

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>

YIKICI AKIL VE OLUMSUZLAMA

Devlet, Sermaye, Sınıf

Werner Bonefeld

Çeviren: Özgür Yalçın

YIKICI AKILVE OLUMSUZLA MA

Werner Bonetfeld



YIKICI AKIL VE OLUMSUZLAMA DEVLET, SERMAYE, SINIF

Werner Bonefeld

Werner Bonefeld, Marburg Üniversitesi'nde, Free University of Berlin'de ve University of Edinburgh'da çalışmıştır. York Üniversitesi'ne gelmeden önce Frankfurt ve Edinburgh üniversitelerinde öğretim görevliliği yapmıştır. Puebla ve Buenos Aires üniversitelerinde yüksek lisans ve doktora programlarında eleştirel teori ve eleştirel politik ekonomi üzerine seminerler vermiştir. Uluslar arası çevrelerde Open Marxism (Açık Marksizm) olarak kabul edilen ekolün gelişimine katkıda bulunmuştur. Aynı zamanda Conference of Socialist Economists'in üyesidir ve 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* 1, 2 ve 3 (1992, 1995), *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* (2007) yer alır.

Otonom 55

Politika Dizisi 16

YIKICI AKIL VE OLUMSUZLAMA

Werner Bonefeld

ISBN 978-975-6056-60-8

1. Basım Ocak 2014, İstanbul (1000 adet)

Kitabın Özgün Adı

Subversive Reason and Negation: State, Capital, Class

© Werner Bonefeld, 2012

© Türkçe yayım hakları Otonom Yayıncılık, 2013

İngilizceden Çeviren

Özgür Yalçın

Yayıma Hazırlayan

Münevver Çelik

Kapak ve İç Tasarım

Mert İnan

Baskı ve Cilt

Kayhan Matbaacılık Sanayi Tic. Ltd. Şti.

Tel (0212) 576 01 36



Yayınevi Sertifika no: 11821

Otonom Yayıncılık

Firuzaga Mah. Çukurcuma Cad. Yazıcı Çıkmaşı No:2

Beyoğlu - İSTANBUL

Tel 0 212 244 87 09

Faks 0 212 244 87 88

iletisim@otonomyayincilik.com

www.otonomyayincilik.com

YIKICI AKIL VE OLUMSUZLAMA DEVLET, SERMAYE, SINIF

Werner Bonefeld

İngilizceden Çeviren
Özgür Yalçın



İÇİNDEKİLER

7	Giriş
13	Şaşkınlık ve Eleştirinin Aklı: Bir Polemik
35	Sefil Zamanlarda Negatif Diyalektik: Adorno ve Praksis
49	Toplumsal Biçim, Eleştiri ve İnsan Onuru
69	Özne Olarak Sermaye ve Emegın Varoluşu
107	Serbest Ekonomi ve Güçlü Devlet: Devlet Üzerine Bazı Notlar
121	Demokrasi ve Diktatörlük: Devletin Neoliberal Araçları ve Amaçları
143	Kapitalist Devlet: Yanılsama ve Eleştiri
165	Devlet, Devrim ve Öz-Belirlenim
193	İlksel Birikim ve Sermaye Birikimi: Toplumsal Kuruluş ve Mülksüzleştirme Üzerine Notlar
215	Anti-semitizm ve Kapitalizmin (modern) eleştirisi
235	Tarih ve İnsan Kurtuluşu: Mücadele, Belirsizlik ve Açıklık
253	Sonuç: Belirsizlik ve Toplumsal Özerklik
267	Kaynakça

GİRİŞ

Kendisini özne olarak kavrayan ve politikada, dinde ve felsefede salt nesnel bir varoluşa karşı kendisini savunan tekil bir birey, bir grup ya da bir kitle olarak insandır. Yıkıcılığın gerçekten insani bir görüngü olduğu söylenebilir. İnsan, tanrının salt futbol topu olmaya karşı çıkar. Bu durumda, o yalnızca bir nesnedir. Benzer şekilde, ister toplumsal ister dini terimlerle tasavvur edilsin efendinin kölesi olarak da salt bir nesnedir. İnsan, hiçbir zaman (politik partilerin söylediği gibi) politikanın merkezinde değildir; aksine, onun bir aracıdır. . . Bir nesne olarak, çoğunlukla cehalete mahkûm edilir. . . Yıkıcılık, doğayı ve bununla birlikte insan varlığını tehdit eden düşünce sistemlerine karşı, politik ve ekonomik sistemlere karşı işler.¹

Olumsuz insani koşulların yadsınması, yıkıcı aklın kategorik buyruğudur. Yıkıcı akıl, toplumsal biçimlerin uyumlu görünüşünü onların baskıcı toplumsal içeriklerini açığa çıkararak eleştirir. Yıkıcı aklın eleştirelliği, “insanın aşağılanmış, köleleştirilmiş, terkedilmiş, değersiz bir varlık kılındığı ve devrilmesi zorunlu olan” (Marx, 1975, s. 182) sapkın ilişkile-

1 J. Agnoli (1996), *Subversive Theorie – Die Sache selbst und ihre Geschichte*.

rin pratik eleştirisidir.² İnsanın aşağılanması toplumsal kuruluşunu anlamayı istemek ve köleleştirme dünyasını değiştirmek makul değil midir? Yıkıcı aklın ölçütü insan varlığıdır, insanın onuru ve imkânlarıdır. Yıkıcı eleştirel akıl, devrimi bir insan hakkı olarak tanır.

Yıkıcılığın çok olumsuz bir çağrışımı vardır. Bu şaşırtıcıdır. Yıkıcı bir zihinsel beceri olmaksızın düşünsel gelişme neredeyse hiç tahayyül edilemez. Eleştirel bilginin tam da özü, yıkıcılıktır. Yıkıcı bir figüre ait en erken kaydı İncil'de bulabiliriz. Burada, Tanrı'nın sözünü yasa kabul eden, halinden memnun Adem'in aksine, salt tanrının bir nesnesi olarak kendi varoluşuna isyan eden Havva hikayesini okuruz. Havva, sadece yasak elmayı - bilgi elmasını - koparmakla kalmamış, aynı zamanda elmayı yemiş ve lezzetli bulmuştur. Yıkıcılığın bu olumsuz çağrışımı, Havva ve Adem'in kaderleriyle ilgilidir. Efsaneye göre, her ikisi de cennetten kapı dışarı edilmişlerdir - adi suç cezasının rapor edildiği ilk örnek. Yıkıcılık, gücü kendileri için ele geçirmek isteyenler de dâhil, mevcut güçlere meydan okur. Yıkıcılığın meydan okuyuşu, ne mevcut baskı ve tahakküm durumunu sürdüren ne de bu durum ile rekabete giren, farklı bir şekilde kurulacak bir toplumsal dünya ufkunu gösterir. Yıkıcılığın varolana yönelttiği eleştiri, bütünüyle olumsuzdur. Sınıflı toplumun eleştirisi, olumsuzlamasını ancak sınıfın yadsınmasında, sınıfsız toplumda bulur.

Yıkıcılık, toplumsal bilginin ve imgesel bilincin muazzam laboratuvarıdır. Bu bilginin birçok yönü vardır ve bunlar arasında en başta geleni "ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal' istisna değil kuraldır"³ görüşüdür. O halde, sefaleti önlemek için neyi bilmeliyiz? İnsanın onurlu olacağı koşulları sağlamak için ne yapılabilir, neyi umut edebiliriz? Neden bu içerik, bu toplumsal insan ilişkileri bu biçimi,

2 K. Marx (1975), Contribution to the Critique of Hegel's "Philosophy of Right," *Introduction, Collected Works*.

3 W. Benjamin (1965), "Geschichtsphilosophische Thesen," *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* s. 83; İngilizce versiyonu "Theses on the Philosophy of History" *Illuminations*, 1968.

sermaye biçimini alır? Eleştirel bir toplum teorisinin amacı, toplumsal kategorilerin kökeninin doğal olduğunu iddia eden ekonomik kategorilerin görünürdeki bağımsızlığını yadsımadır. Toplumsal kategorilerin kökeninin doğal olduğunu ileri süren bu görüş, genelde, ortodoks yaklaşımların kendi bilimsel yeterliklerini dayandığı temeldir: Toplumsal kategorilerin kökeni doğaldır ve bu temel, üretim ilişkileriyle çatışmaya giren üretici güçleri vücuda getirir. Tarihin maddi bir güç taşıdığını ileri süren geleneksel tarihsel materyalizm anlayışlarının tersine, yıkıcılık, toplumsal kuruluşlarını açığa çıkarmak için şeylerin kendisini tepetaklak eder. Yıkıcılığın materyalizmi, insan praxisinin materyalizmidir - şeylerin kökenini toplumsal pratikte açıklayarak onların dogmatik görünüşünü yadsır. Bu da yıkıcılığın başka bir yönüne işaret etmektedir: toplumsal dünyayı, sistem dünyası ve yaşam-dünyası diye ayırmaz. Sadece tek bir toplumsal dünya vardır ve bu dünya, toplumsal praxisin kapitalist olarak kurulmuş biçimidir. Marx'ın *Kapital*'de, toplumsal bireyle yalnızca ekonomik kategorilerin kişileşmesi olduğu kadarıyla ilgilendiği ifadesi, bu noktaya odaklanır. Peki ama eğer duyusal toplumsal pratik, şeylerin duyu ötesi dünyası içinde geliyorsa, toplumsal kuruluşu nasıl kavrayabiliriz ve bunu aşmak için ne türden bir pratik gereklidir? Çünkü, eğer duyusal praxis şeyler dünyası aracılığıyla varoluyorsa, o zaman bu şeylerden türeyen ve şeylere ait bir pratiktir. Şeylere ait bir pratik, şeylere karşı koymaz.

Marx'ın çalışması, biçimlerin, önce bilinç biçimlerinin (ör. din ve hukuk), sonra da sermaye biçimlerinin toplumsal kuruluşuna odaklanır. Marx'ın toplumsal biçimlere odaklanması, tersine çevrilmiş bir toplum biçimi olarak kapitalist toplumsal ilişkilerin eleştirisine karşılık gelir. Bu tersine çevrilmiş toplum biçiminin kurucu toplumsal pratiği, soyut toplumsal yasaların salt bir aracı olarak görünür. Marx'ın eleştirisi, bütün bu tersine çevrilmiş biçimlerin şeyler arasında kurulu insanal toplumsal işbirliğini ve toplumsal "cemaat"i açığa çıkardığını

gösterir. Marx'ın eleştirisi, bireylerin kendilerini birey olarak ortaya koyabilmeleri için, bu sahte toplumu ortadan kaldırmaları gerektiğini söyler. İnsanın kurtuluşuna dair bu basit fikir, pratik akla dönüştürülmesi en zor olan fikirdir.

Fetişizm eleştirisi, sermayenin politik biçimi, devlet de dâhil, kurulu biçimlerinin aslında insan pratiğinin içerisinde ve bu insan pratiği aracılığıyla “varlığını sürdüren” biçimler olduğunu açığa çıkarır: Söz konusu insan pratiği bu biçimler içerisinde ve bunların dolayısıyla, bir yandan şeyler arasındaki ilişkiler şeklinde “kendinde olan” olarak varolur ve bu şeyler arasındaki ilişkilerin kurulu biçimi toplumsal pratiğin kendi koşullarından ayrılığına dayanır, bir yandan da “kendisi için” varolur çünkü insanal toplumsal ilişkiler şeyler arasındaki ilişkiler içerisinde ve bunların dolayısıyla varlığını sürdürür - daha iyi bir ifadeyle, bu insanal toplumsal ilişkiler, kapitalist şekilde kurulu toplumsal insan ilişkilerinin sapkın varoluş biçimleri olarak vücut bulurlar: “etkin insanlık”ın sınıflara bölünmüş toplumsal pratiği içerisinde ve dolayısıyla yeniden üretilen şeyler dünyası. Buradan şu ortaya çıkıyor ki, insanal toplumsal pratik, bir yandan sapkın bir toplumsal kategori olarak “kendisine karşı”, diğer yandan tarihi yapan ve dolayısıyla kendi sapkın varoluşunu arkasında bırakmaya muktedir bir güç olarak varlığını sürdürmektedir. İnsanal toplumsal pratik ve onun dönüştürücü gücü olmaksızın şeyleşmiş bir dünya olamazdı - böyle bir dünya anlamsız (*begriffslose*) bir dünya olurdu. O halde, insan pratiği sermaye biçimi içinde kendinde, kendisi için ve kendisine karşı varolur. Bu anlayış, şimdiye kadar insanal amaçlı toplumsal pratiğin ancak grotesk ve kanlı bir yüz buruşturmasına benzer bir tarih yapmayı becerebildiği durumdan yola çıkarak ortaya çıkarılamaz. Aksine, bu düşünce, amaçsaldır.

Bu çalışmanın birinci ve ikinci bölümleri, hem ekonomik olanın hem de politik olanın eleştirisi olarak politik ekonominin eleştirisini geliştiriyor. Birinci bölüm, kapitalist kate-

gorilerin toplumsal kuruluşunu ortaya koyuyor ve ekonomik kategorilerin toplumsal pratiğin kategorileri olduğunu deşifre ediyor. Eleştirinin anlamını sorguluyor, geleneksel ekonomik kategori ve toplumsal pratik kavrayışlarını eleştiriyor ve anti-kapitalist mücadelenin toplumsal kuruluşunu araştırıyor. İkinci bölüm, kapitalist devlet biçimini çözümlüyor. Devleti burjuva toplumun politik kategorisi olarak geliştiriyor, devletin kavramsallaştırılmasında sınıfın anahtar olduğunu ileri sürüyor, geleneksel devrim ve toplumsal devrim kavrayışlarını sorguluyor ve (neo-)liberal devlet teorisini, devletin burjuvazinin yürütme komitesi şeklindeki Marksist tanımının güçlü bir kavrayışının örneği olarak değerlendiriyor. Üçüncü bölüm, bu değerlendirmelerin pratik sonuçlarına odaklanıyor, kapitalist toplumsal pratiğin toplumsal kuruluşuna yoğunlaşıyor. Belli anti-kapitalizm biçimlerindeki anti-semitizm öğelerini eleştiriyor ve komünist bireyin pratik aklı olarak toplumsal otonomi düşüncesini geliştiriyor.

Bu eser, komünist bireye, onun mücadelesine, tahayyülüne, yıkıcı aklına ve kabiliyetine adanmıştır. Yıkıcı akıl, komünist bireyin bütün güzelliğinin kaynağıdır.

ŞAŞKINLIK VE ELEŞTİRİNİN AKLI: BİR POLEMİK

I

Jürgen Habermas 1980'lerin başlarındaki politik ekonomiyi "Yeni Düzensizlik" olarak nitelemişti. Habermas'a göre, o dönemin ekonomik krizi ve neoliberalizm eksenindeki politik yönelim, önceki anlayışların ve politik yönelimlerin sorgulanması anlamına gelmekteydi. Düzensizlik dönemindeki teorik çıkmazın; sokağın ve teorinin krizden çıkışı için yeni teorik bakışlara ihtiyaç duyduğu düşünülmekteydi.

Düzensizlik'in, analitik açıklama ve karşılaştırmalı sınıflandırma aracılığıyla içinde bulunduğu aksaklıktan kısa süre içinde çıkacağı ileri sürülüyordu. Kapitalizmin yüzünü değiştirdiği iddia edilmekteydi. Çok da güzel olmayan Fordizmin yerini alan çirkin Post-Fordizm güçlü bir şekilde kendini ortaya koyarak, bütün karşı güçleri ezmışti. Toplumsal dışlanmadan kurtulabilmesi için Sol'dan stratejisini post-fordist kapitalizmin getirdiği içkin olasılıklarla uyumlulaştırması istenmekteydi. Buna göre, eğer post-fordist dönüşümün mevcut oyun alanını insani bir post-fordizm için kullanmayı başaramazsa,

Sol'un dışlanması kaçınılmazdı. Bu savunmacı muhalefet, pek de başarılı olmamış gibi görünüyor. "Yeni toplumsal hareketler" neo-liberal politikaya istikrar kazandıran ögelere dönüşmüş ve işçi hareketi de veda etmiş gibiydi.

1980'lerin sonlarına doğru, kapitalizm kendisinin alternatifsiz olduğunu göstermişti. "Sosyalizm" in çöküşünü takiben, bu bakış doğruluğunu kanıtlamış görünmekteydi. Reel sosyalizmin sözde Sovyet Sisteminin gerçek yapısı ve Leninizm'in yerinde eleştirisi dikkate alınmaksızın, Enternasyonal'in umut verici melodisi gözden düştü. Şimdi hâlihazırda "eski" yeni Düzensizlik'i güncel yaklaşımlarla açığa kavuşturma çabası kendisini o kadar ciddiye aldı ki, aklın kurnazlığı teorik buluşların kurnazlığı haline geldi. Eskinin kendisi, yeni Düzensizlik'in yeni olduğunu göstermekteydi: Fordizm'den post-fordizm, modernden post-modern ve dünya piyasasından küreselleşme çıkmıştı. Yenilikçi trend yaratma rekabeti içerisinde, güncel kapitalist gelişme yalnızca post-fordist küreselleşme olarak düşünülmekle kalmadı, aynı zamanda post-modern "gazino kapitalizmi" olarak da tarif edildi.¹ Elbette burada başarılı bir akademik formülleştirme söz konusu. Ancak, bununla neyin kavranabileceği benim için anlaşılmazdır. Genel anlamda, sermayenin küreselleşmesinin Enternasyonal'in güzel ve umut verici melodisini arkasında bıraktığı tebliğ edilmektedir; dahası Enternasyonal, barikatlardaki safını değiştirmiş görünmektedir.

Geleneksel küreselleşme analizine göre, sermaye dünya piyasasını geçen son on yılda keşfetmiştir; bu keşiften önce ilgisi ulusal ölçekteydi ve ulusal bir yaklaşıma sahipti. Aynı zamanda, sermayenin küreselleşmesinden önce devlet rekabet peşinde değildi, aksine toplumsal uyumu ve demokrasiyi sağlamaya ve gerçekleştirmeye çalışıyordu. Bu bakışa göre sermayenin küreselleşmesi, ulusal düzeyde örgütlenmiş liberal demokrasinin altını oydu ve bununla birlikte devletin "kendî" toplumunu ve

1 J. Hirsch, *Der nationale Wettbewerbsstaat*, 1995, s. 7.

ekonomisini kapsayıcı, sosyal devletçi düzenleme programlarıyla bütünleştirme olanağından alıkoydu. Yorumcular, artık var olmayan bir sosyal gemiden söz ediyorlar. Onlara göre, küreselleşmenin sert liberalizmi karşısında elden gelecek en iyi şey, Sol'un ulusal yönelimini aşması ve artık uluslararasılaşmasıdır. Geçmişte, Sol'un ulusal yönelimi kapitalizme uygundu; ancak artık kapitalizmi dünya çapında "denetim altına" alabilmek için ulusal çerçevenin dışına çıkmalıdır. Bununla birlikte, bu uluslararasılaşma ilkesel bir karşıt gücün uluslararasılaşması şeklinde olamaz. Bu, yapısal koşullardan dolayı olası değildir. Aksine kozmopolitan bir demokrasinin yerleşikleşmesi ve bununla birlikte küresel ölçekte liberal-demokratik nüfuzun yaratılmasıyla ilgilidir. Demokratik ilkelerin yerleşikleşmesi, insanlığın düşünsel bir sorunu olarak gösterilmektedir. Ancak, sermayenin liberal-demokratik ilkelere mecbur kılınması için Sol'un artık ulusal çerçevenin dışına çıkmak zorunda olması gerektiği talebi, sermayenin küreselleşmesine içkin barbarlık karşısında insanlığın kurtuluşundan başka bir şey hedefleyemez.

II

Bu bölüm, çok da kötü olmayan - ulusal - bir geçmiş ile çok daha kötü - küresel - bir şimdi ve gelecek arasında ayırım yapmak üzere analitik karşılaştırmaya ve bununla birlikte geçmişin gerçekliği üzerine düşünmeyi sağlayacak işaretlere dair değildir. Ne de önceden verilmiş yanıtların eleştirisine dairdir.² Aksine soruların eleştirisine dairdir. İlk olarak, şunu

2 Küreselleşme teorisyenlerine yöneltilmesi gereken ve burada tartışmaya-cağım başka bir soru, neden muhafazakâr, hatta faşist düşünürlerin kötü yaklaşımlarını benimsedikleridir. Örneğin G. Wirsing'in devrimci politikanın sonuna ve Jünger'i izleyerek tasarlanan bir dünya federasyonunun kurulmasına dair anlayışına bakalım. Elbette böyle düşünürlerden sınıf mücadelesi politikası hakkında çok fazla şey öğrenilebilir. Ancak yenilikçi teorisyenler için bu düşünürlerin yorumlarını verili gerçek olarak tarafsız bir şekilde benimsemek yeterlidir. Wirsing, *Schritt aus dem Nichts: Perspektiven am Ende der Revolution*, 1951.

belirteyim ki şimdi'yi anlayabilmek için geçmiş'ten çok şey öğrenebiliriz. Küreselleşme altında tartışılan şeyin barbarlığın karanlık ruhlarına götürdüğü iddiası elbette bütünüyle haklı bir endişedir, özellikle de kriz dönemlerinde. Bununla birlikte, barbarlığa doğru korkutucu gidişattan söz etmek tam olarak tarih körü olmaktır. Kötüye gidiş ürkütmez, ancak Auschwitz gerçektir. Her kötüye gidişin mümkün kıldığı koşullar önemli ölçüde varlığını sürdürdüğü sürece, barbarlığın var olmaya devam edeceği doğrudur.³ Liberal demokrasinin küresel ölçekte yenilenmesi talebinin ne ölçüde demokratik mahkemelerin yardımıyla küreselleşmeye içkin barbarlığı durdurabileceği benim için anlaşılmazdır. Elbette küresel ölçekte yurttaş iktidarının yeniden anayasalaştırılması, düzenin yeniden hüküm sürmesi için bazı engelleri teşhir ederek uygar bir şekilde bunları düzeltebilir. Ancak, engeller ile koşullar arasında ayırım yapılmalıdır. Engellerin eleştirisi kötü koşulları önvarsayar ve değiştirilmesi gerekenler bu kötü koşulların kendisidir. Kuşkusuz kozmopolitan demokrasinin temsilcileri, kapitalist birikim ile liberal demokrasinin geçmişte birbirine uyum sağladığını iddia ederken haklıdırlar. Bütün egemenlik halktan kaynaklanır. Ancak bu egemenlik nereye varır?

Geçmişin "ulusal gemi" metaforu hakkında çok fazla bir şey söylemeye gerek yoktur. Roma döneminden beri ve Agrippa'nın güzel bir şekilde anlattığı gibi, böyle bir gemi muhafazakâr bir iyi toplum ve ortaklık anlayışına karşılık gelmektedir: Çoğunluk kürekleri çeken kölelerdir ve azınlık ise rotayı işaret eder! Sosyal geminin sona erdiği söylemi, şimdiki dönemde toplumun sınıflara bölündüğünü açıklıkla ortaya koymuştur. Bu bütünüyle doğrudur. Ancak, tartışmalı olan konu, uyumlu bir birlik içindeki "ulusal" bir gemi olarak geçmişten alayla söz edilmesinin, şimdiki zamanda sınıflı toplumun doğru bir şekilde kavranılmasını engelleyip engellemediğidir. Bana göre,

3 Bkz. T. Adorno, "Erziehung nach Auschwitz" *Stichworte, Kritische Modelle*, 1969, s. 85.

öyledir. Sınıfların olmadığı sınıflı bir toplumdan söz edilmektedir. Böyle bir bakış açısı, koşulların pozitivist bir savunusuna bağlı değildir. Hâlihazırda toplumsal tabakalar söylemi, toplumsal aktörlerin çok farklı çıkarları olduğunun görülmesinin getirdiği şaşkınlığın bir göstergesidir. Sınıfsız bir sınıflı toplum söylemi, proletaryanın kendi emek-gücünü satmaya zorlanmış ya da baskı altında hükmedilen bir konumda olduğu görüşünden vazgeçmiştir. Proletaryanın bağımlı kitlelerle özdeşleştirilmesi düşüncesinden, her şeyden önce, kapitalizmin yeni yüzünün teorisyenleri tarafından vazgeçilmiştir. Bu teorisyenlere göre, sermayenin küreselleşmesi toplumsal çatışmaları öyle parçalamıştır ki, yapısal nedenlerden dolayı tek bir sınıfsal öznenen bahsetmek artık mümkün değildir. "Küreselleşmiş post-modern kapitalizm" koşulları altında sınıfsal bir öznenin imkânsızlığı söylemi, her şeye karşın, tartışmalı bir varsayımdan başka bir şey değildir ve bunun amacı sermayenin tek ve biricik özne olarak varlığının tanınmasıdır. Sınıfsal özne ya da devrimci özne kapitalist bir şekilde kurulu toplumsal üretim ilişkilerinin anatomisinden çıkarsanamaz. Sınıfsız sınıflı toplumun soyut çözümlenmesi, burjuva sosyolojisinin işidir. Bilimsel düşüncenin temeli olan "her şeyden şüphe et" fikri, burjuva sosyolojisi için kabul edilemezdir. Buna karşın, hiçbir şeyin görüldüğü gibi olmadığına işaret eden şüphe, eleştirel düşüncenin vazgeçilmez tek görevinin, çatışmaların toplumsal parçalanmasının temelini belirlemek olduğunu açığa vurur. Belirlemek olumsuzlamak demektir; insanal ilişkileri verili ve tezahür ettiği görünümlemler temelinde tanımlamamak anlamına gelir.

Son olarak şunu da belirtiyim. Küreselleşme, her zaman sermayenin küreselleşmesi olarak ve bununla birlikte kavranamayan şey olarak anlaşılmıştır. Sermayenin küreselleşmesinden bahsedilirken, sermaye bencilce kâr peşinde koşan çokuluslu şirketlerin temsil edildiği ekonomik bir mekanizmadan başka bir şey olarak ele alınmaz ve sermayenin

demokratik müdahale yoluyla insan dostu bir işlev görecektir. şekilde düzenlenmesi gerektiği düşünülür. Marx'ın politik ekonomi eleştirisi, yeniden okunmalıdır. Bu yeniden okuma, sermayenin belirli bir toplumsal üretim ilişkisi olduğu; insanların kanlı bir mücadeleye dâhil oldukları; insanların kendi emekleriyle kendilerini yeniden ürettikleri ve köleleştirdikleri düşüncelerinin ifade bulduğu iyi temellendirilmiş bir değerlendirmeye dayanmalıdır. İnsanların sermayenin yeniden üretilmesiyle ilişkileri içsel bir ilişkidir ve küreselleşmenin sözcülerinin bildirdiği gibi dışsal bir ilişki değildir. Sermaye "yabancı emek üzerinde kumanda" olarak kavranılsa da⁴ Marx'ı takip ettiğimizde sermayenin insanlara ve onların kapasitelerine bağlı olduğunu görürüz. İnsanların toplumsal pratiğini yapılaştıran sermaye değil, aksine insanların kendileri sermaye biçimi altında karakter maskeleri olarak kendi toplumsal pratiklerini oluştururlar ve yürütürler. Sermayenin bir ekonomik mekanizmadan başka bir şey olmadığı görüşü, Marx'ın vülger ekonomi teorileri olarak adlandırdığı "sermayenin" ilk sözcülerinin anlayışıdır. Bu nedenle, sermayenin küreselleşmesinden söz edilmemelidir ve bu kelime kullanılacaksa kapitalist bir şekilde kurulu toplumsal ilişkilerin küreselleşmesinden ve bununla birlikte dünya toplumunun istikrar kazanmasından, daha doğrusu yeniden biçimlenmesinden söz edilmelidir. Başka bir deyişle, sermayenin küreselleşmesi denilen şey, insanlar açısından kavranılmalıdır. Elbette, bazı küreselleşme anlatımları insanların refahı üzerinedir ve bu temelde dünya genelinde liberal demokrasinin yenilenmesini istemektedirler. Buna karşın, şuna dikkat çekilmelidir ki, demokratik yenileşme olmazsa barbarlığa geri dönüş tehlikesi olduğu söylemi, bir züğürt tesellidir: işler eskiden olduğundan çok daha kötüye gidebilir.

Engelleri insancıllaştırma çabası, bir paradoksa çarpar, kötü ilişkilerin insancıllaştırılmasını önvarsayar. İnsani iliş-

4 K. Marx, *Grundrisse*, s. 236.

kiler talebi, doğru perspektife işaret eder. Ancak, ilişkilerin eleştirisi yerine bu ilişkiler verili bir şekilde önvarsayıldığında ve dolayısıyla iyileştirilmiş bir iktidar talep edildiğinde, bu talep salt normatif ve ahlaki bir düzeyde kalır. Söz konusu olan, toplumsal "belirleyici koşullar" çerçevesinde bir insan-cıllaştırma değil, aksine bu "belirleyici koşulların" ortadan kaldırılmasını hedefleyen bir eleştiridir. Kapitalist toplumun anatomisinin yansıtıcı düşünceyi yansıtmayan şekilde benimsenmesi, aynı zamanda insanın kendi tarihinin üretici olmasının imkânsızlığını gerçek kabul eder. Buna karşı, tarih insanların uyum sağlaması gereken bir yapının tarihi olarak düşünülür. Böyle bir bakış açısı, kapitalist bir şekilde kurulu toplumsal yeniden üretimin "sapkın biçimleri"nin,⁵ sanki bu biçimler nihai bir hakikatmiş gibi, yerleşikleşmesine varır. Politik ekonomi eleştirisinin ana sorusu, bu sapkın biçimlerin insanal temellerine geri döndürülmesidir. Kavramsallaştırma faaliyeti, tarihsel gerçekliğin bir yapının değil, insanın kendisinin gerçekliği olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle, küreselleşmenin eleştirisi sistemi insanlaştırmak adına "sistem" eleştirisi olamaz. Sermaye, ancak canlı emeği sömürdüğü sürece sermayedir ifadesi insanların kendi dünyaları dışında yaşadıklarını değil, aksine insanların kendi emekleri tarafından oluşturulduğunu ve yeniden üretildiğini gösterir. İlişkilerin insanal temeline indirgenmesi, sermayeyi sadece emek üzerinde bir kumanda olarak reddetmekle kalmaz, aynı zamanda emeğin sermaye kavramı içerisindeki mevcudiyeti emeğin sermayenin çelişkili biçimlerini oluşturduğunu gösterir. Emeğin mevcudiyeti politik ekonomi eleştirisinin doğrudan kalkış noktasını, Arşimet noktasını gösterir. Bu bakış açısına karşı, sermayenin sürekli değişen yüzlerinden söz eden yenilikçi söylem şaşkınlık dışında başka bir şey sunmaz: farkına varmaz, aksine varolan koşulları onaylarak sızlanır.

5 K. Marx, *Das Kapital* Bd.I, s. 90.

III

Gerçek eleştiri cevapları değil aksine soruları çözümler (Marx).

Koşulların makul eleştirisi, şeyin kendisi üzerinedir. Önceden verilmiş cevaplar soruları önvarsayar ve bu temelde çalışır. Buna karşı cevapların eleştirisi, ister post-fordizm ister küreselleşme ya da şu veya bu şekilde düşünülmüş ve tasarlanmış olsun, ortaya atılan sorularla meşgul olur. Böyle bir bakış, görünürde kendi başına var olan kapitalizmin insanların üzerinde varlığını sürdüren yapısal dinamiğinden kapitalist gelişmenin "doğru" bir şekilde çıkarsanmasıyla ilgilenir. Kapitalist bir şekilde kurulu toplumsal yeniden üretimin temeli dolayısıyla yapısal bir anatomi olarak önvarsayılır ve buradan olabileceklerin gelişme dinamiği yasası öngörülür. İnsanların konumunun ne olduğu sorusu unutulmamalıdır. Bu, cevabın bir parçasıdır: İnsanlar sermaye dünyası içerisinde işlevsel aktörler olarak düşünülürler; yapıyı yeniden üretmek göreviyle meşguldürler. Aynı zamanda, insanal aktörlerin kaderi ciddiyetle dikkate alınır. İnsanların koşullarının iyileştirilmesinin çığırkanlığı yapılır ve önvarsayılan sistem dünyasının dinamiğine karşı yaşam dünyasının savunulması çağrısında bulunulur. Bu ne iyi ne kötü tezahür etmek zorundadır. Bu durum şiddet içerir ve barbarlığa eğilimlidir, fakat kötü düzenlenmesi koşuluyla, engeller dolayısıyla.

Post-fordizmin ve küreselleşmenin toplumsal dışlamanın biçimleri olarak düşünülmesi hiçbir şekilde anlaşılmamış bir soruya yanıtlar verir; daha iyi ifade etmek gerekirse araştırma teknisyenlerinin şeyleştirici düşüncesi, bu soruyu hiç ortaya atmaz. Bunun iyi bir nedeni vardır. Verili gerçeklik, ampirik gözlemden yola çıkılarak çözümleye dâhil edilir ve insan sorunu insanların yapıyı yeniden üreten faaliyetlerini yerine getirdiği koşulların iyileştirilmesine dönüşür. Dolayısıyla güçlü bir kavram olan insan içeriksizleşir: İnsan mecbur bırakıldığı

yeniden üretim dışında hiçbir şeyi gerçekleştirme yeterliğinde görülmez. İnsan kavramı aynı zamanda yapıların pratik etkinliğinin nesnesi haline gelir. Tarih yapma kapasitesi böylece yapılara ait kılınır, insanların toplumsal pratiğine değil. Bu durumda, insanların demokratikleştirme aracılığıyla yapılara etkide bulunmasından söz edilmesi hiçbir zaman şaşırtıcı değildir. Yapılar toplumsal dışlama yaratmak yerine işlevlerini insancıl bir şekilde yerine getirmelidirler! Yanıtların eleştirisi son derece yapıcı bir iştir. Olayların yapısal zorunluluklarının bilimi, burjuva toplumu içerisinde insan özgürlüğünün icrasıyla aynı anlama gelir. İnsanların önyarsayımsal yapıların araçları olduğu söylemi, iktidarı ve bu iktidar üzerine rekabeti eleştirmeyi dikkate almadan eleştirir.

Demokratikleşme eyleme geçirilmezse, eskisinden daha kötü olabilir uyarısı iyi niyetlidir. Bundan kuşku duyulmamalıdır. Buna karşın, bu düşünce, sapkın biçimlerin demokratikleşme yoluyla insancılaştırılması, insan onursuzluğu karşısında teslim olur. İnsanal olmayan koşulların insanallaştırılması propagandasını yapar. İnsanlığın bu yenilgiye boyun eğişi, vicdanı rahat bir insanlık, kendi kendisinin sorumlu olduğu onursuzluk dünyasını yerinden edecek arşimet noktasından kaçınır.

Her durumda verili olan şey, sadece doğaya bağlı değildir, aksine insanın doğa üzerinde gerçekleştirdiklerine bağlıdır. Bu, aynı zamanda insanların kapasiteleri ilgili bir sorundur ve sadece yapılarla ilgili bir mesele değildir. Marx'ın politik ekonomi eleştirisi, içerisinde insanların hareket ettiği toplumsal gerçekliğin değişmez olmadığını, insanlardan bağımsız varlıkları olmadığını ileri sürer.⁶ Bu eleştiri, sömürünün ve iktidar ilişkilerinin toplumsal kuruluşu hakkındadır ve insanların kendilerinin sorumlu olduğu onursuzluğun ötesine gidebileceklerini gösterme amacını güder. Onurlu bir varlık olarak insanı muştulaması, eleştirinin doğrultusunu ve içeriğini gösterir. Eleştiri temelde bir olumsuzlama faaliyetidir, kötü koşulların varlığını sürdür-

6 Krş. A. Schmidt, "Praxis" *Beiträge zur Marxschen Theorie* 2, 1974.

mesiyle uzlaşmaz. Şeyler dünyasının "insanlar arasındaki ilişkinin, toplumsal bir ilişkinin, karşılıklı üretken faaliyetlerde bulunan insanların ilişkisinin şöyleşmiş ifadesi"⁷ olduğunu gösterir. Bu ilişki burjuva toplumun anatomisinden çıkarsanamaz. Aslında sorun, şeyler dünyasının kuruluşunu ve şeylerin hareketinin gerektirdiklerini insanın insanla ilişkisinden kalkarak kavramaktır. İnsanın kendi toplumsallığının şöyleşmiş biçiminden insanı çıkarsamak, insanal dünyanın temelini sorgulamaz, aksine bütünüyle uzlaşmacı bir bakış açısıyla insanların kendi varoluşlarının insanal olmayan koşullarına uyum sağlamasının mümkünlüğünü araştırır. Marx bu türden anlayışları "Zavallı köpekler! Sizlere insanlara olduğu gibi davranılmak isteniyor!" cümlesiyle özetlemişti.⁸ Başka bir deyişle, insanın şöyleştirilmiş ya da yansıtıcı düşüncenin ifadesi olmayan yapılardan çıkarılması, sömürünün grotesk kanlı yüz ekşitmesini önvarsayar ve tartışma konusu olan şeyleri cevap olarak sunar. Engeller ve liberal-demokratik iyileştirmenin mümkünlüğü söylemi insanal ekonomiyi insancillaştırılmış bir ekonomi olarak benimser. Yansıtıcı düşüncenin ürünü olmayan önkoşulların barışsever çözümlemesinden farklı olarak, politik ekonomi eleştirisi kavramsal köstebek faaliyetidir. Karanlık şeyleri kazarak altında yatan şeyleri üste çıkarır. Sapkın biçimlerin eleştirisi ve bununla birlikte bu biçimlerin kavranılması üzerinedir. Bu kavram, insana ait olanın ve onun mümkünlüklerinin kavramıdır. *Ad hominem*⁹ eleştiri yapar, "radikal hale gelir gelmez de *ad hominem* kanıtlar. Radikal olmak, şeylerin kökünü kavramaktır. Ancak, insan için kök, insanın kendisidir."¹⁰

Hiç şüphesiz, insanlar soyutlamalar tarafından yönetilmektedir. Üstelik hiç kuşku yok ki toplumun hareket yasaları tekil insandan soyutlanmıştır ve tekil insan salt yürütücü

7 K Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Bd. 3, MEW 26:3, s. 145.

8 K. Marx, *Zur Hegelschen Rechtsphosphie. Einleitung*, MEW 1, s. 385.

9 Karşıdaki kişinin söylediklerinin içeriğine değil, kişiliğine yönelerek tartışmak veya kanıtlamak.

10 K. Marx, *a.g.e.*

olma düzeyine alçaltılmıştır. Biçimlerde neyin gizlendiğini göstermek için bu alçaltmanın kökenine gidilmelidir. Verili olanın saf ampirik soyutlanması, insan olmaksızın toplumda hiçbir şeyin olmayacağı gerçeğinin kavranılmasına izin vermez. İnsan ilişkilerinin bilimi yalnızca insanların canlı ilişkileriyle ve bunların toplumsal türevleriyle, katılmış toplumsal biçimler ile ilgilidir. Bunlar, insanların ilişkilerinin kendisinden çıkarsanır ve insanlara karşıt olarak şeyleştirilemez.¹¹ "Tarih hiçbir şey yapmaz, 'muazaam zenginliklere sahip değildir', 'savaşlar yapmaz'! Gerçekte bütün bu şeyleri yapan, sahip olan ve savaşan insanın kendisidir, daha doğrusu, gerçek, canlı insandır. Kendi amaçlarına ulaşmak için sanki ayrı bir şeymiş gibi, insanı bir araç olarak kullanan 'tarih' değildir. Tarih, kendi amaçlarının peşinde koşan insan faaliyetinden başka bir şey değildir".¹² Toplumsal yeniden üretimin kapitalist bir şekilde kurulmuş biçiminin sapkın ve insanlar tarafından sapkınca varlığını sürdürür görünmesi, hiçbir şekilde tekil insanların arkasında gerçekleşenin aynı zamanda bu insanların eseri olduğu gerçeğini yadsımaz.¹³

Sermayenin bir şey olarak tanınması, küreselleşmenin olumsuzlama faaliyetini bir anakronizm olarak kalmaya mahkum eden yapısal süreçleri işler kıldığını savunan teorik bir bakış açısını ortaya çıkartmıştır. Bu bakışa göre, devrim ve reform karşıtlığının tarihsel olarak modası geçmiştir ve radikal reformcu bir program geliştirmek zorunludur: İnsanlar için radikal ve yapılar bakımından reformcu. Küreselleşmenin, toplumsal bölünmeleri güçlendirdiği ve pekiştirdiği söylenmektedir. Kanıt olarak, burjuva tabakalaşma teorilerinin değiştirilmiş bir kavranışı sunulmaktadır. İnsanal dünya, belirli yapısal bütünlüklere benzer şekilde tasarlanmış çatışma alan-

11 Krş. T. Adorno, "Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien" *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik içinde*, 1975, s. 32.

12 K. Marx ve F. Engels, *Die heilige Familie*, MEW 2, s. 211.

13 Krş. H. Marcuse, "Philosophy and critical Theory" *Negations*, 1988, s. 151.

larına ayrılmıştır. Bu bütünlüklerden her biri kendisine içkin toplumsal çatışmaları üretmektedir: Ekonomi alanı sınıf mücadelesini üretir; ekoloji alanı ekolojik çatışmayı; patriyarkal alan cinsiyetler arası çatışmayı; ulusal alan ırkçı çatışmaları, politik alan medeni haklar üzerine çatışmaları v.s. Bu çatışmalar birbirleriyle uzlaşmazdırlar ve kendi kendine engel oluşturan parçalanmışlığın ötesinde neo-liberal küreselleşmeye ve krizine karşı bağlayıcı bir alternatif geliştirmek için az umut vardır. İnsan yüzlü bir iktidar arayışı bu nedenle çokça bahsedilen yuvarlak masada, insanlığın refahı için iktidara katılan iyi niyetli bireylerle gerçekleştirilmelidir. Ne yazık ki, aynı zamanda, toplumsal çatışmaların bütününe kapsayan radikal-reformcu bir hareketin yokluğunda, böyle bir etkide bulunarak iktidarı insancılaştırmanın kolay olmadığı, kötümser bir yaklaşımla ifade edilmektedir. Bunun böyle olduğu, en başta sisteme içkin nedenlere dayanarak gösterilmektedir. Böyle bir bakış açısı, doğal olarak, "her şey her zaman daha da kötüleşecektir" işaretiyle teslimiyete götürür. Doğal olarak bu sızlanmaya karşı bir alternatif vardır. Sol partilerin seçim zaferi, iktidar üzerindeki etkilerinin daha güçlü olması, ilerlemenin çok sayıdaki işaretlerindendir.¹⁴ Bu bağlamda, ABD başkanı Obama'ya Nobel Barış Ödülü'nün verilmesi anlaşılır gözükmemektedir. Obama, Bush değildir ve bu nedenle ilerici bir gücü temsil etmektedir. Dolayısıyla, Obama'nın yürüttüğü savaş sadece haklı bir savaş olmakla kalmaz, bu savaş aynı zamanda barışın bir aracı olduğunu kanıtlar - ve bu hiç de sebepsiz değildir - çünkü savaşın amacı barıştır.

Tekrar esas konuya dönersek, teorik gizemlerin rasyonel çözümlerini insanların yaşam ilişkilerinin ve toplumsal pratiklerinin kavranılmasında bulduğu düşüncesi,¹⁵ her daim yenin peşindeki yenilikçi düşüncenin baş belasıdır. Böyle bir

14 A. Callinicos, *Anti-Capitalist Manifesto*, 2003; W. F. Haug, "Zur Dialektik-des Antikapitalismus" *Das Argument*, 269, 2007.

15 Bak. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, MEW 3.

bakış açısı, sadece kavramlaştırma faaliyetini, yani sürekli düşünme ve incelemeyi gerektirmez, aynı zamanda isyankâr ve saldırgan olmalıdır. Zamanın ruhu, olumsuzlamada ifadesini bulan sahici düşünmeyi kesintiye uğratmıştır. Akla yatkın ve olumlunun peşindedir, Hegel'i takiben söylersek kendisine, yıkıcılığı suç konusu yapan ve ütopyanın sonunu ilan eden düşünmenin "idrar yapmak" olduğu hatırlatıldığında memnun olmaz. Elbette, böyle bir düşünce rüzgârın yönüne dikkat etmelidir. Buna karşın, olumsuzlayıcı düşünce, belirleyeceği, yadsımak zorunda olduğu şeylerin çerçevesinde kalmaz. Olumsuzlama, akla yatkınlık peşinde değildir. "İnsanın aşağılanmış, köleleştirilmiş, terkedilmiş, alçaltılmış bir varlık kılındığı bütün ilişkileri ortadan kaldırmayı" talep eder.¹⁶ Salt insan onuru için yadsımayla ilgilidir. Başka bir deyişle, yadsıma kendi kendisini yadsıma, yadsımanın yadsıması ve dolayısıyla iktidar ile uzlaşma değildir. İktidarın ilgası üzerinedir. Yadsımanın görevi, varolan haksızlığın acımasız eleştirisidir. İnsanın araç değil amaç olduğu insanca ilişkileri muştular. Tutkunun aklıdır.

İnsan varlığından söz etmek, sefil bir şekilde iktidar dünyasının teorisyenlerince ya bilim öncesi romantikliği olarak alay konusu edilir ya da gençlik toyluğunun işareti olarak keskin bir şekilde reddedilir. Onlara göre, yadsıma faaliyeti "olumsuz"dur, olumlamadan yoksundur, çağa, çağımıza uygun değildir ve dolayısıyla anakronistiktir.

Kötü zamanların, insan haklarının iktidarı önvarsayan haklar olarak mahkûm edilmesini değil, savunulmasını gerektirdiği ifade edilir. Bir varlık olarak insan söylemi çok fazla antropolojik ve bütüncül, hatta spekülâtif ve idealisttir. Bu görüşe göre, insanlar yoktur ve insanı "soyut" bir birim olarak koyutlamanın hiçbir anlamı yoktur. İnsanlık çok fazla bölünmüştür ve toplumsal çatışmalar çok fazla parçalanmıştır. İktidar ilişkilerini anlamak için yapılar kavranılmalıdır, ki böylece sistem dinamiklerine karşı yaşam dünyasının korunması için

16 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen...*, a.g.e., s. 385.

nasil eyleme geçilebileceği belirlenebilsin. Bu argümanlarda doğru olan şey, insanların kendi tarihlerinin şimdiye kadar öznesi olmadıklarıdır ve bu bakımdan kurtuluşun kategorik buyruğu olarak yadsıma gereklidir. Doğal olarak yapılar kavranılmalıdır. Bu da şu anlama gelmektedir: "Katılaşmış kurumlar, üretim ilişkileri kendi başlarına bir varlık değillerdir, her şeye gücü yeter varlıklar oldukları durumda bile insanların ürünü ve hükümsüz kılmabilir varlıklardır."17 Hâlihazırda var olmayan özgürlüğün söz konusu olduğu bu hükümsüz kılma, maddi kazanımları öne çıkaramaz. Politik ekonominin eleştirisinin kavramları şimdiyi eleştirir ve onun kategorileri kavramsal kavramsallaştırılmış bir bütünlüğün uğraklarıdır. Şimdiki toplumun yeniden üretimiyle ilgilenmez. Aksine, gerçek bir olasılık olarak özgür insanlar birliğiyle meşgul olur. Başka bir deyişle, politik ekonomi eleştirisi, insanlar ve onların mümkünlükleri açısından bir eleştiridir. Tersine çevrilmiş ve sapkın sömürü ilişkilerini ters yüz etmekle meşguldür. Bu nedenle yıkıcıdır: alttakini üste çıkarmakla ilgilenir ve kapitalist iktidarın katı yapılarının temelini insanın kendisi olduğunu ve bu yapıların insanların ilişkileriyle kurulduğunu, insanların canlı emeğiyle yeniden üretildiğini ve kendilerini karakter maskeleri olma düzeyine alçaltan şeyin kendi toplumsal emekleri olduğunu göstermeyi amaçlar.

Olumsuzlamanın, sermayenin - post-fordist veya küreselleştiren - hareketi sayesinde akıldışı, kimlikçi bir bayrak şeklinde yozlaştığı, her türden politik pratiğin ve bununla birlikte sermayenin demokratik düzenlenmesine yönelik radikal-reformcu çabada ifadesini bulan olumluya doğru gerekli yönelişin mahkûm edildiği ve dolayısıyla olumsuzlamanın zorlaştığı şeklinde olumsuzlamanın adresine yapılan uyarı, politik ekonomi eleştirisinin "varoluş üzerine yargının açımlanması" olduğunu unuttur.18 Bu varoluş üzerine yargı, kapi-

17 T. Adorno, "Fortschritt" *Stichworte*, s. 44.

18 M. Horkheimer, "Kritische und traditionelle Theorie" *Kritische und tradi-*

talizmin yeni yüzünün teorisyenlerine sermayenin kendi hareketi sonucu hükümsüz kılınmış görünür. Her şeye rağmen, bu görünüş en baştan itibaren teorik olan önvarsayılmıştır: "Sermaye" önceden varsayılan bir birim olarak koyutlanır ve bu nedenle belirleyici düşüncenin ufkuna girmez. Olumsuzlamanın reddedilmesi düşünmeyi kavramsız bir faaliyet olarak ortaya koyar. Piyasa ekonomisinin "görünmez eli"ni verili bir önvarsayım olarak benimser ve aynı zamanda insanları dikkate alarak bu eli düzenlemek için çekişmeye girer. Buna karşı Horkheimer'ın belirttiği gibi, yargı gerçek bilimin ancak yıkıcı bir bilim olabileceğini ortaya koyar - insanal varoluşun temelini insanın kendisi olduğunu bilen bir bilim. Yanlış olan'ın tersine çevrilmesini, böylece sapkın biçimlere tapınmak yerine katılaşmış ilişkilerin gerçek kuruluşunu aydınlatmayı amaçlar. İnsan onuru üzerinedir. Her şeyin ölçüsü insandır.

Politik ekonomi eleştirisinin ekonomik gelişme teorisine dönüştürülmesi isteği, konformist isyan, kölelik için bir devrim propagandası yaparak iktidar yararına insancı düzenleme peşinde koşar ve insan ekonomisinin demokratik bir şekilde düzenlenmesinin mümkün olmasını insanal mümkünlük şeklinde tanımlar. Olumsuzlamanın eleştirmeni, olumsuzlama faaliyetinin inatçı ve put kırıcı olduğunu söylerken her şeye rağmen haklıdır. İsyankâr eleştiri faaliyeti gerçekten özgül kavrayışını kullanır. Kendisini ortak iyinin uzmanlarına karşı doğrultur ve insan onursuzluğu karşısında teslim olmaz, ne de kötü koşulların karşısında "endişeye kapılır". Bunlar zorunlu olarak kötü koşullardır ve bu nedenle bu koşulları reddeder. Koşullar çerçevesinde radikal reform "zorunluluğu" söylemi, araç ile amacı karıştırır. İnsanın araç değil amaç olduğu bakışı radikal reformcu bakış tarafından bir araç olarak insanın insancılaştırılması söylemine saptırılır. İktidar yararına insanın korunması gerektiğini söyleyen,

dehşet içerisinde debelenen uydurma kamusalılık, baskıcı düzene hizmetkâr bir yetke olarak - bilinçli mi bilinçsiz mi zamanla görülecektir - salık verilir.

IV

Sadece tek bir insanal ölçü vardır, bunu değiştiremeyiz, aksine sadece kaybedebiliriz (Max Frisch).

Marx'ın Feuerbach eleştirisi, Feuerbach'ın dinsel bilinç biçiminin insanların kendi ürünü olduğunu deşifre ettiğini, ancak bu biçimin kendisinin insanların girdikleri ilişkilerden kaynaklandığını kavrayamadığını söyler. "Dinsel olmayan eleştirinin temeli: İnsan dini üretir, din insanları değil. . . . Ancak, insan dünyanın dışını mesken tutmuş soyut bir varlık değildir. İnsanın dünyası - devlet, toplum - insandır. Bu devlet, bu toplum tersine çevrilmiş bir dünya bilinci olarak dini üretir, çünkü bunlar tersine çevrilmiş bir dünyadır,"¹⁹ Marx'ın - dini ve daha sonra ekonomik - dünyayı maddi temeline götürmesi, bu dünyanın sanki insanlardan ayrı bir şeymiş gibi insanlardan ayrı durduğunu ve bu ayrı duruşun aynı zamanda "bu maddi temelin kendi içinde bölünmüş olması ve kendinde çelişkili olmasıyla açıklanabileceğini" ifade eder.²⁰ Tersine çevrilmiş dünya, dolayısıyla insanların toplumsal pratiğinin ürünüdür ve aynı zamanda insanlara hükmeden bir varlıktır. Bu iktidar ilişkisini eleştirmek, onu insanal temeline geri yerleştirmek, insanların kurduğu bir şey olarak belirlemek anlamına gelir. Politik ekonominin eleştirisi, bunun da burjuva dünyayı salt nesne biçimi altında kavramakla gerçekleştirilemeyeceğini söyler. Dolayısıyla salt nesne olarak kavramaya dayalı bir bakış, öz ile görünüş arasında bir ayrım yapmaz. Bu durumda, politik ekonominin eleştirisi, titiz bir şekilde formüle edilmiş,

19 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen...*, s. 378.

20 K. Marx, *Thesen über Feuerbach*.

gerçekte anlaşılmaz bir ekonomi öğretisi olur. Ancak, Marx'ın ekonomi kavrayışı başka bir şeyin peşindedir. Marx'a göre, "şeylerin görünüş biçimleri ile özü çakıştığında" bilim gereksiz hale gelir.²¹ Bilim ve bununla birlikte yadsıma faaliyeti, öz ile görünüş arasındaki farklılıktan dolayı mümkündür. Burjuva teorisi için öz ile görünüş ve görünüş biçimleri arasında hiçbir fark yoktur, döngüsel akıl yürütmenin kurallarına göre, görünüş biçimleri kendi kendilerini açıklarlar; ve söz konusu olan insan olduğunda da insan şeyler dünyasından çıkarsanır, insan düzenin işlevselliğinin sürdürülmesi amacıyla korunması ve entegrasyonu gereken bir türevidir - İnsanın korunması iyi niyetle bu durumda zoolojik bir görev olarak ilgi göstermekle ilişkilendirilmiş olur; bu sayede her şey düzen içinde gerçekleşir.

Sol düşünce yanlısı yapıcı aydınlatıcılığın karakterize ettiği entelektüel çevre, olgun Marx'ın genç Marx'ın geliştirdiği yaklaşımı geliştirerek sürdürmediğini iddia eder. Olgun Marx'ın ekonomi teorisiyle meşgul olduğu ileri sürülür. Böyle olmuş olsaydı, bu Marx için kötü olurdu. Elbette Marx da herkes gibi birisidir ve bu da eksikliklerinin ve hatalarının olacağı anlamına gelir. "Olgun" Marx söylemi, Marx'ın çok fazla ve tutkuyla çalıştığını gösterir. Dolayısıyla, "olgun" Marx'ın daha fazla entelektüel birisi haline geldiğini kabul etmek yerindedir. Bu nedenle, Marx *Kapital*'de görünüş biçimlerinden "sapkın biçimler" şeklinde söz ederken ve Artı-değer Teorileri üzerine ve diğer "olgun" çalışmalarında eserinin "bütün ekonomik kategoriler sisteminin eleştirisi"ne dair olduğunu ileri sürdüğü ve "ekonomist bir koyundur" dediğinde, elbette çok ciddiye alınmalıdır.²²

Marx'ın eseri, kapitalist üretim ilişkilerinin "kendisini gerçek tersine çevrilme bünyesinde ifade ettiği sapkın biçim" olarak belirlenmesi üzerinedir. "Ekonomik kategoriler", "bilinçte

21 K. Marx, *Das Kapital*, Bd III, MEW 25, s 825.

22 K. Marx, *Das Kapital*, Bd I, MEW 23, s. 90 ve s. 483; K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Bd. 3, MEW 26:3, s. 250; Krş. a.g.e. s. 268.

bütünüyle tersine çevrilmiş olarak yansır" ve bu nedenle Marx "neden bu içeriğin bu biçimi aldığı"nı²³ keşfetme görevini önüne koyar. Neden toplumsal emek kendisini insanın üzerinde duran şeyleşmiş zora dayalı ilişki olarak değer biçiminde gösterir? Marx'm eseri, fetişizm eleştirisidir. Bilinen alıntıda ifade edildiği gibi: Üreticilere "özel emekleri arasındaki toplumsal ilişkiler, çalışan kişilerin dolaysız toplumsal ilişkileri olarak değil, aksine, aslında olduğu gibi, kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görünür"²⁴. Bu nedenle, "ekonomik kategorilerin eleştirisi"²⁵, genç Marx'ta olduğu gibi *ad hominem* göstermek ya da "olgun" Marx'ta olduğu gibi "şeyler arasındaki ilişkileri insanlar arasındaki ilişkilere" geri götürmek anlamına gelir.²⁶ Yaşam dünyası ile sistem dünyası arasındaki ilişkileri tam olarak ölçüp tartmakla meşgul olduğu kabulünün aksine, tersine çevrilmiş ve sapkın biçimler halini alan insanlar arası ilişkileri eleştirir. Kapitalist bir şekilde kurulu toplumsal yeniden üretim içerisinde bireylerin özgürlüğü, karakter maskelerinin özgürlüğüdür. "Serbest rekabet içerisinde özgür kılınanlar bireyler değildir; aksine sermaye özgür kılınır. . . . Bireysel özgürlüğün bu şekli, dolayısıyla, aynı zamanda bütün bireysel özgürlüklerin tamamıyla ortadan kaldırılması ve bireyselliğin nesnel güçler biçimini, hatta ezici güce sahip nesneler biçimini alan toplumsal koşullara bütünüyle boyun eğdirilmesidir".²⁷ Kavramsallaştırma faaliyeti, aynı zamanda, kategorileri konuşturur ya da genç Marx'ın belirttiği gibi fosilleşmiş ilişkileri onlara kendi öz melodisini söyleyerek dans ettirmek anlamına gelir. "Emeğin hakim biçiminin çözümlenmesi, aynı zamanda onun ortadan kaldırılmasının koşullarının çözümlenmesidir . . . (Marksist) kategoriler olumsuzdurlar ve aynı zamanda da olum-

23 K. Marx, a.g.e. s. 445; K. Marx, a.g.e. s. 169; K. Marx, *Das Kapital*, Bd I, a.g.e. s. 95.

24 K. Marx, a.g.e., s. 87.

25 K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie.Vorwort*, MEW 13, s. 10.

26 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*. Band 3, a.g.e. s. 145.

27 K. Marx, *Grundrisse*, s. 544 ve devamı.

ludurlar: olumlu bir biçimde ortadan kaldırılması ışığında olumsuz bir durumu resmederler."²⁸ Bu "ışık", "insanları kavradığında maddi bir güç"²⁹ haline gelir; diğer bir deyişle, insanlar kendilerinin ürettiği tersine çevrilmiş ilişkilerin gerçek kuruluşunun bilincine vardıkları zaman. "Genç" melodi ile kavramların "olgun" dile gelişi arasındaki bağlantı, bireylerin emek içeriğinin onların faaliyetlerinin toplumsal niteliğini gösterdiğinin ve değer üretiminin toplumsal üretimle - ancak bilinçli bir toplumsal üretimle değil - ilgili olduğunun kavranılmasıyla açık hale gelir.³⁰

Politik ekonominin eleştirisi, ekonomik kategorilerin uygun bir serimlemesine dair değildir, aksine kendi kendilerine yabancılaşmış insanların, içerisinde hareket ettiği gerçek ilişkilerin kavramsal belirlenmesine ilişkindir. Ekonomik kategorilerin uydurma kamusalılığına karşı, ekonomik kategorilerin belirlenmesini ifade eder ki, bu kategoriler hiç de insanların ötesinde değildir ve bu nedenle de hükümsüz kılınabilirler. Politik ekonominin eleştirisi, dolayısıyla, kazıya ve altını üstüne getir-

28 H. Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, 1979, s. 260.

29 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen ...* s. 385.

30 Üreticiler, "birbirleri için sadece nesnel olarak varolurlar ve bu durum para ilişkisi içerisinde yalnızca daha da gelişir, para ilişkisi içerisinde ortak birlikteliğin (*Gemeinwesen*) kendisi bütün üreticiler karşısında dışsal ve bu nedenle tesadüfi bir şey olarak görünür. Bağımsız bireylerin çarpışmasından ortaya çıkan toplumsal bağıntının bu bireyler karşısında aynı zamanda hem nesnel zorunluluk hem dışsal bir bağ olarak görünmesi sonuç olarak bireylerin bağımsızlığını ifade eder ve bu bağımsız bireyler için toplumsal varoluş bir zorunluluk olmasına karşın bir araçtan başka bir şey değildir ve dolayısıyla bireylerin kendilerine dışsal bir şey olarak ve hatta elle tutulur bir şey olarak parada dışsallaşır. Toplumsal bireyler olarak toplum içerisinde ve toplum için üretirler, ancak aynı zamanda bu durum sadece kendi bireyselliklerini nesnelleştirmenin bir aracı olarak görünür. Ne doğal bir ortak birlikteliğe tabi kılınmışlardır ne de bilinçli ortaklaşmalarıyla bu ortak birlikteliği kendilerine tabi kılmışlardır. Dolayısıyla, bu ortak birliktelik, bağımsız özneler olarak kendi varoluşları karşısında aynı ölçüde bağımsız, dışsal, tesadüfi bir şey var olmalıdır. Bağımsız özel kişiler olarak - ki aynı zamanda toplumsal bir ilişki içerisinde oldukları - varlıklarını sürdürmelerinin koşulu budur." (K. Marx, *Grundrisse*, s. 909).

meye ilişkindir - dolayısıyla köstebek faaliyetidir ve çok çalışmayı gerektiren aydınlanmaya ilişkindir. İyicil insan ekonomisini amaçlayan zamanın ruhunun yönlendirdiği aklın reddi, utanmazcadır. İnsanın tarihini, ilişkilerinin ve koşullarının, pratik faaliyetinin ve mümkünlüklerinin tarihini sorun edinmeksizin insanı yüceltir. Entelektüel dünya - her zaman Marx alıntılarıyla kendisini güvenceye alır - insanları nesne olarak ve sermayeyi özne olarak önvarsayarak, düzenin çatısının sağlamlaştırılmasının ortağı haline gelir. Bu yaklaşım, belirlemek yerine, dehşet içinde, toplumsal barış adına ve daha iyi işleyen bir düzen açısından konformist bir isyan olarak kötü ütopyayı yansıtır.

V

Küreselleşme üzerine söylenenlerin çoğu, elbette ve özellikle de kriz dönemleri açısından doğrudur. Ancak, küreselleşme söyleminin ideolojik işlevi ile insanların dünya ölçeğinde kendilerinin ürünü olan ve yeniden ürettiği sermayenin kumandası altına tabi kılınması hareketi arasında bir ayrım yapılmalıdır. Şimdi iyicil dönemlere doğru ilerlemiyorken, isyankâr bir faaliyet olarak yadsımayı bir yana bırakmamalıyız. Olumluya doğru yönelme, ister küreselleşmeye karşı siper olarak ulusal devlet - ulusun gerici eşitliğini tavsiye eden bütünüyle gerici bir doğrultu - ister demokratikleştirmeyi talep eden uluslararası örgütlenme olsun, insanlar ve insanların mümkünlükleri açısından akıldışı olarak reddedilmelidir. Uluslararası bir demokrasinin inşa edilmesinin salt bir toplumsal ayakta kalabilme sorunu olduğu söylemi, özgür ve eşit bir toplum ütopyasının yerine karakter maskeleri olarak insanların burjuva özgürlüğünü getirir. Kapitalist üretim ilişkilerini aşacak hiçbir gücün var olmadığı saptamasının yerini, komünizm için umutsuzluğa ne kadar fazla yer açılırsa, komünizme ulaşmanın da o ölçüde imkânsız görüneceğini düşüncesi almalıdır.³¹

31 M. Horkheimer, "Initiative Sozialistisches Forum," *Das Ende des Sozialismus, die Zukunft der*, 1990, s. 62.

Küresel sömürü sürecinin politik bir denetime tabi tutulması isteğinin, düzenleme biçimlerinin hayata geçirilmesi mücadelesi üzerine, sosyal güvenliğin, maddi özgürlüğün ve demokratik kendi kendini belirlemenin standartlarını güvenceye alma üzerine olduğu iddiası, kötülüğün temelini iktidarın iyiliksever bir şekilde kullanılması sorununa indirger. Kötülüğü devletin özünde bulmak yerine, bu perspektifte kötülük sadece belirli bir devlet biçiminde görülür ve bunun yerine daha iyicil bir devlet biçimini geçirmeyi amaçlar. Durum gerçekten böyle olabilir mi, insan onuru adına sömürü ilişkileri devlet tarafından düzenlenebilir mi? Böyle olsaydı, o zaman belirli bir toplumsal sömürü ilişkisi olarak sermayeyle değil iyi düzenlendiğinde insanlara karşı olumlu bir şekilde işleyen bir ekonomik mekanizma ile karşı karşıya olurduk. İnsan onurunun konusu, o zaman devlet planlaması konusundan başka bir şey olmazdı. Ancak devletçi bir politika, iyileştirme adına sermayenin değerlendirilme koşullarından vazgeçebilecek midir ve kitlesel işsizlik sadece neo-liberal küreselleşmenin bir sonucu mudur yoksa kapitalist bir şekilde örgütlenmiş toplumsallıkla mı ilişkilidir? Bizzat bankaların devletleştirilmesi yönünde baskı yapmaları ne anlama gelmektedir - bu bir mali sosyalizmle mi ilgilidir yoksa devletin burjuvazinin yürütme komitesi olduğu anlayışının doğrulanması mıdır?

Demokratikleştirme aracılığıyla küresel kapitalizmi kriz eğiliminden çıkarmayı hedefleyen yapıcı önericilerle karşılaşılırıldığında, yadsıma faaliyeti işe yaramaz görünür. Üretken hiçbir şey ortaya koymaz. Buna rağmen, yadsıma da kitlesel işsizliğin ortadan kaldırılmasına yoğunlaşır. Olumsuzlayıcı bakış açısına göre, tam istihdam artık emeğin her şeyin ölçüsü olmadığı bir idealdir.³² Başka bir deyişle, tam istihdam ancak insanın amaç olduğu ve bir araç olmadığı bir toplumda anlamıdır. İnsan onuru sorunu, insanın kendisinin sorumlu olduğu onursuzluğun aşılması, dolayısıyla üretim araçlarının kurtuluş

32 Krş. T. Adorno, "Über Statik..." *a.g.e.* s. 44.

araçlarına dönüştürülmesi sorunudur. Marx'ın özgürlük alanı olarak kavramlaştırdığı, kurtuluş durumunda tam istihdamda ifadesini bulan güzel kavrayışın, kapitalist koşullara dair söyleyecek hiçbir iyi sözü yoktur. Koşullara dair korkusuz ve acımasız Aydınlatma'yı gerçekleştirmek için dünyayı yeniden yorumlamak gerekecektir derken, belki de Bellofiore haklıdır.³³

33 Bkz. R. Bellofiore, "Plan, Kapital, Demokratie" *Wildcat Zirkular*, no. 1, 1994.

SEFİL ZAMANLARDA NEGATİF DİYALEKTİK: ADORNO VE PRAKSİS

I

Savaş ve terör, küresel ekonomik kriz, mülksüzleştirme, işsizlik ve iğrenç sefalet bağlamında, Adorno'nun praksis anlayışını tartışmak tuhaf görünebilir. Bir yanda, modern barbarlık biçimleri, öte yanda “1968”i “sahte hareket” diye kınayan bir kuramcı. Her şeye rağmen, Adorno'nun negatif diyalektiği önemlidir. Bizi “hayır” demenin anlamı üzerinde düşünmeye zorlar.

Bir şeye hayır demek, basittir. Ancak, hayır'ın ne olduğunu ifade etmek zordur. Bunun nedenlerinden biri, hayır'ın itiraz ettiği topluma dışsal olmaması ve bu toplumun içerisinde işlemesidir. Marx'ın tarihin motoru olarak sınıf mücadelesini çağırması gibi, “hayır” da negatif dünyayı ileriye götürür. Hayır, negatif dünyanın dinamik kuvvetidir (bkz. Heinrich 1982). Dahası, hayır'ın ne olduğunu ifade etmek, burjuva toplumun kendisinin sahte bütünlüğünden başka geçerli bir içeriği olmayan bir şeyi olumlayıcı evet'ile hayır'ı olumluya dönüştürdüğü için hayır'la uyumludur. Hayır, sahte topluma içkindir, bu sahte topluma aittir ve bu topluma dinamizmini kazandırır.

Barbarlığa karşı mücadele için ne türden bir praksis gereklidir? Bu mücadele, Bu öfkenin karşısında Böyle bir eylem alanına ya da tam tersine indirgenebilir mi? Bu'nun ve Şu'nun mümkün-lüğünü oluşturan toplumsal önkoşulları kim negatiflayacaktır? *International Socialism* dergisinin dediği gibi, paradigmatik Faşist hareketleri tekrarlayan, “kapitalizmsiz kapitalizm” isteyen (krş. Zizek, 2002, s. 131) Müslüman Kardeşler'le bir ittifak içinde barbarlığa karşı mücadele edilebilir mi?¹ Ancak, şeyleşmiş bir bilinç, düşmanımın düşmanı dostumdur diye açıklama yapabilir. Başlangıçta ideoloji eleştirisi, toplumsal insan pratiğinin kendi görünümünde zorunlu sapkınlaşmasını - şeyler arasındaki ilişkiler ve “şeylerin mantığı”nın salt insanal araçları olarak - açığa çıkarmayı amaçlamıştı. Aydınlanma, ideoloji eleştirisinin eleştirel amacıdır. Eleştirel düşünce, “gerçek” çıkarlarını kuramsal terimlerle temsil etme iddiasında bulunduğu toplumsal güçlerin bir “ifadesi” değildir. Eleştirel düşünce, bu güçlerin kendisini hedef alır ve bu güçlerin dağılmasını amaçlar. Bir başka ifadeyle, sınıflı toplumun eleştirisi, çözümünü sınıf adına politikalarda değil, ancak sınıfın yadsınmasında bulur.

Adorno'nun görüşüne göre, “emek-gücünün bir metaya dönüşümü, canlının yerine ölüyü geçirir” (Adorno, 1974, s. 229). Adorno, her toplumsal faaliyetin zaten Marx'ın dediği gibi her zaman ekonomik kategorilerin kişileştirilmesi faaliyeti olduğunu ileri sürdü. Dolayısıyla, kurtuluşçu praksis diye bir şey mümkün değildir, çünkü şeyleşmiş dünya ancak şeyleşmiş faaliyete izin verir. Dönem, “barbarlıkla mücadele edecek bir praksis dönemi” olmasına rağmen, böyle bir praksis imkânsızdır çünkü “ne yapılsa yapılsın, sahtedir” (Adorno, 1962, s. 30). Nihayetinde, “her şey aynıdır” (Adorno 1972, s. 369); ancak, durum pek de böyle değildir: öğrenciler Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nü 1968'de işgal ettiğinde, Adorno, öğrencilerin zorla çıkarılması için polis çağırmıştır.

1 “Belirli konularda (Filistin veya Irak meselelerinde) Müslüman Kardeşler ile birlikte çalışmamız gerekir” (IS, 2005, s. 31).

Benim görüşüme göre, Johannes Agnoli'nin Adorno'nun bu eylemine dair bakışı yerindedir. Agnoli'nin söylediği gibi, “polisi çağıran Adorno zaten kendisinin takipçisidir” (Agnoli 1969, s. 202). Agnoli, Adorno'nun negatif diyalektiğini yeral-tında oyuklar açan ve bu çabasıyla zorla dayatılmış yenilgi dö-neminde ayaklanmaya hazırlayan bir köstebeğin çalışmalarına benzetir. (ayrıca bkz. Krahll, 1971). Özellikle sefil zamanlarda, iş üstündeki köstebeği görebilmek, onun felsefi tahrip gücünü ve yıkıcı yeterliğini takdir etmek ve şeyleşmiş bir dünyada toplumsal insan pratiğinin kavramsallığını sorgulamak için Adorno'nun negatif diyalektiğini dikkate almak anlamlıdır.

II

Adorno *Negatif Diyalektik*'te, haklı olarak, tam da tarihsel materyalizmin dogmatik olarak anlaşılan şeylerin eleştirisi olduğunu ileri sürer. Böyle bir materyalizm, katı görünen her şeyi eritir. Adorno'nun negatif diyalektiği, böyle bir tarihsel materyalizmdir. Negatif diyalektik, özdeş olanı özdeş olmaya-na dönüştürüp, kavramda kavramsal olmayanı açığa çıkararak gerçekliğe nüfuz eder ve gerçekliğin dogmatik duruşunu bozar. Adorno'ya göre, eleştirel bir toplum kuramının görevi, katılaştı-mış, şey-gibi, donmuş ilişkilerin dolaylımsızlıklarını saydam kılmak üzere bu ilişkileri gizemden arındırmaktır.

Adorno'nun kavramsallığın “gerçekliğin (*Sache*) kendisinde hüküm sürdüğü” ve düşüncenin eleştiriye tabi tuttuğu hedefe nüfuz etmesi gerektiği – düşüncenin “şeyin kendisini hedeflediği”- üzerindeki ısrarı, doğa yasalarının nesnel olarak verili toplumsal yasalar şeklinde ontolojikleştirilmesini reddeder. Yapısalcı geleneğin aksine, Adorno Marksist kuramın en güçlü izle-ğinin doğa yasalarının ontolojikleştirilmesini değil, bu yasaların ortadan kaldırılmasını ileri sürdüğünü savunur.² Dahası, Adorno özellikle *Pozitivizm Tartışması*'na yaptığı katkılarda eleştirinin amacının kapitalist anatomiye tarih ötesi ekonomik katego-

2 Bkz. T. Adorno, *Negative Dialectic*, s. 355.

rilerin tarihsel özgül dışavurumu olarak belirlemek olmadığını ileri sürer. Adorno'ya göre, böyle bir girişim saf gizemleştirmeye karşılık gelir. Aksine, eleştirinin amacı, kapitalist biçimleri toplumsal bir temelde deşifre etmektir. Diğer bir deyişle, kavramlar ortaya çıktıkları topluma aittirler. Kavramların tarih ötesi geçerlikleri yoktur. Adorno'nun eleştirel teorisine göre, toplumsal yeniden üretimin kapitalist yasaları, kapitalizmin sonlu ve geçici gerçekliğinin sonlu ve geçici ürünleridir. Dolayısıyla meta fetişizmi, yapısal tarihsel yasaların irrasyonel kipleri temelinde açıklanamaz. Tersine, toplumsal temelde açıklanmalıdır. Meta fetişizmi, kapitalist emek biçimi ile ilişkilidir ve fetişizm eleştirisi, ekonomik kategorilerin kapitalist şekilde kurulu toplumsal emek tarzının, bu emek nesne biçimini alarak ne kadar sapkınlaşmış olursa olsun, biçimleri olduklarının açığa çıkarılarak gizemden arındırılmalarını gerektirir.

Adorno'ya göre, "Kavramlar, onların oluşumunu gerektiren gerçekliğin uğraklarıdır. Bütün kavramlar, kavramsal olmayanlara gönderme yapar" (Adorno 1973, s. 11). Bunun ne anlama geldiği, Marx'ın para fetişine dair şu ifadesinde çok iyi ortaya konulmuştur: "Toplumsal bir ilişki, bireyler arasındaki belirli bir ilişki . . . bir metal, taş, doğada olduğu haliyle bulunabilecek ve doğal varoluşundan ayırt edilemez saf bir fiziksel dışsal nesne gibi görünür." Sadece tek bir dünya vardır ve bu dünya görünüşler dünyasıdır. Bu dünyanın toplumsal ilişkiler içerisinde toplumsal kuruluşunu açığa çıkarmak için deşifre edilmesi gereklidir. Toplumsal ilişkiler bir taş olarak ve taş içerisinde belirir ve bu görünüş gerçektir.

Dolayısıyla eleştirel gelenekte kavramsallaştırma, meta-kuramların, sonsuz gerileme yoluyla, Görünmez El doktrinine benzer, ister dinsel ister sekülerleşmiş biçimlerinde olsun toplumsal varoluşun deist kavrayışlarıyla - şeylerin mantığı denilen- sonuçlarla açıklanması anlamına gelmez. Aksine, eleştirel geleneğin amacı görünmez ilkelerin toplumsal temelini açığa çıkarmak ve bu ilkelerin toplumsal insan pratiğindeki köken-

lerini göstermektir. Toplumsal insan ilişkilerinin, kendilerini yalnızca ister dinsel ister seküler biçimlerinde görünmez olana köle kılışlarını ürettiğini değil, aynı zamanda bu ilişkilerin kendi görünüşlerinde – örneğin bir metal ya da bir taş olarak - ortadan kaybolduklarını ileri sürer. Kavramsallık, bir şeyin başka bir şeyle ilişkisini kurarak açıklamayı da içermez. Böyle bir düşünce, dışsal bir referans aracılığıyla kendi ifadesini tutarlı kılma amacıyla bir şeyden başka bir şeye hareket eder. Devlet, ekonomik olana, ekonomik olan devlete referansla açıklanır. Benzer şekilde, talep, arz ile, arz talep ile açıklanır. Böylece kısır döngü yüzünden açıklama totolojik hale gelir. Dahası, kavramsallık, örneğin Adam Smith'in iddia ettiği üzere, insanın takasa doğal eğilimi olması gibi, doğa yasalarının keşfi anlamına da gelmez. İnsanın yemek zorunda olması, onun geçim tarzı ve bir geçim tarzının zorunlu kıldığı - toplumsal yasalar denilen- toplumsal gereklikler hakkında hiçbir şey söylemez. Eleştirel başlangıç noktası, tarihtir, doğa değil. Ekonomik kategorilerin ne tarih ötesi geçerliliği, ne Tanrı benzeri sonsuzluğu vardır ne de doğaları gereği kendi kendilerini oluştururlar. Ortaya çıktıkları topluma aittirler.

Adorno'nun eleştirel teorisi, "varolan"ı (Adorno 1941, s. 318) olduğu haliyle kabul eder: "toplumsal ilişkileri içerisinde insan" (Marx 1973, s. 712). Bu toplumsal ilişkilerin şeyleşmiş olması, bir metal olarak görünmeleri, sanki şeyleşmiş dünya başka bir dünyaymış gibi, bu ilişkileri daha az "insani" yapmaz. Şeyleşme, nesnel olarak "verili" bir şey değildir. Doğa tarafından kurulmamıştır. Tarih tarafından oluşturulan toplumsal bir üründür. Marx'ın ortaya koyduğu gibi, değer, "şeyler arasındaki ilişkiler olarak ifade edilen kişiler arası" bir ilişkidir (Marx, 1983, s. 80, dn. 1). O halde, toplumsal görüngülerin kökenini doğada mevcut bir temele götüren geleneksel tarihsel materyalist yaklaşımların tersine, Adorno'nun negatif diyalektiği toplumsal görüngülerin kökenini toplumsal insan ilişkilerinde bularak toplumsal görüngülerin insanal içeriğini deşifre etmeyi amaçlar. Şeylerin

toplumsal kuruluşunu araştırır ve bu haliyle şeylerin görünür “doğa”ları ve “doğallaştırılma”larıyla uzlaşmaz.³

Adorno (1993, s. 143) için, eleştirel teorinin amacını simgeleyen bu *reductio ad hominem* (şahsa indirgeme), nesnenin yerini öznenin almasını gerektirmez. Nesnenin öznenin bir varoluş kipi olarak kavranması anlamına gelir. Nesnelliğin anlamı, nesnelliğin aynı zamanda bir özne olabileceği olasılığını dışlar. Ama bir nesne olmak, öznenin anlamının bir parçasıdır. Öznenlik, nesneleşme demektir; bu nesneleşme ne kadar sapkın olursa olsun. Görünüş [*Schein*] “öznenin kendi dünyasında büyülenmesidir” (Adorno 1969, s. 159). Dolayısıyla nesneleşmenin [*Gegenstaendlichkeit*] yabancılaşma ya da şeyleşme olarak varolduğu durum, şeyin kendisinin bünyesinde daha keşfedilmemiş, aslında keşfedilemez bir mantık olduğuna işaret etmez. Ancak toplumsal olarak belirlenimli bir nesne olarak nesne, nesne olabilir (bkz. Adorno 1969, s. 157). Akıl vardır - ama irrasyonel biçiminde. İrrasyonel dünya, rasyonel bir dünyadır. O halde, gerçekliğin kavramı nedir? Debord'un (1987, para. 9) söylediği gibi: “gerçekten tersine çevrilmiş bir dünyada, doğru yanlıştın bir uğrağıdır.” Bu yüzden gerçek, yadsındığı varlık biçimi -varolan bir yalan- içinde varolur, ama yine de doğrudur.

III

“Bütün toplumsal yaşam, özünde pratiktir”. Marx'ın 8. *Feuerbach* tezinde yer alan bu ifade düşünmeyi de içerir. Düşün-

3 Ekonomik kategorilerin temelini doğada bulunduğu görüşü, Adam Smith'in takasa doğal eğiliminden Althusser'in ekonomik kategorilerin özgül üretim tarzlarında üstbelirlenen tarih-ötesi bir varoluşa sahip oldukları görüşüne kadar uzanan bir yelpazede yaygın bir şekilde mevcuttur. Buna göre, bir üretim tarzı nesnel ekonomik yasaların tarihsel olarak özgül anatomisini dışavurur. Starosta (2008) Marx'ın soyut emek kavramının kasların şeker yakmasıyla ilgili olduğu ve Carchedi (2009) insan enerjisinin harcanmasının değerin tözü olduğu ve değerin dolayısıyla kalorilerin üretken tüketimiyle ölçüldüğü görüşündedir. Bu doğallaştırılmış soyut emek anlayışlarının bir eleştirisi için bkz. Arthur (2010) ve Bonefeld (2010).

me, toplumsal yaşamın parçasıdır ve bütün toplumsal yaşam özünde pratiktir. Tez şöyle devam eder: “Kuramı mistisizme götüren bütün gizemler rasyonel açıklamasını insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranılmasında bulur.” Tez, açıktır ve aynı zamanda anlaşılması zordur. Düşünce, gizemden arındırma *niteliği*yle gerçekliği açığa çıkarır ve gizemden arındırma insan pratiğinin kavranılmasına bağlıdır. Böylece, insan pratiği özsel sayılır ve düşüncenin amacı yıkıcıdır: Düşünce şeylerin gizli özünü insan pratiği içerisinde açığa çıkarmakla, şeylerin dolaysız görünüşünü saydamlaştırmakla yükümlüdür. Bunun anlaşılması zor olan yönü şudur: Şeylerin toplumsal kuruluşunu araştırmayan düşünce, aldatıcı sayılır. Böyle bir düşünce varolanı gizemleştirir. Düşüncenin düşünce olması için, şeylerin toplumsal kuruluşunu açığa çıkarmalıdır. Gizemden arındırma, düşüncenin eleştirel amacıdır. Diğer bir deyişle, düşünce düşünce olmak için, insan pratiğini kavramak zorundadır. İnsan pratiğinin kavranılması gizemden arındırır. Marx'ın aklında ne türden bir insan pratiği vardır? Nerede bulunabilir? İnsan pratiğinin ekonomik kategorilerin kişileşmesi ya da yapısal özelliklerin taşıyıcısı olarak görünmesi, şeyler dünyasını açıkladığı söylenen insan pratiği kavrayışını göstermez. Eğer öyle olsaydı, öz ile görünüş örtüşeceği için, gizemden arındırmaya hiç gerek olmazdı. Marx'ın tezi, insan pratiğinin bu pratiği yadsıyan biçimler içindeki görünüşünün gizemini kavramak için, insan pratiğinin düşünce tarafından keşfedilmesi gerektiğidir. Kısacası, insan pratiğinin kavranılması gizemden arındırır, ama insan pratiği kendi görünüşünde dolaysızca verili değildir.

Hegel'in öz görünmelidir düşüncesi, insan öznesinin kendisini şeyler dünyasının karşısında göstererek görünmesi değildir - diyelim ki, kriz dönemlerinde sermaye ilişkisine dışarıdan bir güç olarak saldıran sınıf mücadelesi kavrayışı anlamında. Hegel'in öz görünmelidir düşüncesi, özün görünmemeyi seçmeyeceği anlamındadır. Kendisine düşman dünyası içinde

görünmeye zorunludur. Özü özsel yapan, kendi görünüşünde varlığını sürdüren şey budur. Dolayısıyla özün görünüşü, aynı zamanda yok oluşudur. Öz görünmeye zorlanır ve görünme zorunluluğu özün gözden kaybolmasını gerektirir. Öz, kendi görünüşünde kaybolur. Özün yasası, görünüşü *ile* görünmemesidir. Diğer bir deyişle, sermayenin “büyülü ve tersine çevrilmiş” dünyasında (Marx 1966: 830) öz “bir şey olarak” (Marx 1973, s. 157) görünür. Özün görünüşünde gözden kaybolması durumu, “bireyler ve bireylerin kendiliğindenlikleri olmaksızın hiçbir şey” (Adorno 1973, s. 304) olamayacağı olgusu kadar gerçektir. Ekonomik yasalar ile toplumsal ve politik yapıların değişmez, yani insandan bağımsız olarak varolan bir şey niteliği yoktur. Ekonomik kategoriler içerisinde, insan öznesi salt metafizik bir baş belasıdır. Adorno'nun eleştirisi, bu baş belasının aslında onların özü, örneğin fiyat ya da faiz oranı gibi bir ekonomik kategori olarak görünerek gözden kaybolan bir öz olduğunu gösterir.

İnsanların ya fiyatı ya da onuru vardır der Kant (1974, s. 87). Onur, içkin olarak insandır. Fiyat, tersine, insana dayatılmış bir şey olarak görünür, İnsanı ekonomik hesapların hizmetinde kaynak sağlayan bir araca indirger. Onur, insanın kendisi için bir amaç olduğunu söyler. Fiyat, aksine, insanı ekonomik hesaplamanın ya da politik iktidarın bir aracı kılar. “Bir insanın değeri ya da kıymeti, diğer her şeyde olduğu gibi fiyatıdır” der Hobbes (1996, p. 59). Onur satılamaz. Ancak kaybedilebilir. Ekonomik kategoriler içerisinde, her insanın fiyatı vardır, zevk ve hatta intihar bile maliyet-kazanç analizi yoluyla fiyatlanabilir (bkz. Bowmaker 2005) - gerçekten büyüünden arındırılmış bir ekonomik rasyonalite. Duyusal insan pratiğinden özerk kılınan toplum, kendi içkin duyuotesi mantığının gerekleriyle hareket etmektedir. Ancak, ne kadar özerkleşmiş olursa olsun, şeyler dünyasının toplumsal insan pratiğinden bağımsız bir varoluşu yoktur. Şeyler dünyasının özerkliği, insan pratiği-

nin bir biçimidir.⁴ Ya da Reichelt'in (2005, s. 65) söylediği gibi, "duyusal insan pratiği, kendi sapkın toplumsal pratiğinin hem nesnesi hem öznesi olarak toplumun özerkleşmesi halinde duyütesi varoluşu dolayısıyla varlığını sürdürür." Diğer bir deyişle, düşüncenin maddesine uygun olması talebi, umulandan daha fazlasını gerektirir. Düşüncenin uygunluğu yanlışlama ya da doğrulama yoluyla kurulamaz. Doğrulanabilecek bir "bu budur" yoktur. Bir şeyin "dir" olduğunu söylemek, hâlihazırda duyurulan "bu" özdeşliğine kuşku düşürür. Şeyleri kavramlarına getirmek, kavramların şeyin deneyimine açık olmasını gerektirir. Ücretli emek ekonomik kategorisi, kendi deneyimini maskeler. Ücret sözleşmesi özgürlüğü, kendi deneyiminde özgürlük kavramına meydan okur. Diyalektik, kavramları açar.

Diyalektik, gerçekliğe uygulanacak biçimsel bir prosedür veya yöntem değildir. Aksine, diyalektik, toplumsal içeriklere odaklanır. Şeyler üzerine düşünmez. Şeylerin dışından düşünür. Diyalektik, kendi toplumsal bağlamına içkindir ve görünüşler dünyası dışında ikinci bir gerçeklik olmadığını bilir. Kendisini, sanki gerçeklik bir yandan gelişmenin yapısal yasaları diğer yandan insan faillerin toplumsal eylemi arasındaki karşılıklı etkileşimden oluşuyormuş gibi, özden ayrı bir görünüş varmış gibi yaparak aldatmaz. İster bir yaşam-dünyası ve sistem dünyası, ister yapı ve fail bakımlarından düşünölsün, diyalektik birbirine dışsal ilişkilendirmelerle terimleri tutarlı kılmayı amaçlayan tanımsal düşüncenin kısır döngüsüne çekilmeyi reddeder. Yapı ve fail diyalektiği, diyalektiğin adını lekeler. Diyalektik, belirli olumsuzlama yoluyla gerçekliği somutlaştırdığı zaman negatif olur. Diyalektiğin eleştirel amacı, kavramsal olmayanı kavramsalda, şeylerin toplumsal kuruluşunu insan pratiğinde açığa çıkararak, dünyayı "insani temelde" deşifre edip belirlemektir. Diğer bir deyişle, şeylerin

4 Ya da Marx'ın *Kapital I'* de ileri sürdüğü gibi, "dinde insanın kendi beyninin ürünü tarafından yönetilmesi gibi, kapitalist üretimde de insan kendi elinin ürünleri tarafından yönetilir."

anlamı şeylerde yadsınana dayalıdır. Yani şeyler düşünmez, eylemez ve grev yapmaz, ne mücadele eder ne muazzam zenginlikler biriktirir ne de öldürür. Bütün bunları insanlar yapar ve bunları duyusal varlıklarının şeylerin duyüötesi dünyasında yadsınmasıyla aynı zamanda yaparlar - daha doğrusu, insan eyleminin rasyonalitesi şeyler dolayımıyla varlığını sürdürür. Adorno'nun negatif diyalektiği, bütününü pratiktir. Negatif diyalektiğe göre insan pratiğinin biçimleri bireyden ne kadar özerkleşmiş olursa olsun ve bu pratik kendi görünüşünde ne kadar gözden kaybolursa kaybolsun, insan pratiğinin biçimleridir. İnsan pratiği, kendi görünüşünde görünmez. Ama gözden kayboluşu aynı zamanda bir görünüştür. Önceki örneğime dönersek, insan pratiği “bir metal, bir taş, saf fiziksel dışsal bir nesne” (Marx, 1973, s. 239) olarak görünür. Diğer bir deyişle, Adorno'nun negatif diyalektiği, şeylerin bölünmüş birliğini düşünür, gerçekliğin çelişkili kuruluşu dâhilinde hareket eder ve insan pratiğini - şeyler dolayımıyla, şeyler halinde ve aynı zamandan şeylere karşı varolan bir pratik - (krş. Bonefeld, 2002) gözden kaybolmuş görünüş kipinde şeylerin “biçim verici ateşi” (Marx 1973, s. 361) olarak açığa çıkararak şeylerin gerçekliğini deşifre eder.

Diyalektik, “öncelikle, nesneler tortu bırakmadan kavramlarına dâhil olmazlar [ifadesinden] daha ötesini” (Adorno 1973, s. 5) söylemez. Diyalektiğin eleştirel amacı, şeylerin toplumsal kuruluşunu açığa çıkarmaktır. Diyalektik, şeyleri kavramsal-laştırma eylemiyle şeylerin kavramsal-olmayan içeriğini belirlemeyi amaçlar. Örneğin, değişken sermayenin kişileşmesi olarak ücretli emekçi kavramsalılığı, kendini - duyusal insan varlığını - yadsıyan şeyle karşı karşıya kalır ve bu kavramsal-olmayan içerik, ücretli emek kavramına aittir, dolayısıyla ücretli emeğin yakasını bırakmaz ve onunla çelişir. Duyusal varlık, yadsınan varlık biçiminde değişken sermaye kavramı içerisinde varolur. Üstelik, değişken sermaye, işlev görebilmek için, amaçsal insan pratiğinin becerisine ve kendiliğindenliği-

ne ihtiyaç duyar. Ancak, bu da kendi koyutlandığı kavramda içinde yadsınır. Kavramda yadsınan, kavramdan ayrı bir varoluşa sahip değildir. Sadece kavram içerisinde ve kavram dolaşımıyla yaşamakla kalmaz, aynı zamanda kavrama karşıdır. Diyalektik, bu nedenle, ister uzlaşma, bütünleştirme, içirme, ister toplumsal içeriklere salt biçimsel kayıtsızlık şekillerinde olsun, çelişkiyi pasifleştiren bir düşünce biçimi değildir. Gizemden arındırma, diyalektiğin aydınlatıcı amacıdır.

Adorno'nun "diyalektik, özdeş-olmayanın tutarlı anlamıdır" (1973, s. 5) biçiminde ifade ettiği düşüncesi, şeylere dışsal bir şey hakkında bildirimde bulunmaz. Bu, içsel bir özdeş olmayandır: Özdeş-olmayan, soyut özdeşlikteki kurucu varlıktır. "Özdeşlik dolayısıyla özdeş olmayandır" (1973, s. 189). Diğer bir deyişle, toplumsal insan ilişkileri, bir taşta görünen toplumsal ilişkilerin özdeşliğindeki özdeş-olmayan varlıktır. Özdeş olmayan, özdeşlik içerisinde yadsındığı kipte var olur (krş. Gunn, 1992). Diyalektik düşünme, "çelişkiler içerisinde, bir kez şeyde deneyimlenmiş çelişki adına ve bu çelişkiye karşı" düşündürmektir. (1973, s. 145). Mübadelede özdeş görünen, özdeş görünümünü altında özdeş-olmayandır. Şeylerin ayırt edici karakteri, kullanım değerleri olarak özdeş olmamaları, mübadelede belli bir nicelikte para olarak geçerlik kazanmalarıyla gözden kaybolur - özdeşliğin ölçüsü. Ama özdeş olmamak, özdeşliğe içkindir. Özdeş olmamanın tanınması, diyalektiği negatif kılar. Negatif diyalektik, "bütün özdeşliklerden şüphe duyar" ve kavram içerisindeki "özdeş olmamaya yönelişe" (Adorno 1973, s. 12) dayanır. Nesnesine yönelmeyen düşünce, nesnesini tanımaz. Şeyleri anlamak için, şeylerin içinde olunmalıdır.

Özetle, kavramsal olmayan, kavramsal olanın negatif gücüdür. Gerçeklik, kendi yadsınmasının gücüyle ilerler. Bu nedenle, diyelim ki ekonomik kategorilerin kişileşmeleri greve gitmez, insanlar gider ve bunu da ekonomik kategorilerin kişileşmeleri olarak gerçekten varolmalarıyla aynı zamanda gerçekleştirirler. Fetişizm gerçektir, ancak, fetişizm kavramı açığa

vurduğundan daha fazlasını içerir; kavrama özdeş olmayan, kavramı devindirir. Ne kavramının ötesinde gizli bir gerçek vardır, ne de saldırının başlatılacağı dışsal bir görüş noktası mevcuttur. Gerçeklik kendi içerisinde bölünmüştür. Diyalektik içkinlik bağlamının çözümü, bağlamın kendisindedir.

Sonuç

Adorno'nun negatif diyalektiği, negatif koşullarla barışmaktan nefret eder. Yadsımanın yadsımasının olumlu olduğu düşüncesi hiçbir anlam ifade etmez. Bu düşünce, “ancak, olumluğu varsayan birisi tarafından savunulabilir” (Adorno 1973, s. 160). Şeyleri oldukları gibi kutsamayı reddetmek uzlaşmamayı gerektirir: yadsımanın yadsıması, yadsımış olduğunu yadsımaz. Negatif insan durumunu yadsır. Kısacası, “negatif olan, aşılabilecek kadar negatiftir” (a.g.e., s. 160). Yanlış olan yanlıştır. “Bütün yanlıştır” (Adorno 1974, s. 50) - bütün ortadan kaldırılmalıdır. Ama eğer bütün yanlış ise, o zaman yapılan her şey yanlıştır. Negatif diyalektiğin negatif koşullarla uzlaşmazlığı, bu yüzden pratik boyutunu güçsüz kılar görünür. Adorno, barbarlıkla mücadele edecek bir praxis zamanından söz eder. Yine de ne yapılsa yapılsın, her şey aynıdır. Barbarlığa karşı mücadele, barbar bir dünyanın dinamiğine aittir ve dolayısıyla barbarlık içerisinde bir mücadeleyi, sadece barbarlığı mümkün kılan bir isyanı açığa vurur. Yanlış dünyadan kaçış yoktur. Ama bu aslında doğru değildir.

Adorno'nun kavram anlayışının bütünüyle pratik olduğunu savundum. Negatif diyalektik, insan eyleminin nesnel toplumsal yapılar ve yasalar çerçevesinde hareket ettiği düşüncesine saplanmaz. Aksine, burjuva toplumsal praksisin kurulu biçimleri olarak yapıları açığa vurur. Adorno'nun “praxis” kavrayışı, özgüldür. Lukacs'a göre, işçi şeyleşmeye direnir, çünkü, şeyleşmeye bilinçlice isyan ettiği sürece, “insanlığı ve ruhu metaya dönüşmez” (1970, s. 172). Direniş içindeki işçinin ruhunun parti olmasının bu noktada bir önemi yoktur. Burada önemli

olan, şeyleşmenin işçinin ruhunu ve insanlığını etkilememesidir, bunlar sanki bu dünyanın değil de ilahi bir dünyanın konusudurlar. Bloch (2000) şeyleşme içerisindeki şeyleşmemiş olanı “maddenin iç aşkınlığı”, Negt ve Kluge (1993) “maddi içgüdü” olarak anlarlar. Hardt/Negri (2004), kapitalizmin gerçek boyunduruk altına alma yönündeki bütün çabalarına karşın komünist direnişin temeli olarak tarih-ötesi etkin kalan bir çeşit biyolojik tortudan, biyo-iktidardan söz ederler. Ya Adorno? Adorno'da bunların hiçbirini göremeyiz. Tam da buranın dışında şeylerin mantığı tarafından henüz sömürgeleştirilmemiş bir dünya olduğu düşüncesi saçmadır. Toplum kavramı yerine, toplumun sistem ve ruh/aşkın madde/maddi içgüdü/biyo-iktidar olarak bölümlenmesi, birbirlerine ait olanları ayırır. Aslında, hangi formülasyon seçilirse seçilsin, hepsi topluma karşıt varolan bir öznde ısrarcıdırlar. Üzerinde ısrar edilen özne, bir toplumsal özne değildir, var olduğu iddia edilen bir öznedir. Antagonist bir toplumun artık gerçekleştiremeyeceği varsayılan şeyi gerçekleştirmeyi amaçlar: kendi sapkın varoluş kipine karşı mücadele içinde toplumsal özne.

Adorno'nun negatif diyalektiği, özellikle sefil zamanlarda çalışılmalıdır. Burjuva toplumsal praksis kavramını cesurca ortaya koyuşu, Marx'ın tahkimatlara tüneller açarak devrimi hazırlayan meşhur köstebeği gibi çalışır. Köstebek, felsefidir. İş bittiğinde, köstebek ayrılır. Köstebeğin ayrılışı şunu talep eder: Adorno'nun gerçeklik kavramını gerçekliğin deneyimiyle karşı karşıya getirişi, kavram içerisindeki kavramsal olmayanın eleştirel kuramından bunun pratik kavrayışına indirgenmelidir. Burada, kavramsal olmayan, her tekil işyeri ve yerel topluluk içinde artı değer üretimi, el konulması ve dağıtımı üzerine gündelik mücadeledeki mutsuz bilincin “gerçek yaşam faaliyeti”ne (Marx, 1978, s. 154) işaret eder. İnsanın ekonomik bir kategori olarak varoluşu, bilincin doğası gereği ekonomik bilince indirgenmesini gerektirmez. Ekonomi kavramının deneyimsel bir kavram olduğunu ve ekonomik bilincin dene-

yimsel bir bilinç olduğunu gösterir. Bu deneyim, eşit olarak paylaşılmaz ve sınıflara bölünmüş bir deneyimdir. İşgücünün satıcıları, ekonomik zor güçlerini, kazançlara el koyanlardan farklı deneyimlerler. En azından, bağımlı kitleler için, ekonomik bilinç, mutsuz bir bilinçtir. Barışma talebinde bulunan, bu bilinçtir: “Özgürlük, değişen baskı biçimleri içerisinde baskıya karşı direniş olarak somutlaşır. Özgür olma iradesine sahip insan kadar özgür irade var olmuştur” (Adorno 1973, s. 265). İşte bu görüşten dolayı, Adorno'nun (1974, s. 39) burjuva toplumun yanlış bütünlüğü içinde doğru yaşanamaz ifadesi ancak kısmen doğrudur - doğru bir yaşam burjuva toplumun yanlışlığına mücadelede başlar. Gelecek nasıl olacak olursa olsun, gelecek daima şimdiki gelecektir.

Ek

Yanlış dostlarla dayanışma ve yanlış çatışmalara katılmak, burjuva toplumun yanlışlığına karşı koymaz. Aksine, bu yaklaşım, burjuva toplumu her açıdan güçlendirir. En iyi durumda, yanlış dostlarla dayanışma ve yanlış çatışmalara katılma, konformist bir isyan içerisinde radikallik pozunu kendi kendine olumlar, en kötü durumda ise kızgınlıktan çıldırılmıştır ve bu da öznelliklerinde yoksun bırakılmış ve özne olarak başıboş bırakılmış, körleşmiş insanlarınkine benzer bir eylemi çağırır - ve iş tamamlandığında, sessizliğin zulmü sağır edicidir. Olumlu nerededir? Yanlış dünyada nerede bulunabilir? “Zamanımızın sefaletinde, olumluyu ancak olumsuzlamada buluruz” (Agnoli, 2003, s. 33).

TOPLUMSAL BİÇİM, ELEŞTİRİ VE İNSAN ONURU

I

Kant'ın Aydınlanma'yı, insanlığın kendisine dayattığı olgunlaşmamışlık durumundan çıkış olarak tanımlaması hala yıkıcı bir beceriye sahiptir. Kant yalnızca kendi kendine dayatılmış, diğer bir deyişle insan ürünü olgunlaşmamışlıktan bahsetmekle kalmaz, aynı zamanda kendi yarattığı sapkın dünyayı ardında bırakma yeteneğine sahip bir özne olarak insan düşüncesini benimser. "Kendi kendine dayatılan olgunlaşmamışlık durumunu geride bırakmak" düşüncesi, varolan güç ilişkilerine karşıtlığı önvarsayar ve Kant'ın, aydın rolünün belirleyiciliği iddiasını olumlar. Kant, yalnızca bilimin doğru olduğunu ve ortak insanlığın onuruna hizmet ettiğini savunmuştur (Kant, 1868, s. 625). Buradan yola çıkarak, düşünsel çalışmaların devlet kuruluşunun gerçek niteliğini açığa çıkarması gerektiğini ve bunu yapmakta başarısız olmanın kamusal aldatma anlamına geldiğini savunmuştur (Kant, 1979).

Marx şimdiye kadarki bütün tarihin tarih-öncesi olduğunu ve insan tarihinin, insanın insanlığın artık sömürülebilir

bir kaynak değil amaç olacağı toplumsal ilişkileri yarattığı zaman başlayacağını ileri sürdüğünde, Kant'ın eleştirel aydınlanmasını yankılar. Marx, kurulu iktidarın gerçek niteliğinin “örtüsünü kaldırma”nın yeterli olmadığını söyleyerek Kant'tan daha ileri gitmiştir. Marx'ın eleştirisi yalnızca teşhir etmeyi değil, bu kurulu biçimlerin insanın toplumsal pratiğinin biçimleri olduğunu göstermeyi amaçlar. Bu, insanı terkedilmiş bir varlık kılan bütün ilişkilerin yerini eşit ve özgür toplumun, her şeyin artık insanın kendi kendisine dayattığı soyutlamayla yönetilmediği, kendi toplumsal işlerini kontrol ettiği ve kendine hakim insana geri iade edildiği insan onuruna dayalı bir toplumun almasını amaçlayan Marx'ın devrimci iddiasının maddi dayanağıdır.

Adorno'nun ileri sürdüğü gibi (1993, s. 141), Marx'ın eleştirisi, insanın insanlıkdışı varoluşunun bilimi olması sebebiyle, insan ilişkilerinin bilimidir. Bu bakış, Marx'ın, temelde düşünsel ifadeye kavuşmamış önvarsayımların, yani kendi kendi kuran etkin şeyler olarak kapitalist biçimler önvarsayımının bir eleştirisi olan fetişizm eleştirisine odaklanır. Bakchaus'u (1997) izlersek, bu eleştiri, insan varlığını zaten varolan bir özne olarak gören burjuva anlayış da dâhil olmak üzere her türlü şeyleşmeye karşı uzlaşmaz bir toplumsal kuruluş kuramını ifade eder. Kısacası, Marx bir yandan kuramsal gizemlerin rasyonel açıklamalarını insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranılmasında bulduğunu ileri sürerken (bkz. Marx 1975, s. 5), bir yandan da eleştirisiyle bu pratiğin sermaye biçiminde ekonomik nesnelliğin salt bir kişileşmesi olarak kendisine karşı varolduğunu belirtir. O halde bu nokta, Marx'ın eleştirisinin ana “sorunsalı”dır: bir yandan insanlar zaten mevcut soyutlamalarla yönetiliyormuş gibi görünürken, öte yandan toplumsal insan pratiğinin kurucu olduğu koşulu anlamak nasıl mümkün olabilir (krş. Reichelt, 2000).

Marx'ın, sermaye biçimi içinde olumsuzlanan varoluş tarzında varolan bir özne olarak insan öznesine yönelttiği eleş-

tirel kavrayış, Adorno'yu takip edersek (1975, s. 51) politik ekonomi eleştirisini olumsuz bir ontoloji olarak karakterize eder: Toplumsal dünya, toplumsal insan pratiğiyle varolmasına ve bu pratiğe dayanmasına rağmen, insan varlığı doğanın bir kuvveti olarak beliren bir toplumsal nesnelliğin karakter maskesi halinde varlığını sürdürür. O halde politik ekonomi eleştirisi, sadece toplumun kurucu özü, yani insan varlığı temelinde kapitalist toplumsal ilişkilerin bir eleştirisine karşılık gelmez. Aynı zamanda insanın yozlaştırılmış, sömürülmüş, aşağılanmış, terk edilmiş ve köleleştirilmiş bir varlık olarak varolduğu bütün ilişkilerin ortadan kaldırılması gerektiğini iddia eder. Böyle bir toplum, insana yaraşır bir toplum değildir ve burada insan onuru yoktur.

II

Bağımsız, diğer bir deyişle, eleştirel düşünceyi bilimsel düşüncenin ilkesi olarak yüceltmenin, “araştır, araştır, araştır ama düşünme” doktriniyle yönetilen bir dünyada saygınlığı yoktur. Araştırma, olguların analitik yorumlanmasından ve istatistiksel değerlendirilmesinden oluşan, düşünce içermeyen bir uygulamaya giderek daha fazla dönüştükçe, toplum da giderek daha az ölçüde bir insan toplumu olarak görünür. Aksine, insanların kendisi bir olgu halini alır: üretimde insan faktörü denilen şey. Bloch (1961, s. 65) “olan şey, doğru olamaz” demiştir. Böylece, görünürdeki “olgular” ya da nesnel varoluş ile öz arasındaki özdeşliği yadsımıştır ve böylelikle ekonominin birikim piramitlerinde kurban edilen insan kaynağı olarak kendi görünüşünde özün soyut özdeşlik bayrağı altında ortadan kalktığı bir toplumsal varoluşun şiddetine işaret etmiştir. Olguları nesnel hakikati içeren veriler olarak önvarsayan düşünce biçimlerine karşı, Bloch, düşünsel çalışmanın ilkesi olarak bağımsız, dolayısıyla eleştirel düşünceyi yüceltmıştır. “Düşünce, öteye gitmeye cüret etmek demektir” (Bloch, 1973, s. 2). Ama böyle bir düşünce şekli, olumlayıcı, yapıcı kuvvet-

ten yoksundur - toplumsal yapıları düşüncenin önvarsayımları olarak varsaymayı reddeder ve dolayısıyla da toplumsal yapıları öznel şeyler olarak onurlandırarak aslında onurun ait olduğu varlığı - toplumsal bireyi - yapısal özelliklerin salt araçları kılmaya karşı çıkar. Toplumsal yapıların kendilerini nesnel olarak insana dayatan kuvvetler olarak varsayılması, zorunlu olarak insan varoluşunun verili varsayılan ve sanki kişiden bağımsız bir varlığı varmış gibi kabul edilen nesnel koşullardan çıkar-sanmasına yol açar. Bu yaklaşımda, insan salt yapı üreten bir aracı olarak onaylanır. Yapıların etkin şeyler olarak bu şekilde insanallaştırılması - daha doğrusu - sermayenin bir özne olarak kabulü ve tersine insanın da yapı üreten aracı olarak kabulü aldatıcıdır. Bu, nesnel şeyler olarak sermayenin biçimlerini rasyonalize eder ve buradan da bu biçimlerin gücünün kendi kendine kurulduğunu - sermayenin nesnel mantığı denilen şeyi- çıkarsar. Marx, bu şekilde bir rasyonelleştirmeyi meta biçimi fetişizminin kuramsal ifadesi olarak eleştirmiştir.¹ Bu meta biçimi, toplumsal emeğin ürünlerinin insan tarafından kontrol edilmediği, tersine bu ürünlerin insan üzerinde haki-miyet kurmuş gibi görüldüğü bir toplumsal insani varoluş gerçeğine odaklanır (krş. Marx, 1983, s. 85).

Toplumsal emeğin ürününün kendisini nesnel olarak asıl üreticilerin arkasından dayattığı durum, sanki toplumun ve toplumsal yasaların birbirinden ayrıymış gibi görünmesine yol açar. Ama toplum kendini eyleyen öznelerden ne kadar özerkleştirmiş olsa da, eyleyen özneler olmadan toplum hiçbir şeydir. Şeylerin kurulu güçlerinin düşüncenin önvarsayımı olarak kabul edilmesi, eleştirel değildir. Bu bakış yalnızca, düşüncenin insan varoluşunun insan-dışı, yani ekonomik nesnelliğin sistemik kuvvetleri tarafından yönetilmesinin bir kader olduğu söylencesinden kurtulamadığını onaylar. Marx'ın fetişizm eleştirisi fetişizmin gerçek olduğunu yadsımaz - aksine, toplumsal gerçekliği kavramak için fetişizmin toplumsal kurulu-

1 Bu konuda özellikle bkz. Sohn-Rethel (1978).

şunu deşifre etmeyi amaçlar. Şeyler dünyası doğa tarafından mı kurulmuştur yoksa ilahi bir müdahalenin mi sonucudur? İkinci ve Üçüncü Enternasyonal, toplumun ve tarihin doğallaştırılmış kavrayışlarını paylaşmıştır. Buna göre, Smith'in aşamalı tarih kuramına benzer şekilde, sosyalizmin “nesnel olasılık” olduğu aşamaya geçene kadar tarihin çağlar boyu durmaksızın ilerlediği gelişimsel bir amacı var gibidir. Revizyonistler devrimin gereksiz olduğunu, ortodoks görüşü taşıyanlar ise devrimin doğal bir zorunluluğun ürünü olduğunu savunmak için bu anlayışa dayanmışlardır.² Ama, tarihin tarihsel gelişimin nesnel yasalarının ürünü olduğunu söylemek ne anlama gelir? Tarihi tarih mi yapar?

Adorno'ya göre, toplumun hareket yasaları “bireysel öznelereinden soyutlanır, onları salt yürütücülere, toplumsal zenginlik ve toplumsal mücadelenin salt ortakları olmaları düzeyine alçaltır. Alçaltma, bireylerin ve onların kendiliğindenlikleri olmaksızın hiçbir şey olmayacağı olgusu kadar geçektir” (Adorno, 1990, s. 304).³ O halde şeyleşme, “kendi sınırını şeyleşmiş insanda bulur” (Adorno, 1975, s. 25), yani toplumsal bireyin her gün içinde hareket ettiği gerçekliğin, değişmez bir niteliği yoktur, insandan bağımsız bir şey değildir. Horkeheimer'in (1992) Marx'ın politik ekonomi eleştirisini, “varoluş üzerine bir yargı” olarak nitelemesi, aynı temel düşünceyi ifade eder. Bu yaklaşıma göre, sermayenin özerkleşmesi (*Verselbstaendigung*) denilen şey, insan varlığını görünmez kılmasına rağmen toplumsal insan pratiğinde ve bu pratik sayesinde varolan üretim ilişkilerinin özerkleşmesi anlamına gelir (krş. Adorno, 1993, s. 173) Sermaye kendini toplumsal bireyin arkasından dolanarak kendisini dayatan bir ekonomik kategori olarak ne kadar özerkleşmiş görünürse görünsün, kendi özü olarak toplumsal insan ilişkilerini önvarsayar. O zaman fetişizm eleştirisi, dü-

2 Krş. Krahel, Hans-Juergen, *Vom Ende der abstrakten Arbeit*, s. 115-116.

3 Eleştirel teori ile Marx'ın politik ekonomi eleştirisi arasındaki ilişkiye dair bkz. Backhaus (1992, 1996, 2000).

şüncede ifadeye kavuşmamış önvarsayımların bir eleştirisidir ve şeylerin kendi özünü öne çıkartmayı amaçlar. Bu özün kendi görünüşünde ortadan kaybolması, özün görüldüğü olgusunu değiştirmez -görünüşte görünen, şeyler arasındaki toplumsal bir ilişki olarak toplumdur. Kısacası, politik ekonomi eleştirisi, görünürde nesnel ve sermayenin insan-dışı biçimlerini kuran, kapsayan ve yadsıyan toplumsal praksisin (*begriffene Praxis*) (Schmidt, 1974, s. 207) bütünlüğünün kavramsallaştırılması demektir.

Marx'ın eleştirisi, eğer alternatif bir ekonomi bilimin-den daha fazlası olma amacını gerçekleştirecekse, sermaye-nin kurulu biçimlerinin ne kadar sapkın ve alçaltılmış olursa olsun insanal içeriğini göstermelidir. İçeriksiz biçim yoktur. Marcuse'ün (1988, s. 151) ortaya koyduğu gibi, “dünyanın ku-ruluşu, bireylerin arkasında gerçekleşir, ama yine de onların eseridir.” O halde, sermayenin kurulu fetişinin toplumsal in-san pratiğini görünmez kıldığı ve onun nesnel yasaların hiz-metinde bir aracı gibi görünmesini sağlayan durum, gizemden arındırılmalıdır: Ne “uluslar” ne “tarih” ne de sermaye sava-şır. “Tarih, kendi amaçlarının peşinden giden insanın faaliye-tinden başka bir şey değildir” (Marx ve Engels, 1980, s. 98) ve sermaye, toplumsal emeğin tarihsel olarak özgül bir tarzının, toplumsal yeniden üretimin kapitalistçe kurulu örgütlenmesi-nin adından başka bir şey değildir (Schmidt, 1971). Demek ki Marx'ın politik ekonomi eleştirisi, en azından eleştirel amacı olarak, kapitalist ekonomik kategorileri, doğa ile girilen top-lumsal metabolizma ilişkisinin özgül bir tarzının biçimleri olarak deşifre etmeyi amaçlayan bir araştırma programını ge-rektirir. Toplumsal yeniden üretimin biçimlerinin toplumsal bireyden soyutlanması durumundan bağımsız olarak, ne kadar şeyleşmiş olursa olsun toplumsal insan pratiğinin, bu biçimler içinde, bunlar sayesinde ve bunlara karşı varlığını sürdürdüğü biçimler olarak kalırlar (Adorno, 1993, s. 108). Bu bakışa göre, emek gücünün bir metaya dönüşümü, toplumsal insan prati-

ğinin değişim ilişkileri içinde kişileşmiş biçimde kurulmasını gerektirir. Bu ise insanları, salt monadlar ya da “kişinin kendisini üretimde nesneleştirdiği, şeyin kendisini kişide özneleştirdiği” (Marx, 1973, s. 89) değişim ilişkilerinin kişileşmeleri ya da karakter maskeleri olarak ortak bir ölçüye indirgenebilir kılar. İnsanların toplumsal yeniden üretimleri “şeyler” dünyası dolayısıyla varlığını sürdürürken, aynı zamanda, şeyler arasındaki ilişkilerin yeniden üretimi toplumsal insan pratiğine ve dönüştürücü gücüne bağlıdır. Horkheimer (1992, s. 229) bu durumu “insanlar kendilerini giderek daha fazla köleleştiren bir gerçekliği kendi emekleriyle üretirler” ifadesiyle özlü bir şekilde dile getirmiştir.

Bir keresinde Marx'a en beğendiği özdeyişi sorulduğunda, “de omnibus dubitandum”, her şeyden kuşku duy yanıtını vermiştir. Kuşku, bütün bilimsel düşüncenin temelidir. Eğer, öz ile görünüş aynı olsaydı, kuşku ve onunla birlikte bütün bilim gereksiz olurdu. Bilim, öz ile görünüş arasındaki fark yoluyla kurulur (krş. Marx 1966, s. 817). Öz, görünmelidir, çünkü görünmezse, öz olamaz. Dolayısıyla, bilim, yapılar ve onların sözde nesnel yasalarının koyutladığı bağımsızlık görüntüsünü [*Schein*] deşifre etme sorunudur. Şeylerin kurucu özünün örtüsünü kaldırma çabası, şeylerin görünüşünü verili kabul eden ve buna dayanan kuramsal bir projeyle ilerleyemez. Marx'ın yorumladığı gibi, “gerçeklikte, çözümleme yoluyla dinlerin gizemli yaratımlarının maddi özünü keşfetmek, bunun tersi olan, gerçek yaşam ilişkilerinden bu ilişkilere karşılık gelen ilahi biçimleri keşfetmekten daha kolaydır. İkinci yöntem, tek materyalist ve dolayısıyla tek bilimsel yöntemdir. Doğa biliminin tarihi ve süreci dışlayan soyut materyalizminin zayıf noktaları, bu materyalizmin sözcülerinin kendi uzmanlıklarının sınırlarının ötesine geçmeye cesaret ettiklerinde ortaya koydukları soyut ve ideolojik anlayışlarından hemen belli olur” (Marx, 1983, s. 352, d. 8). Başka bir deyişle, politik ekonominin eleştirisi, şeylerin dogmatik maddiliğini bozar ve bunu şeylerin toplumsal

kuruluşunu açığa çıkararak yapar. Bu eleştiri, kişide öznelleşen şeylerde görünmez kılınmasına rağmen bu biçimlerin kurucusu olan toplumsal ilişkileri öne çıkarmak için, şeylerin bağımsız görünüşünü temsil eden şeyler topluluğunu tersine çevirir. Bütün üretim, belirli bir toplum içinde ve sayesinde doğayı mülk edinir ve kapitalist üretim, kurulu toplumsal yasalarıyla insani amaçları ters yüz ederek şeylerin kendisinin türevine, salt araçlarına çevirdiğini hiç önemsemeden doğayı mülkleştirir. Herkesin bir fiyatı vardır. Ancak, canlı emekten ne kadar çok artı-değer çekerse o kadar çok varlığını sürdüren özerkleşmiş (*verselbstaendigte*) bir güç olarak ne kadar görünürse görünsün, sermaye maddi üretimin özgül bir tarzı, toplumsal üretim ilişkilerinin özgül bir örgütlenmesi olarak kalmaya devam eder ve bu ilişkiler içerisinde “emek üzerinde kurulan kumanda” (Marx, 1973, s. 508) altında toplumsal emek, soyut zenginlik için soyut zenginlik - süreç içinde değer, süreç içinde para ve kendi başına sermaye - üretir. Reichelt'in (2000, s. 122) ortaya koyduğu gibi, “eğer sermayenin dinamiğinin doğru kavranılmasında emeğin kurucu önemi gözardı edilirse, o zaman, ‘ekonomi’ doğal olarak verili öğelerden oluşan bir kuram şeklinde sunulmuş olur.” Diğer bir deyişle, sermayenin özerkleşmiş değer üretim sisteminin toplumsal karakteri, toplumsal insan pratiğinin bir biçimi olarak kavramsallaştırılmadıkça anlaşılmaz kalır. Bu kavramsallaştırma, Marx'ın politik ekonomisinin sıçrama tahtasıdır.

Marx'ın politik ekonomi eleştirisi, o halde, temelde bir fetişizm eleştirisidir (Backhaus, 1997). Marx'ın şeyler arasındaki ilişkilerin toplumsal kuruluşunu açığa çıkarma girişimi, toplumsal insan ilişkilerinin şeyler arasındaki kurulu ilişkiden, sözde burjuva toplumun anatomisinden türetilmesinin bilimsel olmadığını söylediği için bunu reddeder. Bunun yerine, Marx'ın eleştirisi kapitalist biçimleri toplumsal insan ilişkilerinin biçimleri olarak gizemden arındırır. Marx, sermayenin ne bir şey ne de kendi kendini kuran bir “özne” olduğunu savunur.

Sermaye, daha ziyade belirli bir toplumsal ilişkidir, “emeğin koşullarının aldığı biçim”dir (Marx, 1972, s. 492); diğer bir deyişle, emeğin “nesne-siz özgür işçiler” (Marx, 1973, s. 507) olarak varoluş tarzıdır. Bunun böyle olduğu, insan varoluşunun varsayılan nesnel yasalardan türetilmesini savunanların ortaya koyduğu çelişkili bakış açısında görülür. Bir yandan, insanlar şeylerin salt kişileşmeleri olarak varsayılır, o halde, şeyler dünyasının esenliği ve işleyişi, etkin insanlığa bağlıdır - üretim sürecinde emek gücünün verimli, etkin ve ekonomik tüketimi, şeyler dünyasını kârlı ve kendi lehine genişletilmiş yeniden üretim yeterliğine sahip kılan bir kaynak olarak olumlanır. Şeylerin salt bir kişileşmesi olarak görülse de, şeylerin kendi esenliği, yine de üretken insan gücünün etkin uygulanmasına bağlı görülür. O halde, “toplum”un yapısal yasalar tarafından yönetilen bir toplum olarak savunulması, emeğin robotlaştırılmış seri üretim bandı aracılığıyla tüketimini bütün dünyaların en iyisi olarak benimser (krş. Adorno, 1975, s. 106).

III

Marx'ın eseri, biçimlere, önce (din ve yasa gibi) bilinç biçimlerine, sonra da politik ekonominin biçimlerine odaklanır. “Marx'a göre, biçimlere odaklanmak, toplumsal varoluşun, insanların yaşam pratiğiyle kurulan bir varoluşun sapkın biçimlerinin eleştirisiyle aynı anlama gelmekteydi” (Reichelt, 2000, s. 105). Marx'ın eleştirisi, bütün bu biçimlerin şeyler tarafından kurulan bir “topluluk”un sapkın biçimleri olarak varlıklarını sürdürdüğünü gösterir. Marx, bireylerin her daim birbirleriyle “bireyler olarak” (Marx ve Engels, 1962, s. 70dn.) etkileşebilmeleri için bu soyut topluluktan kendilerini kurtarmak zorunda olduklarını ileri sürer. Bu ana fikir, en güçlü şekilde *Alman İdeolojisi*'nde savunulmuştur: “Komünizmin yarattığı gerçeklik [*das Bestehende*], tam olarak, bireylerin şimdiye dek kendi ilişkilerinin ürünü olduğu ölçüde, bu gerçekliğin bireylerden bağımsız varolmasını imkânsız kılacak gerçek [*wirkliche*] te-

meldir" (a.g.e., s. 70). Dolayısıyla toplumsal insan pratiğinin kavranması, önvarsayılan kapitalist biçimler ve bunların sözde nesnel gelişim yasaları temelinde ilerleyemez. İnsan ilişkilerinin kapitalist toplumun tözleştirilmiş anatomisinden türetilmesi, bu anatomiyi insan varoluşunun nesnel çerçevesi olarak önvarsayar ve bundan dolayı da şeyleşmiş dünyayı gerçek özne olarak olumlar. Toplumsal ilişkilerin varsayılan yapılardan türetilmesinin zorunlu sonucu, kurulu şeylerin yüceltilmesi, düşüncenin "şeyleşme ideolojisine-gerçek ölüm maskesi"ne dönüşmesine yol açar (Adorno, 1975, s.60). Bu bakış, üretim ve geçim araçlarından koparılmış, özgürlük ve serbestlik içinde alıcısıyla eşit ilişkiye giren emek gücü satıcısı olarak emekçiyi olumlar ve böylece bunu sonsuz bir tarihsel durum olarak tasarlar. Kısacası bu bakış, sadece, birbirleriyle ilişkileri kendi arkalarından biçimlenen atomize bireyler arasındaki değişim ilişkilerini görür. Dolayısıyla, Marx'ın politik ekonomi eleştirisine göre, böyle bir bakış, sadece dışsal görünüşleri birbirleriyle ilişkiye sokar ve bu bakışın kavrayış yoksunluğu tam da organik olarak tutarlı faktörlerin birbirleriyle tesadüfi ilişkiye - ya görünmez bir el ya da Say'ın arz-talep yasasıyla yönetildiği düşünülen saf bir spekülâtif ilişkilenebilir - sokulmasında yatar.

Marx'ın politik ekonomi eleştirisi, toplumsal insan ilişkilerini varsayılan ekonomik biçimlerden türetmek yerine, "reductio ad hominem" (Adorno, 1993, s. 143) ile meşgul olur. Marx'ın ortaya koyduğu gibi, eleştiri "*ad hominem* kanıtlamalıdır ve radikal hale gelir gelmez de *ad hominem* kanıtlar. Radikal olmak, şeylerin kökünü kavramaktır. Ancak, insan için kök, insanın kendisidir" (Marx, 1975b, s. 182) ve "*insan, insan için en yüce varlıktır*" (a.g.e.). Marx'ın eleştirisi, yadsındığı biçimiyle insan onuruna odaklanır ve bu da toplumsal insan ilişkilerinin sapkın (*verrückt*) biçimleri olarak sermaye biçimlerinin eleştirisini gerektirir. O halde, Marx'ın eleştirisi, kapitalist toplumda insan onurunun yadsınmasının zorunlu bir yadsıma ve amaçsal insan etkinliğinin de bir varoluş tarzı olduğunu göstermelidir.

Eleştirinin standardı, onuru yadsınmış tarzda varolan insan varlığıdır. Diğer bir deyişle, onur kendisinin yadsınmasına karşıtlık ve direniş biçiminde maddi varlığa kavuşur - onur, "insanın aşağılanmış, köleleştirilmiş, terkedilmiş, alçaltılmış bir varlık" (a.g.e.) olduğu bütün ilişkilerin devrilmesi yoluyla açığa çıkar. O halde eleştiri, şeyler dünyasının toplumsal kuruluşunu göstermek amacıyla, bu dünyanın kökeninin izini insanal temele kadar sürmelidir (*zurückführen*). Toplumsal biçimlerin bu "geri dönüşü" - bunların toplumsal insan pratiğinin biçimleri olarak kavramsallaştırılması - "soyut [bir] birey" olarak değil belirli bir toplum biçiminin üyesi olarak insan varlığını zorunlu kılar (Marx, 1975, s. 5).

Marx'ın politik ekonomi üzerine ciddi çalışmaları sonucu olgunlaştığı söylendiği için bazen Marx'ın erken dönem eserinden yapılan bu alıntılara fazla bir önem verilmez. Bu görüş, haklı olarak, Marx'ın çok zeki bir aydın olduğunu ve bu nedenle asıl olarak sonraki çalışmalarının ciddiye alınması gerektiğini kabul etmektedir: Marx'ın olgun çalışmasında ileri sürdüğü gibi, eleştiri, şeyler arasındaki ilişkileri "insanlar arasındaki ilişkiler"e (Marx, 1972, s. 147) geri götürmelidir ve meta biçimi fetişizminin eleştirisi fetişizmin "insanal temelde" (krş. Marx, 1983, s. 94) deşifre edilmesini gerektirir. Dahası, Marx politik ekonomi eleştirisinin "bütün ekonomik kategoriler sisteminin genel eleştirisi"ni (Marx, 1976, s. 250) gerektirdiği konusunda ısrarcıdır.⁴ Marx'a göre, o halde, eleştiri programı gerçek ekonomik gizemleştirme sistemini deşifre etme girişimine karşılık gelir ve bunu şeyler dünyasını kuran toplumsallığı açığa çıkararak yapar. Böyle bir gizemden arındırma olmaksızın, burjuva dünyası sadece nesne biçiminde anlaşılabilir (bkz. Reichelt, 1971) ve bu da şeyler dünyasının olumlanmasına ve

4 Ayrıca, bkz. 1859 önsözü, MEW 13, s. 10 ve MEW 29, s. 550 içinde Lasalle'a mektubu. Marx (1983, s. 94)'ten yapılan alıntı, "insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin aldığı" "şaşırtıcı biçimler"den sözeder. Daha güçlü ifadeye sahip Almanca orijinali Marx (1962, s. 106)'da bulunabilir. Marx'ın ekonomik kategorilere yönelttiği eleştiriye dair özellikle bkz. Backhaus (1997).

bununla birlikte toplumsal insan ilişkisinin varsayılan nesnel yapılardan türetilmesine götürür. Aksine Marx'ın eleştiri programı, yalnızca kapitalist toplumsal ilişkilerin kurulu bütünlüğünü kavrayan ve bu bütünlüğe gerçek hareketinden ve kuruluşundan - Marx'a göre, gerçek insan varlığının toplumsal pratiğinden (bu pratik şöyleşmiş bir nesne biçiminde ne kadar sapkın olursa olsun) - soyutlanmış bir nesnellik atfeden böyle bir olumlamaya karşıttır.

Marx'ın eleştirisinin, ekonomik kategorilerin eleştirisinden daha çok ekonomik kategorilerin eleştirel kavrayışını sunduğu düşüncesi, Marx'ın eleştirisinin ekonomik yorumu - sözde Marksist ekonomi - tarafından öne çıkarılmaktadır. Marksist ekonomi alanı içerisinde, eleştiri, Marksizmi genellikle ya bütünsel bir ekonomik açıklama sağlamakta başarısız olan ya da ekonomik kategorilerin ve bunların birbirleriyle bağlantılarının çelişkili ve tutarsız bir açıklamasını sunan klasik politik ekonomiden üstün bir alternatif ekonomi teorisi olarak şeklinde anlaşılmaktadır. Mohun'a (1994, s. 214-15)⁵ göre, Marksist ekonomi üç soruya yanıt vermelidir: 1) "Neden değer, emek-zamanıdır ve bu ne türden bir emek-zamanıdır?" 2) "Para nedir ve neden değer biçimini alır?" 3) "Emek zamanı miktarları nasıl para toplamları olarak temsil edilirler ve bu temsilin anlamı nedir?" Marksist ekonominin eleştirel sorusu, Marx'ın eserinin, değişim ilişkisi içerisinde değer biçimi (fiyat) ile ilgilenen neo-klasik ekonomiyle üretimdeki nesnel emek içeriğini (değer olarak cisimleşmiş emeği) vurgulayan Ricardocu anlayışı başarılı şekilde bütünleştirip bütünleştirmedir. Böylelikle, Marx'ın "neden bu içerik bu biçimi alıyor?" (krş. Marx, 1962, s. 95) sorusu, "emek, neden kendi ürününün değeriyle ve emek-zamanı da neden bu değerin büyüklüğüyle temsil edilir?"

5 Marksist ekonomiden bahsederken sadece Mohun'un çalışmasına göndermede bulunuyorum. Ekonomik düşüncenin doğruluğunu önvarsayan birçok Marksist ekonomistin tersine, Mohun'un ekonomik kategorileri kavrayışı eleştireldir.

(Marx, 1983, s. 85)⁶ sorusuna indirgenir. Marx'ın politik ekonomi eleştirisinin ekonomik yorumu, ekonomik kategorileri olumlayarak ilk soruyu bir yana bırakır, ikinciye vurgulayarak politik ekonomi eleştirisini alternatif bir ekonomi bilimine dönüştürür; böylece Marx'ın ekonomiyi insanal temelde deşifre etme girişimini boşa çıkarır. Diğer bir deyişle, ekonomik kategorileri toplumsal praksisin kapitalist olarak kurulu biçimleri olarak gizemden arındırmakta ifadesini bulan Marx'ın eleştirel amacının tersine, ekonomi bilimi toplumsal ilişkileri sanki bunlar doğanın bir kuvvetiymiş ve doğaya aitmiş gibi, ekonomik kategorilerin türevlerine, salt araçlarına indirger.⁷

Peki Marksist ekonomi, fetişizm eleştirisini nasıl ele alır? Mohun (1979) görünüş sorununun kökeninin meta biçimi fetişizmde yattığını kabul eder ve buradan meta fetişizmini açıklamanın ideolojiyi açıklamak için önemli olduğu sonucunu çıkarır. Dolayısıyla, Mohun'a göre, Marksist bir ideoloji kuramı bilgi ile ideoloji arasındaki farklılıkları ve bu ikisi arasındaki ilişkileri açıklamak için gereklidir. Mohun, bu görevin klasik epistemolojinin göreviyle uyuştuğunu ileri sürer. Marx'ın epistemolojinin klasik sorusuna “kendinde olan ve kendisi için olan arasındaki, özne ile töz arasındaki ayrım, soyut gizemciliktir” (Marx, 1981, s. 265) şeklinde verdiği yanıtı bir yana bırakırsak, Marksist ekonomi Marx'ın emek değer kuramına ne katar? Mohun'a göre, bu soru kolayca cevaplanır: “Emek değer kuramı, makro-ekonomik alana aittir” (Mohun 1994, s. 228). Bu, Marksist ekonominin politik ekonomi eleştirisini Marx'ın fetişizm eleştirisinin aldatıcı ve sapkın olarak teşhir ettiği aynı ekonomik kategorilerle uzlaştırmasına işaret etmez mi? Marx'ın her “biçim”, en basit biçim bile, örneğin, meta, “hâlihazırda bir tersine çevrilmedir ve insanlar arasındaki ilişkilerin şeylerin nitelikleri olarak görünmesine yol açar” (Marx, 1972, s. 508) kavrayışı ya da daha vurgulu bir dille söylersek her biçim “sapkın

6 *Kapital*'in İngilizce baskısı (Marx, 1983), alıntının ilk kısmını göz ardı eder.

7 Bu konuda, ayrıca bkz. Backhaus (2005) ve ayrıca Bonefeld (2004).

biçim"dir (Marx, 1962, s. 90)⁸ düşüncesi, politik ekonomiden türetilen bir Marksist ekonomi bilimi lehine tersine çevrilmiştir (Backhaus, 1997, Clarke, 1992). Marx, en gelişmiş sapkınlık, sermayenin kurulu fetişi, sermayenin kendisiyle ilişkisi, bir şeyin kendisiyle ilişkisidir (bkz. Marx, 1972, s. 515) düşüncesini savunurken, Marx'ın eleştirisinin makro-ekonomik bir teori olarak savunulması Marx'ın toplumsal yeniden üretimin kapitalist biçiminin en gelişmiş sapkınlığı - sermaye aslında sermayedir ve tam tersi - kendi kendisiyle ilişki - olarak eleştirdiği şeyin kabul edilmesidir. Gunn'ın (1991) gösterdiği gibi, bu şekildeki kuramsal rötüşler meta-teorilerin sonsuz gerilemesine karşılık gelir. Ekonomi kuramlarının görünmez ilkelere pratik anlamını keşfetmek için giriştiği sonsuz araştırma, akıldışı bir uygulamayla sonuçlanır, çünkü kavramak için yola çıktığı şey aklın ötesinde bir şey olarak varsayılır.

Özetle, ekonomi kuramı - ister Marksist terminolojiyle ifade edilsin ister edilmesin - sermayenin sapkın biçimleriyle uğraşır (Reichelt, 1971). Marx'ın bu sapkın biçimlere dair söyleyecek olumlu hiçbir şeyi yoktur ve bu biçimleri belirli toplumsal ilişkilerin biçimleri olarak açığa çıkarır. Toplumda insanlardan daha özsel hiçbir şey olamaz. Eğer öz insanlardan başka bir şey olarak kavranırsa, o zaman, toplum insansızlaşmış bir dünyaya dönüşür (*entmenschte Welt*). Toplumun özünün insan varlığı olmadığı görüşü, örneğin, sermayenin özne olduğunu ileri süren Jessop (1991) tarafından şiddetle savunulmuştur. Kendi başına bir özne olarak, sermaye öz olmalıdır - özsel olmayan

8 İngilizce çeviride, Almanca verrückt Form, "absürd biçim" (Marx, 1983, s. 80) olarak çevrilmiştir. Çevirinin kendisi "absürd"tür. Almanca'da "verrückt"ün iki anlamı vardır: verrückt (çılgın) ve ver-rückt (yerinden edilmiş). Dolayısıyla, "sapkın biçimler", bu biçimlerin hem çılgın hem de yerinden edilmiş olduğu anlamına gelir. Diğer bir deyişle, bunlar, toplumsal pratiğin varoluş tarzlarıdır ve bu tarzlar dahilinde "özne ile nesne statik bir şekilde birbirlerine karşıt durmaz, aksine 'özneliğin nesnelliğe ve de tam tersine nesnelliğin öznelliğe' çevrilmesi şeklinde 'süregiden bir sürece' kapılmışlardır"(Backhaus, 1992, s. 60, Kofler'dan alıntı). Bu yazı, "sapkınlık" ya da "sapkın" kelimelerini bu ikili anlamda kullanmaktadır.

bir özne terimlerde bir çelişkidir⁹. Bidet (1985) ise sermayenin, ampirik gerçekliği sınıf mücadelesiyle dolayımlanan soyut bir piyasa yapısının mantığını cisimleştirdiğini ileri sürmüştür. Hirsch (1978) de benzer ifadeleri savunmuştur: “Kendi *genel yasaları çerçevesinde*, kapitalist gelişme . . . eyleyen öznelerin ve sınıfların eylemleri, somut kriz koşulları ve bunların politik sonuçları tarafından belirlenir” (1978, s. 74-5; vurgu benimdir). Onların sermayeyi özne olarak, tarihsel olarak etkin kuvvet ya da eylemin kurulu çerçevesi olarak kabulü, yalnızca kuramsal açıdan insandışı bir dünyanın, soyutlamalarla yönetilen ve dolayısıyla kendine dayatılan olgunlaşmamışlık dünyasının görünüş biçimlerini anlaşılmaz olarak koyutlar.

Toplumsal insan pratiğine yapılan vurgu, yalnızca burjuva insanlık ve rasyonalite kavramını reddetmekle kalmaz, aynı zamanda, sermaye biçimlerinin nesnel karakterinin kendi özünü yadsıması dolayımıyla varlığını sürdürdüğünü açığa çıkarır. Ancak, ne kadar yadsınmış edilmiş olursa olsun, şeyler dünyası insanların ürettiği bir dünyadır ve insanın dönüştürücü gücüne bağlıdır. İnsan onurunun yadsınması ve insan onurunun mümkünlüğü, daha doğrusu olumsuzlandığı tarzda varolan öz kavramı ya da Adorno'nun Marx'ın eleştirisini olumsuz bir ontoloji olarak nitelendirmesinin davet ettiği mümkünlük kategorisi (*Möglichkeitskategorie*; krş. Bloch, 1973), Marx'ın politik ekonomi eleştirisi eserine içkindir.¹⁰

Marx'ın eleştirisi, özetle, sermayenin bir şekilde soyut yadsınmasını gerektirmez. Aksine, belirli bir soyutlamayı,

9 Marx'ın özne olarak sermaye kavrayışı, Backhaus'ın (1997) ileri sürdüğü gibi, politik ekonominin teorik hipotezinden başka bir şey değildir. Türcke (1986) sermayeyi özne olarak kavrama girişiminin görünmezi koyutlama ve dolayısıyla Tanrı'yı kavramsallaştırma çabasına karşılık geldiğini göstermiştir. İnsanlığın bir kaynak olarak varolmasıyla, uzlaşmazlığın yerini kendi kendini kuran bir özne olarak anlaşılan sermayenin "eleştirel" rasyonalleştirilmesi ve sermayeyle uzlaşma alır. Geleneksel olarak, bunun sonucu, emeğin de bir kaynak olarak içerildiği ekonomik kaynakların rasyonel planlanması talebine gider.

10 Bu konuda bakınız Bonefeld (2009) ve Psychopedis (2000).

sermayenin biçimlerini toplumsal insan ilişkilerinin sapkın biçimleri olarak belirleyen bir soyutlamayı gerektirir. Marx'ın eleştirisi, her türden şeyleşmeye ve fetişizme, şeyler arasındaki ilişkilerin insan-ötesi özellikleri cisimleştirdiği düşüncesiyle uzlaşmaz. Kısacası, "emek, ancak karşıtını üreterek üretken hale gelir," yani sermaye ve sermaye ile emek arasındaki mülkiyet eşitsizliği, emek gücünün alıcıları ile satıcıları arasındaki değişimin temelidir; emek gücünün alıcıları ve satıcıları, bireyler olarak, bu değişime bağımsız özel mülkiyet sahipleri rolünde - üretim araçlarının sahipleri ve emek-gücünün sahipleri - katılırlar (Marx, 1973, s. 305). Bütün özgül toplumsal pratiğin emeğin tek, soyut bir evrensel biçime indirgenmesinin diğer yönü ise, bireylerin birbirlerinden bağımsızlığıdır. Hiç kimse kişisel olarak bir başkasına bağlı değildir. Toplum tarafından yaratılmış olsa da, şimdi şeyleşmiş kişisel-olmayan ilişkilere bağlı oldukları ölçüde bu bağımsızlık bir yanılsamadır. Bağımsızlıkları, üzerlerinde hiçbir kontrolleri olmayan ve sanki bir doğa kuvvetiymiş gibi kendilerini insan öznesine dayatıyor görünen şeyler tarafından yönetilmektedir. Bu nedenle, bireylerin bağımsızlıkları, "bir yanılsamadır ve daha doğrusu kayıtsızlık olarak adlandırılır" (a.g.e., s. 162). Bağımsızlıkları, "birbirleriyle çarpışmakta özgür ve bu özgürlük içerisinde değişime giren" (a.g.e., s. 163-4) atomize olmuş bireylerin bağımsızlığıdır. Toplumsal bireyler olarak ilişkilennemeleri, kişisel-olmayan ilişkiler tarafından, şeylerin kendileri tarafından kurulmuş gibi görünür. Ancak, bu ilişkiler "temel bir doğal sürecin zoruyula" hareket etse de, sermaye, kendi kendini değerlendiren değer olarak, yalnızca toplumsal yeniden üretimin belirli bir biçimini oluşturmaz. Sermaye, belirli bir toplumsal emek tarzının "eylem halinde özerkleşmesi"dir (krş. Marx, 1978, s. 185).

IV

Eleştiri, şeyler dünyasının toplumsal kuruluşu hakkında aydınlanmayı sağlamakla yükümlüdür. Marx'ın politik ekono-

mi eleştirisi, temelde, bir fetişizm eleştirisi ve bunun sonucu düşüncede ifadeye kavuşmamış önvarsayımların eleştirisidir. Bu eleştiri, toplumsal kuruluşu yönünden, “değer”in kavranılmasını sağlar, diğer bir deyişle, sapkın bir biçim olarak - bu sapkın biçim dolayımıyla toplumsal ilişkiler şeyler arasındaki ilişkiler halinde çelişkili varlıklarını sürdürürler. Ekonomik kategorilerin eleştirisi, ekonomik ilişkilerin toplumsal ilişkilerin özgül bir tarzını oluşturduğunu gösterir. Başka bir deyişle, kapitalizm içinde, toplumsal insan pratiğinin toplumsal karakteri politik ekonominin kategorileri içerisinde ve bu kategoriler dolayımıyla gerçekleşir. Bu kategoriler, sapkın toplumsal ilişkilerin kurulu varoluşunu (*Dasein*) koyutladıkları sürece uygundur. Ancak, sermayenin kurulu biçimlerinin pratikte etkin şeyler olarak varsayılması, bu biçimleri toplumsal kuruluşlarından soyutlar ve bunun yerine sermaye fetişizmini kendi kendini kuran özne olarak olumlar. O halde, bu, Backhaus'un para biçimine dair ileri sürdüğü gibi, saf çılgınlığı (*reine Ver-rücktheit*) koyutlayan “en anlamsız, en anlaşılmaz biçim”in kuramsal sahiplenilmesine karşılık gelir (Backhaus, 1992, s. 62 içinde Marx, 1974, s. 928'den alıntı).

Marx'ın politik ekonomi eleştirisinin önemi, kapitalist biçimlerin varlığını zorunlu kılan koşulları göstermesidir. Marcuse'a göre (1979), Marx'ın eleştirisi hem olumsuz hem olumludur: Olumsuz insanal koşulları, bu koşullara olumlu biçimde son verilmesi [*Aufhebung*] ışığında gösterir. Diğer bir deyişle, Marx'ın eleştirisi kapitalist biçimlerin koyutladığı bağımsızlık görüntüsünü [*Schein*] deşifre eder, amaçsal burjuva faaliyetin ilgili biçimlerinin gerçekte ne olduğunu -artı değer pompalama makinesini- göstererek örtüsünü kaldırır. Ama bir pompalama makinesi olarak bu biçim, insan ilişkilerinin bir biçimi olarak kalır (krş. Marx, 1966, böl. 48). İnsanların birbirleriyle, kendi emekleri sayesinde yeniden ürettikleri ve kendilerine dayattıkları soyutlamalar tarafından yönetilen kişileşmeler olarak değil, kendi toplumsal koşullarına hük-

meden toplumsal bireyler ve onurlu insanlar olarak ilişkiye girebilmeleri için, “sermayenin insan üzerindeki [ekonomik] egemenliği” ortadan kaldırılmalıdır, ki insanın toplumsal yeniden üretimi “kendisi tarafından kontrol edilebilsin” (krş. Marx, 1983, s. 85). O halde, Marx'ın politik ekonomi eleştirisinin hakikati, makro-ekonominin yorumlanmasında ve uygulanmasında yatmaz; aksine, bunun yadsınmasında yatar (Marcuse, 1979, s. 242).

Ama bu yadsıma, döngüsel değildir; yadsımanın yadsımasını ve bununla birlikte insanı onursuzlaştıran mevcut ilişkilerle barışmayı içermez. Özetle Marx'ın eleştirisi, ekonomik düzenleme sorunlarına ya da hakkaniyet ve adalet gibi politik sorunlara çözüm önermez. “Çözüm” kavramı, antagonist çıkarlar arasında bir uzlaşmaya ulaşılabileceği ve toplumsal yeniden üretimin kapitalist biçiminin yıkıcı gücünün, zorunluluktan kaynaklanmayan (*notwendiger Zustand*), salt rastlantısal -ve dolayısıyla düzeltilbilir- bir gelişme (*Mißstand*) olduğu kurmacasına dayanır. Adil bir ücret nedir, haftalık çalışma boyunca kaç saatlik çalışma süresi makuldür ve herkesin ve her bir kişinin yasa önünde mülkiyetteki eşitsizlikten bağımsız olarak eşit olduğu soyut eşitlik normlarına dayalı bir dünyada adalet nasıl gerçekleştirilebilir? Toplumsal emeğin değer biçiminde ortak bir ölçüye indirgenmesi, insan onurunu yadsır. Aslında, farklılığı eşdeğerlik olarak koyutlar ve böylece farklılığı salt nicelikteki bir ayrımla tanımlar. Soyut eşdeğerlik, bir hesap makinesine benzer şekilde zenginlik biriktiren bir toplum biçimine aittir. Maliyeti ne kadardır? Ne kadar vakit alır? Zaman, paradır ve para zamandır - ürün ne olursa olsun, ister arabalar ister ölü bedenler. Adorno'nu (1990) hatırlattığı gibi, Auschwitz sadece burjuva ilişkilerin soyut eşitlik ve özdeşliğinin şiddetini doğrulamamıştır. Aynı zamanda, burjuva değişim ilişkilerinin saf özdeşliğinin ölüm olduğunu doğrulamıştır.

Özetle, özellikle sefil zamanlarda eleştiri, şeyler dünyasının gerçek kuruluşuna dair aydınlanmayı sağlamakla yüküm-

lüdür. Aydınlanma, bütünüyle yıkıcı bir iştir. Aydınlanma, şeylerin göründükleri gibi olduğundan kuşku duyar ve dünyanın özünü - kendi terkedilmiş koşullarının üreticisi olarak kendisine karşı ve kendisiyle onurlu bir şekilde ilişkilenen, bir kaynak olarak değil, bir amaç olarak kendisi-için varlığını sürdürecektir, henüz mevcut olmayan bir özne şeklinde kendisi için varolan insanı- açığa çıkarmak için dünyayı tersine düşünür. “Bütün kurtuluş, insan dünyasının ve insan ilişkilerinin insanın kendisine geri döndürülmesidir” (Marx).

ÖZNE OLARAK SERMAYE VE EMEĞİN VAROLUŞU

Önsöz

Marx, değer biçimlerine sıklıkla “duyusal-duyuötesi şeyler”, “çılgın nesneler”, “sapkın biçimler”, “teolojik tuhaflıklar”, “meçhul şeyler” vb. şekillerde gönderme yapar. Bu formülasyonlar, tartışılmaz şekilde, “ekonomiye ait olmayan” niteliktedir ve Marx'ın politik ekonominin eleştirisinin, ekonomik kategorilerin toplumsal kuruluşuna dair bir kurama karşılık geldiğine işaret eder. Toplumsal kuruluş hayaleti, ekonomi kuramının yakasını bırakmaz. Ekonomi kuramı, kendisini nihayet gerçek bir bilim olarak oturtabilmek için, konusunu oluşturan toplumsal insan gerçekliğini ekonomiden defedilmesi gereken “metafizik” bir yük olarak görür. Toplumsal insan ilişkileri, aslında kendilerine karşı gizemli ekonomik biçimlerde varlıklarını sürdürürler. Bu gizemin çözülmesi gerekir. Ekonomik kategorilerin eleştirisi, temelde, bir toplumsal kuruluş kuramına karşılık gelir. Diğer bir deyişle, “bütün toplumsal yaşam, özünde pratiktir. Teoriyi mistisizme götüren bütün gizemler, rasyonel çözü-

münü insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur” (Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*).

I. Giriş

Marx, politik ekonomiyi, emekçiden pompalanan zenginliğin nasıl bölüşülmesi gerektiği üzerine entelektüel bir tartışma olması nedeniyle paylamıştır (Marx, 1983, s. 559). Politik ekonomi, ekonomi kategorilerini sanki dünya-dışı, doğal şeylermiş gibi ele alır. Ekonomik kategorilerin toplumsal kuruluşunu kavramsallaştırmak yerine, toplumsal varoluşu dogmatik şekilde kavranan, önvarsayılan ve kurulu ekonomik biçimler temelinde kavramsallaştırır. Bu yüzden, açıklamak istediği şeyi, ekonomik kategorileri etkin şeyler olarak önvarsayar.

Ekonomi, kendi konusunun toplumsal kuruluşunu beceriksizce açığa kavuşturmaya çalışmıştır. Toplumsal insan ilişkileri neden kapitalist ekonomik kategorilere bürünür? Bu başarısızlık, bazı çarpıcı kabullere yol açmıştır. Örneğin Myrdal, Nobel Ekonomi Ödülü'nün kaldırılmasını istemiştir, çünkü onun görüşüne göre ekonomi belirsiz bir bilimdir. Hayek, ekonomistlerin yanlışlanabilir tahminler yapma yeteneğinden kuşkuludur ve ekonominin nihayetinde ahlak felsefesine karşılık geldiğini savunmuştur (Brittan, *Financial Times*, 19 Aralık 2003). Kaldor, ekonomi biliminin kendi çalışma konusunu tatmin edici bir kesinlikle belirleme konusunda bütünüyle başarısız olduğunu ileri sürmüştür (krş. Backhaus 1997). Daniel Bell de aynı fikirdedir ve şunu iddia etmektedir: “Ekonomi kuramı, sıradan, irrasyonel, mantıklı, bencil, kendi çıkarını savunan, bağınaz, fedakâr bireylerin, firmaların ya da hükümetlerin edimlerinin karşılaştırılacağı ölçüyü veren elverişli bir kurgudur, bir “mış gibi”dir - ama, gerçekliğin bir modeli değildir. Ancak kurgusal bir ideal olarak bile, doğası gereği sorunludur” (Bell 1981, s. 70).

Joan Robinson (1962), ekonomiyi bir bilim olarak kurmanın hâlâ mümkün olduğuna ve bunun da şimdiye kadar me-

tafizik şekilde düşünölmüş olan temel kavramların ortadan kaldırılmasını gerektirdiğini söyleyerek umutlu bir bakış açısı sunmuştur. Kariyerinin başlarında Hocası Wicksel'in izinden giden Schumpeter, bir bilim olarak ekonominin kendi kategorilerini doğa yasalarının (*Naturgesetze*) kategorileri olarak düşünmesi gerektiğini ve dolayısıyla kendi toplumsal önvarsayımlarını gerekçelendirme denemesine hiçbir zaman kalkışmaması gerektiğini savunmuştur. Schumpeter hayatının sonraki dönemlerinde, ekonominin aslında bir bilim olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı konusunda kararsız görünür - soru hâlâ karara bağlanmamıştır (Schumpeter 1965, s. 35, 37). O zaman olduğu gibi, şimdi de, Proudhon'un alayı anlamlı görünmektedir: “Ekonomi nasıl bir bilim olabilir? İki ekonomist birbirlerine gülmeden nasıl bakabilir? . . . Ekonominin ne bir ilkesi ne bir temeli vardır . . . hiçbir şey bilmez; hiçbir şeyi açıklamaz” (Proudhon 1971, s. 106). Alman dergisi *Der Spiegel* (Backhaus, 1997'den alıntı), bu görüşü, 1984'te, “ekonomi bir bilim değildir, sayılarla oynama felsefesidir” ifadesiyle hatırlatmıştır. Bir sayının toplumsal anlamı nedir? İki artı iki dördtür dendiğinde, bu belirli bir yapıyı ifade eder. Ama dört, aynı zamanda sonsuz bir olasılıklar dizisinin sonucudur ve dolayısıyla belirsiz denklemlerin sonucudur. Bu yüzden mesele, açıklanması gereken ifadede açıklamayı önvarsaymamaktır. Dolayısıyla Marx (1996, s. 818) “emeğin fiyatı” sarı bir logaritma kadar irrasyoneldir derken haklı olamaz mı? Ancak, ne kadar sarı olursa olsun, toplumsal güçleri ortaya çıkarmaktadır - en azından ekonomik olgular olarak sayılarla meşgul olanlar için. Ekonomi bilimi, ekonomik kategorilerin toplumsal kuruluşunu araştırmaması gerektiği konusunda tedbirlidir. En iyisi Pandora'nın kutusunu sıkıca kapalı tutmaktır. O zaman, kendisine eşit olmayan bir “ekonomik” değerin “esrarengiz niteliği”ni araştırmak gerekmez.

Hayatının son dönemlerinde Schumpeter'in çok iyi farkında olduğu gibi, metafizik yükü ekonomiden defetme ve böylece

ekonomiyi kendi içinde bir toplumsal bilim olarak kurma girişimi imkânsız bir görevdir. Kabaca söylersek, metafizik yük, ekonomik kategorilerin insanal-toplumsal içeriğidir; bu içeriği ekonomi ortaya koyar, ama ekonomik niceliklerin bilimi olarak kendisini sorgulamaksızın onu kabul edemez. İnsanal-toplumsal “metafizik” olmaksızın ekonomi, kendisini sayılar bilimi olarak ya da fiziksel niceliklerin bilimi olarak tanımlar: Kunihiro Jojima'nın (1985) gördüğü gibi, ekonomi kesin bir bilim olarak düşünüldüğünde, “atomlar” ve “moleküller” ile meşgul olur. Her durumda, ister sayılar ister atomlar bilimi olsun, ekonomi, toplumsal insan ilişkilerinden bağımsız, fakat sanki ayrı bir kişiymiş gibi insanal faillerden soyutlanmış halde varlığını sürdürüyormuş gibi görünen bir sistemin ganimetleri üzerine mücadele eden insan faillerinin eylemlerini yapılandıran, bir çeşit ikinci doğa olarak görülür. Geleneksel olarak, “belirli bir düzen içerisindeki bu belirsizlik” iki farklı şekilde düşünülmüştür. İlk olarak, Say'ın gerçek arz-talep demokrasisi yasası açısından kavranmıştır. Buna göre, toplumsal kuvvetler, kendiliğinden bir düzen çerçevesinde hareket ederler ve bu düzen içerisinde her bir toplumsal kategorinin göreceli değeri ya da konumu belirsizdir, ancak her bir toplumsal kategori kendiliğinden karşılıklı ilişkilerinin genelliği bağlamında bütün tarafından sınırlandırılmıştır. İkinci olarak yapısalcı Marksist gelenek açısından anlaşılır. Buna göre ise, öngörülen sistemik özellikler, eyleyen özneler kendilerini nesnel olarak da yayar. Bu, Poulantzas'ın gerçek bilimin toplumun tarihselliği sorunsalını terk etmesi gerektiği argümanının arkaplanıdır. Aksine, bilim “bilginin ampirik-pragmatik kavrayışı”nı gerektirir. Sınıfsal güç dengelerine bağlı ve somut amaçlar açısından belirsiz somut ortamlarda, yapısal bütünlüklerin kalıcı genel mekanizmalarını çözümler (Poulantzas, 1968, s. 65). Böylece Poulantzas, toplumun - Marx'ın kavrayışına göre “toplumsal ilişkileri içerisinde insanın kendisi”nin (Marx, 1973, s. 600) - yerine varsayılan yapısal özelliklerin tözünü geçiren, toplumun

toplumsal insan ilişkilerinden oluştuğu düşüncesini konu dışı metafizik bir yaklaşım olarak suçlayan ve doğru bilimin yapısal öğelerin çözülmesini belirleyici kılmak üzere bu ilişkilerden soyutlamasını öneren bir araştırma programını ilan eder. Bilim, toplumsal güçlerin, tarihsel olarak somut biçimleri dolayım lamaya yönelik yapılaşmış kapasitesi de dâhil olmak üzere, yapılar yumağını çözümlemelidir. Yapı ve arasındaki diyalektiğin, nesnel tarihsel yasaların sınıf mücadelesi ile gelişmesinin bu şekilde yeniden formüle edilmesi, klasik bir çözüm sunar: Ekonomik değer, sınıfsal güçlerin dengesine bağlı olarak hem dünya-dışı ekonomik bir şeydir, hem de olumsal bir toplumsal biçimdir. Politik devlet teorisi anlamında bu yaklaşım, devletin kapitalist toplum içerisinde bir devlet olduğunu ve dolayısıyla kapitalist devletin sadece kapitalist bir devletten daha fazla bir şey olduğunu savunur. Buna göre kapitalist devlet, kalıcı politik yapıların, tek başına devletin tarihsel olarak üst-belirlenmiş bir biçimidir. Dolayısıyla devlet eleştirisi, kapitalizm içerisinde devletin fetiş görünüşünün eleştirisidir. Devletin tarihsel özgüllüğünün olmadığı ve devletin içkin doğasının tarihsel olarak özgül tarzlarda görüldüğü şeklindeki yapısalci yaklaşım, devlet biçimini toplumdan bağımsız ve soyut olarak kavranan bir doğa kuvveti olarak fetişleştirir.

Bob Jessop (1991a) bu bakışı belirgin bir açıklıkta geliştirmiştir. Jessop, toplumsal gerçekliği çoğul toplumsal kuvvetler arasındaki etkileşimin bir sonucu şeklinde kavramıştır. Bu etkileşim, kapitalist gelişimin nesnel yasaları çerçevesinde gerçekleşir. Bu çerçeve toplumsal failleri biçimlendirir ve kendisini toplumsal faillere nesnel olarak dayatır. Jessop, insan faillerin kapitalist toplumsal yasaların boyunduruğuna alınmasını “değer meta-biçimi”nin özerkliğine dayanarak açıklar. Bu meta-biçim, tarihsel olarak özgül toplumsal üretim tarzları çerçevesinde çekişmeye konu olan tarih-ötesi bir özdür. Jessop, böylelikle, değer biçiminin iki şekilde, bir yanda tarih-ötesi meta-biçim, öte yanda tarihsel

olarak özgül toplumsal biçim olarak varolduğunu ileri sürer. Diğer bir deyişle, kapitalist değer biçimi, tarih-ötesi yapısal bir özelliğin özgül bir tarihsel tarzıdır; değer kapitalist bir biçim alır. Daha basitçe söylersek, açıklama gerektiren şey, değer değil, değerın kapitalizm içerisinde aldığı biçimdir. Dolayısıyla değer biçiminin bu şekilde okunuşu, soyut düzeyde doğa ile değişim olarak kavranan ve önvarsayılan ekonomik değer kavramının kapitalist dışavurumunun bir çözümlemesini gerektirir.

Bu yüzden, devlet biçimi de dâhil olmak üzere, kapitalist ekonomik kategoriler, yalnızca kapitalist olarak kurulu toplumsal ilişkilerden daha fazla bir şey olarak görülürler. Bunlar, kapitalizmde tarihsel olarak belirli bir toplumsal biçim içerisinde varolan doğal kategorilerdir. Her bir toplumsal biçim, “doğal süreçlere indirgenebilir”dir. Diğer bir deyişle, değer meta-biçimi, somut tarihsel toplumlardan bağımsız doğal bir ekonomik biçimdir. Bu yaklaşıma göre, politik ekonomi eleştirisi, değer biçiminin kapitalist anatomisini çözümler. Ekonomik doğa, farklı üretim tarzlarında görünür. Dolayısıyla tarih içinde doğal zorunluluğun “saf dışavurumları” keşfedilemez, çünkü doğal zorunluluk hiçbir zaman görünüşüyle doğrudan örtüşmez. Tarih, çokkatmanlı üst-belirlenimler alanı olarak düşünülür. Bu yüzden kapitalist üretim tarzının doğal temelini analizi, mikroskopik düzeyde bir dikkati, ekonomik zorunluluğun ebedi yapılarının, onların üstbelirlenmiş görünüş tarzlarından soyutlanmasını gerektirir. Yapısalcı Marksizm gayet haklı olarak Marx'ın *Kapital*'inin “nihai metafizik düşüncelere dayanmaksızın” yol aldığını ileri sürer. Bunun yerine, bilimsel Marksizm'in kavramsal sistemini geliştirir (Haug, 2005, s. 11). Farklı üretim tarzları içerisinde “ekonomik zorunluluk”un tarih-ötesi yasalarının tezahürlerini kabul eder. Bu bağlamda insan felsefi bir mittir ve Marksizm, ekonomik zorunluluğun tarih-ötesi yasalarının kapitalist anatomisini çözümlemeye yönelik bilimsel amacı-

na ulaşmak için kendisini bu insan mitinden kurtarmalıdır (Althusser, 1996, Thomas, 2008).¹

Yapısalcı gelenekten farklı olarak, ekonomiyi metafizik yükünden kurtarma girişimi Smith'ten Weber'e ve Menger'den Schumpeter'e süren geleneksel bir çabadır.² Bu yaklaşım, ekonominin kendi kategorilerini, Smith'in değişime ve takasa doğal eğilim düşüncesine benzer şekilde, tarihsel olarak etkin, evrim sürecini yönlendiren ve toplumsal eylemin yapısal çerçevesini kuran doğa yasaları kategorileri olarak düşünmesini onaylar. Ancak, ekonominin kendisini toplumsal-doğal meselelerle uğraşan bir bilim olarak kurmak amacıyla arınmak istediği metafizik yük, aslında, ekonomi kategorilerinin insanal-toplumsal içeriğidir. Ekonomi, bu içeriği ortaya koyar, ama ekonomi konusunun bir bilimi olduğunu sorgulamaksızın bu içeriği kabul edemez. Kapitalist toplumsal ilişkilerin eleştirisinin, aslında tarih-ötesi konunun kapitalist anatomisinin çözümlemesi olduğunu iddia eden yapısalcı yaklaşım, yakından bakılmayı hak eder. Yapısalcılığın materyalizmi, soyut düzeyde kalır. Dogmatik olarak kavranan şeyleri aydınlatmaz. Kapitalist toplumsal biçimleri, ekonominin genel konusu düzeyine çıkarır. Marx'ın "ekonomistler" in ekonomik kategorileri doğallaştırdığı eleştirisinden yola çıkarsak, Althusser, Poulantzas ve Jessop ile ilişkilendirilen yapısalcılık, kapitalist üretim tarzını "tarihten bağımsız, ölümsüz doğa yasalarına içerilmiş" şekilde sunar. Bu şekildeki sunuş, yapısalcıların kapitalist ilişkileri, "toplumun ve tarihin soyut düzeyde dayandığı ihlal edilemez doğa yasaları" (Marx, 1973, s. 87) şeklinde gizlice ortaya koymasını mümkün kılar.

Politik ekonomi eleştirisi, doğal-tarihsel yasaları açığa çıkarmaz. Bu tür kavramsallaştırmaların eleştirisidir. Ekonomik

1 Haug, F.W. (2005) *Vorlesungen zur Einführung ins "Kapital"* 6. Basım, Argument Verlag, Hamburg; Althusser, L. (1996) *For Marx*, Verso, Londra; Thomas, P. (2008) [*Marx İçin*, İthaki Yayınları, 2002], *Marxism and Scientific Socialism*, UC Berkely Press.

2 Ayrıca, bkz. Clarke (1992), *Marx, Marginalism and Modern Sociology*, 2. Basım, Palgrave, Londra.

kategoriler, irrasyonel bir dünyanın rasyonallığını ifade ederler; meta biçimi fetişini cisimleştirirler. Marx'ın ileri sürdüğü gibi, "ekonomist bayların sermaye içerisinde değerin kendisini korumasından çoğalmasına doğru kuramsal geçiş yapmaları, diğer bir deyişle, bu durumu sadece bir tesadüf ya da bir sonuç olarak değil sermayenin kendi temel belirlenimi içerisinde açıklayabilmeleri çok zordur. Bakınız, örneğin, Storch, nasıl bu temel belirlenimi, 'haklı olarak' zarfıyla sunuyor. Kabul etmek gerekir ki, ekonomistler bunu sermaye ilişkisine onun özsel bir yönü olarak dahil etmeye çalışıyorlar; ancak, bu dahil etme, acımasız bir biçimde sermayenin kâr getiren şey, sermaye artışının kendisinin halihazırda özgül bir ekonomik biçim, kâr olarak tanımlandığı şekilde yapılmaz ve bu durumda ancak sinsice gerçekleşir Hiç kimsenin sermayesini ondan bir şey kazanamayacaksa çalıştırmayacağı sonucuna varışı, ya iyi kapitalistlerin sermayelerini işletmeksizin de kapitalist olarak kalacağı ya da çok bayağı bir şekilde kârlı yatırımın sermaye kavramına içkin olduğunun söylenmesi anlamına gelir. Pekâlâ. Bu durumda, tam da bu kanıtlanmalıdır" (Marx, 1973, s. 270-1). Politik ekonomi eleştirisi, doğa ile girilen kapitalist olarak örgütlenmiş toplumsal metabolizma ilişkisinin eleştirisidir. Bu toplum, kendi yeniden üretimini nasıl örgütler? Emek, toplumun temel kategorisidir, çünkü doğa ile girilen toplumsal metabolizma ilişkisini ifade eder. Emek, toplumsal yeniden üretim tarzına odaklanan kategoridir. Toplum kendi toplumsal emeğini nasıl örgütler ve kapitalist emek biçimine özgü olan nedir? Neden insanal toplumsal yeniden üretim sermaye biçimini alır ve ne türden toplumsal yasalar bu toplumsal emek biçimini gerektirir?

Kurulu bir ekonomik biçim olarak sermaye anlayışına dayalı yaklaşımlar, kısır bir düşünce döngüsüne yakalanmışlardır: Tanımlamaya çalıştıkları şeyi önvarsayarlar. Ekonomi yasalarının ebedi üretici mekanizmalarını onların kapitalist görünüşlerinde açığa çıkarmaya çalışırlar. Sonuç olarak, top-

lumsal kategoriler gelişmiş doğa olarak anlaşılır ve bilim de kapitalist kategorilerin doğal temelini kökünü bulmakla görevlendirilir. Kapitalist kategorilerin doğal bir temeli olduğu düşüncesinin uzun bir geleneği vardır. Smith ve Ricardo, “(hayali) birey ile yalıtılmış avcı ve balıkçı”yı, burjuva gelişimin ortasında tarihsel olarak ortaya çıkmayan, sanki doğanın ortaya çıkardığı gerçek bir olguymuş gibi görerek, ekonomik kategorileri zaten doğallaştırmışlardır (Marx, 1973, s. 83). Politik açıdan, gelişmiş doğa şeklindeki bilimci toplum düşüncesi, “nesnel koşullar”a uyum sağlamaya götürür; diğer bir deyişle, “sapkın” varoluşun olumlayıcı ve özürücü açıklamalarına yol açar. Tarihi toplumdan ve de toplumsal ilişkilerin doğuşunu bunların varoluş tarzından ayırır. Horkheimer³, bu noktayı “özne ile nesneyi birbirinden kesin bir şekilde ayrı tutan” kuramı mahkum ederken ifade eder: “Eğer kuramın nesnesini kuramdan ayrı düşünürsek, eylemsizliğe ya da konformizme kayarız”. Özne ile nesnenin, kuram ile varlığın, vs. ikici kavrayışı, Horkheimer’in geleneksel kuram olarak tanımladığı yaklaşıma aittir.

II. Sermayeden Emeğe?

Horkheimer’in “insan varlıkları kendi emekleri dolayımıyla, kendilerini gitgide köleleştiren bir gerçeklik üretirler” ifadesi, kilit önemdedir.⁴ İlk bakışta, cümle bir paradoksa işaret eder. Bir yandan, insanlar cümlelerin öznesidir. Etkin ve yaratıcıdır. Kendi gerçekliklerini üretirler. Diğer yandan, köleleştirici bir gerçekliğin sadece nesnesidirler. İnsanlar, çehresiz bir “onlar”a, kendi üzerlerinde, sanki ayrı bir kişiymiş gibi duran bir gerçekliğin eklentisine indirgenmişlerdir. İnsan faaliyetini nasıl kavrayabiliriz? Özne ve bu şekliyle gerçekliğin özü olarak

3 Krş. M. Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie” *Traditionelle und kritische Theorie* içinde, a.g.e., 1992, s. 246; M. Horkheimer ve K. Marx’tan (*Theorien über den Mehrwert* Vol. III, MEW 26.3, 1976 ve *Das Kapital* Vol. I, Almanca baskısı, 1979) yapılan bütün alıntılar Almanca metinlerden ve yazar tarafından çevrilmiştir.

4 M. Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, a.g.e. s. 229.

mı yoksa gerçekliğin salt bir nesnesi olarak mı? Horkheimer'in ifadesinin eleştirel bir anlamı vardır: İnsan pratiğinin kendisini görünürde insan-dışı biçimlerde sunduğu durumu nasıl kavrayabiliriz? Diğer bir deyişle, insan pratiği neden sadece üretmekle kalmayıp, aynı zamanda sapkın biçimler halinde kendisine karşı varlığını sürdürür? Horkheimer, toplumsal varoluşun kuruluşunu sorgular. Horkheimer'in bütünselleştirici düşüncesinin karşısında, "paradoks"un iki "tarafı", Marksizmin yapısalcı ve öznelci versiyonlarının odak noktasını oluşturur. Yapısalcı yaklaşımlar, toplumu kendi içkin yasalarına göre gelişen bir "organizma" olarak görür. İnsan pratiği, bu organizmanın salt bir boyutu olarak görülür. Toplumsal çatışma, bir toplumu dengelemenin aracı ve dolayısıyla yapıyı yeniden üreten bir oluşum olarak kavranır. Bu bakışa göre, yapılar öznel özelliklerle donanmıştır.⁵ Yapılar karar verir, belirler ve "seçer". Öte yandan, öznelci yaklaşımlar, kapitalist sistemden doğan taleplere karşıtlık içinde olan, yaratıcı, yabancılaşmamış ve kendi-kendini-belirleyen özne yaklaşımına bağlıdırlar (bkz., örneğin, Holloway, 2002, Labor Debate, ed. A. Dinerstein ve M. Neary içinde). Diğer bir deyişle, "özne" kapitalist projenin dışarısında duran ve sürekli dâhil olmaya zorlanan, otantik ve yaratıcı bir varlık olarak kavranır. Her iki durumda da, insan pratiğinin önceliği ileri sürülmez, çünkü insan pratiği ya "yapıları" yeniden üretmeye zorlanır ya da kendi toplumsal dünyasının dışında varolur. Başka bir deyişle, neden bu içeriğin (insan varoluşunun) bu biçimi (kapitalist toplumsal ilişkileri) aldığını soran eleştirel soru açıklanmadan kalır.

İnsan Pratiği ve Kurulu bir Biçim olarak Sermaye

Sermayenin kendisini nasıl ürettiği ve kendi yeniden üretimini nasıl düzenlediği sorusunu ortaya atan bir çözümlemede,

5 Yapısalcılığın bu eleştirisine dair bkz. A. Schmidt, "Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte," *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie* (ed.) içinde, a.g.e., Suhrkamp, Frankfurt, 1969.

odak noktası, politik ekonominin “kurulu biçimleri”dir. İnsan pratiği, bu biçimleri taşıyan ve değişen koşullarda yeniden üreten salt bir öğeye indirgenir. Böylece, insan varlığına bir insan faktörü, bir üretim faktörü ya da belli işlevlerin ve çıkarların taşıyıcısı olarak başvurulur. Kısacası, insan varlığı insan faaliyetinin erişiminin ötesinde varolan ve insan pratiğinin kapsamını tanımlayan, yapılaştıran ve içeren yerleşik biçimlerin çerçevesi içerisinde işlev görmeye zorlanmış “bir-kimse” halini alır. En iyi olasılıkla toplumsal birey, politik ekonominin, sanki sihirle özel günahları bir bütün olarak toplumun faydası ve gönenci için kamusal erdemlere dönüştüren piyasanın gizli eli tarafından yönetilen özel bireyidir. Bu piyasa yapıları nereden ortaya çıkarlar, nasıl üretilmişlerdir, bunları ne oluşturur ve piyasalar herkese nasıl eşit olarak davranır ve böylelikle bir sınıfı diğer sınıf karşısında kayırır?⁶ Fiyat mekanizması nereden gelir? Parada görünen nedir ve para neyin görünüşüdür? Eğer yapılar aşkınsal bütünlükler iseler, bunların kuruluşuna dair herhangi bir sorgulamanın, aslında tarih-öncesi zamanlara ya da görünmez, esrarengiz mekânlara yönelik bir sorgulama olması gerekmez mi? İnsanlar yapılar içinde doğarlar ve aşkınsal aklın dünyasında eylemin sonuçlarını kader belirler. Toplumsal varoluşun özü, artık insan varlığı değil, aşkınsal yapılar dünyası, kavrayışın ötesinde bir dünya ve görünmez ilkelerle toplumsal ilişkilere etkide bulunan bir dünyadır. Elster⁷ ile ilişkilendirilen rasyonel seçim Marksizminin yöntemsel bireyciliğinde olduğu gibi, özneler bilinmeyen kurallar çerçevesinde rasyonel ve bireysel olarak harekete eder ve hesap yapar. Ancak, bu bilinmeyen kuralları dönüştürmeyi amaçlayan özneler, kendi servetlerini maksimize etmek üzere tasarlanmış stratejik eylem yoluyla bu kuralları sadece güçlendirirler ve olumlarlar.

6 Hayek'in (1944, s. 59) gözlemlediği gibi, “hukukun egemenliğinin ekonomik eşitsizlik ürettiği yadsınamaz.” *The Road to Serfdom*, Routledge, Londra.

7 Krş. J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Toplumsal eylemin önvarsayılan yapısal özelliklerden türetilmesi, kavranılması gerekeni olumlar. Yapısal özellikleri öznellik güçlerine sahip olmak biçiminde olumlar ve insan öznesini şeylerin aracıları şeklinde nesneleştirir. İnsan pratiği kurulu biçimler yoluyla tanımlanır ve bu biçimlerden türetilir: İnsan öznesi kavranılamaz bir gerçekliğin salt bir hizmetkârı olmakla kalmaz, aynı zamanda görünmez ilkelerin yeniden üretimi için bir kaynak haline gelir. İnsan pratiğinin “özel” ancak aşkınsal yapıların hizmetkârı şeklinde ele alınışı, toplumsal bireyin kendi kendini belirlemesini imkânsız kılan kurallar, yasalar ve düzenlemeler üzerine kurulu bir toplumsal dünya önvarsayar. Kurulu biçimlerin duruş noktası, nesne ile öznenin tersine çevrilmesini gerektirir: Sistemin özellikleri öznel bir güç halini alır ve insan varlığı “sistem”den kaynaklanan taleplerin yürütücüsüne dönüşür. Yapılar kendilerini insan bağlantısı sayesinde uygularlar. Böylece insanlık, yapısal yeniden üretim için bir kaynak haline gelir. Bunun sonucu, yapısalcılığın yapıdan kaynaklanan buyrukların taşıyıcısı ya da aracıları olarak insanlığa vurgu yapmasıdır.

Kurulu biçimlerin duruş noktası, “sermaye”nin “otomatik özne” şeklinde anlaşılması sonucunu verir (bkz. Jessop, 1991).⁸ Sermayenin bu şekilde tanımlanması, genellikle Marksistler tarafından sermaye ilişkisinin sınıf ilişkisi üzerindeki önceliğini savunmak amacıyla kullanılır. Sermaye ilişkisinin, sermayenin farklı biçimleri –para sermaye, üretken sermaye ve meta sermaye vb.- arasındaki ilişkileri, bu ilişkinin kendinde çelişkili doğasını ve de mantığını ve yasalarını içerdiği söylenir⁹. Temel-

8 Jessop, Bob (1991), “The Great Bear,” Bonefeld, W. ve J. Holloway (ed.), *Post-fordism and Social Form*, Palgrave/Macmillan, Londra.

9 Jessop’ın çalışmasında, sermaye ilişkisi artık bir “ilişki” olarak ele alınmaz. Aksine, sermayenin çeşitli biçimleri, farklı “mantıklar” temelinde kurulu farklı çıkarların karakterize ettiği “özerk” tümlükler olarak sunulurlar. Bkz. B. Jessop, *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy*, Macmillan, Londra, 1985. Bir eleştiri için: R Gunn, “Marxism, Metatheory and Critique” a.g.e. ve K. Psychopedis, “Crisis of Theory in the

de, sermaye ilişkisi, sermaye ile sermaye arasındaki ilişkidir. Sermayenin hareketi, rekabet yasası tarafından “yönetilir”.¹⁰ Diğer yandan sınıf ilişkisi, sermaye ile emek arasındaki ilişkiyi oluşturur. Bu ilişki, kendisini sınıf mücadelesi biçiminde ortaya koyan antagonist bir ilişki olarak görülür. Sermaye ilişkisinin önceliğı, en iyi olasılıkla, “sermaye”nin özsel çelişkili kuruluşunun sınıf çatışmasına yol açtığı ve bu çatışmanın kapitalist yeniden üretimi kesintiye uğrattığı ve böylece “kriz” ürettiğı anlamına gelmektedir. Bu görüşe göre, emegın kapitalist sömürsünün çelişkili karakteri, “sermaye”ye içsel bir çelişki ve çelişkilerin gelişiminin de sınıf mücadelesi tarafından belirlenmesi olarak anlaşılmalıdır.¹¹

En kötü anlamıyla bu anlayış, sınıf mücadelesinin sermayenin sürekli yeniden üretiminde salt bir faktör olduğı anlamına gelir. Jessop¹² gibi, bu bakışın savunucuları, sermayenin sınıf ilişkilerinin üzerinde durduğunu, sınıf mücadelesiyle ilerlediğini, ama bu mücadelenin konusu olmadığını ileri sürerler. Sermaye, kendi mantığıyla varlığını sürdüren bir-şeymiş gibi görülür. Sınıf mücadelesinin somut, ampirik koşullarının doğru bir kavranışı, sınıf mücadelesinin içerisinde varolduğı ve açmlandığı kapitalist çerçevenin ayrıntılandırılmasına dayanmak zorunda olduğı için, sınıf mücadelesi çözümleme dışı bırakılmıştır. Sermaye ilişkisinin önceliğine yapılan bu vurgu, kapitalist gelişmenin nesnel çizgisine odaklanır. Bu yaklaşımın tanıdığı tek özne, yapılarıdır. Sınıf mücadelesi, yapısal gelişmenin bir türevi olarak ele alınır. Kapitalist gelişmenin dinamiğı, sermayenin kendi içine yerleştirilir. Çelişki, sermayeye içsel

Contemporary Social Sciences”, W. Bonefeld ve J. Holloway, *Post-Fordism* içinde, a.g.e.; W. Bonefeld, “Crisis of Theory,” *Capital & Class*, no 50, 1993.

10 Bkz., örneğın, M. Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation*, Verso, Londra, 1979; Brenner, *From Boom To Bust*, Verso.

11 Bkz., örneğın, S. Clarke, “State, Class, and the Reproduction of Capital” *The State Debate* içinde, a.g.e., Macmillan, Londra, 1991.

12 Bkz. B. Jessop “Polar Bears”, a. g. e.; Jessop, *State Theory*, Polity, Cambridge, 1990.

olarak anlaşılır ve kapitalist gelişme bu çelişkilerin sonucudur. Sonuç olarak, bilimsel bir araştırma, sermayenin nasıl ürettiği sorusuna odaklanmalıdır. Toplumsal varoluşa dair böyle bir yaklaşım, "sermaye"nin etkin ve kendi kendini kuran bir şey olduğu önvarsayımına dayanır. Diğer bir deyişle, bu yaklaşım sermayeyi otomatik bir özne olarak önvarsayar. Bu öznenin kendisiyle ilişkisi, sınıf mücadelesinin içerisinde varlığını sürdürdüğü nesnel çerçeveyi kurar. Bu anlayışın pratik sonuçları, ürkütücüdür. Marksizmin yadsımayla ilişkilenişinin yerini, sermayenin "doğal" gerekliklerinin anlaşılması amacıyla sermayenin kendi kendisini oluşturmalarının temelini bilimsel olarak araştırılması alır. Geleneksel teoride¹³ olduğu gibi, teorisyenler sınıf mücadelesinin üzerindedirler ve daha adil, eşit ve sürdürülebilir bir kapitalizm kurmak amacıyla güçlü ve istekli siyasetçilere yapısal gelişmenin -bilinmeyen koşullarına-etkide bulunulabilme yolları konusunda bilgilerini sunarlar. Taşıdığı bilimsel yöntem dolayısıyla Marksizmin, toplumun hareket yasalarına ulaşmada ayrıcalıklı olduğu söylenir. Ama yine de "yönetici sınıfın Marksizmin sonuçlarını kabul etmekte ve üretim ilişkilerini sürdürülebilir ve rasyonel bir tarzda örgütlemek için böyle 'karmaşık bir sistemi' inceleme zahmetine girmekte aşılması güç bir isteksizliği" vardır.¹⁴

İnsan Pratiği ve Sermaye üretilir

Horkeimer'in "insan varlıkları kendi emekleri dolayısıyla giderek kendilerini köleleştiren bir gerçekliği üretirler" ifadesi, aynı zamanda, toplumsal varoluşun özü olarak "emek" üzerine odaklanmaya bir çağrıdır. İnsan faaliyeti, kurucu bir güç olarak görülmelidir. Sermayenin nasıl ürettiğini öne çıkarmak yerine, sermayenin nasıl üretildiği vurgulanmalıdır. Toplumsal

13 "Geleneksel teori" tartışması için M. Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie," a.g.e.; ayrıca bkz. Horkheimer, "Nachtrag," *Traditionelle und kritische Theorie* içinde a.g.e., Fischer Verlag, Frankfurt, 1992.

14 K. Korsch, *Marxism and Philosophy*, New Left Books, Londra, 1970, s. 55-6.

varoluğu biçimleri, insan pratiğinin, insan emegının bir ürünü olarak görülmelidir. Bir “sistem”in biçimsel kurallarını, örneğın gerçekliğın nesnel koşullarını öne çıkartmak yerine, “öznellik” kavramına vurgu yapılmalıdır.

Ama bu vurgu, aşığıdaki sorudan kaçınır. Bir yanda “öznellik” ve diğeri yanda öznelliğin varolma şekli arasında ayrım yapılabilir mi? Eğer, Horkheimer’in ifade ettiğı gibi, insan varlıkları kendi emekleri dolayımıyla giderek kendilerini köleleştiren bir gerçekliğı üretiyorlar ise, o zaman bu öznel güç ürettiğı biçimlerin dışında varolamaz: kendi “sapkınlığı”na masum bir seyirci olamaz. Öznellik ile nesnellik arasındaki ilişki dışsal değildir. Bunu bu şekilde görmek, argümanın yadsımaya koyulduğu şeyi, yani insan faaliyetinin yaratımda bulunan tek toplumsal güç olmadığı iddiasının geçerliliğini önvarsayar. Çünkü özne ile nesne arasındaki dışsal ilişkide, “öznellik” kavramı’nı “öznel alan” dışında duran bir “güç” olduğu anlamına gelir. “Öznellik”in duruş noktası, kendi sapkın dünyasına dışsal bir kurucu özne olduğunu sözsüz biçimde önvarsaymakla kalmaz, aynı zamanda, sapkın dünyanın kendine ait ancak henüz bilinmeyen ve tanımlanmamış kurucu güce sahip bir şekilde varolduğunu da önvarsayar.

Sermaye ile emek, kendi doğaları gereğı birbirlerine karşıt değildir. Sermaye bir özne değildir. Belirli bir toplumsal yeniden üretim ilişkisinin adı ve bir toplumsal yeniden üretim tarzıdır. Bu üretim tarzında, emek ile doğa arasındaki metabolizma ilişkisi, toplumsal geçerliliğini ancak emegın değeri üretmesiyle elde eder. Kapitalist olarak örgütlenmiş üretim tarzı, sermayeyi sonsuz bir soyut toplumsal zenginlik olarak koyutlar-süreç içerisinde değeri, süreç içerisinde para ve tek başına sermaye. Emek, ancak sermayeyi üretirse ürüne dönüşür. Canlı emek değerin tözüdür ve sömürü sadece değeri üretmenin değil, artı-değeri çekmenin de bir aracıdır. Sermaye, ancak emek içerisinde ve emek dolayımıyla varolur. Bu, sermayenin sadece “işçi-üreticiler sınıfına fiilen tabi olmaktan” kaçmanın

bir aracı olarak sömürüyü kullandığı anlamına gelmez.¹⁵ Böyle bir formülasyon, sermaye üretilir ifadesinde içerilen görüşü ortadan kaldırır. Çünkü böyle bakıldığında sermaye, sınırlı da olsa kendi başına güçlü bir özne olarak görülür. Emeğe bu şekilde odaklanmak, aslında olumsuzlamak istediği şeyi, yani güçlü bir özne olarak sermaye kavramını önvarsayar. Emeğin sermayeden özerkliği düşüncesine dayalı yaklaşımlar, toplumsal varoluşu bir yandan sermayenin makine-benzeri mantığından, diğer yandan toplumsal pratiğin aşkınsal gücünden oluşan ayırık alanlara bölme eğilimi taşır. Toplumsal pratiğin öznelci onaylanması, ancak devrimci öznenin dolaysızlığına dair romantik bir çağrıdır. Salt emeğin devrimci dolaysızlığına başvurulması, yapıyı öznenin dışsallaştırmaya eğilim gösterir ve böylece yapısal belirlenimciliğin öteki yüzü olan iradeci kavrayışa yol açar (krş. Bonefeld, 2003)¹⁶. Sermayenin bütünüyle kendine içrek ve sadece tutarsızlıklarının devrimci pratik için uğrak noktaları sağladığı bir mantık açısından yorumlanması sürdürülür. Sermaye-emek ilişkisi, yalnızca ikici ve dışsal bir şekilde öznel kuvvetlere karşıt konumlanmış baskıcı bir sistemik mantık açısından kavranır.¹⁷

Eğer emek, korkutucu bir içeriğin - sömürünün - çözümlenmesinde masum bir başlangıç noktası olursa, sermaye ancak kendi kurucu gücüne ve mantığına sahip bir şey olarak görünür. Emek, nasıl sermaye kendi kendisini kuran bir güç olarak görülüyorsa, aynı şekilde kendi kendisini kuran bir güç olarak görülür: Sermayenin kurucu ve üretici olduğu varsayılan bir şeyi zayıflatması, bastırması, sömürmesi ve insanlıktan

15 M. Tronti, "The Strategy of Refusal", *Working Class Autonomy and Crisis* içerisinde, Red Notes-CSE, Londra, 1979, s. 10.

16 Werner Bonefeld (2003), "Between Structure and Autonomy," *Revolutionary Writing* (ed.) içinde a.g.e., Autonomedia, New York.

17 Bkz. W. Bonefeld ve R. Gunn, "La constitution et sa signification: Réflexions sur l'épistémologie, la forme et la pratique sociale," *Futur antérieur*, no 8, Paris, 1991; W. Bonefeld "Between Structure and Autonomy," *Revolutionary Writing* içinde, Autonomedia, New York, 2008.

ıkarması sermayeyi üstün özne kılar. Sonuç olarak, sermaye kendi varoluğu kipine dışsal görölür. Kapitalist yeniden üretimin özölmenmesi böylece, sermayenin “büyölleyici gücü”nin (Negri) kavranılması olarak anlaşılır.¹⁸ Sonuç olarak, sermaye ve emegın yanyana dizilmesi ve birlikte birbirleriyle farklı toplumsal güçler olarak karşı karşıya gelmesi şeklindeki anlayışın sonucu, Horkheimer'in nesne ile öznenin birlik içinde ayrılık olduğu, her birinin birbirleriyle özdeş olmaksızın diğeri bünyesinde ve dolayımıyla varlığını sürdürdüğü ifadesi kuramsallaştırılmadan kalır. Ne sermaye ne emek açıklanmıştır. Her ikisi de yalnızca savlanmıştır.

III. Özne olarak ve Kurulu Biçimler olarak Sermaye

Marx'a göre, burjuva kuramı, ekonomik ilişkilerin yabancılaşmış dışsal görünüşlerinde kendisini evinde hisseder. “Sıradan zihne anlaşılabilir görölse de, *burjuva kuramı* ne kadar aşıkâr iseler kendisine içsel bağlantılarının o kadar gizlenmiş göröndüğü” kurulu biçimleri ve ilişkileri kuramlaştırır. Marx'ın alıntılanan pasajdaki örneklerini kullanırsak, rantın topraktan gelen gelir, faizin sermayeden gelen gelir ve ücretin emekten gelen gelir olduğu aşıkâr görölse de bu ilişkiler “gündelik yaşamın dinini” temsil etmelerine rağmen, aslında, “üç imkânsız kombinasyondur.”¹⁹ Bu nedenle, Marx'ın “bilim” olarak adlandırdığı şeye ihtiyaç vardır: “Eğer dışsal görölüş ile şeylerin özü doğrudan akışsaydı bütün bilim gereksiz olurdu.”²⁰ Marx “her bir ögenin, en basit olanın bile, örneğın meta gibi, hâlihazırda bir tersine çevrilme,”²¹ diğeri bir deyişle, “sapkın bir biçim”²² olduğu vurgusunu yapar. Toplumsal pratik,

18 Krş. A. Negri, “Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects,” *Open Marxism* Vol. II: Theory and Practice içinde. Pluto Press, Londra, 1992 ve Ch. Arthur, “Wide Open,” *Radical Philosophy*, vol. 64, 1993.

19 K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 817.

20 a.g.e., s. 830.

21 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, a.g.e., s. 498.

22 Krş. K. Marx, *Das Kapital*, Vol. I, Almanca baskısı, a.e., s.90. *Kapital*'in Al-

olumsuzlanmış tarzda metalar içerisinde ve dolayısıyla varlığını sürdürür. Başka bir ifadeyle, toplumsal ilişkiler şeyler arasındaki ilişkiler olarak görünür. Kendi kendisiyle ilişkilenen “bir şey,” kendi kendisini değerli kılma kapasitesine sahip bir şey olarak sermaye kavramı, Marx'a göre, kapitalist üretimin fetişizmidir. Bu argümana göre, kapitalist üretimin fetiş karakteri en tamamlanmış biçimini, sermaye “şeyin kendisiyle bir ilişkisi” olarak kavrandığında kazanır.²³

“Sermaye ilişkisi,” üretken sermaye, meta sermaye ve para sermaye gibi farklı sermaye biçimlerinden oluşur.²⁴ Para sermaye devresi en çarpıcı olanıdır çünkü burada sermaye soyut zenginliğin en evrensel biçiminde varolur ve sermaye kendi artışının kaynağı olarak görünür: P....P'. Sermayenin kendisiyle ilişkisi en açık şekilde “kendisine eşit olmayan bir değer yaratmak şeklindeki esrarengiz niteliğiyle birlikte” sermaye-faizi formülünde açığa çıkar. Faiz getiren sermaye, Marx'a göre, “sermayenin en fetiş-benzeri biçimidir”, sermayenin “anlamsız bir yoğunlaşma”ya²⁵ indirgendiği bir biçimdir. Diğer bir deyişle,

manca baskısında Marx “verrückte Formen” ifadesini kullanır. Kapital'in İngilizce baskısında, bu ifade “absürd biçimler” ya da “fantastik biçimler” olarak çevrilmektedir. Bu çeviriler, yanıltıcıdır. Marx'ta “verrückte” kelimesinin iki anlamı vardır: yoldan çıkmış (verrückte) ve yoldan çıkarılmış (ver-rückt), çılgın ve yerinden edilmiş. Dolayısıyla, “sapkın biçimler,” bu biçimlerin çılgın ve yerinden edilmiş olduğu anlamına gelir. Sapkınlığın ikili anlamı soyut ile somut arasındaki içsel ilişkiyi oluşturur. “Sapkın” teriminin ikili anlamına dair bkz. Backhaus (“Between Philosophy and Science: Marxian Social Economy as Critical Theory,” *Open Marxism* Vol I içinde, Pluto Press, Londra, 1992).

23 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, a.g.e., s.504.

24 Bu konuda, bkz. K. Marx, *Capital* Vol. II, Penguin, Harmondsworth, 1978.

25 K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 818 ve s. 391. Kapital'in Almanca baskısında, Marx “para”yı begrifflos bir biçim olarak niteler. Kapital'in İngilizce baskısında, “begrifflos” “anlamsız” şeklinde çevrilmiştir. Bu çeviri yanıltıcıdır. “Begrifflos” terimi “hakimiyetini yitirmek” ve bunun sonucu “anlamdan yoksun kalmak” düşüncesine işaret eder. Terimin bu şekilde kullanışı Almanca “begrifflos” terimine daha yakındır. Bu konuda bkz. W. Bonefeld, “Money, Equality and Exploitation,” W. Bonefeld ve J. Holloway (ed.), *Global Capital, National State and the Politics of Money* içinde, Macmillan, Londra, 1995.

politik ekonominin eleştirisinin odağı olarak sermaye ilişkisinin kabul edilmesi, düşüncede “sanki nesnelerin eylemi” imiş²⁶ gibi toplumsal ilişkilerin fetişleştirilmesini tekrarlar. Nesnenin “özneleştirilmesi” ve insan ilişkilerinin şeyler arasındaki ilişkiler olarak “nesneleştirilmesi”, insanlığın bir amaç yerine bir kaynak olarak varolduğu sapkın bir dünyanın karşılıklı birbirine bağlı ifadeleridir. Ancak, bu durum, aynı zamanda insan pratiğinin kapitalist toplumdaki durumudur.

Sonuç olarak, nesnenin eylemleri sınıf ilişkilerinin üzerinde yer alan ve sınıf mücadelesinin içerisinde açımlandığı bir çerçeve yaratmış görünür.²⁷ Bu “görünüşü” görüldüğü gibi ele alırsak, sınıf mücadelesi sermaye ilişkisinin yeniden üretimini dolayımlayan salt nesnel bir mekanizma haline gelir. Bu görüşün güncel bir ele alınışı, post-fordist devlet tartışmasında bulunabilir.²⁸ Bu tartışma, sınıf mücadelesinin sermaye ilişkisinin kurduğu nesnel çerçeve içerisinden geliştiği düşüncesine dayanır. Örneğin, Jessop'ın yaklaşımında sınıf mücadelesi “kendi başına bütünlüğü yaratmaz ya da 'kapitalizmin' dinamik yörüngesini oluşturmaz.” Çünkü “sınıfların kavramsal özdeşliği, sermaye ilişkisini şekillendiren sınıflar tarafından kısıtlanmak yerine, sermaye ilişkisi tarafından verilir.”²⁹ Dolayısıyla, sermaye ilişkisi sınıf ilişkilerinin üzerinde yer alır. Bu yaklaşımın mantıki sonucu olarak, Jessop “sermaye öznedir”

26 K. Marx, *Capital*, Vol. I, İngilizce baskısı, a.g.e., s. 79.

27 Hirsch (“The State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of the Bourgeois State,” Holloway, J. ve S. Picciotto (ed.), *State and Capital: A Marxist Debate* içinde, Edward Arnold, Londra, 1978) bu türden bir çözümleme ortaya koymaktadır. Eleştirisi için: J. Holloway ve S. Picciotto, “Introduction,” a.g.e. içinde; J. Holloway, “The Great Bear: Post-Fordism and Class Struggle,” W. Bonefel ve J. Holloway. *Post-Fordism*, a.g.e.; W. Bonefeld, “Social Constitution and the Form of the Capitalist State,” *Open Marxism* Vol. I içinde; ve S. Clarke, “Introduction,” *The State Debate* içinde, a.g.e.

28 Bu tartışmaya dair, bkz. W. Bonefeld ve J. Holloway'in derlediği makaleler toplamı, *Post-Fordism*, a.g.e.

29 B. Jessop, “Polar Bears” a.g.e., s. 154.

ve dolayısıyla *übergreifendes Subjekt*'tir diye ısrar eder.³⁰ Sermaye, "gerçek" dünyanın değişen ampirik koşullarında eyleyen özneler arasındaki toplumsal ilişkileri yapılaştırır.³¹ Jessop'a göre, sınıflar arasındaki çatışkı ancak gerçek dünyanın çoğul belirlenimlerinde ortaya çıkar. Sonuç olarak, sınıf ilişkileri kavramı, çoğulcu çıkar grupları kavramında eritilir - bu çıkar gruplarının her biri ortaya çıkan yapısal kümeleşmelerle özgün bir şekilde ilişkilendirir. Bu şekilde, kapitalizm sınıfların olmadığı bir sınıf toplumu olarak görülür ve çözümlemenin odağı toplumsal çatışmalar çokluğunun ampirik olarak gözlemlenebilir kipliklerine yönelir. Bu çatışmalar, sermaye-öznesinin kurduğu çerçeve içerisinde sabit bir şekilde konumlanmışlardır.

Jessop'a göre, toplumsal öznelerin sınıfsal karakteri değer biçimiyle ilişkilerine göre tanımlanır. Sınıf antagonizmasının yapısal çerçevesini deşifre etmenin anahtarı, artı-değer kavramıdır.³² Sınıfların kavramsal özdeşliğini, sınıfsal ilişkilerin doğasını, sınıf mücadelesinin biçimleri ile sınıf mücadelesinin bütünleştirici dinamiğini ve kapitalist üretim tarzı içerisindeki rekabeti belirleyen, genelleşmiş meta üretimi sistemi içerisinde değer biçiminin hâkimiyetidir. Jessop'a göre, değer biçimi, bir üst-biçim olarak anlaşılmalıdır. Değer meta-biçimi, sınıf ilişkilerinin üzerinde görülür çünkü değer üst-biçimi üretken sermaye, para sermaye ve meta sermaye gibi farklı değer biçimlerinin birbirleriyle rekabet ettiği yapısal çerçeveyi oluşturur. Bu değer biçimlerinin rekabeti, sermaye döngüsü içerisinde gerçekleşir ve bu sermaye döngüsünün yapısı soyut düzeyde değer üst-biçimi tarafından tanımlanır. Jessop'a göre, sermaye döngüsü içerisinde farklı sermaye mantıklarını görürüz. Bu sermaye mantıkları, rekabet eden sermaye fraksiyonlarının farklı birikim stratejilerine karşılık gelir. Değer üst-biçimi, bi-

30 a.g.e., s. 150

31 Jessop'ın yaklaşımının benzer bir eleştirisi için bkz. R. Gunn, "Against Historical Materialism", *Open Marxism* Vol. II, içinde, s. 39, dn. 20.

32 B. Jessop, "Polar Bears," a.g.e., s. 148.

rikim sürecini bütünüyle belirlemez, yalnızca özünde belirsiz olan kapitalizmin kurumsal mantığını ve doğrultusal dinamliğini belirler. Bu nedenle, “ekonomik sınıf mücadelesi” tarafından üst-belirlenir ve bu sınıf mücadelesi içerisinde sınıfsal güçler dengesi değer biçiminin ötesinde çok sayıda faktör tarafından biçimlendirilir.³³ Clarke’in gösterdiği gibi, Jessop değer biçimini bir süreç olarak görmek yerine - bu süreç içerisinde ve bu süreç yoluyla “toplumsal ilişkiler şeyler arasındaki ilişkilerin biçimi şeklinde görünür” - “toplumsal ilişkileri belirleyen şey-benzeri bir yapı olarak” görür.³⁴ Değer üst-biçimi kapitalist üretim tarzının bütünlüğünü tanımlar ve bu bütünlük pratikte gerçek dünyadaki toplumsal çatışmanın olumsal kuvvetleri yoluyla sağlanır. Değer üst-biçimi, sadece farklı sermaye mantıklarının manevra sahasını dışsal olarak sınırlayıcı olarak düşünülür. Değer biçiminin değer üst-biçimi şeklinde kavranılması totolojiktir. Çünkü değer üst-biçiminin gerçek dünyada çarpışan toplumsal kuvvetlerce belirlenmesi, değer üst-biçimini önvarsayar veya tam tersi. Jessop’ın yaklaşımında, değer üst-biçimi kendi toplumsal belirlenimine dışsal kavranır.

Jessop’ın yaklaşımı, gündelik yaşam deneyimini biçimsel terimlerle ifade eder: Toplumsal emeğin yaşam faaliyeti, asıl üreticilerin arkasından kendisini dayatan bir kapitalist sistem-rasyonalitesini yeniden üretiyormuş görünür. Jessop, gündelik yaşamın sapkınlığını başlangıç noktası olarak alır. Toplumsal ilişkilerin neden metalaşmış parçalanma biçimlerinde ve bu biçimler dolayısıyla varolduğu sorusunu ortaya atmak yerine, bu parçalanma önvarsayılır ve toplumsal ilişkiler meta üretimi yasalarının emrine sokulur. Kapitalist yeniden üretim, tersine çevrilmiş toplumsal yeniden üretimdir: toplumsal bağlam çerçevesinde özel üretim. Özel üretimin toplumsal karakteri,

33 B. Jessop, “State Forms, Social Basis, and Hegemonic Projects, Kapitalistate,” no 10/11, 1983, s. 90; S. Clarke, *The State Debate*, a.g.e., içerisinde gözden geçirilmiş şekilde yeniden basılmıştır.

34 S. Clarke, “Introduction,” *The State Debate*, a.g.e., s. 49, dn. 24.

toplumun bilinçli kararının bir sonucu olmadığından ve toplum da ancak tersine çevrilmiş biçimindeki özel parçalanma (meta üretimi) şeklinde varolduğundan, özel üretimin toplumsal varoluşu bireysel üreticiler karşısında dışsal ve bağımsız bir şey olarak yer alır ve Marx'ın ileri sürdüğü gibi bu durum bireysel üreticilerin toplumsal bir bağlam içerisinde özel bireyler olarak varolmalarının koşuludur.³⁵ Başka bir deyişle, emeğin toplumsal karakteri, çelişkili şekilde, politik ekonominin kategorileri içinde ve bu kategoriler dolayısıyla varolur. Ekonomik kategoriler, örneğin, değer, üretkenlik ve kâr, tarihsel varoluşlarından ayrı bir şekilde incelenemezler. Marx'ın bu kategorileri benimsemesi, bu kategorilerin tarihsel olarak etkin öğeler olduklarının onaylanması anlamına gelmez. Bu onaylanma, daha ziyade - yıkıcı³⁶ - bir eleştiri sayesinde ilerler.

Marx'ın eleştirisi, değişim ilişkilerinin çözülmesiyle yetinmez. Aksine, değişim ilişkilerinin toplumsal kuruluşunu kavramayı amaçlar. Değişim edimi, ne değiştirilen "şey" in doğuşunu açıklar ne de bireysel üreticilerin şu anda varoldukları biçimde varolduklarını açıklar. Politik ekonomi, değişim ilişkilerini ve değişim ilişkileri içerisinde de üretim ilişkilerini kavrama girişimidir. Dolayısıyla emek değer teorisi, emek ürünlerinde cisimleşmiş özel ve bireysel emeğin bir teorisi olarak görülür. "Cisimleşmiş emek", "değer" in düzenleyicisi olarak anlaşılır. "Değer" in toplumsal kuruluşunun gizi çözülmeden kalır çünkü "değer" bir toplumsal ilişki yerine sadece bir "şey" olarak görülür. Ama "değerin hareketi" kendisini "özel bir doğa sürecinin gücüyle eyleyen" "otomatik" bir hareket olarak dışavurur. Değerin hareketi, "bağımsız bir şey" in³⁷ ha-

35 K. Marx, *Grundrisse*, Almanca baskısı, Dietz Verlag, Berlin, 1974, s. 909.

36 "Eleştiri" üzerine bkz.: J. Agnoli, "Von der kritischen Politologie zur Kritik der Politik," *Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik*, a.g.e. Ça ira Verlag, Freiburg, 1990; J. Agnoli, "Destruction..." a.g.e.; M. Horkheimer, "Traditionelle und kritische Theorie" a.g.e.; ayrıca bkz.: Intro. *Open Marxism* Vol. I.

37 K. Marx, *Capital* Vol. II, s. 185.

reketi gibi ve dolayısıyla toplumsal ilişkilerin üzerinde duran ve bu ilişkileri “yapılaştıran” tarihsel olarak etkin bir öznenin hareketi gibi görünür. Buna karşın, “değer” ancak biçimsel hareket tarzı bakımından değerlendirildiğinde bağımsız bir şeydir. Emeğin toplumsal karakteri, “kendisini değişim edimi dışında göstermez.”³⁸ Toplumsal insan pratiği, şeylerin kendi aralarındaki “kişisel-olmayan” ilişkilerin bir türevi olarak, metalar dünyası içinde ve bu metalar dünyası dolayımıyla varlığını sürdürür. Ancak, “içerik”siz “biçim” yoktur.³⁹ Biçimin içerik olmadan var olduğunu ileri sürmek, “biçim”in kendi toplumsal belirlenimine dışsal olduğunu söylemektir. Kurulu biçimler kavramı gibi, “içerik”siz “biçim” şeklindeki “değer” kavramı da burjuva toplumun dinini benimser: meta fetişizmi.

Sonuç olarak, kurulu biçimlere odaklanan yaklaşımlar ancak hâlihazırda önvarsayılanı betimler: özel bireyler, nesnel toplumsal kurallar çerçevesi içerisinde hareket ederler ve bu kuralların rasyonalitesi özel bireylerin yaşamlarını “yapılaştırır.” İnsan pratiğini “nesnelerin eylemi”nden⁴⁰ türetilebilecek bir şey olarak anlamaya çalışan yaklaşımlar, indirgemeci bir şekilde, Smith’in “görünmez el” ilkesini yeniden formüle ederler. Toplumsal gerçeklik, orada olduğunu bildiğimiz, ama ne görebildiğimiz ne kavrayabildiğimiz bir şey tarafından yönetilir. Bu durumda, nihai ve en inceltilmiş “hakikat”a dair bilimsel araştırmamız başarısız olmuştur ve terk edilmek zorundadır. Görünmez bir şey tarafından yönetilmekteyiz ve bu bir-şey bir ilkedir, varoluşumuzun belirleyici bir faktörüdür. Ancak, biliyoruz ki bu önemli ilke demir bir yumrukla işler: Bu ilkenin işleyişinin farkında olmayanlar, ilkenin soğuk ve duygusuz “el”ini hissederler. Dolayısıyla, anlayışımızı aşan ve kavrayışımızın ötesinde bir-şeye göre “var oluruz.” Başka bir deyişle, toplumsal varoluş bilinçli bir toplumsal edim olmak yerine bir

38 K. Marx, *Capital Vol. I*, ss. 77-8.

39 Krş. a.g.e. s. 83 and *Capital Vol. III*, s. 392.

40 K. Marx, *Capital Vol. I*, s. 79.

kaderdir ve ama sadece bir kader olmakla kalmaz, aynı zamanda tesadüfle yönetilir. İnsan pratiğinin görünmez bir ilke tarafından yönetildiği düşüncesi, insanların kendi dünyasal işlerini dünyevileştirmekte başarılı olamadığını ve kendi toplumsal varoluşlarını kavramakta yetersiz donanımda olduklarını söyler. Görünmez bir ilkenin rahminden doğan kurallarla yönetilen bir dünyada, akıl olumsuzlandığı kipte görünür - rasyonel dünya, irrasyoneldir (krş. Gunn, 1992).⁴¹

Marksist olsun ya da olmasın, teleolojik tarih anlayışlarını benimseyerek ya da sermayeyi özne ilan ederek görünmez ilkelere olumlayan yaklaşımlar, insan pratiğini yalnızca “gerçek dünya tarafından kurulan” önceden belirlenmiş ve “zorunlu eğilim ve doğrultu çizgileri”ni takip eden bir-şey olarak görürler.⁴² Başka bir deyişle, olumsal ve kurucu bir Marksist bilim oluşturmaya yönelik güncel çabalar, geleneksel kuramın yanı sıra, nihai ve en rafine hakikat kriteri arayışına katılırlar: Yalnızca deneyimin sağladığı ampirik bilgimize dayanarak “toplum” üzerinde düşünebiliriz. “Toplum,” zorunlu gelişme çizgilerinin merhametine kalmıştır. Başka bir deyişle, toplumsal varoluş insanal içeriği olmayan bir-şey olarak önvarsayılır. Toplumsal bireyin yerini, kendi içkin yasalarının [*Eigengesetzlichkeit*] - “toplumsal yasalar” olarak değil, sistemik, yapısal yasalar olarak uygulanması sonucu ve bu uygulama dolayımıyla hükmeden “değer-şeyi” alır. Yasalar şeylere aittir ve şeylerin mantığını oluştururlar. Bunun sonucu, hem Jessop'ın “değer üst-biçimi” hem de Smith'in “görünmez el”inin kaba kavranışı, toplumu aklın ve emeğin dönüştürücü gücünün ötesinde “bir-şey” olarak gören anlayışa dayanır. Daha önceden bahsettiğim gibi yapılar, kurulu biçimler düşüncesine dayalı yaklaşımların tanıdığı tek öznedir. İnsan varoluşunun kuralları insan dünyasının ötesinde bir yerden - kendi kuralları ve kendi öldürme yöntemleri olan “bir yer” - ortaya çıkıyormuş

41 Richard Gunn (1992) “Against Historical Materialism,” W. Bonefeld, vd. (ed.) *Open Marxism*, vol. 2 içinde. Pluto Press, Londra.

42 Krş. S. Hall, “Realignment for What?” *Marxism Today*, Aralık, 1985.

gibi düşünölür. Geleneksel teorinin, hipotetik yargıyla, örneğın görünmez ve kaçınılmaz ilkelerin pratik anlamına dayalı yargılarla yönetilen bir dünyayı benimsemesi meta-teorilerin sonsuz gerilemesine karşılık gelir, çünkü tanımlanması gereken şey tanımın ötesinde bir şey olarak önvarsayılır.⁴³ Sonsuzlukta ya da görünmez mekânlarda “hakikat”ı bulma çabası, daima geleneksel teorinin, yani toplumsal dünyamızın insan ürünü ve insanın dönüştürücü gücüne bağılı bir dünya olduğı anlayışına direnen bir teorinin niteliğı olmuştur.⁴⁴

IV. Marx'ın Eleştirisi:

Değişim İlişkilerine dair bir Çözümleme

Politik ekonomide, emek kategorisi toplumsal varoluşundan yalıtılmış şekilde anlaşılır; en iyi ihtimalle, emek-zamanının bireysel metaların değerini belirlediğı düşünölür. Marx'ın emek değer teorisi, cisimleşmiş emek-zamanının metanın değerini düzenlediğini savunmaz.⁴⁵ Aksine, Marx'a göre değer, toplumsal bir ilişkidir. Değer, toplumsal olarak gerekli emek zaman tarafından kurulur. Marx'm eleştirisi, alternatif bir ekonomik değişim teorisi değil, değerin kuruluşunun teorisidir. Reichelt'in ortaya koyduğı gibi, “kuruluş düşüncesi varoluşun sürekli hareket eden bir biçimi olarak değerin içeriğine yerleştirilmelidir. Eğer bu yapılamazsa, değer ancak duran ya da tarihsel bakımdan otomatik bir etkin özne olarak tanımlanabilir”.⁴⁶ Değerin kurucusu ya da tözü emektir. Ancak, emegın kendisi değer değildir. Aksine, “hareket halindeki

43 Bu konuyla ilgili bkz. R. Gunn, “Marxism and Philosophy,” a.g.e.; “Marxism, Metatheory and Critique,” a.g.e.; ve Gunn'ın “Against Historical Materialism,” a.g.e.

44 Krş. M. Horkheimer, “Zum Problem der Wahrheit,” *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*, A. Schmidt (ed.) içinde, a.g.e., Fischer Verlag, Frankfurt, 1988.

45 “Emegın” bireysel emek veya cisimleşmiş emek olarak anlaşılması, Marx'ın kendi yaklaşımını ifade etmekten daha ziyade Marx'ın politik ekonomi eleştirisinin odağında yer alır.

46 H. Reichelt, “Some Notes ...” a.g.e., s. 74.

insan emek-gücü ya da insan emeği değer yaratır.”⁴⁷ Emek süreci, “belirli bir toplum biçimi içerisinde ve bu toplum biçimi dolayısıyla birey tarafından doğanın mülk edinilmesidir.”⁴⁸ Dolayısıyla, maddi zenginliğin tek kaynağı emek değildir. Ama değer tek kaynağı ve bu nedenle de sermayenin varlığını sürdürmesinin kaynağı emektir.

Emeğin değer tüzü olduğu ve bu tüzün şeyler arasındaki ilişkiler içerisinde ve bu ilişkiler dolayısıyla var olduğu düşüncesi, sermaye ilişkisinin ancak sınıf ilişkisi içerisinde ve sınıf ilişkisi dolayısıyla var olabileceği anlamına gelir. Emek sömürsü, değer toplumsal kuruluşunun yadsınmış tarzda var olduğu değişim alanında gerçekleşmek zorundadır.⁴⁹ Bunun sonucu, “otomatik özne”⁵⁰ olarak sermaye nosyonu ortaya çıkar: Toplumsal birey, kendisine karşı soyut birey tarzında var olur ve bu soyut bireyin toplumsal var oluşu kendisini değer hareketi aracılığıyla dışavurur. Sermayenin üretken, meta ve para sermaye gibi farklı biçimlerinin döngüsünün kavranılması, bir biçimden diğer biçime geçen değer genel hareketini gösterir. Bu genel hareket içerisinde, “özel emeğin bütün türleri . . . daimi olarak toplumun onlara ihtiyaç duyduğu niceliksel oranlara indirgenir.”⁵¹ Böylelikle, toplumsal işbölümünün çeşitli branşları arasındaki ilişki bireyler arasındaki bir ilişki olarak değil, şeylerin kendileri arasındaki bir ilişki olarak görünür. Toplumsal ilişkiler, sermayeye içkin görünen yasalara bağlı görünür. Sermaye kendisiyle ilişki içindeymiş gibi algılanır ve bu ilişkinin ortak temeli “değer değerlenmesi”dir.⁵² Ancak, sermayenin kendisiyle ilişkilenen bir şey olarak değer yaratan bir değer gibi kavranması “sermaye fetişizmi”ni içerir.⁵³ Sermayenin kendisiyle ilişkisinde,

47 K. Marx, *Capital*, Vol. I, s. 57.

48 K. Marx, *Grundrisse*, İngilizce baskısı, s. 87.

49 Krş. K. Marx, *Capital*, Vol. II, 1-4. bölümler

50 Krş. K. Marx, *Capital*, Vol. I, s. 152.

51 a.g.e., ss. 79-80.

52 K. Marx, *Capital*, Vol. II, s. 180.

53 K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 829.

değerin ve dolayısıyla sermayenin kuruluşu gözden kaybolur. “En temel belirleniminde amaçsal üretken faaliyet” olarak emek, “değer-yaratıcı” olmak yerine, sermayenin bir faktörü olarak görünür. Sermaye, böylece, kendi “tözünden”, kendi “özünden” bağımsız olarak varolan bir şey olarak anlaşılır.⁵⁴ Ancak, tam da bu durum kapitalist toplumsal yeniden üretim biçiminin koşulu,⁵⁵ hatta zorunlu koşuludur.⁵⁶ “Sermaye, böylece, çok gizemli bir varlık haline gelir çünkü emeğin bütün toplumsal üretim güçleri emeğin kendisinden ziyade sermayeden kaynaklı ve sermayenin rahminden doğuyor görünür”.⁵⁷ Emeğin sapkınlaşması gerçektir, gerçek bir sapkınlıktır. Ama daha da önemlisi, sermaye ancak “kapitalist için sonsuz bir artı-emek pompalama makinesi”⁵⁸ olduğu sürece ve sonuç olarak emek, değer yaratan bir toplumsal meta biçimine, yani ücretli emek biçimine içerildiği sürece kendi kendini değerlendirebilir.

Marksist devrim, insan-dışı güçlere sahipmiş gibi görünen fetişist bir kavram olarak değerın eleştirisini gerektirir. Politik ekonominin eleştirisi, “değer”ın bir toplumsal ilişki olduğunu, kapitalizm altında emeğin varoluş tarzı olduğunu gösterir. Fetişizm eleştirisi, insanal içeriği bakımından “değer”ın toplumsal ilişkilerin çelişkili⁵⁹ bir şekilde varlığını sürdürdüğü sapkın

54 a.g.e., s. 825, s. 823, s. 829.

55 Marx'ta “zorunluluk” düşüncesine dair bkz. M. Horkheimer “Traditionelle und kritische Theorie,” a.g.e.; ayrıca bkz. bu eser içinde Psychopedis.

56 Krş. K. Marx, *Capital*, Vol. I, Birinci Bölüm, Dördüncü Kesim ve *Capital*, Vol. III, Kırksekizinci Bölüm.

57 K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 827.

58 a.g.e., s. 822.

59 Benzer bir argüman, K. Psychopedis tarafından ileri sürülmüştür: “Dialectical Theory: Problems of Reconstruction,” *Open Marxism*, Vol. I içinde. Psychopedis'in diyalektik teoriyi yeniden inşası, toplumsal önvarsayımlar ile kapitalizmin fetişist ve yıkıcı bir şekilde insan ilişkilerini “şeyler” arası ilişkilere çevirmesinin çelişkili bütünleşmesini gösterir. Ayrıca bkz. H.G. Backhaus, “Between Philosophy and Science,” *Open Marxism*, Vol. I içinde. Bu bölüm, H. G. Backhaus'un, “Zum Problem des Geldes als konstituents oder Apriori der ökonomischen Gegenständlichkeit,” *Prokla*, no 63, 1986 yer alan makalesine borçludur.

bir biçim olarak kavranmasını sağlar. Ekonomik kategorilerin eleştirisi, ekonomik ilişkilerin aslında toplumsal ilişkilerin sapkınlıkları olduğunu gösterir. Bu ilişkiler, basit bir şekilde yok olmazlar. Aksine, ekonomik kategorilerin sapkın biçiminde çelişkili olarak var olurlar. Başka bir deyişle, kapitalizmde emeğin toplumsal karakteri politik ekonominin kategorileri içinde ve bu kategoriler dolayısıyla gerçekleşmelidir. Bu kategoriler, sapkın toplumsal ilişkilerin biçimsel ifadeleri oldukları sürece yeterlidir. Bunlar, sapkın ve büyülü bir dünyanın kategorileridirler. Dolayısıyla, sermaye ilişkisi öncelikli ve sınıfsal ilişki ikincil görülemez. Çünkü emek kategorisi sermaye kategorisi içinde mevcuttur. “Kendi kendisini kuran” şey olarak “sermaye” düşüncesi, ancak emeği ücret kazanan bir meta olarak gören kapitalist bir dünyanın fetişizmini güçlendirir. “Sermaye, ücretli emek olarak emeği önvarsayar.”⁶⁰ Kapitalizmde, insan pratiği yabancılaşmış özne biçiminde kendisine karşı var olur. Toplumsal emeğin kurucu gücü - kendisi olarak - çelişkili şekilde var olur. Olumsuzlandığı kipte varlığını sürdürür. Dolayısıyla, “özne ile nesne durağan bir şekilde birbirlerine karşı koymazlar. Aksine, özne ile nesne “özneliğin nesnelliğe çevrildiği ve aynı şekilde nesnelliğin özneliğe çevrildiği süregiden bir sürece” yakalanmışlardır.”⁶¹

Özne olarak Sermaye

Marx'ın “otomatik özne” olarak sermayeyi nitelendirmesine nasıl bir anlam verilebilir? Sermayenin “otomatik özne” olarak kavranışı, politik ekonominin kazanımlarını ve eksikliklerini vurgular. Politik ekonomi, kurulu biçimleri kavramsallaştırmıştır ve dolayısıyla neden “emek” ücretli-emek tarzında var olur ve neden “emek” görünürde “sermayenin özneliği” tarafından temsil edilir sorusunu ortaya atmaz.

60 K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 824.

61 H. G. Backhaus, “Between Philosophy and Science,” a.g.e., s. 60. Backhaus, Leo Kofler' göndermede bulunmaktadır.

Marx'ın fetişizm eleştirisi, kapitalizmde insan ilişkilerinin şeyler içerisinde ve şeyler dolayımıyla var olduğunu söyler. Marx'ın otomatik özne olarak sermaye kavramını kullanışı, politik ekonominin yücelttiği özne anlayışını benimsediğine işaret eder. Ancak, bu benimseme, otomatik özne olarak sermaye kavramının getirdiği kısır döngüsel düşünceyi gösteren yıkıcı eleştirisiyle el ele gider. Dolayısıyla, Marx kendi kendini değerli kılan özne olarak sermaye kavramına meydan okur, toplumsal bireyin dışında var olan bir şey olarak toplum düşüncesinin altını oyar ve kapitalist toplumun varoluşun sapkın bir biçimi olduğunu kabul eder. Kapitalizmde, eleştirel özne ekonomik kategorilerin kişiselleşmesidir. Özne, sapkın bir öznedir. Bir şey biçimini alır ve şeyler arasındaki bir toplumsal ilişki olarak görünür. Ama bu görüşler, politik ekonominin tekerine zaten çomak sokar, çünkü otomatik özne olarak sermaye kavramı da dâhil, ekonomik kategoriler Marx tarafından yalnızca benimsenmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal pratiğin sapkın biçimleri olarak eleştirilirler. Başka bir deyişle, Marx'ın sermayeyi otomatik bir özne olarak ele alışı, kapitalist toplumun “gündelik dini”ni kabul eder. Ancak, bu öznenin tanınması, bu öznenin toplumsal pratiğin bir biçimi olarak - bu toplumsal pratik şeylerin kişileşmesi olarak ne kadar sapkın olursa olsun - açıklanmasına dayanır.

Marx'ın politik ekonomi eleştirisi, değişim ilişkilerine dair öznel ya da nesnel bir teori değildir. “Değer”in toplumsal kuruluşunu kavrama çabasıdır. Backhaus'un işaret ettiği gibi, Marx'ın sermayeyi yukarıdaki gibi otomatik özne şeklinde değerlendirmesi, “onun (Marx'm) hâlihazırda büyük ekonomistlerin eserlerinde bulunduğu şeyi açık” hale getirir.⁶² Üstelik bu kavram, politik ekonominin yanlış biçimde sermayeyi kendisiyle özdeşleşmesinin - bir sermayenin kendisiyle değişime girmeye başladığı zamankinden daha fazla değere nasıl sahip olabileceğini açıklama çabası - yetersizliğini gösterir. Sermaye otomatik bir öznedir, çünkü “kendi-

62 a.g.e., s. 71.

sine dönük bir ilişki olarak görünür ve bu ilişki içerisinde ilk değer toplamı olarak sermaye kendisinden ortaya çıkan yeni değerden ayırt edilir.”⁶³ Marx, şeyler arasındaki ilişkiyi “değer biçimi” olarak adlandırır. Ancak, değer biçimi, sadece belirli bir içeriğin belirli bir biçimidir: “değeri yaratan emektir.”⁶⁴ Eski değeri aktararak yeni değer yaratanın emek olmasına karşın, “emeğin bu doğal gücü sermayenin içkin bir özelliği gibi görünür.”⁶⁵ Bu nedenle, “sermaye bir şey değildir, aksine belirli bir toplumsal üretim ilişkisidir ve bu toplumsal üretim ilişkisi bir şeyde dışavurulan ve bu şeye belirli bir toplumsal nitelik kazandıran belirli bir tarihsel toplum biçimine aittir.”⁶⁶ Sermaye kendisini emekten bağımsızlaştıramaz; ancak, sermaye görünürde kendini değerli kılma potansiyeline sahip otomatik bir özne olarak görünür. Sermayenin kendi tözünden kriz yüklü bir şekilde bağımsızlaşması, sermayenin bir varoluş tarzıdır. Bağımsızlaşma potansiyeli, kendisini para-sermaye devresinde ortaya koyar: P....P'. Bu döngüde “sermaye” kendisini en temel biçiminde dışavurur: Değerin tözü olarak emek, kendisini parada dışavurur. Para içerisinde ve para dolayımıyla tekil bireysel somut emek, kendisini toplumsal emek olarak ortaya koyar. “Bu şu anlama gelir ki, para somut emeğin soyut emek halini aldığı dolayımıdır. Kısacası, soyut emeğin varoluş biçimi paradır.”⁶⁷ Soyut emeğin cisimleşmesini ifade etmesi yanında, para, sermayenin en anlamsız biçimidir çünkü para kendisini salt bir şey olarak dışavurur ve dolayısıyla kendi içeriğini yadsır.⁶⁸ Bu nedenle, Marx faiz getiren sermayeyi *par excellence* (mükemmel) sermaye ve kendi başına “anlaşılması zor bir şey” (*Dunkelding*) olarak adlandırmıştır.⁶⁹

63 K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 48.

64 K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 823.

65 K. Marx, *Capital*, Vol. I, ss. 568-9.

66 K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 814.

67 G. Kay, “Why Labour is the Starting Point of Capital” D. Elson (ed.), *Value: The Representation of Labour in Capitalism* içinde, CSE-Books, Londra, 1979, s. 58.

68 Krş. K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 392.

69 K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, a.g.e., s. 447.

Bunun sonucu, “değer yaratan değer” olarak sermaye fetişizmidir.⁷⁰ “Toplumsal emegın bütün üretken güçleri, sermayenin içkin özellikleri görünümünü alır ve kapitalistler tarafından artı-emeğe sürekli elkoyma şeklinde de (emegın doğal gücü) sermayenin sürekli kendi kendini genişletmesi görünüşünü alır.”⁷¹ Yukarıda ifade ettiğim gibi, Marx politik ekonominin her kategorisini insan varoluşunun tersine çevrilmesi ve bu şekliyle de sapkınlaşması olarak ele alır. Sermayenin hâkim kategoriye oluşturmaları, kendisinden kaynaklı değildir. Sermaye sadece özgül bir emek tarzının ismidir - daha iyi ifade edersek, özgül bir toplumsal yeniden üretim biçiminin kavramıdır.⁷² Emegın üretken gücü kendisini değer olarak ifade etmedikçe hiçbir anlam taşımaz: “Her ürünü toplumsal bir hiyeroglif dönüştüren değerdir.” Aynı zamanda, bu hiyeroglif, kapitalizmde emegın toplumsal biçimidir: “Bağımsız olarak gerçekleşen özel emegın özgül toplumsal niteliği . . . üründe değer biçimini alır.”⁷³ Marx'ın değer biçimi kavrayışı, bütünüyle toplumsaldır. Bu biçim, “burjuva üretimde ürünün aldığı yalnızca en soyut değil aynı zamanda en evrensel biçimdir ve burjuva üretime toplumsal üretimin belli bir türü olduğu damgasını vurur ve böylece ona kendi özel tarihsel niteliğini verir.”⁷⁴

Marx'a göre, toplumsal antagonizmanın kendi başına bir varoluğu yoktur. Antagonist ilişkiler, biçimler içerisinde ve biçimler dolayısıyla varolur, örneğin sınıf antagonizmasının hareket tarzı. Biçim, bu durumda antagonistik ilişkilerin *modus vivendi* (yaşama biçimi) olarak görülür ve bu şekliyle, biçim “genelde çelişkilerin uzlaşma şeklidir.”⁷⁵ “Dolayım”⁷⁶ terimi,

70 K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 829.

71 K. Marx, *Capital*, Vol. I, s. 569.

72 Krş. K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 827.

73 K. Marx, *Capital*, Vol. I, s. 79.

74 a.g.e., s. 85, dn. 1.

75 a.g.e., s. 106.

76 Krş. R. Gunn, “Marxism and Mediation” *Common Sense*, no 2, 1987; K. Psychopedis, “Notes on Mediation-Analysis,” *Common Sense*, no 5, 1988; W. Bonefeld, “Marxism and the Concept of Mediation,” *Common Sense*, no 2, 1987.

burada yaşamsal önemdedir, çünkü bu terim antagonist ilişkilerin “yan yana varolması”nı mümkün kılan dinamik bir antagonist ilişkinin varoluş tarzı anlamına gelir. Toplumsal antagonizmanın biçimlerde varoluşu, antagonist ilişkilerin “niteliğini ortadan kaldırmaz;”⁷⁷ aksine, bu biçimler sermaye ile emek arasındaki sınıf antagonizmasının varoluş tarzlarıdır. Emek, sermaye kavramı içerisinde mevcuttur. Sermaye ile emek, burjuva toplumda toplumsal üretim sürecinin karşılıklı birbirine bağımlı ve ayrılamaz öğeleridir. Ancak, aynı zamanda, karşılıklı olarak dışlayıcı, antagonist uçlardır - aynı ifadenin kutupları. Aynı ifadenin kutuplarıdır, çünkü kapitalist yeniden üretim insanların kendilerine bahsettikleri bir toplumsal yeniden üretim biçimidir. Emegin kurucu gücü, değer biçimi içerisinde çelişkili halde varlığını sürdürür. Fetişizm eleştirisi, toplumsal emek pratiğinin bir biçim içerisinde varolduğu ve bu biçim içerisinde toplumsal varoluşun önvarsayımının (emeğin doğa ile değişiminin) görünürde ortadan kalktığı anlayışını içerir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, Marx'ın değer kuramı, en başta bir “toplumsal kuruluş” kuramıdır. Doğa ile ilişkilenen belirli bir toplumsal metabolizma tarzı içerisinde ekonomik kategorilerin “doğuşu”nu öne çıkartır. Diğer bir deyişle, Marx'ın kuramı ekonomik kategorilerin “toplumsal kökeni” ile ilgilenir. Bu nedenle, politik ekonomi eleştirisi, “insan varlıkları(nın) kendi ortak kuvvetleriyle, kendi 'kolektif kuvvetleri' ile ya da bağımsız yabancı bir varlık olarak 'toplumsal kuvvetlerle' karşı karşıya kaldığı” düşüncesine dayanır.⁷⁸ Fetişizm eleştirisi, meta fetişizmini “üreten(in) emeğin özgül toplumsal karakteri” olduğunu gösterir.⁷⁹ Toplumsal biçimlerin “doğuşu” düşüncesi, kurucu bir toplumsal pratik olarak emeği vurgular. “Kuruluş” düşüncesi, şeylerin kendileri arasındaki ilişkinin tarihsel bir önvarsayım olduğunu çünkü bu ilişkinin temelinde ilksel

77 K. Marx, *Capital*, Vol. I, s. 106.

78 H. G. Backhaus, “Between Philosophy and Science,” a.g.e., s. 81.

79 K. Marx, *Capital*, Vol. I, s. 77.

birikim sürecinde yığınların üretim ve geçim araçlarından koparılmasına yol açan tarihsel mücadelenin olduğunu söyler. Bu koparılma, emegın üretken gücü emek harcayan bir meta biçiminde varolmadan önce tarihsel olarak gerçekleştirilmek zorundaydı.

Kapitalist sömürü, emegın “sapkın biçimler” şeklinde yabancılaşmasını üreten toplumsal çatışmaya dayanır.⁸⁰ Sınıf mücadelesinin tarihsel sonucu, kapitalizmin kuruculuğudur. Ancak, emegın yabancılaşmasının tarihsel önvarsayımı, aynı zamanda, emegın sömürüsünün dayandığı öncüdür. Sermayenin emegi sömürüsü, sınıf mücadelesinin sonucudur ve bu sınıf mücadelesi yalnızca sermayenin baskın üretim ilişkisi olarak varoluşunun önvarsayımı değildir, aynı zamanda sermayenin daimi varoluşunun öncüdür. “*Emegın emekle değişimi - görünürde işçinin mülkiyetinin koşulu - işçinin mülksüzlüğüne dayanır.*”⁸¹ Kapitalist toplumsal ilişkiler, emegi üretim ve geçim araçlarından ayıran ve böylece kapitalist toplumsal ilişkilerin ebedi koşulu ve kurucu öncülü olarak ücretli emegi yaratan “ilksel birikim”i önvarsayar. Emegın üretim araçlarından ayrılmasına götüren toplumsal pratik, eskiden tamamlanmış ve yalnızca kurulu bir biçim olarak sermaye açısından önvarsayılan tarihsel bir edim olarak görülemez. Aksine, bu ayrılma ve dolayısıyla bu ayrılmayı ortaya çıkaran bu toplumsal çatışma, kapitalist olarak kurulu toplumsal ilişkilerin kalbinde yatar.⁸² Emegın üretim araçlarından ayrılması, kapitalist toplumsal ilişkilerin mevcut öncüdür. Sermaye, kendisini üretmez - kendi toplumsal kurucusunu görünmez kılarak görünürde otomatik bir özne şeklinde sermaye biçimini alan şey, üretim araçlarından ayrılmış emek tarzıdır.

Toplumsal ilişkiler, pratik ilişkilerdir. Bu düşünce, kendine dönük bir ilişki olarak “sermaye” düşüncesini savunanların

80 Krş. a.g.e., s. 80, bkz. dipnot 21.

81 K. Marx, *Grundrisse*, s. 515.

82 Ayrıntılı bir açıklama için bkz. 13. Bölüm

yola çıktığından çok farklı bir başlangıç noktasına işaret eder. Başlangıç noktası, emeğin tarihsel hareketinin toplumsal kuruluşudur.⁸³ Emeğin tarihsel gelişimi, toplumun tarihinin anahtarıdır. İnsan her toplumda üretici rolünü üstlense de en basit kategori olarak emek kapitalist toplumda gizemleştirici bir niteliğe dönüşür çünkü zenginliğin maddi öğeleri emek ürünlerinden metaların özelliklerine dönüşür ve bariz şekilde üretim ilişkisinin kendisini bir şeye dönüştürür.⁸⁴ Toplumsal emeğin üretken gücü, sadece “sapkın” değer biçimi içinde ve dolayısıyla varolmaz, aynı zamanda bu biçimin üreticisidir. Özel mülkiyet, yabancılaşmış emeğin varoluş tarzıdır. Bu nedenle, sermayenin “nesnel” ya da olgusal varoluşu, yukarıda bahsedilen yaklaşımlarda olduğu gibi, kavramsal bir başlangıç noktası olarak alınamaz. Bunun nedeni, ekonomik zihne kendisini “nesnellik”, “nesnel mantık” ya da “nesnel varlık” olarak dayatan şeyin, Marx'ta yabancılaşmış öznellik olarak kavranmasıdır (Backhaus'un gösterdiği gibi).⁸⁵ Sermayenin görünürdeki biçimsel mantığına odaklanan herhangi bir “sermaye” kavramsallaştırması, Marx'ın kuramının özgüllüğünü gözardı eder ve bunun yerine kuramın nesnesi ve amacı olarak kapitalizmin söylemiş dünyasını ele alır. Sadece, Jessop'ın yaptığı gibi, otomatik özne olarak sermaye kavramına odaklanılırsa, sermayenin çelişkili karakteri kuramsallaştırılamaz. Bunun yerine, kuram sadece sözümona insan-dışı bir gücün sergilediği biçimsel çelişkiye dayanır. Bunun sonucu olarak, sermayeyi sadece biçimsel varoluşu açısından, otomatik bir özne olarak ele almanın tehlikesi, “değer”in toplumsal tözü olmayan tarihsel olarak etkin bir özneye dönüşmesidir. “Sermaye”nin çelişkili kuruluşu, sermaye ile emek arasındaki toplumsal antagonizma açısından değil, sermayenin kendisi açısından düşünülür.

83 Krş. K. Psychopedis, *Geschichte und Methode*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1984.

84 Krş. K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 826.

85 H. G. Backhaus, “Between Philosophy and Science,” a.g.e.

Bu anlayışa göre, sanki tarih-ötesi bir ekonominin kapitalist anatomisi, iyi bir şekilde ayakta duramamaktadır ve onarıma ihtiya ı var görünmektedir. Değiştirilmesi gereken şey anatomidir ya da ekonominin toplumsal tarzıdır. İnsanın kurtuluğu yerine, ekonominin daha iyi örgütlenmeye ve planlanmaya ihtiya ı vardır.

V. Sonuç

“Emegın” sermaye kavramı içerisinde kurucu varlık olarak kavranması, sınıflara bölünmüş bir insan pratiği içerisinde ve dolayımıyla toplumsal biçim anlayışını gerektirir. Sınıf ilişkisi, sadece “sermaye”nin krizi süresince sermaye ilişkisine “dışarıdan” müdahil olmaz. Sermaye ilişkisi sınıf ilişkilerinin üzerinde durmaz. Aksine, sermaye ilişkisi sınıf ilişkileri içerisinde ve dolayımıyla var olur. Sınıf mücadelesi, sadece sermaye ilişkisinin yeniden üretimini dolayımlamaz. Aksine, sınıf ilişkisi sermaye ilişkisinin kurucusudur. Emegın kapitalist sömürüsü sınıf ilişkisinin üzerinde durmaz, aksine sınıf ilişkileri içerisinde ve dolayımıyla varolur. Marx'ın politik ekonomi eleştirisinde sınıf ilişkisi ve dolayısıyla sınıf mücadelesi tarihsel gelişme düzeyinde yeniden  ne sürülmez çünkü sınıf ilişkisi hâlihazırda kavramların kuruluşuna dâhil edilmiştir ve bir bütün olarak toplumsal gerçekliğin daimi tarihsel önkoşulu olarak varolur.

Marx'ın fetişizm eleştirisi, ekonomik biçimlerin insan-dışı biçimler olmadığını gösterir. Ekonomik kategorilerin eleştirisi, bu biçimlerin sapkınlaşmış bir insan varoluşunun biçimleri olduğunu ortaya koyar. Emek, salt ücretli emekten daha fazlasıdır.⁸⁶ ücretli emek, sermaye içerisinde ve sermayeye karşı bir varlık değildir. Sermayenin ve ücretli emegın duruş noktası aynıdır.⁸⁷ Emek, salt özel mülkiyetin üreticisi değildir; daha önemlisi, “canlı, biçim-verici ateştir.”⁸⁸ En basit belirlenimin-

86 Krş. K. Psychopedis, “Dialectical Theory: Problems of Reconstruction,” a.g.e.

87 Krş. K. Marx, *Capital*, Vol. III, b l. 48.

88 K. Marx, *Grundrisse*, s. 361.

de, emek amaçsal üretken faaliyetidir.⁸⁹ Değer yaratıcı, soyut zenginlik üretici meta (ücretli emek) olarak kendisine karşı olan şey, bu faaliyetidir. Eleştiri silahı, üzerinde yaşadığımız dünyanın sermaye-öznesinin dünyası yerine bizim dünyamız olduğunu, insan pratiğiyle yaratılan bir dünya olduğunu, insan pratiğine bağlı ve insan pratiğinin biçim verici ateşine açık olduğunu gösterir. İşçi sınıfının kurtuluşu ancak işçi sınıfının kendi eseri olabilir şeklindeki Marksist düşünce buradan çıkar. Ücretli emek kategorisi, hâlihazırda bir sapkınlıktır. Bu sapkınlık ne kadar “gerçek” olursa olsun, fetişleşmiş biçimlerin kuruluşuna değil, hareketine dair bir kavrayış sağlar. Toplumsal varoluşun kuruluşunu, toplumsal bireyin toplumsal emeğinde buluruz. Fetişizm eleştirisi, olumsuz ve yıkıcıdır. Agnoli'nin ortaya koyduğu gibi, “Marx, ne inşa etmeyi ne de olumlama-yı amaçlamıştır. Temelde olumsuzlamayı amaçlamıştır.”⁹⁰ Marx'ın fetişizm eleştirisi, insanın kişileşmiş üretim koşulları biçiminde - şeylerin kişileşmesi biçiminde - varolduğu bir dünyanın saçmalığını gösterir. Eleştirinin duruş noktası, bu acayip, canı kişileşmenin diğer yönünü, toplumsal kuruluşu gösterir. Duyumsal insan faaliyetini, metalaşmış ücretli emek biçiminde kendisine karşı varolan bir faaliyeti gösterir. Böylece, sermayenin eleştirisi, “emek”in, bireysel, yabancılaşmış emeğin, toplumsal varoluşunun bireysel üreticiler karşısında dışsal ve bağımsız bir şey olarak karşısında yer aldığı bir emeğin eleştirisine karşılık gelir. Emeğin ücretli emek biçimindeki kapitalist belirlenimi ile emeğin eleştirel faaliyeti ve toplumsal üretken güçler arasındaki çelişki sadece toplumsal dünyamızın çelişkili kuruluşu düşüncesini vermez. Aynı zamanda, bu çelişkinin “gerçek hareketi” düşüncesini ortaya koyar: komünizm.

Politik ekonominin eleştirisine göre, “toplumsal emek” kavramı en temel ve basit kategoridir. Kapitalizmde kuramsal faaliyet dâhil bütün insan faaliyeti, toplumsal emeğin sınıfla-

89 K. Marx, *Capital*, Vol. III, s. 825.

90 J. Agnoli, “Destruction ...” a.g.e., s. 45.

ra bölünmüş varoluş tarzının, emegın toplumsal bölünmesinin bir uğrağıdır.⁹¹ Bu nedenle, politik ekonominin eleştirisi tarafsız değildir. Geleneksel teorinin statükoyu savunmasının aksine, geleceğı yönelik bir ilgiye dayalıdır. Horkheimer'a göre, bu anlayış felsefenin yaşamın iyi ve akli örgütlenmesi arayışının Marx'ın politik ekonomi eleştirisine dönüştüğü anlamına gelmektedir. Horkheimer, böylece, felsefenin olumsuz ve yıkıcı rolünü canlandırmıştır. Politik ekonominin eleştirisinin “felsefenin sonu”nu ilan etme hakkını canlandırmıştır: Felsefe gerçekleştirilmeden ortadan kaldırılamaz. Marksizmin fetişizm eleştirisi, olumsuz ve yıkıcıdır. Kendisi için amaç olarak insan sorununu ortaya çıkarır. Aynı zamanda, kapitalizmin sapkın ve büyüğü dünyasının insan varoluşunun bir biçimi olduğunu ve insan pratiğıne dayandığını gösterir. “Dünyanın kuruluşu, bireylerin arkasında gerçekleşir; ama onların eseridir.”⁹²

Horkheimer, Marx'ın politik ekonomi eleştirisini “varoluş üzerine bir yargı” olarak nitelemiştir. Felsefeyi, siyasal iktidarın ortaya koyduğu tehditlere aldırmandan yaşamın iyi ve akli örgütlenmesi arayışı olarak görmüştür.⁹³ Marx'ın politik ekonomi eleştirisi, Horkheimer'a göre, kendi yaşamının bütünüünün üreticisi olarak toplumsal birey ile ilgilenir. Sermaye ilişkisinin biçimsel mantığına dayalı yaklaşımlara karşıt olarak, eleştirel teori, Marx gibi, bütün toplumsal ilişkilerin özünde pratik olduğunu ileri sürer. Marx'ın politik ekonomi eleştirisi, tarihi dışlayan ve mükemmel rasyonaliteye dayalı ideal bir dünya tanımlayan biçimsel soyutlama yöntemini ve soyut kapitalizm modellerini reddeder. Hipotetik yargılara ve biçimsel bilginin yayılmasına karşı, eleştirel teori insan koşullarına ve sorunlarına odaklanır: Soyut kümeleşmeler ya da soyut zenginlik nicelikleriyle ilgilenmek yerine, “insanın ve toplumun va-

91 Krş. M. Horkheimer, “Nachtrag,” a.g.e.

92 H. Marcuse, “Philosophy and Critical Theory,” *Negations*, Free Association Press, Londra, 1988, a.g.e., s. 151.

93 M. Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie” a.g.e. ve “Nachtrag” a.g.e.

rolü” ve bu toplumun dönüşümü odak noktasıdır.⁹⁴ Böylece, Horkheimer, politik ekonominin eleştirisini toplumun diyalektik teorisi olarak, varoluş üzerine tek bir yargı sunan bir teori olarak niteler. Hakikat ve hiçbir yere götüren metafizik kaçış yolları üzerine ölümsüz yargı arayışındaki yaklaşımlara karşıt olarak, politik ekonomi eleştirisi teorik gizemlerin çözümünü insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur. Bu görüş, Marksist devrimin gizidir. Bu nedenlerle, politik ekonominin eleştirisinin “soyutlamaları”nın, sadece kurulu biçimlerin genel karakteristiklerinin bir özetini veren soyut modellerle ya da soyut genelleştirmelerle bir ilgisi yoktur. Bu soyutlamalar, varolan soyutlamalardır. Varoluş üzerine yargı, soyutlamaya içerilmiştir: olumsuz kipte varolan insanal ve toplumsal içerik. Böylelikle, “burjuva amaçsal rasyonaliteye, kârlılığa ve güvenirlik sağlamaya dayalı bir üretim biçiminin saçmalığı teşhir edilmiştir. Savunmasız durmaktadır.”⁹⁵ Marx'ın eleştirisi, insanlığın bir kaynak değil bir amaç olduğu felsefenin olumsuz rolünü canlandırmıştır.

94 a.g.e.

95 J. Agnoli, “Destruction ...” a.g.e., s. 45-6.

SERBEST EKONOMİ VE GÜÇLÜ DEVLET: DEVLET ÜZERİNE BAZI NOTLAR

I

Neoliberalizm, 2008’de patlayan kriz ile birlikte nihai sona ulaşmıştır (Cecena, 2009, s. 33).

Neoliberalizmin 1970’li yılların başlarındaki derin krizin ardından ortaya çıktığı şeklinde düşünülmesi alışageldiktir. Örneğin Altvater’a göre, “neoliberalizm 1973’de Bretton Woods sabit kur oranları sisteminin sonuyla birlikte ve bunu takiben Margaret Thatcher’in Büyük Britanya’sının finansal piyasaları serbestleştirmesi sonrasında başlamıştır” (2009, s. 73). Dolayısıyla neoliberalizm, finans sermayesinin üretken sermaye üzerindeki hâkimiyetiyle nitelenen özgül bir kapitalist birikim rejimi olarak tanımlanır.¹ Genelde neoliberalizm, piyasa güçlerine direneme-

1 Altvater’in üretime dayalı iyi kapitalizm ve parazit paraya dayalı kötü kapitalizm imasında bulunan ayrımı talihsizdir. Böyle bir ayrım, kapitalizmi kavramsallaştırmaz. Aynı şekilde “Thatcher Britanyası”nı mitleştirmesi de talihsizliktir. Üretken birikim ile parasal birikim arasındaki kriz yüklü ilişkiye dair ve bunun Thatcher dönemindeki gelişimi için bkz. Bonefeld (1993).

yen zayıf bir devlet ile bağlantılandırılır. Neoliberal devlet, piyasa için kolaylaştırıcı rol üstlenen bir devlet olarak işlev görür.

Neoliberal birikim rejiminin 2008’de bankacılık endüstrisinin “devleti geri getirmekte” Keynesçi dönemdekinden daha da radikal bir şekilde tereddüt etmemiş” olması ile sona erdiği söylenmektedir. Devletin geri gelişle birlikte, neoliberal kapitalizm “bir tür ‘finansal sosyalizm’”e (a.g.e., s. 79, Sennett’den alıntı) dönüşmüştür. Bu sosyalizm, finansal kayıpları toplumsallaştırır, “toksik borç”ları güvenceye alır, özel kazançları korur ve hesapları dengelemek için koşullara saldırır. Emekten sermayeye zenginliğin muazzam bir şekilde yeniden dağıtımına karşılık gelir. Finansal sosyalizm, Marx’ın kapitalist devletin burjuvazinin yürütme komitesi olduğu düşüncesinin çok iyi bir göstergesidir. Ancak, “devleti geri getirmek” ile kastedilen nedir? Neoliberal birikim rejimi denilen süreç boyunca devlet gerçekten dışarıda mı bırakılmıştı?

Devlet “geri getirildi” anlayışı, yeniden dirilmiş, piyasa üzerinde belli ölçülerde kontrolü yeniden kazanmış bir devleti ima etmektedir. Bu bakış, piyasa ve devletin iki ayrık toplumsal örgütlenme tarzı olduğu düşüncesine işaret eder ve piyasanın devlet karşısında ya da devletin piyasa karşısında özerk olup olmadığı şeklinde bir soru ortaya atar. Devlet ile piyasanın ayrı toplumsal ilişki biçimleri olarak toplumsal kuruluşu ortaya konulmaz. Clarke’ı (1992) takip edersek, kapitalist devlet temelde liberal bir devlettir. Bu kavrayış, devletin biçimini ve içeriğini belirleyen kategori olarak sınıfı getirir.

II

İhtiyaç duyulan şey . . . dürüst ve örgütlü baskıcı güçtür (Wolf, 2001).

2008 krizine verilen politik yanıt ne kadar farklı olursa olsun, neoliberalizmin 1980’lerde açıkça ortaya çıkışı zayıf bir devleti değil, “güçlü devlet”i gerektirmiştir. Andrew Gamble’in Thatcher dönemi hakkındaki, ulusal devlet

ile küresel ekonomi arasındaki ilişkinin ordo-liberal kavrayışına açıkça işaret eden kitabının *Serbest Ekonomi ve Güçlü Devlet* olarak isimlendirilmesi bu nedenle yerindedir.² Susan George (1988) 1980'leri kayıplar hariç her şeyin özelleştirildiği, kayıpların ise borç köleliği, baskıcı emek piyasası ve refah devletinin reforme edilmesi ile toplumsallaştırıldığı bir dönem olarak niteler. Ernest Mandel (1987) 1980'lerin politik ekonomisini "askeri Keynesçilik" olarak, borç krizinin ve kötü borç riskinin eşliğinde bir finansal sistemi yeniden finanse eden bir Keynesçilik olarak tarif eder. Bu dönemin cankurtaranı, ABD dolarına dayalı küresel açığı finanse etme döngüsü, askeri-endüstriyel kompleksin genişlemesi, özelleştirme ve finansal düzensizleştirme biçimlerini almıştır. Askeri Keynesçilik, işçinin cebinden paraları alarak ve koşullarına saldırarak hesapları dengelemeye çalışmıştır. Zenginliğin emekten sermayeye yeniden dağıtımı öyle boyutlara ulaşmıştır ki 1990'ların başlarında "dünya nüfusunun üçte ikisi hızlı ekonomik büyümeden ya çok az kazanmış ya da dikkate değer hiçbir kazanç elde etmemiştir. Gelişmiş dünyada gelir sahiplerinin en alt tabakasının son çeyreği, yukarıdan aşağı yerine aşağıdan yukarıya bir akışa şahit olmuştur" (*Financial Times*, 24 Aralık 1993). Bu son çeyrek, dünya nüfusunun yarısından fazlasını kapsayacak şekilde genişlemiş ve gelirlerde yerel ve küresel düzeyde şimdiye dek görülmemiş bir uçurum yaratmıştır (bkz. Glyn, 2006, ILO, 2008, ILO, 2009).

"Askeri Keynesçilik", potansiyel olarak hayali bir zenginlik birikimine dayanarak kapitalizmi sürdürmüştür. Borç öyle bir boyutta genişlemiştir ki, *Financial Times*'a göre (27 Eylül 1993)

2 Ordo-liberalizm Weimar krizi süresince, 1920'lerin sonlarından itibaren geliştirilmiştir. Serbest ekonominin, güçlü devletin "kolaylaştırıcılığı"na ve korumasına ihtiyacı olduğunu ileri sürmüştür. Hayek, Nazizm'in yenilgisinden sonra ordo-liberallere katılmıştır. Ordo-liberalizm ya da sonradan adlandırıldığı şekliyle Freiburg okulu, güncel neoliberalizmin temellerini hazırlamıştır. Bu konuda, bkz. VII. Bölüm ve Haselbach (1991).

IMF 1990'ların başlarında korkuya kapılmıştır, çünkü "borç tehdidi kuzeye doğru ilerlemektedir. Bu günlerde, IMF görevlilerinin uykusunu kaçıran Afrika'nın dinmek bilmeyen krizi değil Birinci Dünya borcunun birikmesidir." 1987'den beri tekrarlayan krizler³ ve çeşitli borsa piyasası korkuları karşısında, ABD en büyük borçlu ülke olarak ortaya çıkmıştır. Magdoff vd. (2002), 2002'de ödenmemiş özel borçların GSMH'nin 2,25 katı iken, toplam ödenmemiş borcun - özel ve devlet borçlarının- GSMH'nin üç katına yaklaştığını ileri sürmüştür. Açık bütçe harcamaları, bütünüyle bir borç dağına bağımlı hale gelmiş küresel bir ekonomiyi sürdürmüştür.

Son otuz yıl boyunca, potansiyel hayali zenginliğin para biçiminde birikimi - P...P' - ve emeğin zora dayalı kontrolü -borç köleliğinden yeni çitlemelere, koşulların düzensizleştirilmesinden riskin özelleştirilmesine - uzanan bir bütün oluşturur. Borç belasıyla uğraşan ve borç kriziyle tehdit edilen küresel ekonomi bağlamında, Martin Wolf küresel sermayenin daha güçlü devletlere ihtiyacı olduğunu ileri sürmüştür. Üçüncü Dünya'ya dair ifadesinde ortaya koyduğu gibi, "ihtiyaç duyulan şey yüksek ahlaki özlemler değil, dürüst ve örgütlü baskıcı güçtür" (Wolf, 2001). Borç politikasının öncülü, birikim piramitlerinde "insan makinelerinin" süregiden birikimidir. Yağmaya duyulan kör arzu, şimdiki zamanda gelecek zamanın gelirine yapılan muazzam ipoteği sürdürmek için örgütlü zora dayalı bir güce ihtiyaç duymaktadır. Wolf'un güçlü devlet isteği, neoliberalizmi yalancı çıkarmaz. Neoliberalizm, devletten zayıf olmasını talep etmez. "Bırakınız yapsınlar" şiarını devlete tanımaz. Aslında, bırakınız yapsınlar "liberal politikanın

3 1987'deki çöküşten 1990'ların başındaki derin resesyona, 1992 ve 1993 Avrupa kur krizlerine, 1994 Meksika krizine, 1997 Doğu Asya krizine, 1998 Rusya krizine, 1999 Brezilya krizine ve 2001 Arjantin krizine kadar. 2001 ile 2007 arasındaki dönem, askeri harcama, özel ve kamusal borç dağı, savaş, işkence ve yoksulluk dönemi idi. Bu dönem boyunca, Çin'in aşırı birikimi şimdiki zamanda gelecekteki değer çekilmesi üzerine dev birikim bahislerini güvenceye almıştı, bkz. Bonefeld ve Holloway 1996.

dayandığı ilkelerin büyük ölçüde belirsiz ve yanıltıcı bir be-timlemesidir” (Hayek, 1976, s. 84). Devlet, toplum üzerinde hükmetmelidir. Serbest piyasa ilişkilerini güvence altına alma çabasında, devlet, toplumsal-ekonomik ilişkilerin politikleş-mesini önlemek için güçlü olmak zorundadır. Diğer bir deyişle, neoliberal devlet, “rekabet için planlama yapar” (a.g.e., s. 31) ve bu yüzden “piyasa polisi” (Rustow, 1942, 289) olmaksızın piya-sa özgürlüğü olmaz. Dolayısıyla neoliberaler için, “ekonomi ile politika arasında içkin bir bağlantı vardır” (Friedman, 1962, s. 8): Serbest piyasa sadece güçlü, piyasayı kolaylaştırıcı devlete ihtiyaç duymakla kalmaz, aynı zamanda, bu özgürlüğün zora dayalı gücü olarak devlete bağlıdır.

Şimdi açıkça, neoliberalizm 2008 Ağustos’unda “finansal piyasalar patlayıp, 1.4 trilyon dolardan fazla devasa kayıpla-ra yol açtığında” yıkıcı bir sona ulaşmıştır (Altvater, 2009, s. 75). Küllerinden doğan, “yeni postneoliberalizm çağıdır” (Brandt ve Sekler, 2009, s. 12). Postneoliberalizm, “neolibe-ralizmin (olumsuz) etkileri”ne (a.g.e., s. 6) yanıttır ve post-neoliberalizmin özgül örgütlenme tarzının hâlâ belirsiz olduğunu söylemektedirler. Bu örgütlenme tarzı sosyal de-mokrasiden askeri diktatörlüğe, radikal Keynesçilikten top-lumsal ilişkilerin askerileştirilmesine uzanan farklı biçimler alabilir. Örgütlenme biçimi hangi belirli belirli biçimi alırsa alsın, temelde postneoliberalizm finansal kapitalizmin reddi-dir. “Postneoliberalizm”, sürdürülebilir gerçek ekonomik bü-yüme talep eden toplumsal güçler tarafından üstlenilmiştir (krş. a.g.e., ss. 11-12). Bu nedenle, gelecek dönemin hayaleti, parayı kendi hizmetine koşan ve paranın büyüme ve istihdam yararına çalışması için yatırım yapan güçlü ve yeterli “postne-oliberal” devlet biçiminde görünür.⁴ Postneoliberal devlet, bu yüzden, sürekli üretken birikim lehine istihdam ve zenginlik

4 Devlet üzerine erken eleştirel teori tartışmaları bağlamında bu iddianın tarihine dair bkz Bonefeld (2008). Simon Clarke, (1991a)’da bu tartışmayı derlemiştir ve önemli bir giriş yazmıştır.

yaratması için piyasayı güçlü devlet otoritesiyle kontrol eden güçlü bir devlet olarak düşünülür.

III

Üstyapı, altyapının dışavurumudur (Benjamin, 1983, ss. 495-6).

Marx, incelemelerinin kendisini “üretim ilişkilerinin toplamının bütünü toplumun ekonomik yapısını oluşturur ve bu ekonomik yapı yasal ve politik üstyapının üzerinde yükseldiği ve belirli toplumsal bilinç biçimlerinin karşılık geldiği gerçek temeldir” (1981, s. 8) düşüncesine götürdüğünü ifade ederek altyapı ve üstyapı metaforunu ileri sürer. Marx’ın kendi eserini ekonomik kategorilerin bir eleştirisi olarak kavramasını ve bununla birlikte üstyapının ekonomik nesnellikten kaynaklandığının varsayılmasını bir yana bırakırsak (a.g.e., s. 10), Marx’ın metaforu, burjuva toplumun politik biçiminin, devletin, kaynaklandığı topluma ait olduğunu ifade eder. Kabaca söylersek, sermayenin amacı çekilen artı-değeri biriktirmektir ve devlet bu amacın politik biçimidir.

Marx’ın altyapı/üstyapı metaforunun kendi incelemelerinin sonucu olduğunu iddia etmesi, samimi değildir. Kökeni, klasik politik ekonomide yatar. William Robertson (1812/1890, s. 104) klasik yaklaşımı iyi özetlemektedir: “Bir toplum içerisinde birleşen insanların işleyişine dair her incelemede, dikkatin yönelmesi gereken ilk konu onların geçimlerini sürdürme tarzı olmalıdır. Bunun sonucu, geçim tarzı değiştikçe yasaları ve politikaları da farklı olmak zorundadır.” Adam Smith, klasik yaklaşımı ortaya koymuştur. Smith’in tarih teorisi, yalnızca tarih aracılığıyla kendi doğrultusunda “ticaret toplumu”na doğru ilerleyen ekonomik güçlere verdiği önem açısından dikkate değer olmakla kalmaz, aynı zamanda, her tarihsel aşamada, toplumun politik biçiminin, ister yetke ister hukuki bakımdan olsun, zorunlu olarak mülkiyet biçimlerinden kaynaklandığı

argümanı bakımından da dikkate değerdir. Smith'e göre, özel mülkiyet işbölümündeki gelişmenin sonucudur. İşbölümü, toplumun farklı toplumsal sınıflar şeklinde büyüyen toplumsal farklılaşmasına yol açar ve bu işbölümünün yayılması toplumsal artığı arttırarak özel mülkiyetin genişlemesine yol açar. Bu genişleme, kapitalizmde sivil toplum ile devletin ayrılmasının temelini ortaya koyar.

Smith, devleti özel mülkiyetin politik biçimi olarak belirler ve devletin amacını özel mülkiyetin ihtiyaçlarından türetilir. Devlet, özel mülkiyet hukukunu korumalı, sürdürmeli ve kolaylaştırmalıdır. Smith, devletin bir dizi vazgeçilmez işlevini belirtir. Dış tehditlere karşı ülkeyi savunmanın dışında, devlet mülkiyet sahipleri arasındaki çıkar çatışmalarını çözmek üzere eksiksiz bir adalet yönetimi sağlamalıdır. Smith'e göre, "adalet . . . bütün yapıyı destekleyen ana dayanaktır" (1976b, s. 86). Devlet, bireyin özgürlük ve mülkiyet haklarını koruyarak sivil toplumun çatısını güvenceye alır. Devlet, aynı zamanda, piyasanın işleyişi için gerekli olan, ancak kârlı olmadığı için piyasa tarafından sağlanamayan kamusal malların sağlanması için vazgeçilmezdir (krş. Smith, 1976a, s. 723). Dahası, devlet örneğin çeşitli kurumsal ve hukuksal engelleri ortadan kaldırarak ve piyasanın mükemmel serbestliğini engelleyen özel çıkarlara karşı koyarak özel mülkiyet hukukunu kolaylaştırmakla yükümlüdür. Bu sorumluluk, aynı zamanda, devletin "geçim ihtiyaçlarının ucuz olmasını" sağlamasını içerir ve bu şekilde artan emek üretkenliği temelinde birikimin sürekli gelişmesini kolaylaştırır.

Smith, sermaye ile emek arasında sınıf mücadelesi olduğunu ortaya koyar: "Emeğin ortak ücreti her yerde çıkarları aynı olmayan bu iki kesim arasındaki sözleşmeye bağlıdır." Diğer bir deyişle, "işçiler alabilecekleri kadar fazlasını, efendiler mümkün olduğu kadar az vermeyi arzu ederler. İşçiler emeğin ücretlerini yükseltmek için, efendiler ise düşürmek için birleşmeye eğilimlidir" (Smith, 1976a, s. 83). Bu mücadelede,

efendiler üstün konumdadırlar çünkü sayıca azdırlar, çok daha kolay birleşebilirler, hâlihazırda kazandıkları sermaye ile uzun süre geçinebilirler” (krş. a.g.e., ss. 83-4) ve işçiler ise “açlıktan ölebilirler” (a.g.e., s. 85). “İşçiler çaresiz olduklarından” (a.g.e., ss. 84-5), onların isyan etmeleri anlaşıldır. Ancak, eylemleri aptalcadır, çünkü “işçiler bu coşkun birleşmelerin şiddetinden pek nadir fayda sağlarlar” (a.g.e., s. 85).

Smith’e göre, sınıf çatışmasının çözümü sadece işçinin gerçek çıkarının belirlenmesinde ve gerçek çıkar da aralıksız artan birikimde yatar. “İşçiler mücadele etmezlerse iyi yaparlar, çünkü artığın artışıyla birlikte sermaye birikir, işçilerin sayısı artar ve de gelirin ve sermayenin artması, ulusal zenginliğin artmasıdır. Ücretle geçinenlere olan talep . . . ulusal zenginlikteki artışla birlikte yükselir” (a.g.e, ss. 86-7). Bu, meşhur yukarıdan aşağıya etkisidir - Smith’e göre, birikim ulusal zenginliği artırır ve “emeğin ücretinde bir artışa yol açar” (a.g.e., s. 87). Smith, bunu “emeğin liberal karşılığı” olarak adlandırır. Smith’in savının bir sonucu, elbette, eğer yoksullar var ise, bu “işler(in) çıkmazda” (a.g.e., s. 91) olduğunun göstergesidir ve “her türden malın ucuz olmasını” (a.g.e., s. 333) sağlamak için devletin harekete geçmesini gerektirir. Bazı ülkelerdeki sermaye sahipleri, başka ülkelerdekine göre yatırımlarında daha yüksek kâr oranları sağlarlar; bu durum “hiç kuşkusuz diğer ülkelerin sermaye azlığını gösterir” (Smith 1976a, s. 109). Sermayenin korunması rekabetçi uyumu gerektirir ve bunun koşullarının sağlanması da “polise aittir” (Smith 1978, s. 5).

Smith’e göre, “ulusal zenginlik” ve “işçiler” sürekli artan birikimden faydalanırlar. Ancak, sermaye sahiplerinin artan birikimle muğlak bir ilişkileri vardır, çünkü “ücretleri arttıran sermayedeki artış, kârları düşürmeye eğilimlidir” (Smith, 1976a, s. 105). Kapitalistler, bu nedenle, kâr oranını yapay olarak korumaya çalışabilirler ve fiyat sabitleme ya da korumacılık yoluyla örneğin piyasanın doğal özgürlüğünü engellerler. Özel gücün kendisini bu şekilde ortaya koyması, “polis olarak adlandırdığı-

mız şeyi üretir. Ülkenin ticaret, alışveriş, tarım ve imalat alanlarıyla ilgili yapılan her türden düzenleme polise aittir” (Smith, 1978, s. 5). Diğer bir deyişle, “ekonomik sistemin korunması ve sürdürülmesi için güçlü devlet otoritesine sahip bir piyasa polisi-ne ihtiyacı vardır” (Rüstow 1942, s. 289) ve etkin polis faaliyeti “güçlü bir devleti, ait olduğu konumda - ekonominin tepesinde, çıkar taraflarının (Interessenten) tepesinde - bir devleti” (Rüstow, 1963, s. 258) gerektirir. Devletin değer yasasını koruma ve sürdürme yeteneği, sivil toplumdan ayrı olmasına bağlıdır - devletin kapitalist bir devlet olarak etkin işleyişi, toplumdan bağımsızlığına bağlıdır. Devletin kendisinin toplumdan bağımsızlığını muhafaza etmekte başarısız olması, “nihayetinde sınıf savaşına götürür” (Nicholls, 1984, s. 170).

Hegel’e göre (1967, s. 210), sınıf savaşının önlenmesi, “iç huzursuzluğu kontrol altında tutan ve içeride devletin gücünü pekiştiren” “başarılı savaşlar” ile gerçekleştirilebilir. Hegel, aynı zamanda etik araçların kullanılmasını savunmuştur ve bu etik araçlar koşullardan bağımsız olarak hepimizin aynı ulusal geminin içinde olduğumuzu iddia eden nasyonalizmin geriletici eşitliğini, sınıf ilişkilerini aştığını iddiasındaki hayali cemaati de içerir.⁵ Hegel’den önce Smith zaten başta eğitim ve kamusal eğlence yollarıyla “halkın eğitimini” devletin teşvik etmesi gerektiğini savunmuştu. Smith, devletin birikimin toplumsal etkilerini telafi etmek amacıyla çok fazla çaba harcaması gerektiğini savunmuştur. Bu amaçla, devlet sivil toplumun liberal kuruluşunu muhafaza etmek üzere kültürel faaliyetlerin sorumluluğunu üstlenmelidir. Sınıf savaşında ifadesini bulan yanlış bilince

5 Bu etik çağrının gücü, örneğin, Radice’in (2000) “ilerici milliyetçilik” olarak eleştirdiği yaklaşımlarda açıktır. Bu milliyetçilik, “sağlıklı milli duyguyu patolojik milliyetçilikten ayırır. (Bu ayırma), patolojik kanaatin aksine normal kanaate inanmak kadar (ideolojiktir). Sözde sağlıklı milli duygudan bu duygunun aşırı yüceltilmesine geçiş durdurulamaz, çünkü bu duygunun sahteliğinin kökü kişinin kendisini tesadüfen içerisinde bulduğu doğa ile toplumun oluşturduğu akıldışı bağla özdeşleştirmesindedir” (Adorno, 1998, s. 118). Ayrıca bkz. Bonefeld (2006).

karşı, devlet işçilerin kendi gerçek çıkarlarına hizmetin en iyi şekilde artan birikim tarafından sağlanacağını farkına varmalarını sağlamalıdır. “Sosyal piyasa ekonomisi”⁶ sözünü icat eden çok tanınmış bir ordo-liberal Müller-Armack’ın kelimeleriyle, bu durum rekabet edebilirliğin “bütün yaşam tarzı”na dâhil olmasına yol açacaktı (Müller-Armack, 1978, s. 328). Devletin amacı, bu nedenle, “piyasalardan bütün düzensizliğin tamamen ortadan kaldırılmasını ve ekonomiden özel gücün tasfiye edilmesini” (Böhm, Haselbach, 1991, s. 92) güvenceye almaktır. Serbest piyasa, böylece, devlet koruması altında devletsiz bir alan olarak desteklenir. Devlet toplumsal ilişkilerin yürütülmesini, serbestlik, özgürlük, eşitlik ve Bentham ilişkileri şeklinde politika-dışılaştırır. Bu politika-dışılaştırmayı da politik olanı “toplumun yoğunlaşmış ve örgütlü gücü” şeklinde tekeline alarak gerçekleştirir (Marx, 1983, s. 703).

Liberal devlet yandaşları, utanmadan liberal devleti görünüşte işçilerin gerçek çıkarlarına - istihdam, ücretler, çalışma koşulları ve dolayısıyla sermayenin artarak birikimi alanlarında - çalışan bir sınıf devleti olarak kurarlar. Devlet, “yoksulların şiddeti ve açgözlülüğü karşısında zenginliklere sahip olan zenginleri muhafaza eder” (Smith 1978, s. 338) ve yoksulları gerçek çıkarlarının sermayenin artarak birikmesinde olduğu konusunda eğitir. Devletin bir sınıf devleti olması, elbette, yandaşları öyle söylediği için değildir. Ancak, Marx’ın klasik politik ekonomiden türettiği altyapı-üstyapı metaforu⁷ devletin özel mülkiyet hukukunun politik biçimi olduğunu

6 Sosyal piyasa ekonomisi, anlaşılması güç bir ifadedir. Farklı kişilere farklı şeyleri anlatmaktadır. Neo-liberal kökeninde, piyasa ekonomisinin sosyal yönü, en başta, serbest piyasa için “dürüst bir karar” anlamına gelmektedir. İkinci olarak, “serbest fiyat mekanizması tarafından planlama” (Balogh, 1950, s. 5) “laissez faire”in proleterleştirici etkilerine gözlerini yumamaz (krş. Roeke, 1949) ve dolayısıyla proleterleşme tehlikelerini savuşturmak için sosyal politika önlemlerini içermek zorundadır, örneğin, işçilere piyasalarda pay vererek, hisse sahipliğini özendirerek .

7 Bu nedenle klasik politik ekonomiyi aşmayan (bak Bonefeld, 1992, 2003).

ifade eder. Vergi devleti olarak, bütünüyle sermayenin artarak birikmesine bağlıdır. Ancak, devletin sınıf karakteri ulusal terimlerle tanımlanmaz. Devlet, dünya piyasası ilişkileri dolayısıyla varlığını sürdürür. Smith'in (1976a, ss. 848-49) ortaya koyduğu gibi, "sermayenin mülk sahibi tam olarak bir dünya yurttaşıdır ve zorunlu olarak bir ülkeye bağlı değildir. Ağır bir vergi tespiti için eziyetli bir engizisyona maruz kaldığı ülkeyi terk etmekte ve sermayesini işini yürütebileceği ya da daha huzurla servetinin keyfini çıkartabileceği bir ülkeye taşımaya mahir olmalıdır." Diğer bir deyişle, "kapitalist mülkiyet ve sözleşme hukuku ulusal hukuk sistemlerini (aşar) ve de dünya parası da ulusal para birimlerini (aşar)" (Clarke, 1992, s. 136, ayrıca Bonefeld, 2000). Smith, eserini o zamanki merkantilist devletin eleştirisi olarak yazmıştır. 19. Yüzyılın başlarında, liberalleştirici bir devletin ideolojik ortodoksisi haline gelmiştir (bkz. Clarke, 1988, böl. 1). İşte, bu bağlamda, Marx ve (Engels) *Komünist Manifesto*'da burjuvazinin kozmopolitan karakterinden söz eder ve ulusal devleti burjuvazinin yürütme komitesi olarak tanımlar.

Sonuç

Bizim dönemimizde, Milton Friedman (1962) burjuvazinin yürütme komitesi olarak devletin ikna edici bir tanımını vermiştir. Friedman'ın ortaya koyduğu gibi, "ekonomik faaliyetin gönüllü değişim yoluyla örgütlenmesi, bir bireye başkası tarafından zor kullanılmasını önlemek için kanun ve düzenin korunmasını, gönüllü yapılan sözleşmelerin icrasını, mülkiyet haklarının anlamının tanımını, bu haklarını yorumlanmasını ve uygulamaya konmasını ve parasal çerçevenin düzenlenmesini devlet aracılığıyla sağladığımızı varsayar" (s. 27). Devlet "rekabeti teşvik etmelidir" (s. 34) ve piyasanın "kendisi için yapamayacağını" piyasa için yapmalıdır" (a.g.e). O halde devlet, "hem 'oyunun kurallarını' belirleyen bir forum olarak hem de kararlaştırılan kuralları yorumlayan ve infaz eden bir hakem

olarak yaşamsaldır” ve infaz “aksi durumda oyunu oynamayacak olan azınlık bakımından” (1962, ss. 15, 25) zorunludur. Friedman, “bizim” devlet aracılığıyla kuralları koyduğumuzu ve değiştirdiğimizi söyler (a.g.e., s. 23).⁸ Ancak, demos, bağımlı kitleler müdahale ettiğinde ne olur?

Sermaye ve devleti için büyük felaket, işçi sınıfının temsiliyet yoluyla liberal-demokrasi sistemine içerilmesi değildir (bkz Agnoli, 1968, 2000). Simon Clarke’nın (1991b, s. 200) ile ri sürdüğü gibi, “işçi sınıfı için parlamenter temsiliyetin gelişmesi, işçi sınıfı kesimlerinin maddi koşullarının iyileşmesini ne ölçüde sağlarsa sağlasın, işçi sınıfının kolektif gücünün bir ifadesi olmak şöyle dursun, işçi sınıfının bölünmesinin, ey-lemden uzaklaşmasının ve demoralize olmasının aracı olur.”⁹ Büyük tehlike, toplumunu demokratikleşmesidir.¹⁰ Toplum ile devlet arasındaki burjuva ayrışmasını iyice belirginleştirir ve bunu da kendi “‘kendi güçlerini’ toplumsal güçler” (Marx, 1964, s. 370) olarak tanıması ve örgütlemesiyle gerçekleştirir. (Neo)liberal yandaşlara göre, böyle bir demokratikleşme, sürekli toplumsal mücadeleler yoluyla toplumsal emek ilişkilerinin politikleşmesi, “piyasa sistemi”ne içkindir. Smith’e göre, örneğin, sınıf mücadelesi, işçilerin çaresiz koşullarının bir sonucudur: Smith, bu mücadelelerin yanlış bilincin ifadesi olduğunu savunmuştur, çünkü koşulların iyileşmesi artan birikime bağlıdır ve devleti (daha fazla emek üretkenliği aracılığıyla) malların ucuz olmasını güvenceye almaya çağırır. Ordo-liberaller de benzer şekilde düşünürler. Ordo-liberallere göre, proleterleşme olarak adlandırdıkları eğilim kapitalist toplumsal ilişkilere içkindir, kontrol edilmezse toplumsal

8 Friedman’ın ayrıntılı devlet işlevleri listesi Adam Smith’in - liberal - devleti belirleyişinden çıkmaktadır. Bu konuda, bkz. VII. Bölüm ve Clarke, 1988, 1992, 2005.

9 Bkz. ayrıca, Agnoli (2002) ve Radice (2001).

10 Hennis’in unutulmaz bir şekilde ortaya koyduğu gibi, “toplumun demokratikleşmesi demokrasinin baş düşmanıdır (Hauptfeind)” (Agnoli, 1990,’den alınıt, s. 136, dn. 7).

krize, karmaşaya ve düzensizliğe yol açar. Bastırılması politik bir sorumluluktur ve bastırma araçları rekabet edebilirliğin içselleştirilmesinden (Müller-Amarck, 1978) hissedar toplumun yaratılmasına (Röpke, 1949), proleterya toplumunun mülk sahibi demokrasisine dönüştürülmesine (Brittan, 1984), ulusüstü para ve hukuk düzenlemesine (Hayek, 1939; Müller-Armack, 1971) ve kolektif örgütlenmeye karşı politik eyleme kadar uzanan bir yelpazede değişiklik gösterir. O halde “dürüst ve örgütlü gücün”ün (krş. Wolf, 2001) kullanılması, adaletin, özel mülkiyet hukukunun bu dayanağının sağlanması ve korunması için uygulanan polis-eylemidir. Adil bir ücret nedir? Adil bir ücret düşüncesi, emek sözleşmesinin eşit partnerler arasında, her birinin özgürlük ve serbestlik koşullarında, kendi çıkarlarını ilerletmek amacıyla yaptıkları bir sözleşme olduğunu önvarsayar. Kapitalist ile emekçi arasındaki ilişkinin, özgür ve eşit yurttaşlar olarak, kendi çıkarlarının peşinde emek piyasasında karşı karşıya gelerek, birinin emek-gücünü satın alması ve diğerinin bu emek-gücünü satması şeklindeki yasal ifadesi, değişimin içeriği ile çelişir. Sermaye ile emek arasındaki eşit değişim ilişkileri düşüncesi, sadece mülkiyetteki eşitsizliği saklamakla kalmaz, aynı zamanda, elde edilen emek-gücünü emeğe dönüştürmek için elde edilen hakkın sonucunda ortaya çıkan süreçleri de incelemeyi engeller. Emek sözleşmesi imzalanır imzalanmaz, üretim alanı çağırır. Ücret sözleşmesi, eşitliği sömürü ile bağlar. Kapitalist krizin bir birikim rejiminden yeni bir birikim rejimine bir geçiş noktası olduğu şeklindeki klişe kabul, kapitalist gelişmenin bazı özelliklerinin özgül kapitalist düzenleme tarzlarının belirleyici niteliklerine yükseltilmesine dayanır (krş. Bonefeld, 1987). Böyle bir çözümlemenin yüzeyselliği, kapitalist toplumsal ilişkilerin kalıcı özelliklerini kavramayı engeller. Tarihi göz ardı edişi çarpıcıdır. Tarih bize şunu söyler, “dünya barışı ve uluslararası uyum olasılığının dayanağı küresel refah çağı, savaşla sonuçlanabilecek bir küresel karşıtlaşma

çağına ne kadar da çabuk dönüşebilir. Böyle bir olasılık şimdi olası görünmüyorsa, bir yüzyıl önce de aynı derecede olası görünmüyordu” (Clarke, 2001, s. 91) ve bugün dünden sadece daha olası görünüyor. Tarih bize, kapitalist krizin ekonomik büyüme, istihdam ve iş koşulları kapitalizmi olarak duyurulan çözümünün, potansiyel olarak barbarca olduğunu söyler (krş. Bonefeld/Holloway, 1996). Diğer bir deyişle, sürekli kapitalist rejim değişikliği düşüncesi, tarihsel bilincin kayboluşunu göstermektedir. Bu, unutkanlığı ve aynı zamanda unuttulan şeyi haklılaştırmaktadır.

Neoliberal devletin niteliğinin piyasayla ilişkisine göre değil sınıfla ilişkisine göre tanımlandığını ileri sürdüm. Kapitalist devletin temelde bir liberal devlet olduğunu savundum. Neoliberal, postneoliberal, Keynesçi, fordist ya da postfordist, ne dersek diyelim her durumda devletin amacı, onun burjuva karakterinde, diğer bir deyişle, “emek-gücü üzerinde hükmetmesi”nde içerilir (Hirsch, 1997, s. 47, aynı zamanda bkz. Agnoli, 1990). Devletin burjuvazinin yürütme komitesi olduğu şeklindeki eskimiş söz bunu çok iyi özetlemektedir.

DEMOKRASİ VE DİKTATÖRLÜK: DEVLETİN NEOLİBERAL ARAÇLARI VE AMAÇLARI

I

“Askeri hükümetin” amacı “yönetilenlerin refahını korumaktır - insani düşüncelerden ilham alır” (Friedrich, 1968, s. 547).

Marx ile birlikte *Komünist Manifesto*'yu yazan Friedrich Engels, 19. Yüzyılın sonunda *Manifesto*'nun kapitalist devletin burjuvazinin yürütme komitesi olduğuna dair unutulmaması gereken kavrayışından uzaklaşmış görünmektedir. Kapital'in Birinci Cilt'inin İngilizce basımına yazdığı Önsöz'de Engels (1886/1983, s. 17), İngiltere'de koşulların “toplumsal devrimin tamamıyla yasal yollardan gerçekleştirilebilmesine” uygun olduğunu ileri sürmekteydi. Bu nedenle, Engels uygun koşullarda sosyalizmin demokratik parlamenter mücadeleyle gerçekleştirilebileceğini ve böyle bir mücadeleyle devletin, deyim yerindeyse, proletaryanın yürütme komitesinin bir aygıtına dönüştürebileceğini savundu. Bu bakış, devletin temelde çatışan toplumsal çıkarlar karşısında tarafsız olduğunu, devletin

kendi içinde belirsiz olan amacının sınıfsal güçler dengesine bağlı olduğunu önvarsayar. Dolayısıyla devletin hukuk için var olduğu ve hukukun da parlamenter çoğunluklar tarafından belirlendiği düşünülür. Bu varsayımlar temelinde, sosyalizm hukuksal araçlarla gerçekten olası olacaktır. Sosyalizmin gerçekleştirilmesi, burjuvazinin korkusu karşısında sosyalizmi bir yasa kararnamesiyle ilan edecek sosyalist bir parlamenter çoğunluğa ihtiyaç duyacaktır. Ama devlet içinden doğduğu toplumdan bağımsız olabilir mi?

Engels'in sosyalizme parlamenter yoldan ulaşılabileceğini ilan etmesinden yaklaşık 13 yıl sonra, Rosa Luxemburg dikkate değer bir öngörüyle demokrasinin tarafsız bir şey olmadığını, temelde liberal bir demokrasi olduğunu iddia etti. Kriz dönemlerinde, devletin liberal niteliğinin ve amacının, demokratik hükümeti askıya alma dâhil olmak üzere, her ne pahasına olursa olsun korunacağını ileri sürdü. Luxemburg'a göre, "biçimiyle uyumlu olan parlamentarizm" bir yandan "devlet örgütlenmesi içerisinde bütün toplumun çıkarlarını ifade etmeye hizmet eder" (Luxemburg, 1899/1989, s. 47). Kitle demokrasisinin burjuva temsiliyetine dayalı liberal parlamenter sisteme dâhil edilmesi, sermaye ile emek arasındaki sınıf antagonizmasını burjuva devletin yasa yapma kurumunun kalbine yerleştirir ve yeniden üretir. Öte yandan yine Luxemburg'a göre, "mevcut devlet, 'yükselen işçi sınıfı'nı temsil eden 'toplum' değildir. Bizzat kapitalist toplumun temsilcisidir. O, bir sınıf devletidir" (a.g.e., s. 41). Diğer bir deyişle, biçimsel düzeyde bütün toplumun temsilcisi olarak parlamentarizmin ifade ettiği şey, "kapitalist toplumdur, yani kapitalist çıkarların hâkim olduğu bir toplumdur. Bu toplumda, biçimsel düzeyde demokratik olan temsili kurumlar, içerikte yönetici sınıfın çıkarlarının aygıtıdır. Bu durum, demokrasi kendi sınıfsal niteliğini yadsıma eğilimi göstermeye ve kitlelerin gerçek çıkarlarının bir aygıtına dönüşmeye başlar başlamaz, demokratik biçimlerin burjuvazi ve onun devlet temsilcileri tarafından kurban edilmesi gerçeğinde somut bir şekilde açığa çıkar" (a.g.e., s. 47).

Friedman'ın askeri devletin yönetilenlerin refahını koruduğu şeklindeki sinikçe düşüncesi, yine de, şu apaçık gerçeği ifade eder: Burjuva devlet burjuva toplumun politik örgütlenmesidir. Burjuva devlet, burjuva sınıfsal çıkarları evrensel insan çıkarları olarak tanır. Devlet, Rousseau'nun adlandırdığı şekliyle burjuva toplumun genel iradesinin kurumudur. Oyunun kurallarını koyar ve böylece çok sayıda özel çıkarın yönetimini hukuk ve düzen temelinde sistemleştirir ve düzenler. Dolayısıyla, liberaller “farklılıkları uzlaştırmak için politik kanalları kullanmalıdır,” çünkü devlet, sağladığı araçlar “sayesinde **bizim** kuralları değiştirebilmemizi mümkün kılan” bir örgütlenmedir (Friedman, 1962, s. 23, vurgu WB). Ama “**on-lar**” müdahale ederse ne olur? Ayaklanma ve itaatsizlik koşullarında, “hukukun korunması için hukuk ihlal edilmek zorundadır” (Rossiter, 1948, s. 12). Diğer bir deyişle, müzakereci demokrasinin çokça övülen ve farklılıkları uzlaştırmaya dayalı kapasitesi, hukuk zoruyla korunmalıdır. Bu durumda hukuk ilkesi uygulanmak yerine, hukuk ilkesine uygun bir toplumsal düzenin yeniden dayatılması için yasa yapıcı şiddetin zoru zincirlerinden boşanmalıdır.

II

Hiçbir kurban, özellikle de demokrasinin kendisinin geçici olarak kurban edilişi bile, demokrasi adına çok fazla değildir (Rossiter, 1948, s. 314).

Yaşlı Engels, kitle demokrasisinin ortaya çıkışını liberal devlete bir meydan okuma olarak görmekte haklıydı. Ama liberal devletin, demokratik arzuları kendi biçiminin sınırları içerisinde bastırma kapasitesinden yoksun olduğuna inanmakla yanılmıştı (krş. Agnoli, 2000). Her liberal anayasa, sermaye ile emek arasındaki sınıf antagonizmasının tam da burjuva çıkarları evrensel insan çıkarları olarak kodlamak ve düzenlemekle yükümlü kurum olan devlet içerisinde yeniden

üretilmesinin gerçek olasılığını zorunlu olarak içerir. Parla-
 menter anayasal yönetimin “temel çelişkisi” “şurada yatar:
 Anayasa, toplumsal köleliklerini sürdürdüğü sınıfları, yani
 proletaryayı, köylülüğü ve küçük burjuvaziyi genel oy yoluyla
 politik iktidarın sahibi yapar. Eski toplumsal gücünü kabul
 ettiği sınıftan, yani burjuvaziden bu gücün güvencelerini geri
 çeker. Burjuvazinin politik yönetimini, her uğrağında düş-
 man sınıfların zaferine yardım eden ve tam da burjuva top-
 lumun temellerini tehlikeye atan demokratik koşullara zor-
 lar. Bazı kesimlerin politik kurtuluştan toplumsal kurtuluşa
 doğru ilerlememelerini isterken, diğer kesimlerden toplumsal
 restorasyondan politik restorasyona geri dönmemelerini ister” (Marx, 1978, s. 79). Dolayısıyla devletin gücü, toplum-
 dan bağımsız olmasına bağlıdır; devletin bir burjuva devlet
 olarak etkin işleyişini mümkün kılan bağımsızlığıdır. Bu yüz-
 den devlet, kitlesel demokratik arzular karşısında “kendi ba-
 ğımsızlığını korumak için güçlü” olmak zorundadır (Rüstow,
 1942, s. 276). Devleti, “kendi tikel çıkarlarının ve isteklerinin
 tanınması için hükümete baskı yapan ve gürültü çıkaran çı-
 kar gruplarının karşısında kendi otoritesini” ortaya koyarak
 “kamusal çıkarın güçlü ve tarafsız koruyucusu” yapan top-
 lumdan bağımsızlığıdır (Friedrich, 1955, s. 512). Bağımlı kit-
 lelerin demokratik arzuları karşısında bağımsızlığını savun-
 mayan bir devlet, hükmetme otoritesini kaybeder ve bunun
 yerine “onların ‘avı’” olur (a.g.e., s. 513). Dolayısıyla demokra-
 si, devletin topluma sürüklenmemesini güvenceye almak ve
 toplumdan bağımsızlığını korumak için zincire vurulmalıdır.
 Bunu gerçekleştirmekteki başarısızlık “nihayetinde sınıf sa-
 vaşına götürür” (Nicholls, 1984, s. 170). Buradan, hukuk dev-
 letini hukukun - geçici - askıya alınması yoluyla korumanın
 gerekliliği ortaya çıkar. Rossiter'in (1948, ss. 6, 303) belirtti-
 ği gibi, “isyanlar” “yargı kararlarıyla” bastırılamaz. Bastırma,
 “özgürlük adına” (a.g.e., s. 7) yoğunlaşmış kuvvetin kullanıl-
 masını gerektirir.

Rossiter'in düşüncesi, neredeyse hiç şaşırtıcı değildir. Yaygın bir görüşü ifade etmektedir. Locke'a göre, "kamusal iyi için, takdir yetkisine göre, hukukun buyrukları olmaksızın ve hatta bazen ona karşı hareket etmek" devletin ayrıcalığıdır (1946, s. 82). Machiavelli "cumhuriyetler, yaklaşan tehlike altında ya diktatörlüğe ya da diktatörlük benzeri bir otorite şekline yönelmezse, büyük talihsizlik başlarına geldiğinde daima mahvolacaklardır" demiştir (1970, s. 196). Rousseau da aynı düşüncededir: "devletin yok olmaması gerektiği konusunda genel irade kuşku duymaz" (1968, s. 171). Carl Schmitt'in düşman ve hasım arasındaki ilişkiye ya da Marksist dilde sermaye ile emek arasındaki sınıf çatışmasına dayalı politika tanımında, devlet, düşmanını (sınıfı) tanıdığı ve politikalarını ona göre örgütlediği koşulda tam bir devlettir. Devlet, deyim yerindeyse, düşmanın bastırılmasının hukuk devletine dayanarak mı etkili olacağı yoksa düzenin yeniden tesis edilmesi için hukukun (geçici) olarak askıya mı alınması gerektiği konusunda "nihai kararın tek sahibidir." Schmitt'in gördüğü gibi, "kaos durumunda uygulanabilecek bir hukuksal norm yoktur. Hukuksal normların etkili olabilmesi için düzen tesis edilmelidir" (Schmitt, 1922, s. 20). Düzenin mi düzensizliğin mi olduğu, hukuk devletinin mi geçerli olduğu yoksa zor kullanımı yoluyla (hukuk devleti olmaksızın hukuk zoru) topluma düzenin yeniden dayatılması mı gerektiği konusu bir hüküm sorusudur - hukukun değil bir egemen gücün kararıdır. Schmitt'in ortaya koyduğu gibi, bütün hukuk "durumsaldır" ve hukukun yönetimi hukuk-dışı zora dayalı güce bağlıdır. Bu güç, bir bakıma, hukuk devleti aracılığıyla olduğu kadar hukuk devletinin üzerinde ve ötesinde hükmeder. "Egemen güç, olağanüstü hale karar veren güçtür" (a.g.e., s. 11). Hukuk yönetimi mi uygulanacaktır yoksa özgürlüğü korumak için hukuk devleti "ihlal edilmeli" midir, bu bir hukuk sorunu değil (sınıf) düşmanı karşısında egemen gücün kararı ve hükmüdür. Zorunluluk yasa tanımaz.

Schmitt, burjuva devlet ile onun burjuva tabanı arasındaki ilişkinin homojenliğine yönelik kitlesel demokratik hücum

olduğu koşullarda devletin yok olmayacağı görüşünü formüle etmiştir. Örgütlü emek hareketinin politik haklar elde etmesi, burjuva toplum ile onun devleti arasındaki ilişkilerin homojenliğini dağıtmıştır. Schmitt'in gördüğü gibi, demokrasi yönetenler ile yönetilenler arasındaki temel homojenliğe dayanır. Demokrasi, deyim yerindeyse, ancak bir “dostlar” demokrasisi olması koşuluyla mümkündür. İşçi sınıfının kitlesel demokratik özne olarak maddileşmesi, bu homojenliği bozmuş ve işçi sınıfının sermayeye boyunduruğunu sistemleştirmiş, düzenlemiş ve kurum içerisine (sınıf) düşmanının yerleşmesini sağlamıştır. Schmitt (Weimar) devletin çatışan toplumsal çıkarların avı haline geldiğini ve “dostlar”ın olağanüstü yönetim aracılığıyla devletin toplumdan bağımsızlığını yeniden sağlaması gerektiğini savunmuştur. Schmitt'in Weimar'ın hastalıklarına dair analizi geniş ölçüde paylaşılmıştır¹ ve onun “serbest

1 Schmitt'in Weimar Cumhuriyeti'nin krizine dair düşünceleri, sadece Böhm, Eucken, Rüstow ve Röpke gibi neo-liberal yazarlar tarafından değil, aynı zamanda Neumann ve Kirchheimer tarafından da paylaşılmaktaydı (krş. Haselbach, 1991, bkz. ayrıca Tribe, 1995). Neumann ve Schmitt'in ayrıldığı nokta, krizin nasıl çözüleceğine dairdi. Schmitt gibi, Alman ordo-liberaller de, von Papen başkanlığında askeri bir diktatörlük aracılığıyla yürütülecek bir diktatörlük çözümünü savundular. Bazı ordo-liberaller bunu egemen bir diktatörlük olarak reddetken, Schmitt Nazizm'in hukuk filozofu olmakta hiç zaman kaybetmedi. Röpke ve Rüstow göç etti, Eucken ve Böhm kalarak “iç sürgünü” seçti. Müller-Armack da kaldı. Başından beri güçlü adamı savundu ve İtalyan faşizminde Weimar krizinin üstesinden gelmenin yolunu gördü. 1920'lerin sonlarında ve 1930'ların başlarında, Schmitt ve Alman neo-liberalleri birbirlerinin çözümlemelerini beslediler; söz dağarcıkları ve kavramları birbirlerinin yerine geçebilirdi. İkinci dünya savaşından sonra, Schmitt'e dair büyük bir belirsizlik söz konusuydu ve Schmitt ile neo-liberaller arasındaki bağı kesmeye yönelik sayısız çaba vardı. Örneğin Hayek, “totalitaryanizmin başta gelen Nazi teorisyeni” olarak mahkum ederek Schmitt'i bütünüyle reddetti; ancak, Schmitt'in “belki de birçok kişiden çok daha iyi bir şekilde, ortaya çıkmakta olan devlet biçiminin niteliğini kavramış” (1979, s. 194) olduğunu kabul etti. Schmitt'in demokrasi ile liberalizm arasındaki ayrımını benimsedi ve Schmitt'in çözümlemesinin “en bilge ve kavrayışı güçlü” (1960, s. 485) çözümleme olduğunu ileri sürdü. Schmitt ile Hayek arasındaki bağlantıya dair, bkz. Cristi (1998) ve Scheuerman (1999). Schmitt ile Alman neo-liberalleri arasındaki bağlantıya dair, bkz. Haselbach

ekonomi ve güçlü devlet” (Schmitt, 1932) talebi, neo-liberalizmin talebiydi (krş. Rüstow, 1932). “Devlet kendi gerçek etkinlik alanının ötesinde iktidara sahip olmamalıdır, kendi etkinlik alanı içerisinde ne kadar iktidara sahip olsa da yetersizdir” (Benjamin Constant, Röpke, 1949, s. 28'den alıntı). Schmitt gibi, 1920'lerin sonlarındaki ve 1930'ların başlarındaki neo-liberaller proletaryanın tehdidi karşısında “klasik liberalizm”i başarısız olmakla eleştirmişlerdir. Bırakınız geçsinler, “isyanlara cevap” değildir (Peacock ve Willgerodt, 1989, s. 6).² Neo-liberalizm, devlete uygulanan “bırakınız geçsinler” fikrinde, zayıf bir devlet, dostların değerleri ile düşmanların değerleri arasında ayırım yapma yeteneğini kaybetmiş bir devlet görür. Güçlü devlet açısından, liberal değerler sorgulanmaz. Sadece güçlü devlet muhalefete tahammül gösterebilir ve ancak güçlü devlet, bırakınız geçsinler fikrini, görünmez el aracılığıyla özel kusurların genel erdemlere dönüştürdüğünü iddia eden bir sosyo-ekonomik düzenin ilkesi olarak etkin kılabilir. Görünmez el, politik koruyuculuğa ihtiyaç duyar. Neoliberal devlet, piyasayı etkinleştiren bir devlettir ve bırakınız geçsinler'i dayatır - Rousseau'nun “özgür olmaya zorlanan” halk imgesine benzer bir şekilde.

(1991). Ayrıca bkz. Nicholls (2000). Rüstow'un güçlü devlet betimlemesini, “sosyal piyasa ekonomisinin tarih-öncesinde bir dönüm noktası” (s. 48) olarak över, ancak Rüstow'un Schmitt'in serbest ekonomi ve güçlü devlet görüşüyle açıkça uyuşmasını belirtmeyi ihmal eder (krş. Schmitt, 1932). Benzer şekilde, Friedrich (1955).

2 Kitleli demokratik dönüşüm ve sınıf ilişkilerinin yerleşikleşmesi karşısında, 1930'ların başlarındaki neo-liberaller liberalizmin güçlü devlet için mücadele etmesi gerektiğini ileri sürdüler. Klasik liberalizmi “görünmez el” düşüncesine bağlılıkları nedeniyle eleştirdiler ve kapitalizmin “ilahi akıl” sonucu var olmadığını savundular. Klasik liberalizmin “deist felsefesi” yerine, kapitalizmin işleyişi için “moral, politik, hukuksal ve kurumsal koşulların ekonomi-dışı çerçevesi(ne bağlı olduğu) ve bu çerçeve olmaksızın kapitalist piyasa sisteminin işleyemeyeceği” (Röpke, 1942, ss. 67, 68; ayrıca bkz Röpke, 1949) insan ürünü bir düzen olduğunu savundular. Klasik liberalizmin görünmez el felsefesine dayanması, proleter meydan okumaya karşı bir cevabının olmadığı anlamına gelmekteydi.

Güçlü devlete yönelik neo-liberal talep, sınırlı devlet talebidir. Yeniden bölüşümü sağlamak için değil, “özel iktidarı ekonomiden” kaldırmak için topluma müdahale eder (Böhm, Haselbach, 1991, s. 92 içerisinde). Hayek'in (1944) gördüğü gibi, liberal devlet rekabeti etkinleştirme çabasıyla ya da Friedman'ın (1962, s. 27) ifadesiyle söylersek, “oyunun kurallarını belirlemek, hakemlik yapmak ve uygulamak” için müdahale eder. Balogh'ın (1950) savaş sonrası Almanya'da uygulanan neo-liberal reformlara dair yaptığı değerlendirmede ortaya koyduğu gibi, neo-liberal devlet, “serbest fiyat mekanizması için planlama yapar.” Serbest fiyat mekanizması, bir çeşit “sürekli tüketici yoklamasıdır” (Röpke, Peacock ve Willgerodt, 1989, s. 64'den alıntı) ve bu mekanizmanın işleyişi “zor kullanımını ve şiddeti” (Hayek, 1972, s. 66) önlemek için güçlü bir devlete ihtiyaç duyar. Temel görevi, sendikalar tarafından “özel zor kullanımının önlenmesidir” (a.g.e., s. 87). Özetle, “liberalizm devletten zayıf olmasını değil, devlet koruması altında ekonomik gelişme özgürlüğü talep etmiştir.” Böyle bir koruma, “güçlü bir devlet grektirir” (Rüstow, 1932, s. 68). Güçlü devlet “ait olduğu yerdeki devlettir; ekonominin ve ilgili çıkar gruplarının (Interessenten) üzerindedir” (Rüstow, 1963, s. 258). Güçlü devlet, “piyasacı-liberal müdahaleci bir devlet”tir.

Bunun tersine, zayıf devlet toplumun üzerinde durmaz. Aksine, topluma karışmıştır ve antagonist toplumsal çıkarların avı haline gelmiştir. Devletin “toplumsallaşması” onun bağımsızlığının altını oyar ve böylece devletin burjuva karakterini tehlikeye sokar. Bu durumda, sanki “ayaktakımı hükümet koltuğunu ele geçirmiştir” (Baruch, Roosevelt'in Altın Standardı'nı terk etme kararı üzerine yaptığı yorumunda, Schlesinger, 1959, s. 202'den alıntı). Bir yönetim yerine, 1970'lerde neo-liberallerin adlandırdığı şekliyle “yönetilememelik” durumu vardır. Yönetilemez devlet, “saf nicelik” devletidir (krş. Schmitt), dost burjuva ve düşman işçi sınıfı arasında ayırım yapamaz ve dolayısıyla yerleşik işçi sınıfı

çıkarlarına karşı özel mülkiyet kurallarını uygulayamaz. Sendikalara saldırıp emek ilişkilerini düzensizleştirerek ekonomi üzerindeki “özel gücü” ortadan kaldırmak yerine, demokrasinin ekonomik maliyetlerinin artması sonucunda (karş. Brittan, 1977) devletin “içler acısı zayıflığı” (krş. Friedrich, 1955, s. 512) öyle boyutlara ulaşır ki devlet “düşünülebilecek her türlü riske karşı her zaman herkesi sigortalama işi yapan bir çeşit sınırsız sorumluluk sigortası şirketi” (King, 1976, s. 112) gibi düşünülür. Devlet artık topluma hükmetmeyip bunun yerine toplumun peşinden sürüklendiğinde ne yapılmalıdır? Diğerlerin yanında, Rossiter, Friedrich ve Hayek'e göre devlet hükmetmelidir ve “krizi sona erdirecek ve normal zamanları geri getirecek” (Rossiter, 1948, s. 7) bir diktatörlüğe ihtiyaç olabilir. Diktatörlük, “devlet için olağanüstü hal sona erdiğinde meşru otoritenin yeniden tesisini amaçlayan geçici bir devlet örgütlenmesi biçimidir” (Röpke, 1942, s. 146). Friedrich'e (1968, s. 558) göre, “anayasal hükümet” olağanüstü durumlar ile baş edemediği zaman, çözüm ancak “diktatörlüğe dönmekte” bulunabilir. Hayek'in (Cristi, 1998, s. 168'den alıntı) belirttiği gibi, “diktatörlük kendisine sınırlar koyabilir ve bu sınırları koyan bir diktatörlük, politikaları bakımından, bu sınırları tanımayan bir demokratik meclisten daha liberal olabilir.” Hayek'in, Schmitt'e ait egemenlik anlayışını, yani “egemenin istisna haline karar veren olması epey akla yatkındır” fikrini benimsemesi hiç şaşırtıcı değil (Hayek, 1979, s. 125). Kendisine sınırlar koyan ve böylece demokratik istekleri engelleyerek liberal bir temelde piyasa özgürlüğünü etkinleştiren ve bunun sonucu “piyasalardan bütün düzensizliği tamamen ortadan kaldırmayı ve ekonomi üzerindeki özel iktidarı yok etmeyi” (Böhm, Haselbach, 1991, s. 92) gerçekleştirme çabasıyla yerleşik sınıfsal ilişkileri düzensizleştiren bir diktatörlük, “paniğe kapılmayı gerektirmeyen” bir diktatörlüktür. Paniğe kapılmayı gerektirmez, çünkü “anayasaldır” (Rossiter, 1948, s. 4). Diğer bir deyişle, anayasal

bir diktatörlük “terimlerde bir çelişki” değil aksine “anayasacılığın turnusol kağıdıdır” (Friedrich, 1968, s. 580).³

Hayek'in, diktatörlüğü, kitlesel demokratik istekler karşısında liberal devleti güvenceye almanın bir aracı olarak kavramsallaştırması yerindedir. Hükümet hükmetmelidir; kurallara uymama uymaya dönüştürülmelidir, düzen yeniden tesis edilmelidir. “Anormal zamanlarda hiçbir demokrasi” olamaz (Rossiter, 1948, s. 8). Hukuk kaosa uygulanamaz - hukuk düzen gerektirir; isyanlar parlamenter tartışmayla çözülemez - düzenin dayatılması yürütme eylemini gerektirir. Düzen dayatılmalıdır ki hukuk yönetsin. Düzenin dayatılması toplumsal ilişkilerin kurallaştırılmasını ve hukuk yönetimi altında bu ilişkilerin düzenlenmesini olası kılar. Düzenin dayatılması, hukukun gücüdür. Hukuk devleti, hukukun zora dayalı gücünü önvarsayar, şiddet yasa-yapıcı ve yasa-koruyucu bir güçtür (krş. Benjamin, 1965).

III

Sivil toplumun iç diyalektiği . . . toplumu . . . kendi sınırları ötesine iter (Hegel, 1967, s. 151).

Burjuva toplumun antagonist bir toplum olarak anlaşılması, Immanuel Kant tarafından daha önceden kabul edilmiştir. Bu antagonizma nedeniyle, toplumun yeniden üretimi değişim ilişkileri edimini kurallaştıran ve düzenleyen özgül bir politik bir biçime ihtiyaç duymaktadır. Devletin amacı, hukuk temelinde rekabet içindeki çok sayıda özel çıkarın gelişmesine izin vererek burjuva toplumun ortak çıkarını korumaktır. Kant'a göre, bu nedenle, antagonizma sınıfsal değildir. Kant'ın antagonizma kavrayışı, modern öncesidir.

3 Friedrich ve Rossiter'in anayasal diktatörlük anlayışı Schmitt'in askeri diktatörlüğünden çıkarsanır. Schmitt'e açık borçlarına rağmen bu teyit edilmez. Hayek gibi, kendilerini Schmitt'ten uzaklaştırmaya çalışırlar ancak onsuz yapamazlar (Friedrich, 1968, s. 664, Rossiter, 1948, s. 14).

Ona göre, toplumsal antagonizma üretimin farklı kolları arasındaki rekabetçi ilişkilerden, özellikle küçük meta üreticileri arasındaki rekabetten oluşur. Kant'ın gördüğü kadarıyla, antagonizmaya “insanları toplumda bir araya gelmeye götüren toplumsal olmayan toplumsallık ile birlikte bu toplumu parçalamakla sürekli tehdit eden daimi direniş” (Kant, 1971, s. 44) neden olur. Bu durumda devlet, toplumun kendi temel toplumsallığını korumak üzere toplumun toplumsal olmayan niteliğini düzenleyen bir güç olarak görünür. Devlet, deyim yerindeyse, her bir bireyin diğer bütün bireylere karşılıklı bağımlılığını kurumsallaştırır. Devletin bağımsızlığı, devletin rekabet içindeki özel çıkarları bir toplumsal çerçevede kodlamasını ve düzenlemesini olanaklı kılar. Kant'ın antagonist toplum kavrayışında işçi sınıfı ya da dördüncü tabakaya yer yoktur.

Kant'ın devlet kavrayışı, toplumsal antagonizmayı uzlaştırmaz sınıf çıkarları biçiminde değil, daha çok uzlaşabilir burjuva çıkarlar biçiminde koyutlamaya dayanır. Özel çıkarlar “toplumsal olmayandır” ve bu nedenle hukuk temelinde bütünleşmeyi gerektirir. Kant'ın ortaya koyduğu gibi, “insan türü için en büyük sorun, doğanın onu peşinde koşturarak zorladığı çözümdür: Adaleti evrensel düzeyde idare edebilecek bir sivil toplumu sağlama.” Sorun, “mükemmel adil bir sivil anayasa”nın (a.g.e., s. 45) oluşturulmasıdır. Bu nedenle, rekabet toplumunun evrensel çıkarları “mükemmel bir sivil anayasa”nın (a.g.e., s. 47) kurulmasını gerektirir ki, böylece “toplum içerisindeki içkin antagonizma potansiyelleri” “hukukla yönetilen toplumsal düzen” (a.g.e., s. 44) temelinde çözülebilir. Bugünün diliyle, Kant için devletin gerekliliği çoğul çıkarlar arasındaki çatışmadan doğar ve devlet bu çıkarların uygarca eylemesini güvence altına almak üzere bu çıkarlardan bağımsızlığını korumalıdır. Dolayısıyla devlet, zorunlu bir çatışma çözümü biçimi olarak düşünülür - devlet mülkiyet haklarını kodlar ve güç kullanımını düzenler.

Kant'ın devletin gerekliliğine dair kavrayışı, Smith ve Rousseau'nun görüşlerine benzer. Kant'ın, adaletin evrensel düzeyde yönetilmesi gerektiği iddiası, Smith'in devleti çıkarların çatışması durumunda adaletin tarafsız hüküm vermesinden sorumlu kurum olarak tanımlamasına benzer. Bu idarenin evrensel niteliği, Rousseau'nun bölünmüş ve rekabet içindeki özel çıkarların temel toplumsallığını ifade eden genel iradesine benzerdir. Kant'a göre, devletin özel çıkarların çatışan talepleri ve ilişkileri karşısında ve bunlar üzerinde genel çıkarı temsil etmesi gereklidir - yalnızca egoizm üzerine kurulu bir toplum imkansızdır. Toplumun toplumsal olmayan niteliği, önvarsaydığı şeyi, yani toplumun temel toplumsallaşabilme niteliğini yok eder.

Hegel, burjuva toplumun antagonist doğasını anlayan ilk büyük düşündürdür. Hegel'e göre, toplumsal antagonizma sınıfsaldır. Hegel açısından, burjuva toplumun temel koşulu, artık küçük meta üreticileri arasındaki rekabet ilişkileri değildir. Burjuva toplumu, sınıfsal bir toplum olarak görülür.⁴ Hegel'in devlet teorisi, emeğin burjuva toplumu içerisindeki ve bu topluma karşı antagonist varlığı ortak bir çıkar temelinde uzlaşmayı imkansız kıldığını ileri sürdüğü için Kant'inkinden farklılaşır. Sınıflı toplum, uzlaşmaz çıkarlarla bölünmüş bir toplumdur. Devlet, zorunlu olarak bir sınıf devletidir ve bu nedenle, artık çatışan özel çıkarlar üzerinde ve karşısında genel çıkarların bir kurumu olarak görülemez. Bunun yerine, devlet "yoksullara" karşı özel mülkiyet yasasını uygulamak için gereklidir. Devletin amacı, burjuva toplum sınırları içerisinde emeğin bastırılmasıdır - hukuka ve zora dayalı güç uygulanmasıyla bastırma: hukuk gücü.

4 Bazıları, bu bağlamda burjuva toplumu teriminin kullanılmasına itiraz edebilirler ve ısrarla sivil toplum teriminin kullanılmasını isteyebilirler. Ancak, Hegel'in sözünü hatırlayalım: "Bu toplumda, bireyler yurttaş değildir, burjuvadırlar" (krş. Art. 89, the Philosophy of Law of Heidelberg, 1817/18, ilk olarak 1983'te yayınlanmıştır, Suhrkamp, Frankfurt). "Sivil toplum"un Almanca karşılığı Zivilgesellschaft veya zivile Gesellschaft'tır, "burjuva toplum" olarak çevrilen "buergerliche Gesellschaft" değil.

Hegel, devletin zorunluluğunu burjuva toplumun iç dinamiklerinden türetir. *Hukuk Felsefesi*'nde, Hegel ilk olarak, genel bağımlılık kavramını ortaya atar: Tikel kişi özsel olarak diğer tikel kişilerle ilişkilidir, her bir kişi diğerleri aracılığıyla tatmin olur ve bu kişilerin karşılıklı ilişkisi ihtiyaçların tatmininin evrensel bir karşılıklı bağımlılık sistemi oluşturduğu anlamına gelir (s. 122-129). Bunun sonucu olarak, işbölümü ve değişim aracılığıyla ihtiyaçların tatmini gerçekleşir. Devlete gelince, devletin buradaki amacı “adaletin yönetimi yoluyla mülkiyetin korunmasıdır” (s. 126). Bununla birlikte ve daha önemlisi, “karşılıklı üretim ve değişimin sonsuz sayıda karmaşık, birbirini kesen hareketi ve aynı düzeyde kullanılan araçların sonsuz çokluğu,” toplumun bireyselleşmiş bireylere ya da bugünün diliyle sözde piyasa bireyine bölünmesinin ötesine gider. Diğer bir deyişle, işbölümü “bireylerin bir kesime ya da diğer bir kesime atfedildiği sistemlerde - diğer bir deyişle sınıfsal bölünmelerde - kristalleşir” (a.g.e., ss. 130-31). Bu bölünmeler antagonisttir ve burjuva toplumun gelişmesi onun antagonist sınıflara kutuplaşmasına yol açar (s. 150). Hegel'e göre, toplumun iki karşıt sınıfa kutuplaşması burjuva toplumun içkin zorunluluğudur. Burjuva toplumun kurulu dinamiğine aittir. Hegel'in anladığı şekliyle piyasa ekonomisi “(iş)e bağımlı sınıfın bağımlılığına ve sefaletine yol açar”. Bağımlılık ve sefalet, aynı zamanda, “sivil toplumun daha geniş özgürlüklerini ve özellikle entelektüel yararlarını hissedememeyi ve kullanamamayı” (a.g.e., ss. 149-50) getirir.

Sivil toplumun ancak emekçi sınıfın dışlanması koşuluyla sivil olduğu görünmektedir. Ama, burjuva toplumun genişlemiş yeniden üretiminin “bir yoksullar güruhu yaratmaya” ve “zenginliğin birkaç elde orantısız yoğunlaşmasına” (a.g.e., s. 150) yol açtığı basit gerçeğinden dolayı, emekçi sınıfın dışlanması olası değildir. Peki “kitleler yoksulluğa düştüğünde” ve isyan etmeye başladığında (a.g.e., s. 150) ne yapılmalıdır? Hegel, zenginliğin yeniden bölüşümünü reddeder çünkü bu “sivil

toplumun ilkesini ihlal eder” (a.g.e.). Hegel, aynı zamanda, bugün tam istihdam politikası olarak adlandırılan şeyin de sivil toplumun mantığına aykırı olduğunu ileri sürer. Tam istihdam politikası, sorunu çözmek yerine şiddetlendirir (krş. a.g.e.). Bu nedenle, “aşırı zenginliğe karşın, sivil toplum yeterince zengin değildir, - ör. Kendi kaynakları aşırı yoksulluğu ve aşırı yoksul bir güruhun yaratılmasını denetim altında tutmakta yetersizdir” (a.g.e.). Toplumun kutuplaşmasına karşı verilecek ekonomik bir çözüm yoktur. Aslında, “sivil toplumun iç diyalektiği, onu kendi sınırlarının ötesine gitmeye sürükler” (a.g.e., s. 151). Yoksullar nasıl sindirilir ve böylece sınıf antagonizması burjuva biçimi sınırları içerisinde bastırılır? Hegel’e göre, sadece politik bir cevap vardır. Hegel, devleti sınıf antagonizmasını bastırmakla yükümlü kılar.

Özetle, burjuva toplumun dinamiği, antagonist sınıfsal çıkarlara göre toplumun kutuplaşmasına yol açar. “Yoksullara karşı zenginlerin” savunulması, politik bir görevdir. Çözümü, burjuva topluma uyumludur: Refah ve istihdam sağlama yoluyla “müdahalecilik”, burjuva toplumun mantığına ve çıkarlarına karşıttır ve sadece işleri daha kötüye götürür. Müdahalecilik, sivil toplumun mantığıyla uyum içinde olmalıdır ya da Röpke'nin (1934, s. 50) ortaya koyduğu gibi “müdahalecilik” “piyasanın doğal eğilimiyle” uyum içinde olmalıdır. Sadece böyle bir müdahale dünyaların en iyisini güvenceye alır, sermaye ile emek arasında özgür ve eşit değişim ilişkileri temelinde sınıf antagonizmasının düzenlenmesine izin verir, işçiler arasında iş ve çalışma koşulları için rekabeti pekiştirir ve böylece sınıflı toplumun niteliği olan bireyleşmeyi güçlendirir. Sınıf antagonizmasının bastırılması, etik araçlarla ilerleyebilir. Buna göre, koşullardan bağımsız olarak, hepimiz aynı ulusal geminin içindeyizdir, bu yüzden özgül sınıfsal çıkarlar, evrensel ya da ulusal çıkarlar olarak görünür. Ya işçi sınıfının çıkarları? Tekçi topluma etik çağrı, Müller-Armack'ın (Haselbach, 1991, s. 155'ten alıntı) ortaya koyduğu gibi, piyasa mekaniz-

masının “bütünsel bir yaşam tarzı”na içerilmesine yöneliktir. Bastırma, aynı zamanda, havucun yerini sopanın aldığı zora dayalı araçlarla da ilerleyebilir. Her iki durumda da, sopa ya doğrudan uygulanır ya da havuçta saklıdır. Walter Benjamin'in (1995, s. 84) ileri sürdüğü gibi, “ezilenlerin geleneği bize içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal'in istisna değil kural olduğunu öğretir. Bu görüşe uygun bir tarih kavrayışı edinmeliyiz.”

Hegel'in sivil toplum anlayışı, Benjamin'in sivil toplumun baskıcı niteliğine yönelttiği eleştiriyi doğrular. Hegel'e göre, sivil toplum büyük zenginliğin çoğunluk aleyhine birkaç kişinin elinde biriktiği ve bu nedenle kitleleri yoksulluğa mahkum eden, bencil, rekabetçi ve antagonist bir toplumdur. Sivil toplum, kendi iç çelişkilerinin ağırlığında kendini içten patlamaktan korumak için devlet otoritesine ihtiyaç duymuştur. Hegel, sivil toplumu şu şekilde resmeder: “(Birey) tamamen bütünün karmaşasına ve risklerine tabidir. Nüfus kitlesi fabrikaların, imalathanelerin, madenlerin, vb. bunaltıcı, sağlıksız ve güvencesiz emekçileri olmaya mahkum edilmiştir. Nüfusun büyük bir çoğunluğunu destekleyen bütün sanayi dalları, aniden tasfiye olur çünkü ya üretim tarzı değişir ya da ürünlerin değerleri başka ülkelerdeki yeni icatlar sonucu ya da başka nedenlerle düşer. Bütün kitleler, böylece, çaresizce yoksulluğa terk edilir. Yaygın zenginlik ile kendi koşullarını iyileştiremeyen yaygın yoksulluk arasındaki çatışma öne çıkar. Zenginlik . . . baskın bir güç haline gelir” (Hegel, 1932, s. 232), kızgınlık ve nefreti körükler. Sivil toplumun bütünleşmesi, “ölünün hareketli yaşamını (var kılmaktır). Bu sistem, bir o yana bir bu yana kör ve yalın bir şekilde hareket eder ve vahşi bir hayvan gibi sürekli güçlü bir denetimi ve dizginlenmeyi gerektirir” (a.g.e., s. 240). Kısacası, bu sistem “yoksulları” burjuva toplumunun sınırları içerisinde tutarak kendi “sivil” yönetimini devam ettirmek güçlü ve yetkin bir devlete ihtiyaç duyar. Aslında, sivil toplumun politik bütünleşmesi “iç huzursuzluğu denetim altına alan ve içeride devlet gücünü pekiştiren” “başarılı savaş-

larla" sağlanabilir (Hegel, 1967, s. 210). Marx'ın sivil toplum terimi yerine burjuva toplum terimini kullanması bu yüzden uygundur: Emek-gücünün alıcıları ve satıcıları olarak bireyler, mülkiyet eşitsizliğinden bağımsız bir şekilde kendilerini insan haklarının öznelere olarak ortaya koyarlar. "Özgür" işçi, tıpkı üretim araçlarının sahibi gibi, insan haklarının soyut öznesidir. Ancak, bir kez iş sözleşmesi imzalandığında üretim yeri çağırır ve insan hakları alanının yerini sermayenin satın aldığı emek gücünü artı-değer çekmek için üretim sürecinde tükettiği - işçinin emek gücünün sermayenin kumandası altında üretken etkinliğe dönüştüğü - gizlenmiş üretim mekanı alır. İş sözleşmesi, burjuva toplumdaki ilişkilerin temel biçimidir - özgürlüğü sömürüye bağlar.

IV

Kaos durumuna uygulanabilecek hiçbir hukuksal norm yoktur. Hukuksal normların etkin olabilmesi için düzen tesis edilmelidir (Carl Schmitt, 1922, s. 20).

Yukarı anlatılanlardan görüyoruz ki devlet, çatışmanın çözümünün özgül bir biçimidir. Kant'ta oyunun kurallarını sistemleştirir ve değişime giren özneler arasındaki mülkiyet ilişkisini düzenler, bunların eylemini hukuk ve düzen temelinde sivilleştirir. Devlet, burada, "toplumsal olmayan" değişim ilişkilerinin temel "toplumsallığını" muhafaza eden "ekonomi-dışı zora dayalı güç" olarak görünür. Bireysel meta sahiplerinin hukuk ve düzen temelinde uzlaşması, sorunlu bir durum değildir, çünkü aralarındaki ilişki mülkiyet haklarının tanınması öncülüne dayalıdır. Fakat mülkiyet hakları üzerine çatışma antagonist bir biçim aldığında, çatışmanın hukuk ve düzen yoluyla çözümü nitelik değiştirir. Hukuksal düzenleme biçimlerinin liberal bir tarzla müzakere edilmesine değil (krş. Friedman, 1962, s. 23) hukukun koşulu olarak düzenin dayatılmasına vurgu yapılır. İşçi sınıfı, Clarke'in

doğru bir şekilde ileri sürdüğü gibi, “daima devlet iktidarının nesnesidir. Devletin yargısal gücü, kapitalist sınıf tarafından karşılığı verilmeksizin emeğe el koyulmasının arkasında durur, işçi sınıfının kendi emeğinin ürünü üzerindeki hakkını kolektif gücünü kullanarak savunmasını engeller” (Clarke, 1991, s. 198). Diğer bir deyişle, Clarke’ı izlersek, kapitalist ile emekçi arasındaki ilişkinin emek piyasasında serbestçe sözleşme yapan eşit ve özgür yurttaşlar şeklinde yasalaşması, değişimin içeriği tarafından yalanlanır. Ücret sözleşmesi imzalanır imzalanmaz, üretim yeri çağırır. Emekçinin eşit bir yurttaş olarak tanınması, değişimin şartlarını mülkiyet haklarının sınırları içerisinde tutmakla kalmaz, aynı zamanda işçi sınıfını sermayenin boyunduruğuna sokar: Sermaye ve emeğin değişime giren eşit ve özgür taraflar olarak tanınması içerikte sömürünün güvenceye alınmasını getirir.

Engels’in işçi sınıfının demokratik gücünün parlamento kararnamesiyle sosyalizme barışçıl geçişe götürebileceği umudu, gerçekte ortada var olmayan bir fırsat yapısını kullanmayı amaçlar. Clarke’ın (1991, S. 18) belirttiği gibi, “kapitalist mülkiyet hukuk devleti temelinde ya da devletin şiddet araçları üzerindeki tekeli temelinde değil, kapitalist toplumsal üretim ilişkileri üzerine kuruludur.” Diğer bir deyişle, önceki kısımda ileri sürdüğüm gibi, parlamenter temsiliyet, istihdam, çalışma koşulları ve sosyal güvenlik taleplerini ekonomik büyüme siyasetine, yani sermaye birikim oranındaki artışı kolaylaştırması için devlete baskı yapmaya dönüştürme eğilimi taşır. Geçen yüzyılda, liberal devletin kitlesel demokratik dönüşümü liberal devletin burjuva amacını tehlikeye sokmadı (Agnoli, 1968, 2000). Burjuva devleti bağımlı kitlelerin kolektif çıkarlarına göre demokratikleştirmek yerine, demos’un egemenliği olarak “demokrasi” düşüncesi, burjuva devleti meşrulaştırmanın aracına dönüşmüştür. Bu içerme, büyük ekonomik sorumluluklar getirdi ve piyasa liberallerine göre liberal devleti ekonomi devletine, yani ekonomik sorumlulukları olan bir devlete

(bkz. Eucken, 1940) dönüştürmüştür. Kimileri bu dönüşümü burjuva devletin Keynesçi yolla kurtarılması (Holloway, 1996) ve bunun sonucunda politik krizlerin meşruiyet krizlerine dönüşmesi (Habermas, 1975) olarak görmektedir. Her iki durumda da, demos'un burjuva devlet kurumsallığına içerilmesi demos'u kurumsallaştırmış ve sonucunda demos'u zayıflatmıştır. Demos'u yönetilecek bir kaynağa dönüştürmüştür (Foucault, 2008). O halde, olan şey, demos'un egemenliğine dayalı demokratik düşüncenin liberal demokrasinin bir mekanizmasına dönüşmesidir. Schumpeter'in (1992) ifade ettiği gibi, liberal demokrasi barışçıl yollarla, rekabete dayalı seçimler yoluyla, elitlerin dolaşımını güvenceye alan şimdiye kadar icat edilmiş en iyi mekanizmadır.

Sermaye ve sermayenin devleti için en büyük tehlike, işçi sınıfının liberal demokrasi sistemine içerilmesi değildir. En büyük tehlike, demos'un, bağımlı kitlelerin, kendisini toplumsal ve politik egemen olarak ortaya koymasıdır. Böyle bir iddia, toplumsal emek ilişkilerini politikleştirir ve böylece politik olanın devlet biçiminde yoğunlaşmasını sorgular. Böylelikle, ekonomi ile devlet arasındaki burjuva ayrılmayı tehdit eder. Üretim araçları üzerinde demokratik kontrol sağlamak için yürütülen işçi sınıfı mücadeleleri ve kitle gösterileri sayesinde direnişin süreklileştirilmesi “ekonomi” ile “politik olan”ın sınırlarını sorgular ve bu sorgulamayı “kendi güçleri”ni toplumsal güçler olarak tanıyıp örgütleyerek gerçekleştirir (Marx, 1964, s. 370). Böyle “(liberal-)demokrasinin kriz dönemlerinde, anayasal hükümet tehlikenin üstesinde gelmek ve normal koşulları yeniden tesis etmek için ne kadar gerekli olursa olsun geçici olarak değiştirilmelidir” (Rossiter, 1948, s. 5). Serbest ekonomi ve güçlü devlet için duyulan neo-liberal talep, deyim yerindeyse, kürsülerden kışlalara ulaşır ve polis önlemlerini gerektirir. Kapitalist toplumsal ilişkilerin yeniden “aydınlanmış bir devlet tarafından korunması” için, “devletin az ya da çok otoriter bir doğrultuya yönelmesi kaçınılmaz olmaktadır” (Röpke,

1942, s. 246). Devlet, kendi yararına devletin özgül niteliği olarak politik olanı yeniden ele geçirmek üzere çağırılır; diğer bir deyişle, toplumsal emek ilişkileri politikadan arındırılmalı ve düzen yeniden tesis edilmelidir. Hukuk, düzen yaratmaz. Düzen, hukukun önkoşuludur. Kısacası, toplumsal düzensizlik, Friedrich'in ileri sürdüğü gibi, "anayasal diktatörlüğün kurulması için gerekli olan olağanüstü halleri yaratır." Zorunluluk sınır tanımaz. Yasa tanımaz. Zorunluluk dönemleri güç kullanımını gerektirir.

Zorunluluk hukuku, şiddet hukukudur, hukukun gücü yoluyla düzeni dayatır ki olağanüstü hal sona erdiğinde hukuk devleti yeniden uygulanabilsin. Rossiter'in (1948, s. 11) ileri sürdüğü gibi, "yasa, devlet için yapılır, devlet yasa için değil." Koşulların "devlet ve hukuk arasında bir seçim yapılmasını gerektirdiği durumda, feda edilmesi gereken ve devlete feda edilecek olan hukuktur" (a.g.e., Barthélemy). Bu nedenle, özel mülkiyet hukukunu korumak için hukuk yönetimi askıya alınmalıdır ki "daimi olarak ortadan kaldırılmış olmasın" (a.g.e., ss. 8, 12). O halde, "açık ve örgütlü kuvvet" in (krş. Wolf, 2001) kullanılması sadece "daha fazla devlet ve daha az özgürlük" (Rossiter, 1949, s. 6) gerektirmekle kalmaz, aynı zamanda iktidarın yürütme ellerinde yoğunlaşmasını gerektirir. Toplumun demokratikleşmesi karşısında, "yürütme eylemi" (Friedrich, 1968, s. 563) "anayasal kısıtların getirdiği felçten" kurtarılmalıdır (Rossiter, 1948, s. 290). İhtiyaç dönemlerinde, "güçler ayrılığı doktrinine içkin verimsizliklerin" üstesinden gelinmeli ve "güç tek adamın ellerinde yoğunlaşmalıdır" (Rossiter, 1948, s. 288, 289) ki "normal anayasal ve yasal sınırlamalar sisteminden" (a.g.e., s. 290) bağımsız şekilde yönetibilsin. "Devleti korumak için" sıkıyönetim yasasından olağanüstü hale, sivil özgürlüklerin kısıtlamasından tam anayasal diktatörlüğe uzanan "olağanüstü yollar" (Friedrich, 1968, s. 560) sadece "hükümetin daha fazla güce, halkın daha az haklara sahip olacağı" (Rossiter, 1949, s. 5) bir devletin geçici güçlendirilmesini

içermez. Aynı zamanda, zorunluluk yasasını, hukuk temelinde yönetimin yeniden devam etmesinin önkoşulu olarak düzenin dayatılmasını gerektirir. Hukuk yönetiminin askıya alınması, hukuk yönetimini korumak için gerçekleştirilen polis eylemi tarafından masumiyetine gölge düşmemesi için çok imrenilen özgürlük heykelinin gözlerinin bağlanması anlamına gelir.

Diktatörlüğün amacı, “eski statükonun tam restorasyonu”dur (Rossiter, 1948, s. 7). Ancak, Friedrich'in (1948, s. 570) kabul ettiği gibi, “olağanüstü güçlerin, kurumu korumak amacıyla kullanılmasını güvenceye alacak kurumsal güvenceler” mevcut değildir. Tehlike, diktatörlüğün “totaliterleşmesi”dir ya da Schmitt'in kelimeleriyle arzulanan anayasal diktatörlük yerine egemen diktatörlük niteliğini almasıdır. Ne yapılmalıdır? Hitlerler nasıl dışarıda tutulabilir? Hayek'in çok övgüye değer bulduğu Pinochet'nin Şili'si gibi, diktatörlüğün özgürlük adına olduğundan nasıl emin olunur (bkz. Cristi, 1998, s. 168)? Friedrich'e göre (1968, s. 580) iyiliksever bir diktatör gereklidir: Diktatörlük “dünya-devrimsel durumu kavrayabilecek ve bu türden çatışmalarda gücün sınırlarını takdir edebilecek kişilerin ellerinde” olmalıdır. Güç, Rossiter'in (1948, s. 314) ileri sürdüğü gibi, zorunlu olarak kötü değildir. Güç “sorumlu olabilir, güçlü hükümet demokratik olabilir, diktatörlük ise anayasal olabilir.” Ama, “hiçbir demokrasi” başkalaşıma uğramadan diktatörlük döneminden çıkmaz ve bazı “diktatörlükler savunmak istedikleri şeye karşı döner” (a.g.e., s. 13). Bu nedenle, kesinlik yoktur. Friedrich'in ortaya koyduğu gibi, “etkin ve güçlü bir idari yönetime nasıl sahip olabilir ve hükümet kurumlarının gücünü yalnızca despotik bir iktidar yoğunlaşmasının yükselişini durduracak şekilde nasıl sınırlandırabiliriz?” (1968, s. 581). Friedrich'e göre, bu, ancak pratikte çözülebilecek “mantıksal bir paradoks”tur. Ayaklanma ve isyan karşısında, - burjuva - “özgürlüğün” diktatörce savunulması dışında bir seçenek yoktur. Rossiter'in ileri sürdüğü gibi, “krizin zorunlulukları, hangi özgürlük alanlarını yasaklıyorsa,

anayasal hükümet liderleri oraya gitmelidir ya da devletin ve özgürlüklerinin yok edilmesine izin vermelidir” (s. 290). “Ödül, özgürlüktür” (Friedrich, 1968, s. 581).

Sonuç

Dünya, tehlikeli bir yer haline geldi. Teröre karşı savaş haberlerinin, bundan daha fazla ölü beyanlarının, kitlelere saldırıların, güvenlik alarmlarının ve sivil özgürlüklerin daha fazla kısıtlanmasının olmadığı tek bir haber bülteni yoktur. Eleştirel yargı, düşüncesiz bir dünyada askıya alınmış görünmektedir. Savaş, barış yapmak olarak tanımlanmaktadır; serbestlik ve özgürlük açıkça serbestlik ve özgürlüğü korumak için sınırlandırılmaktadır; aldatma ve propaganda, teatral siyaset sahnesine girmiştir ve bu teatral siyaset seçim ve demokratik değerler maskesi altında tiranlığın çok eski bilgeliğini seçim ve demokrasiyi savunmanın aracı olarak ilan etmektedir - bizden olmayanlar bize karşıdır. 11 Eylül olayları, anlamlı olanın, önemli olanın ve dolayısıyla akıl ve hakikatin güçsüzlüğünü vahşi kuvvetle göstermiştir. İnsanın niteliğinin ve farklılığının yadsınması mutlakti - cesetleri bile geride kalmadı. Ya verilen karşılık? Devlet terörizmi ve terörizmin aynı paranın iki yüzü olduğunu doğruladı. Bunlar, birbirlerini beslerler, birbirlerine bağlıdır, birbirlerini teşvik ederler ve totaliter dünya görüşlerinde birbirlerini tanırlar: onlar ve biz. Onların arasında, hiçbir şeyin ayakta kalmasına izin verilmez. Eylemin doğruluğuna dair kuşku, otoriter tarzla alınan bombalama ve zarar verme, araştırma ve yok etme kararıyla ortadan kaldırılır.

Kapitalist sermaye birikiminin 2008'de kendisini açığa vurduğu derin ve uzayan krizinin arkaplanı karşısında, Soros (2003) çarpıcı bir öngörüyle terörizmin sadece ideal bir meşruiyet sağlamadığını, aynı zamanda borç yüklü serbest piyasa ilişkilerinin zora doyalı kontrolsüz korunmasında ideal düşmanı sağladığını ileri sürmüştür, çünkü “görünmezdir ve hiçbir zaman ortadan kaybolmaz”. Dünya genelinde anti-terör

yasalarının sıkılaştırılmasıyla birlikte, artık talep sadece halkın anayasal düzene uyması değildir. Yasaya, düzene ve anayasaya itaat yeterli değildir - artık, bunları sevmek de zorundadır. ABD Yurtseverlik Yasası (2001), özgürlüğün, güvenliğin sonucu olduğunu onaylamaktadır (krş. Neocleous, 2007) ve askeri doktrine dayalı toplumsal düzene benzer şekilde güvenliği halkın “kalplerini ve ruhlarını” fethederek sağlamaya çalışmaktadır. Demos'un kendi egemenliğini hukuk devleti yoluyla ifade ettiğine dair liberal düşünce, iyi-düzenlenmiş bir halka bağlıdır. Bu basit sebepten dolayı, Agnoli'nin (2003) de farklı bir bağlamda ileri sürdüğü gibi, yurttaşlar olarak sevecenlikle hoşgörülenlerin hepsi sistematik şekilde potansiyel güvenlik riskleri olarak gözetim altında tutulmaktadırlar. Sonuç olarak, neo-liberalizm devleti, bırakınız geçsinler'i etkin kılmanın aracı olarak görür. İnsanları özgür olmaya zorlar. Zor, hukuk yönetimi altında özgürlüğün önkoşuludur. Diğer bir deyişle, değişimin kuralları, eşdeğerlik biçimi içerisinde eşitsizliği tanıır. Herkes, değişimde ve yasa önünde eşittir. Toplumsal eşitsizliğin hukuksal eşitlik şeklinde varoluşu, hukuk devletinin koşulu olarak hukukun zorunu önvarsayar.

KAPİTALİST DEVLET: YANILSAMA VE ELEŞTİRİ

I

Johannes Agnoli, bize Marx'ın ekonomi kategorilerine dair yaptığı eleştiriyi politik kategorilerin eleştirisiyle tamamlamak gerektiğini hatırlattı.¹ Politik ekonominin eleştirisi, ekonominin eleştirisi olduğu kadar, politik olanın ve devletin de eleştirisidir. Marx, devlet üzerine yazmayı düşündüğü kitabını hiçbir zaman yazmadı. Bu durum, Marksistlerin nesillerce Marksist devlet teorisi üzerine tartışmasına yol açtı.

Marx devlet üzerine kitap yazmış olsaydı, bu kitap devletin eleştirisi değil de gerçekten bir devlet teorisi mi olacaktı? Zira peşinde olunan şey bir devlet teorisiydi. Özellikle, İkinci ve Üçüncü Enternasyonel Marksizmi, Marx'ın politik ekonomi eleştirisini Marksist bir ekonomi bilimine dönüştürdü.² Marx'ın politik ekonomi eleştirisinin ekonomik kategorilerin eleştirisi değil, sadece burjuva ekonomisi eleştirisi anlamına

1 Politik olanın eleştirisi üzerine yazıları için bkz. özellikle Agnoli (1995).

2 Dobb (1940) ve Mandel (1971) güçlü açıklamalar sunmaktadırlar. Bir eleştiri için, bkz. Postone (1996, s. 43-58).

geldiği varsayımı, ekonomik ve politik olanın iki ayrı toplumsal örgütlenme biçimi olarak düşünülmesi sonucu ekonomik olanın çözümlenmesini politik olanın çözümlenmesiyle tamamlamak üzere bir Marksist devlet teorisinin geliştirilmesini getirmekteydi.

Ekonomi, Marx'ın şeyler arasındaki ilişkiler olarak adlandırdığı şeydir.³ Bu ilişkilerin anarşik piyasa ilişkileri olarak görüldüğü koşullar, sosyalizmin merkezi bir politik otorite, yani devlet tarafından planlanan bir ekonomi biçimi olarak anlaşılmasına yol açtı. Planlama, üretim amacıyla toplumsal emek zamanının dağıtımını dâhil olmak üzere malların piyasa temelli dağıtımına rasyonel bir alternatif olarak görünür. Daha rasyonel bir ekonomik örgütlenme iddiası, devleti ekonominin planlayıcısı olarak onaylar. Dolayısıyla sosyalist devlet, görüşünde doğrudan üreticiler adına, kapitalist piyasa ilişkilerinin anarşisi yerine ekonomik kaynakların bilinçli-rasyonel planlamasını uygulayacak bir otorite olarak sunulur (krş. Meszaros, 2008; Petras ve Veltmeyer, 2009). Bu sosyalist dönüşüm kavrayışı, “para ve sermayenin iktidarı devletin kapsamı genişlediğinde geriler” (Haug, 2005, s. 102)⁴ düşüncesine dayanır. Sanki “devlet” sınıf güçleri arasındaki belirli bir dengeden dolayı kapitalist bir devletmiş ve bu denge emek lehine değişirse devlet de sosyalist bir devlet olabilirmiş gibi düşünülür. Kendi içinde, devlet belir-siz, politik olanın tarihötesi kalıcı bir mekanizması olarak görülür, sınıfsal güç dengesine bağlı olarak Şu ya da Bu sınıfın çıkarı adına kapitalist ya da sosyalist bir devlet olarak işlev görür. Ya da Poulantzas'ın ileri sürdüğü gibi, devlet sadece kapitalist bir devletten daha fazlasıdır. Kapitalist toplum içerisinde bir devlettir. Böylece, devlet iki düzeyde var olur görünür; önce soyut düzeyde devlet olarak ve sonrasında

3 Marx'ın eserinin ekonomi kategorilerine dair bir eleştiri olarak kısa bir değerlendirme için bkz. Backhaus (1997, 2005).

4 Haug'un Marksizmi'ne dair bkz. Bonefeld (2009a). Bunun temelinde yatan Leninist devlet ve devrim anlayışının bir eleştirisi için bkz. Bölüm IX.

farklı devlet biçimlerinin somut tarzı, örneğin kapitalist devlet biçimi ya da sosyalist devlet biçimi olarak. Soyut devlet, politik olanın tarih-ötesi üst-biçimi olarak devlettir ve tarihsel olarak üst-belirlenmiş üretim tarzlarında somut her zaman olarak varolur. Bu görüşe göre, devlet aslında “kendi *entelektüel, etik ve özgürlükçü temellerine* sahip bağımsız bir varlık”tır (Marx, 1968, s. 28) ve Marx Gotha Program’ı eleştirisinde bu görüşü eleştirmiştir.⁵ Tanrı ve Doğa’nın yokluğunda, devletin bağımsız varlığının temeli nedir?

Bu soru, 1970’lerde devlet türetme tartışması olarak bilinen tartışmaya temel oluşturmaktaydı. Bu tartışma, devlet kategorisini Marx’ın ekonomi eleştirisinden, çoğunlukla da *Kapital*’den “türetmeye” çalıştı.⁶ Ekonomi, politik “üstyapı”nın kategorilerinin “türetileceği” temel olarak görüldü. Politik olan, ekonomik kategorilerin salt bir türevi olarak anlaşıldı.⁷ Poulantzasçı Marksist politika teorisi, yapıyı ve mücadeleyi birbirine dışsal kılan, ekonomiyi politik olandan ayıran çok karmaşık bir teorik labirentti ve değişen ve yer değiştiren sınıfsal güç dengeleri sonucu ortaya çıkan değişken toplumsal çıkarların düzenlenmesi adına toplumsal bütünlüğün bir aracı olarak devlete odaklandı. Poulantzas (1973), kendi çalışmasını, Marksist ekonomiye karşılık gelen Marksist bir politika teorisinin geliştirilmesine katkı olarak görmekteydi. Simon Clarke’ın devlet tartışmasına yaptığı son derece önemli katkı,

5 Bu Program, yapısalci devlet teorisinin dayandığı ikinci ve üçüncü Enternasyonal Marksizmi’nin temellerini hazırlamıştır.

6 Ancak, devlet türetme tartışmasını böyle toptancı bir şekilde görmek hatalıdır. Bazı çalışmalar, üzerinde fazla tartışmadan, devleti burjuva toplumun anatomisinden ve kapitalist gelişmenin sözde nesnel yasalarından türettiler (bkz. Altvater, 1978). Diğerleri bu ekonomik indirgemeciliği reddetti ve devleti politik ekonominin eleştirisi açısından çözümledi. Bu bölümün argümanı bu eleştirel perspektife dayanmaktadır Devlet türetme tartışmasına dair, bk. Clarke’ın (1991) Giriş’i. Holloway ve Picciotto (ed.) (1978) devlet türetme tartışmasına yapılan önde gelen katkıları yayınladı.

7 Devlet türetme tartışması ve Poulantzas’ın devlet teorisi Hirsch’in (1978) çalışmasıyla örtüşür.

Poulantzas'ın değerlendirmesinin Smith'ten Weber'e uzanan bir gelenek içerisine ve temelde Marx'ın eleştirisinde değer ve artı-değer teorilerinin oynadığı kurucu rolü, yani Marx'ın burjuva ekonomik ve politik biçimlere dair sınıfsal çözümlemesini özellikle görmezden gelen geleneksel toplumsal teoriye dayalı Marx yorumuna hapsoldüğünü göstermiştir.⁸

Hiç şüphesiz, politik olanın eleştirisine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu eleştirinin bir devlet teorisi olarak adlandırılmayacağı konusunda da hiç kuşku yoktur. Marx'ın "birikim teorisi"ne ya da "bir şey teorisi"ne karşılık gelecek ne bir ekonomi teorisi ne de bir kriz teorisi vardır. Marx, "devlet" kategorisinin kavramsallaştırılmasını da içeren bir politik ekonomi eleştirisi ortaya koymuştur. Marx'ın projesi, sapkın bir dünyanın güzelleştirilmesi için değil, devletiyle birlikte sermayenin yadsınması için analitik araçlar sağlamıştır. Bu yadsıma, yadsımanın yadsınmasıyla ve bununla birlikte burjuva iktidar ilişkileriyle (*Herrschaftsverhältnisse*) uzlaşmayla sonuçlanan "kapalı" bir diyalektik çözümleme değildir. Marx'ın eleştirisi, elbette eleştiri adına eleştiri değildir. Sermayenin sapkın biçimlerini bu biçimlerin toplumsal temellerini, insanal temelini ortaya çıkarmak üzere eleştirir. O halde Marx'ın eleştirisi, yıkıcıdır: Sapkın biçimlerin eleştirisi, bu biçimlerin insan varoluşunun biçimleri olarak, insan onurunun olumsuzlandığı kipte varlığını sürdürdüğü biçimler olarak kavramsallaştırılmasını gerektirir. Kısacası, sözde yapılar ve bu yapıların kendileriyle enestçe ilişkilerinin arkasında gizli olanı görünür kılmayı amaçlar. İnsan varoluşunun temeli, ancak insan varlığının kendisi olabilir.⁹ Marx'ın eleştirisi, insanlığı bir kaynak değil bir amaç olarak gören felsefenin olumsuz rolünü canlandırır.

8 S. Clarke, "Marxism, Sociology and Poulantzas's Theory of the State," S. Clarke (ed.), *The State Debate* içinde, a.g.e. İki toplumsal teori üzerine, bkz. V. Vanberg, *Die beiden Soziologien* (Tübingen: Mohr, 1975).

9 Bu konuda özellikle bkz. Marx'ın "Contribution to Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction," özellikle s. 182, *Collected Works*, vol. 3, Lawrence & Wishart, Londra.

İnsan varlığının varsayılan yapılardan türetilmesi, insanal dünyanın temelini sorgulamaz, bunun yerine bu temel kavrayışın ötesinde olduğunu önvarsayar - bu temel görünmeze ait olduğu ve bu görünmezin elinin dünyayı döndürdüğü söylenir. Kesin adaletin idarecisi olarak görünmez elin onaylanması, aslında meta-teorilerin kısır döngüsüne yol açmaz. Gerçekte, geleneksel teorinin en yakıcı sorununa, yani mevcut güç ilişkilerinin meşrulaştırılmasına yol açar. Politik teorinin “başlangıç konum”u, bir *ancilla constitutionis* (varolan güçlerin hizmetkârı olma) konumudur.¹⁰ Politik ekonominin eleştirisi, varolan güçlere hizmet etmez. Bu, mevcut güçlerin toplumsal kuruluşunu insani toplumsal ilişkilerde açığa çıkarır.

II

İnsan varlığı bölünemez, yani zor ve şiddet olmaksızın bir ekonomik üretim faktörüne ve bundan ayrı olarak yurttaşlık haklarıyla donanmış bir politik varlığa ayrılamaz. Ama burjuva toplumda bu ayrılma pratikte gerçektir: İnsan varlığının üretim araçlarından ayrılması ve bu üretim araçlarının sermaye olarak kurulu varlığı, politik olanla ekonomik olan arasındaki ayrımın temelinde yatar. “Ayrılma mantığı” “sermayenin gerçek doğuş sürecidir” (Marx, 1972, 422) ve kapitalist toplumsal ilişkiler “işçinin kendi emek-gücünü bir meta olarak satması gerçeğine dayanır” (Marx, 1983, ss. 405-6). Emegün üretim araçlarından bu ayrılması, devletin “ekonomi”den ayrı bir yapı

10 Bu konuda bkz. Agnoli (2003). Politik teori, Marksist dilde ifade edilsin edilmesin, çatışmayı temelde kurucu anlamda düşünür. Çatışmanın kurucu bir çatışma olarak nitelenmesi, çoğulcu toplum kavrayışına içkindir ve çalışma ilişkileri ve parlamenter demokrasi teorileri gibi değişik alanlardaki çalışmalarda etkili olmuştur. Çatışmanın çoğulcu topluma içkin olduğu anlayışı, çatışmanın kısıktırılması gerektiği anlamına gelmez. Çatışmayı düzenleyecek ve bu sayede çatışmanın kendisini kurucu biçimlerde ifade edebileceği kuralların, prosedürlerin ve yasaların talep edilmesi anlamına gelir. Çatışmanın işlevselliği teorisi, örneğin Coser (1956) tarafından ortaya atılmıştır ve Marksist çerçevede Poulantzas (1973) tarafından geliştirilmiştir.

olduğu şeklindeki geleneksel görüşü destekler. Bu ayrılma, emeğin salt bir üretim faktörü olarak görünmesini sağlar ve bu kavrayış gerçektir; emeğin varolan kimliğini ifade eder ve aynı zamanda onun asılsızlığını açığa vurur. Bu kavrayış temelinde, iktisatçılar amaçsal insan etkinliğini bir üretim faktörü olarak ele alırken, siyaset bilimciler de yurttaşın toplumsal ve politik hak ve yükümlülüklerinin demokratik ve hukuksal kuruluşuna odaklanır. Fakat üretim faktörü olarak insan, eşit haklarla donatılmış bir kişi olmasıyla yurttaştan başka bir şey değildir ve tersine yurttaş da ücretli emekçi-meta olmasıyla üretim faktöründen başka bir şey değildir. Ekonomi teorisi gibi, politik teori ve devlet teorisi de temelde olumlayıcı bir ayrılma teorisi-dir, yani kurulu iktidar olarak iktidar teorisidir. Bu teori, kendi geçim araçlarından koparılmış ve emek metası haline gelmiş emeğin varoluşunu önvarsayar ve bu önvarsayımın sonucu insan emeğinin üretimde salt bir insan faktörü olduğu mitine güçlü bir katkı sunar.

Emeğin kendi araçlarından ayrılması, politik olanın ekonomiden ve tersine ekonominin politik olandan görünürdeki görelî özerkliğinin kurucusudur. Burjuva toplumunda, politik olanın toplumdan özgürleşmesi, burjuva toplumun ortak sorunlarını yöneten ve burjuva değişim ilişkilerinin doğru yürütülmesini denetleyen bir politik sistemin yaratılmasına karşılık gelir. Kişisel bağımlılık ilişkilerinin yerine, kapitalist bireyler soyutlamalarla yönetilir. Hukuk yönetimi altında, ekonomik kategorilerin kişileşmeleri olarak özgürdürler. Bireyden yasaya uyması istenir ve birey hukuksal bir özne, mülkiyetteki eşitsizlikten bağımsız olarak her bireyin eşitliğini koyutlayan standart haklarla donatılmış soyut bir yurttaş haline gelir. Bu bağlamda, işçi yasada eşit ve kendi özgürlüğü sayesinde ve kendi özçıkartılarının peşinde, bir ücret karşılığı üretim araçlarının özel mülkiyetinin sahipleriyle kendi emek-gücünü değişen bir özel mülkiyet sahibi olarak tanınır. Marx, “tam da (bu) emek-gücü alım-satımı(nın) gerçekte insanın doğuştan gelen hakla-

rının cenneti” (Marx, 1983, s. 172) olduğunu söyler. Devletin toplumdan politik olarak özgürleşmesi, insan haklarına dayanır, yani canlı emeğin kendi üretim araçlarından ayrılmasına dayanır; bu politik özgürleşmenin amacı, hangi sınıftan olursa olsun bireyi hukuk yönetimi altında soyut bir yurttaş olarak tanıyarak bu ayrılmanın sürekli yeniden üretimini güvenceye almaktır. “Yoksulluk, özgür olmamak değildir” (Joseph ve Sumption, 1978).

İnsan hakları alanında eşitler arasındaki ilişki, kişisel bağımlılığın ve zorun yokluğunu önvarsayar. Bu ilişki, bireyler arasında, zor ve şiddetle değil, özgür ve eşit özel mülkiyet sahiplerinin kendi öz-çıkarların peşinden gitmesiyle yönetilen, depolitize olmuş bir ilişkidir. Bunun önvarsayımı, politik olanın, değişime giren özneler arası hareketin ortak kurallarını kuran ve hukuk temelinde bu öznelerin farklılıklarını uzlaştıran, toplumdan ayrı bir biçim içerisinde yoğunlaştırılmasıdır. Marx, eşit haklar arasında belirleyici olanın güç olduğunu söyler. Marx'ın bu ifadeyi belirttiği bağlamda, iş gününün uzunluğu üzerine mücadelede, iki eşit hak, kapitalistin satın aldığı emek-gücü mülkiyetini kullanma hakkı ile kendi yaşamını sürdürmek üzere kendi yaşam zamanının emek zamanına indirgenmesine direnen ve emek gücünün mülkiyetine sahip olan işçinin haklarıdır. “Metaların değişim alanını terk ettiğimizde, önceden para sahibi olan şimdi kapitalist olarak ön tarafa gelir; kapitalistin emekçisi olarak emek-gücünün sahibi onu takip eder. Biri, önemli birisiymiş görüntüsüyle sırttır ve işe girişmeye karardır; ötekisi ise korkar ve geriye çekilir, kendi postunu pazara getiren ve saklanmaktan başka bir şey ummayan birisi gibidir” (a.g.e.). Devletin politik olarak toplumdan özgürleşmesi, soyut eşitlik ilişkilerini güvence altına almaya yönelik burjuva amacını gerektirir. Toplum, toplum ve devlet olarak ikiye ayrılır. Dolayısıyla politik teorinin, devleti sadece toplumsal ilişkilerin dışında yer alan ve burjuva toplumunun dayandığı temelleri - özel mülkiyet haklarını - güvenceye al-

mak ve korumak için topluma “dışarıdan” müdahale eden ayrı bir politik örgütlenme biçimi olarak kavradığını görürüz. Herkes, yasa önünde eşittir ve eşitler olarak herkes standartlaştırılmış haklara sahip soyut yurttaşlar olarak ele alınır. Özetle devlet, mülkiyet eşitsizliği dâhilinde hakların eşitliğini korur. O halde, devlet eşitlik ilişkilerinin eşitsizlik ilişkileriyle eşdeğerliğini ve mülkiyetteki eşitsizlik hangi boyutta olursa olsun hukuk ve para içerisindeki farklılığın eşitliğe indirgenmesini denetler.

Kısaca politik ekonominin eleştirisi, politik olanın eleştirisi olduğu kadar ekonominin de eleştirisine karşılık gelir. Burjuva toplumunun politik niteliği, devlet biçiminde yoğunlaşmıştır. Devlet, politik olanı tekelleştirir; yani emek-gücünün satıcıları ile alıcıları arasındaki toplumsal ilişkilerin depolitizasyonunu sağlamak ve hukuk yönetimi temelinde bunların çıkarlarının uzlaştırmakla yükümlüdür. Dolayısıyla ekonomi, toplumsal örgütlenme biçimi olarak bir sayı oyunu veya her durumda şiddetin yokluğuyla kutsanmış bir çerçevede bireysel çıkarların rasyonel takibi şeklinde anlaşılır. Kural koyan şiddetin zoru, hukuk yönetiminde ortadan kaybolur. Diğer bir deyişle, hukuk yönetimi hukukun gücünü, yasa yapma şiddetinin gücünü önvarsayar. Hukukun gücü, hukuk yönetiminde ortadan kaybolur, ama toplumsal emek ilişkilerinin politikleşmesi sonucunda hukuk yönetimi zayıf düştüğünde hukukun gücü kendini göstermek üzere her an tetikte ve hazırdır. Marx'ın “politikleşmiş” eşit haklar arasında karar veren güçtür görüşü bu duruma çok net biçimde dikkat çeker. Burjuva toplumundan ayrı bir kurum olarak devlet biçimi, dolayısıyla, burjuva toplumsal ilişkilere içkindir. Devlet, kapitalist üretimin ve burjuva tarzda kurulu toplumun örgütsel biçimidir. Marx'ın Grundrisse'de ortaya koyduğu gibi, devletin biçimi, burjuva toplumun politik niteliğini yoğunlaştırır. O halde devlet, burjuva toplumun politik biçimidir, politik araçları sayesinde hakların eşitliğini koruyan biçimdir. (Emek-)piyasaasının

yasası, kendi koşulu olarak, hakların eşitliğini, soyut eşitliği güvenceye alarak mülkiyet eşitsizliğini koruyan kapitalist devleti önvarsayar.

Politik olanı altüst eden her toplumsal kriz, insan varlığının bir yandan üretimin bir ekonomi faktörüne diğer yandan yurttışa ayrılmasının ölmekte olduğu uyarısını seslendirir. Burjuva toplumun kurucu temeli, insan varoluşunun ayırlamaz özüdür: canlı emek. Diğer bir deyişle, “emeğin bölümlenmesi bir halka suikast” (Urquhart, Marx, 1983, s. 343'ten alıntı) olsa da, bu bölümlenme toplumsal emek sürecinin daha da fazla parçalanması yoluyla emeğin kendi koşullarından “ilk” ayrılmasını pekiştirir. Ama toplumsal emek ne kadar parçalanır, bölünür ve alt-bölümlere ayrılırsa ayrılsın, insanlar arası işbirliği yine de “kapitalist üretim tarzının temel biçimi” olarak kalır (Marx, 1983, s. 317). İnsanlar arası işbirliği olmaksızın, ne üretim ne değişim olur. Bu işbirliği, “bir halka suikastı” devlet tarafından korunan ve güvence altına alınan uygar, eşit ve özgür değişim ilişkileri biçimleriyle bütünleştiren meta-biçiminde kendisine karşı var olur.

III

Kapitalist devletin emeğin maddi ürününe doğrudan erişimi yoktur. Politik iktidarın eski sahibi lort da kendi eski hizmetkârı gibi hukuk yönetimi altında özgür ve eşit bir yurttıştır. Politik iktidar, devlet, kişisel olmaktan çıkarılmış bir iktidardır. Belli bireylerin ve sınıfların özel mülkiyeti değildir, bunlara ait değildir. Devletin biçimi, burjuva özgürlüklerin politik ifadesidir (krş. Gerstenberger, 1992, 2009, Holloway, 2003).

Ekonomik kategorilerin kişiselleşmeleri olarak bireyler, soyutlamalar tarafından, kendi emeklerinin ürünleri tarafından yönetilirler. Emek-gücünün alıcı ile satıcısı arasındaki ilişki, hukuk ve para yönünden kişisel-olmayan ya da soyut bağımlılık biçimleri tarafından nitelenir. Burjuva özgürlük çerçevesinde, “bireysel” özgürlük mülkiyet eşitsizlikleri dikkate alınmak-

sızın eşitler arasındaki sözleşme özgürlüğüdür. Hukuk, soyut yüce biçiminde, yoksulları ve zenginleri eşitler olarak ele alır. Üretim araçlarının sahiplerini ve özgür emekçileri özdeş özneler, hukuksal özneler olarak ele alır. Hukuk, imtiyazlara karşı kördür ve bir eşitlik hukukudur. Sözleşme ilişkileri, birbirleriyle ilişkileri içerisinde özel bireylerin hukuksal bir çerçevede tanınması biçiminde, hukuka uygun olarak özgürlüğün varlığını sürdürdüğü biçimi temsil eder. Sözleşme, özgürlüğün hukuksal biçimidir - sözleşmenin efendisi devlettir. Hukuk kendisini ne tek başına bir güçmüş gibi “ilan eder,” ne de “yürürlüğe sokar”. Hukuk, yasa koyucunun hukuku maddi güçle doldurmasını, hukukun ayrımsız uygulanmasını, toplumsal ilişkiler üzerine bu ilişkilerin biçimsel eşitliğin kişileşmeleri şeklindeki soyut niteliğini dayatmayı gerektirir. Kapitalist devlet, bu hakların toplumsal kuruluşuna dayanır ve bu hakları hukuk ve para düzenlemesi yoluyla korur. O halde, bu durum, toplumsal ilişkilerin özel mülkiyet hukukuna, eşitlik, özgürlük ve Bentham'a tabi kılınmasıdır.

Yasa önünde herkese eşit muamele edilmesi, devlet biçimine “hayali topluluk” (krş. Marx ve Engels, 1962) niteliğini verir. Yasa gerçekten varolan bireye bir soyutlama olarak davranır ve soyutlamalarla yönetilen bir toplumun ortak iyisini destekler: “Herkes yalnızca kendisiyle ilgilenir ve hiç kimse geride kalanların sorunlarıyla kendi canını sıkamaz ve tam da böyle yaptıkları için hepsi şeylerin önceden kurulu düzeniyle uyum içinde ya da her şeye muktedir bir ilahi takdir altında kendi karşılıklı faydaları için, ortak mutluluk ve herkesin çıkarı için birlikte çalışırlar” (Marx, 1983, s. 172). Marx'ın görünmez elin özel kötülükleri kamusal erdemlere dönüştürdüğüne dair liberal düşünceyi ironik biçimde ele alışı, burjuva özgürlük ve eşitlik anlayışını bir sihir ya da kader olarak ve burjuva toplumun politik biçimi olarak devleti de bu özgürlüğün yoğunlaşmış politik gücü olarak görür. İnsan haklarına sahip soyut yurttaş ve sözleşme özgürlüğüne sahip ücretli emekçi aynı

ayrımın iki yüzüdür. Her birey yasa karşısında eşittir. Devlet, düzeni despotizmle değil hukuk yoluyla dayatır; çatışma ilişkileri yerine, sözleşmeye dayalı toplumsal etkileşimi idare eder; imtiyazlar yerine, özgür ve eşit piyasa ilişkilerini - işçi sınıfının ücret ilişkisi biçimini alan politik örgütlenmesini - toplumsal ilişkilere dayatır. Devlet biçimi ya da devletin tam da kendisi, soyut eşitliğin hukuksal standartlaşması lehine toplumsal kuruluşun zora dayalı bastırılmasıdır. Özel mülkiyet haklarının bu şekilde güvenceye alınması, devletin zora dayalı niteliğini gerektirir. Devlet, yoksullara ve zenginlere eşit şekilde ekmeği çalmayı yasaklar.¹¹

Politik ilişkiler, asıl olarak, ekonomik ilişkilere karşılık gelmez ya da bu ilişkileri yeniden üretmez. Daha doğrusu, sermaye ile emek arasındaki aynı temel sınıf antagonizmasının ayrı biçimleri olarak, politik olan ekonomik olanı tamamlar. Emek sözleşmesi, burjuva özgürlük, eşitlik ve fayda biçimine odaklanır. Marx'ın insan hakları alanı olarak adlandırdığı şeyi, yani özgürlüğü sömürüyle ilişkilendirir. Emek sözleşmesi imzalanır imzalanmaz, üretim yeri çağırır - burası, emek-gücü alıcısının, kazanılmış hakkı olarak emek-gücünü emek faaliyetine, emeğe dönüştürmeye çalıştığı yerdir. Bu dönüşüm, üzerinde "iş olmayan giremez" (arş. Marx, 1983, 172) yazılı fabrika kapısının gerisinde gerçekleşir. Değişim kurallarını güvenceye alan kurum olarak devlet, yasa ve düzen güçleri sayesinde özel mülkiyet haklarının tanınmasını korur. Böyle yaparak, devlet doğa ile girilen ve kapitalist tarzda örgütlenmiş metabolizma ilişkisinin politik güvencesini sağlar. Kapitalist devlet, burjuvazi devletin önemli makamlarını işgal ettiği için kapitalist bir devlet değildir. Kapitalist bir devlettir, çünkü burjuva toplumsal yeniden üretim ilişkilerinin politik biçimidir. Bu ilişkiler, nüfus kitlesinin geçim ve yeniden üretim araçlarından ayrılmasına dayanır. Başkalarıyla değişmek üzere şahsen nesnelere sahip bireysel meta sahipleri, emeğin üretim araçlarından ayrılması-

11 Ayrıntılı bir açıklama için bkz. Bonefeld (1992).

nın görünüşünü temsil ederler ve devlet biçimi bu ayrılmanın politik dışavurumudur (Bonefeld, 2004).

Devletin toplumdan ayrılması, politik olarak devletin hukuk yönetiminin efendisi olmasını gerektirir. Devlet, “liberal” toplumun yönetildiği soyut eşitlik yasalarını belirler ve mülkiyette ne kadar eşitsizlik olursa olsun eşitlik kurallarını uygular. Devletin içeriği, böylece, biçiminde dışa vurulur: Politik olanın ekonomik alandan kurtuluşu, devletin toplumdan bağımsızlığını ya da daha doğrusu özerkliğini getirmez. Devletin kapitalist bir devlet olmasını getirir. Kapitalist devlet biçimi, özel mülkiyet haklarının korunması yoluyla emeğin araçlarından ayrılmasını güvenceye almak üzere işlev görmek durumundadır. Kapitalist devletin varoluşu, bu ayrılmaya dayanır. Bu ayrılmanın diğer yönü, emeğin emek harcayan bir meta şeklinde varoluşudur. Devlet, emek-gücünün sahibi olarak işçinin mülkiyet haklarını korur ve emek piyasasında satın aldığı şeyi üretimde kullanmak üzere kapitalistin haklarını korur: İşçi bir ücret karşılığı kendi emek-gücünü satmıştır ve böylece kapitalist emek-gücünü kullanıma sokma hakkını elde etmiştir.

İşçiyi yaşamak için kendi emek-gücünü satmak zorunda bırakan durum, özel mülkiyet hukukunu hiçbir şekilde ihlal etmez. İşçi, ekonomik zorlama altında iş bulmak zorundadır. Emek-gücünü satmak ve üretimin gizli mekânında sermayeye tabi olmak için hiç kimse tarafından kişisel olarak zorlanmamaktadır. Kişisel bağımlılığın yerini, soyut bağımlılık, ekonomik zorlama almıştır. Devlet biçimi, burjuvazinin kişisel mülkiyeti değildir. Aksine, kişisel olmaktan çıkarılmış bir iktidardır ve bu şekliyle ekonomik zorlama yasalarını özgürlük ve eşitlik yasaları şeklinde ifade eder. Hukuk ayrımcılık yapmaz. Bütün meta sahiplerini eşitler olarak ele alır. Politik olanın ekonomiden ayrılması, devletin soyut eşitlik yönetiminin görünürde “tarafsız” bir düzenleyicisi olmasını getirir, emek-gücünün sahibini ve üretim araçlarının sahibini eşit derecede

hırsızlığa karşı korur.¹² Diğer bir deyişle, “eşdeğer, eşdeğerle değişilir.” Her şeye karşın, bu “değişim, sadece, fethettiklerinden soyduğu paralarla onların metallerini satın alan fatihin eski üçkağıtçılığından başka bir şey değildir” (Marx, 1983, s. 541). Hırsızlığa karşı politik koruma, özel mülkiyetin bu şekilde güvenceye alınması, soygunun güvenceye alınmasına dönüşür: Emek-gücü, eşitlik ve özgürlük kurallarıyla yönetilen emek piyasalarında pazarlanır, ancak emekçinin ücret biçiminde aldığı şey, aslında, bir sömürü tarihinin parasal ifadesidir.

Şöyle özetleyelim. Devlet, özel mülkiyet normlarını dayatır ve böylelikle bu normların toplumsal tanınmasını güvenceye alır. Devletin toplumla bu şekilde ilişkilenişi, özel bireylerin belirlenmiş haklara sahip soyut bireyler olarak varolduğunu ve bu şekliyle soyut yurttaşlar olarak ele alındıklarını gösterir. Hukuk ve düzenin politik düzenlenmesi, sınıfın varoluşunu yadsır. Toplumsal bireyi, değişimi koyutlayan bir özne olarak tanır. Bu öznelerin, gelir kaynaklarıyla (ya da Weberci terimlerle, piyasa durumuyla) belirlenen sınıfsal özgül çıkarlara sahip olduğu bir durumun varlığı genellikle kabul edilir. Özellikle, Adam Smith, “ticaret toplumu” olarak adlandırdığı şey temelinde sınıf mücadelesini çözebilmek için farklı sınıfsal çıkarları belirlemekte isteklidir. Smith, işçi sınıfının piyasa konumunun emek arz ve talebine bağlı olduğunu ileri sürmüştür ve koşulların ancak zenginliğin tabana yayılmasını getirecek sürekli birikim yoluyla iyileştirilebileceği görüşündedir. Marx’ın sınıf kavrayışı, işçi sınıfının “piyasa konumu”na dayanmaz (bkz. Marx, 1966, böl. 48). Marx’a göre, sınıf toplumsal üretim ilişkilerine dayanır. Sınıf, üretim araçlarının özel mülkiyetiyle ve

12 Argüman, kapitalist değişim ilişkilerinin olası en iyi örgütlenmesini varsaymaktadır. Doğuştan gelen insan haklarının varlığını varsayar, onların ihlal edilmesini değil. Emeğe ayrımcılık yapılması, insan haklarının kötüye kullanımıyla gerçekleşen olumsal bir durum değildir. Emekçinin, değişim ilişkisinde eşit bir taraf olarak ele alınışıyla sağlanır. Soyut değişim eşitliği, geçim araçlarının mülkiyetindeki eşitsizliği görünmez kılar ve onun salt bir ekonomik zorlama olarak yeniden belirmesini sağlar.

doğrudan üreticilerin geçim araçlarından koparıldığı toplumsal emek tarzıyla ilgilidir.¹³

Marx'ın sınıf kavrayışı, piyasa ilişkilerinden çıkarsanmaz. Politik ekonomi eleştirisi, sınıfsal toplum eleştirisidir, emek gücü satıcıları ile alıcıları arasındaki antagonist bir ilişki olarak emek piyasasının toplumsal kuruluşunu açığa çıkarır. Neden kapitalist toplumsal yeniden üretim, başka bakımlardan mülksüzleştirilmiş işçilerin özel mülkiyeti olarak emek gücünün alım-satımı yoluyla gerçekleşir? Mülkiyet hakkının korunmasının altında, çifte özgür emekçi ve varoluş araçlarının sermayenin ellerinde yoğunlaşması yatar. Biçimsel eşitlik ve özgürlüğün arkasında, sermaye biçiminde toplumsal yeniden üretim yatar. Mülkiyet haklarının güvenceye alınması, sömürünün temelde güvenceye alınmasını gerektirir, devleti ekonomiden ve ekonomiyi devletten ayıramaz kılar. Sömürünün hukuk ve düzen yoluyla güvenceye alınması, sözleşmenin, emek sömürüsünün varlığını sürdürdüğü hukuksal biçimin güvenceye alınması yoluyla gerçekleşir. Böylece devlet biçimi, baş aşağı dönerek, politik kurtuluşun cisimleşmesi şeklindeki yüceltilmiş aşkınsal konumundan özel mülkiyet kurallarının güvenceye alınması ve korunması yoluyla sömürüyü sürdüren soyut eşitlik hukukunun politik efendisi konumuna geçer. Devlet biçimi, devletin içeriğinin “piyasa cumhuriyeti”nin politik örgütleyicisi olmasını zorunlu kılar.

Kısacası, özel mülkiyetin hukuki biçimi olarak sözleşmenin politik güvencesi, hukuki bir özne olarak toplumsal emeğin belirleniminde devleti gerektirir. Dolayısıyla devlet, sermaye ilişkisi içerisinde emeğin kurucu varlığını güç ve hukuk yönetimi yoluyla güvenceye alır. Diğer bir deyişle, hukuk yönetimi yoluyla kapitalist toplumsal ilişkilerin güvenceye alınmasının

13 Bonefeld (2002)'de yapısal sınıf kavrayışının Weberci olduğunu ileri sürdüm; bu kavrayış, Smith'in toplumsal sınıf kavrayışını Weber'in piyasa konumu sosyolojisi açısından geliştirir. Marx Üçlü formülasyonunda (Marx, 1966, böl. 48) gelir-kaynağına veya piyasa konumuna dayalı sınıf kavrayışını eleştirmiştir.

diğer yönü bu ilişkilerin devletleşmesidir. Toplumsal ilişkilerin hukuksallaştırılması, bu ilişkilerin devletleştirilmesini ve tam tersini önvarsayar. Devlet, o halde, burjuva toplumuna “müdahale eder,” sanki kendisini tam da içinde doğduğu toplumdan uzaklaştırabilirmiş gibi. Aksine, burjuva toplumun örgütlü gücüdür ve bu şekliyle toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden üretimini politik olarak gözetlenen, hukuksal olarak denetlenen çatışmaya dayalı olmayan biçimlerde, kısacası şiddetin uygarlaşmış biçimlerinde güvenceye almakla görevlidir (krş. Benjamin, 1968).

O halde, politik olanla ekonomik olan arasındaki burjuva ayrılma, politik olanın özerkliği denilen şey, metaların fetişizmi kadar gerçektir. Meta fetişizminin eleştirisi, şeyler arasındaki ilişkiler biçiminde varolan bir insanal dünyaya işaret eder. Bu dünyada, insanal toplumsal pratik, insan öznesinin şeylerin kendileri arasındaki ilişkilerin salt bir türevi şeklinde görüldüğü bir dünya kurar. Fetişizm eleştirisi, büyüsünü kaybetmiş bu dünyayı deşifre eder ve bunun toplumsal insan pratiği dünyası olduğunu ve bu pratiğin şeyler arasındaki bir toplumsal ilişki olarak görüldüğünü gösterir. Devletin sanki gerçekten özerk bir güçmüş gibi ekonomiden ayrılmış ayrık bir politik iktidar şeklindeki görünüşünün benimsenmesi, devletin görünüşünü onun toplumsal kuruluşuyla karıştırır. Devlet, sanki ayrı bir şeymiş gibi, kendine özgü bir şekilde kurulmamıştır. Belirli bir toplum biçiminin devletidir. Devlet biçiminin “topluluk” biçimini alan bir biçimsel özgürlüğü ve biçimsel eşitliği gösterdiğini ve bu topluluğun içeriğinin “emekçinin varlığını sürdürmesi” - sermayenin varoluşunun olmazsa olmazı” (Marx, 1983, s. 536) - olduğunu ileri sürdüm. “Devletin özerkleşmiş gücü” (krş. Marx, 1974, s.882) çerçevesinde, devlet kendisiyle ilişki içerisindeymiş gibi görünür. Aslında, bu devletin görünme şeklidir. Görünüşte görünen nedir? Görünüşte görünen, “burjuva toplumun devlet biçiminde yoğunlaşmasıdır” (a.g.e., s. 180). Devlet ve ekonomi, toplumsal örgütlenmenin iki farklı biçimi ola-

arak varolmaz. Aksine, aynı toplumsal üretim ilişkilerinin farklı biçimleridirler (bkz. Clarke, 1991'e giriş). Poulantzas'ın politik devlet teorisi girişiminin tersine, Marx'ın devleti "toplumun yoğunlaşmış ve örgütlü gücü" olarak eleştirisi, devlet özerkliğinin devletin kurulu fetişizmi olduğunu deşifre eder. Fetiş, bir fetiş olarak gerçektir. Devlet gerçekten politik mekânın tarafsız idarecisi ve bireysel meta sahiplerinden bağımsız olarak mülkiyet hakkının tarafsız savunucusu olarak görünür. Ama emeğin geçim araçlarından ayrıldığı ve böylece bir meta olarak emek gücünü satmaya mahkum olduğu durum, oyunun sırrını açığa vurur. "Burjuva toplumun zora dayalı niteliğinin devlet biçiminde yoğunlaşması" (Agnoli, 1990) devleti emek karşısında (emeği ücretli emek olarak bastıran) bir baskı merci ve aynı zamanda emeğin kapitalizmde ücretli-emeğe dayalı varoluşunun bir aracı olarak koyutlar. Kısacası, "devletin amacı işçinin köleliğinin sürdürülmesidir" (Marx, 1969, s. 33). Kapitalist zenginlik, karşılığı ödenmeyen emek temelinde kuruludur ve özel mülkiyet hakları mülksüzleştirilmiş emeğe dayalıdır.

IV

Marx, 18. *Brumaire*'de bütün politik ayaklanmaların devleti parçalamak yerine mükemmelleştirdiğini ileri sürmüştür. "Politik ayaklanmalar"ın "özgür ve eşit toplumu" gerçekleştirmek yetisinden çok yoksun olduğuna şüphe yok. "Politik olan"ın görünürde ayrı bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak varoluşu, burjuva devrim kavramını önvarsayar. Burjuva devrimler, soyut eşitliğin evrensel haklarının taşıyıcısı olan bireyselleşmiş birey karşısında politik gücün tekelci sahibi olan devletin toplumdan politik olarak bağımsızlaşmasına odaklanır. Sermaye ile emek arasındaki kurulu sınıfsal antagonizma ilişkileri içerisinde, burjuva devrimler sadece kanlı ve grotesk tarihe izin verir. Kısacası bunlar, burjuva özgürlük hezeyanlarını açığa vurur; daha doğrusu bu devrimlerin bireysellik, eşitlik, özgürlük ve insan özgünlüğüne dair ileri sürdükleri vaatler, özgürlüğün birikim adına soyut

zenginlik biriktirme özgürlüğü olarak görüldüğü ekonomik yasalardan kişileşmelerine verilmiş vaatlerdir. Bu devrimlerde, daha iyi bir dünya, insan onurunun kendisi için bir amaç olduğu insanı bir dünya vaadi, kapitalist üretim ilişkilerinin işçinin yaşam zamanını emek zamanına ve doğayı salt bir kaynağa indirgeme özgürlüğü olarak görünür. Sermayenin süreç içinde değer, süreç içinde para ve kendi başına sermaye yasası, artı-değere duyduğu ve toplumsal zenginliğin iki kaynağını, emek ve doğayı yok eden açlıkta zorunlu olarak sınırsızdır. Toplum, kendi geleceği adına, kendisini tam da kendi ürettiği güçlere karşı savunmalıdır.

Soyut eşitliğin, özgürlüğün ve Bentham'ın politik güvencesi, soyut zenginlik birikiminin salt kişileşmeleri olarak endi varoluş koşullarını toplumsal ilişkilere dayatır. Mülkiyet eşitsizliği, hukuk önünde eşitlik olarak görünür. Üstelik para önünde herkes eşittir. Para, hiçbir özel imtiyaz tanımaz. Yoksula ve zengine eşit gibi davranır. Paranın soyut eşitliğinin dayatılması, eşitsizliğin dayatılmasını gerektirir, çünkü "her bir bireyin diğerlerinin faaliyetleri ya da toplumsal zenginlik üzerindeki gücü, bireyde *değişim değerlerinin*, *paranın* sahibi şeklinde varolur. Birey, kendi toplumsal gücünü ve toplumla olan bağını cüzdanında taşır" (Marx, 1973, s. 157). Soyut eşitliğin dayatılması yoluyla mülkiyet eşitsizliğinin yeniden üretilmesinin getirdiği gücün gizlice kullanılması istisna değildir, aksine para politikalarının merkezinde yer alır. Diğer bir deyişle, para biçiminin görünürdeki eşit niteliğinin normallığı, kendisini zor kullanımı olarak dışa vurur. Devlet biçimi, soyut eşitlik yasasını savunmakla yükümlüdür; devletin dayandığı toplumsal temel budur. Sermayenin ilk başlangıcındaki şiddet, toplumsal ilişkiler üzerine soyut eşitliğin dayatılmasıyla terk edilmez. Tam tersine bu şiddet, yasa ve düzenin, eşitlik ve özgürlüğün "uygar" biçimleri sayesinde varlığını sürdürür. Bu biçimler, şiddetin kurulu biçimleridir - uygarlaşmış normallik olarak şiddet.¹⁴ Paranın devleti, hukuk ve düzen devletidir. O halde,

14 Bu konuda bkz. Benjamin (1968).

kapitalist toplumsal ilişkilerin mülkiyet haklarının güvencesi, “uyumun son sığınağı” (Marx, 1973, s. 886) olarak devleti içerir - emeğin sömürüsünün dayandığı biçimsel eşitlik ve özgürlüğün uyumu. Uyumun son sığınağı olarak devlet, bu bakımdan kapitalist toplumsal ilişkilerin “komünal çıkarını” (krş. Marx ve Engels, 1962) temsil eder, özel mülkiyet haklarını güvenceye almak için kapitalist toplumsal ilişkilerin biçimsel değişim eşitliğini, paranın sunağında emeği ve doğayı kurban ederek dayatır.¹⁵ Emek için, o halde, kendi özgürlüğü, kendi üretim gücünün özgür gelişimi, özel mülkiyet yasalarının dönüştürülmesini, geçim ve üretim araçlarının insanal kurtuluşun araçlarına dönüştürülmesini gerektirir. Bu kurtuluş, devletin temsil ettiği ikame topluluğa doğrudan karşıttır.

V

Marx'ın eleştirisinin ana “sorunsalı” şudur: Toplumsal insan pratiğinin kurucu olduğu ama aynı zamanda insanların hâlihazırda varolan soyutlamalarla yönetilir görüldüğü durumu anlamak nasıl mümkün olabilir?¹⁶ Siyaset felsefesi içerisinde, bu soru, en iyi durumda, mükemmel olmayan bir politik gerçeklik ile doyurucu eşitlik ve özgürlük normları arasındaki ciddi ayrılık bakımından ortaya konulur.¹⁷ Bu proje yalnızca, söz konusu doyurucu normların kendi içeriklerine, kötü sömürü gerçekliğine uygun olduğunu kavramayan ahlaklaştırıcı bir eleştiriye izin verir. “Burjuvazinin kendi varoluş biçimlerine tavrı kendisini evrensel ahlak biçimlerinde ifade eder” (Marx ve Engels, 1962, s. 164). *Alman İdeolojisi*'nin bu bölümünde, Marx burjuva yeniden üretim ilişkilerinin niteliğini şu şekilde tasvir eder: Herkes herkese bağlıdır ve bir kişi ancak diğer bütün kişiler onun için bir araç olduğu kadarıyla kendisini ye-

15 Bu konuda Bonefeld ve Holloway (1995) içerisindeki katkılar.

16 Bu kısım Reichelt (2000)'dan yararlanmaktadır.

17 Böyle bir normatif eleştiri için bkz. Callinicos (2000) ve bu eleştirinin teorik bir açıklaması için bkz. Callinicos (2005). Callinicos'un bilim felsefesini Bonefeld (2009b)'de eleştirdim.

niden üretebilir. Üstelik her birey ancak diğer herkesinkiyle özdeş olan kendi yeniden üretim koşulları diğer herkes tarafından kabul edildiği, saygı gösterildiği ve tanındığı zaman kendi tikel çıkarlarının peşinden gidebilir ve bu çıkarlarını gerçekleştirebilir. Bireyin tikel iradesi, böylece, bütün bireylerin birleştiği herkeste ortak - evrensel - olan bir irade yoluyla gerçekleşir. Bu evrensel “çıkar”, tikel çıkarların gerçekleştiği burjuva varoluş koşuluna işaret eder. “Bu koşullarda hükmeden bireyler, güçlerinin devlet biçimini alması gerektiği gerçeğini bir kenara bırakırsak, bu koşullar tarafından belirlenen iradelerine devlet iradesi, yani hukuk biçiminde evrensel bir ifade kazandırmak zorundadırlar. Bu evrensel ifadenin içeriği, medeni ve ceza hukukunun açıkça gösterdiği gibi, daima bu sınıfın ilişkileri tarafından belirlenir. Bedenlerinin ağırlığı nasıl ki idealist iradelerine ya da keyfi kararlarına dayanmıyorsa, kendi iradelerini hukuk biçiminde dayatıyor olmaları ve aynı zamanda bu iradeyi her bir bireyin kişisel keyfiyetinden bağımsız bir hale getirmeleri gerçeği de kendi idealist iradelerine bağlı değildir. Kendi kişisel gücü, pek çok birey tarafından paylaşılarak gelişen ve egemenler olarak hem başkalarına karşı hem de herkes için geçerli kılarak sürekliliğini sağlamak zorunda oldukları yaşam koşullarına dayanır. Kendi ortak çıkarları tarafından belirlenen bu iradenin ifadesi hukuktur. Tam da birbirinden bağımsız bireylerin ve iradelerinin -bu zeminde birbirlerine karşı davranışları açısından zorunlu olarak egoist bir nitelik taşıyan- geçerli kılınması, hukukta ve hakta kendini yadsımayı zorunlu kılar” ve devlet biçimini, hukukun efendisini varsayar (a.g.e., s. 311).

IV. Bölüm'de, Marx'ın çalışmasının biçimlere ve ilk başta bilinç biçimlerine (ör. din ve hukuk) ve daha sonradan sermaye biçimlerine odaklandığını ileri sürdüm. Biçimlere odaklanma, toplumsal insan pratiğiyle kurulu olan toplumsal varoluşun tersine çevrilmiş biçimlerinin eleştirisiyle özdeşdir. Bütün bu biçimler, bir “topluluk”ta ifadesini bulan tersine çevrilmiş bi-

çimlenmeler olarak varlığını sürdürürler; bu biçimler bireylere dış-saldır ve bireyler her daim birbirleriyle “bireyler olarak” (a.g.e., s. 70dn) etkileşime girebilmek için bu biçimlerden kendilerini kurtarmak zorundadırlar. Bu nedenle, sorun devletin “hayali topluluk”un koyutladığı (a.g.e., s. 74) bağımsızlık görünüşünün [Schein] sınıflara bölünmüş toplumsal üretim ilişkilerindeki “insanal temelini” (karş. Marx, 1983, s. 94) açığa çıkarmak ve sonrasında devleti dünyadan pratikte ortadan kaldırarak insanların birbirleriyle kendi toplumsal ürünlerinin kişileşmeleri olarak değil toplumsal bireyler olarak ilişkiye girmelerini sağlamak üzere deşifre etmektir.

Marx bu yeni toplum figürünü, “kendilerinin ve toplumun diğer bütün üyelerinin varoluş koşullarını denetimleri altına alan devrimci proleterler topluluğunda” önceden görür. “Bu bireylerin birey olarak katıldıkları topluluktur. İşte bu tam da (elbette modern üretken güçlerin ileri bir aşamasında), bireylerin özgürce gelişip özgürce hareket edebilmesinin koşullarını kendi denetimlerine alan bireylerin birliğidir. Bunlar şimdiye kadar tesadüfe bırakılmış koşullardı ve tam da bireyler olarak bölünmeleri nedeniyle, işbölümü tarafından belirlenen zorunlu birleşmeleri nedeniyle ve yine ayrılıkları dolayısıyla kendilerine yabancı bir bağ haline gelen bu koşullar tek tek bireyler karşısında bağımsız bir varlık kazanmıştı” (Marx ve Engels, 1962, s. 74). Politik ekonomi eleştirisi, daha az mükemmel politik gerçeklik ile doyurucu eşitlik ve özgürlük normları arasında “eleştirel” bir karşılaştırmayla yetinmez. Bunun yerine, bu normatif hakları sorgular ve bunların sömürüyü ve mülksüzleştirmeyi önvarsayan haklar olduğunu açığa vurur. Marx’ın “sosyalizmi *burjuva* toplumun ideallerinin gerçekleşmesi olarak resmetmek isteyen sosyalistlerin aptallığı” (Marx, 1973, s. 248) eleştirisi açıktır: “Bu soyluları burjuva özürçülerden ayıran şey, bir yandan sistemde içerilen çelişkilere duyarlılığı, diğer yandan burjuva toplumun gerçek ve ideal biçimi arasındaki zorunlu farkı kavramadaki yetersizlikleridir; aslında

bu gerçekliğin sadece tersine çevrilmiş yansıması (Lichtbild) olan ideal ifadeyi tekrar tekrar gerçekleştirme boş işine girişme arzularının nedeni budur” (Marx, 1973, ss. 248-49). Bütün yanlıştır. Bütün gitmelidir. Diğer bir deyişle, komünist bir toplumda ya da devrimci bir harekette devlet biçimine yer yoktur.

Sonuç olarak, devlet eleştirisi soyut devlet düşüncesi ve kapitalist devletin gerçekliği arasında ayrım yapmaz. Ekonomi eleştirisi de, ekonomi düşüncesi ve kapitalist emek tarzının gerçekliği arasında ayrım yapmaz. Pratik boyutta, devlet eleştirisi erdemli bir devlet - burjuva toplumun “komünal çıkarlarını” koruyan bir devlet adına yapılan eleştiri değildir. Tarihsel olarak değişen biçimlerinden bağımsız olarak (Agnoli, 1997, Clarke, 1992), kapitalist devletin işlevi daima kapitalist olarak örgütlenmiş bir toplumsal yeniden üretim biçiminin “komünal çıkarlarını” korumak olmuştur: sermaye birikimi.

Devlet biçiminin nüfus kitlesinin üretim araçlarından ayrılmasını önvarsaydığını ileri sürdüm. Bu ayrılma, devlet biçiminin dayandığı toplumsal temeldir. Her bir kişinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir toplum, bu ayrıma dayanamaz. Emek-gücünün metalaşmasını ve bununla birlikte doğa ile girilen sınıflara bölünmüş toplumsal metabolizma ilişkisini, üretken insan gücünün bir meta olduğu emek tarzını kuran bu ayrımdır. Devletin “toplumun yoğunlaşmış ve örgütlenmiş gücü” olarak belirlenmesi, “eşit haklar” düşüncesinin ilkesel olarak burjuva bir hak olduğu görüşüne dayanır. İçeriğinde, bir eşitsizlik hakkıdır (bkz. Marx, 1968). Dolayısıyla, emeğiyle ve kendi emek-güçlerinin satışıyla geçinenler “kendilerini, toplumu oluşturan bireylerin bugüne kadar kolektif bir anlam yüklemiş oldukları devletin tam karşısında bulurlar. Dolayısıyla, kendilerini birey olarak ifade etmek için devleti ortadan kaldırmalıdır” (Marx ve Engels, 1962, s. 77).

DEVLET, DEVRİM VE ÖZ-BELİRLENİM

I

Bütün kurtuluş, insan dünyasının ve insan ilişkilerinin insanın kendisine geri döndürülmesidir (Marx).

Komünizm, teorik ve pratik bakımlardan özgür ve eşit toplum beklentisidir - insanın bütünsel kurtuluşu, insanın kurtuluşu. Komünizm insana yaraşır bir toplumdur, artık insanın birikim için soyut zenginlik biriktirmede salt bir insan kaynağı olarak işlev görmeye mahkûm edilmiş, hükmedilen, sömürülen ve aşağılanmış bir varlık olmadığı bir toplumdur. İnsanın bir amaç olarak varolduğu, sömürülebilir bir kaynak olmadığı bir toplumdur. Komünizm, yasa önünde, para önünde ve devlet önünde soyut eşitlik anlamına gelmez. Komünizm, aksine, insanın soyut eşitlikten kurtuluşudur ve bu şekliyle toplumsal bireyin ihtiyaçlarının karşılığını aldığı ve her bir toplumsal bireyin yeteneklerine göre katkıda bulunduğu bir kurtuluştur. Komünizm, o halde, sermaye ve sermaye devletinin pratik eleştirisidir.

Özgür ve eşit toplum, “ortak üretim araçlarıyla işlerini yürüten özgür bireyler topluluğu” düşüncesini davet eder (Marx, 1983, s. 82-3). Komünizm, Lenin’in *Devlet ve Devrim*’de ileri sürdüğü gibi toplumun tek bir büroya ve herkesin işçi olduğu tek bir fabrikaya dönüşmesi değildir. Proletaryanın Lenin’in yücelttiği şeye, fabrika disiplinine ihtiyacı var mıdır? Özgürce birleşmiş insan topluluğunun baskıdan kurtulmak için kendisi adına karar vereceği şey gerçekten bu mudur? Komünizm ve fabrika disiplini karşılıklı olarak birbirini dışlar ve proletarya adına bunun yayılması önerisi utanç vericidir. Marx’ın gördüğü gibi, “üretken işçi olmak bir şans değil talihsizliktir” (1983, s. 477). Komünizmin işçi devleti biçiminde bu talihsizliğin genelleştirilmesini gerektirdiği düşüncesi grotesktir: Bu düşünce, herkesin ve her şeyin ekonomik rasyonalitenin buyruğuna kapitalistçe tabi kılınmasını komünizm olarak yansıtır ve komünizmin emeğin politik ekonomisini piyasa yerine merkezi planlamayla düzenlediği için kapitalizmden farklı olduğunu ekler. Komünizm, kaynakların verimli dağıtımını temelinde kapitalizmle rekabet eden farklı bir emek ekonomisi değildir. Komünizm, kendi ihtiyaçlarına göre ve kendi toplumsal ilişkilerini kontrol eden insanlar tarafından gerçekleştirilen toplumsal yeniden üretimdir.

Bireylerin özgür birlikteliği ve devlet biçimi karşılıklı olarak birbirlerini dışlar. Komünizm, insan bireyi üzerinde ve ötesinde bütün iktidar biçimlerinin ortadan kaldırılmasını gerektirir. Kısacası komünizm, insanın kurtuluşudur ve bu nedenle politik kurtuluşun, devletin eleştirisidir. Marx’ın ileri sürdüğü gibi, “bütün kurtuluş, insan dünyasının ve insan ilişkilerinin insanın kendisine döndürülmesidir. Politik kurtuluş, insanın bir yandan burjuva toplumun bir üyesine, egoist ve bağımsız bir bireye, öte yandan ise devletin bir yurttaşına, ahlaki bir kişiye indirgenmesidir. Gerçek bireysel insan, soyut yurttaş kendisine geri döndürmedikçe, bireysel bir insan olarak kendi ampirik yaşamında, kendi bireysel çalışmasında ve bireysel ilişkilerinde türsel-varlık haline gelmedikçe ve insan kendi güçlerini toplumsal güçler olarak tanıyıp ör-

gütleyerek, toplumsal güçleri politik güçler biçiminde kendisinden ayırt etmedikçe, insanın kurtuluşu tamamlanmayacaktır” (Marx, 1964, s. 370). Kısacası, özgür ve eşit toplum insanın devlet yoluyla kurtuluşunu değil, insanın devletten kurtuluşunu, kendi amaçları için kendi insanal dünyalarını örgütleyen özgürce birleşmiş üreticiler tarafından devletin ortadan kaldırılmasını gerektirir.

Politik kurtuluş, toplumsal bireyin soyut haklarla donanmış bireyselleşmiş birey olarak varoluşuna işaret eder. Bu haklar, mülkiyet eşitsizliklerine rağmen yasa önünde eşit olan atomlaştırılmış piyasa bireylerin haklarıdır. O halde, emeğin üretim araçlarından ayrılması, politik olanın toplumdan kurtuluşunu zorunlu kılar. Devlet biçimi, bu nedenle, “burjuva toplumun yoğunlaşmasıdır” (krş. Marx, 1973, s. 108): Devletin amacı, bireyselleşmiş bireyin soyut eşitlik hukukuna tabi kılınması yoluyla mülkiyet eşitsizliğini güvenceye almak ve korumaktır. Dolayısıyla bu, toplumsal ilişkilerin özel mülkiyet hukukuna tabi kılınması, yani eşitlik, özgürlük ve Bentham’dır (krş. Marx, 1983, s. 172). Yasa önünde herkese eşit muamele edilmesi, devlet biçimini “hayali topluluk” olarak karakterize eder (krş. Marx ve Engels, 1962). Gerçekten varolan bireyi, kapitalist tarzda kurulu ekonomik kategorilerin kurulu “karakter-maskeleri” ya da “kişileşmeleri” olarak ele alır ve bu karakter-maskelerinin hepsinin ortak çıkarını, bunların birbirleri için bir kaynak, bir fayda şeklinde evrensel varoluşunu destekler - sözde piyasa cumhuriyeti. Demek ki devlet biçimi, içeriğine uygundur: Piyasada satılan ve değişilen ve sözleşme sonucu “sermaye komutası altında” çalıştırılan salt bir insan üretim faktörü olarak emeğin köleliğini güvenceye almak ve korumak (krş. Marx, 1973, p.508). Emeğin üretim araçlarından kapitalist tarzda serbest kalması, insanın emek ürünlerine hükmetmesi yerine emek ürünlerinin insana hükmetmesini sağlar (krş. Marx, 1983, s. 85). Emeğin üretim araçlarından özgürlüğü, emek ürünlerinin toplumsal bireyden özgürlüğünü ve dolayısıyla toplumsal emeğin kendi yarattığı şeyler dünyasının boyunduruğu altına girmesini zorunlu kılar. Politik olanın devlet biçiminde po-

litik kurtuluşu, toplumdaki soyutlanması, politik olanın, sözleşme haklarını savunmasını gerektirir - burjuva özgürlük biçimi. Kapitalist değişim ilişkileri özgürlüğü emeğin sömürülmesini önvarsayar ve bu sömürü emeğin üretim araçlarından ayrılması sonucu toplumsal emek-gücünün sadece satın alınıp kullanıma sokulan bir meta haline gelmesini önvarsayar. Dolayısıyla devlet biçimi, biçimsel özgürlüğe ve biçimsel eşitliğe işaret eder; bu biçimsel eşitlik ve özgürlüğün içeriği “emekçinin varlığını sürdürmesidir” ve bu da “sermayenin varoluşunun olmazsa olmaz” koşuludur (Marx, 1983, s. 536). Kısacası, insanın insan tarafından sömürülmesi ve insanın insan üzerindeki hâkimiyeti birbirinden ayrılamaz ve her biri diğerinin koşuludur.

Komünizm, insanın kendisinden ayrı olarak var oluyormuş gibi görünen her şeyin insana geri döndürülmesidir. Toplumsal özerklik, toplumsal öz-belirlenim anlamına gelir: “Komünizmin yarattığı gerçeklik (*das Bestehende*), sadece bireylerin kendilerinin önceki ilişkilerinin ürünü olduğu kadar, her türden gerçekliğin bireylerden bağımsız olarak var olmasını imkânsız kılan gerçek (*wirkliche*) temeldir” (Marx ve Engels, 1962, s. 70). Kısacası, “devrimler, yasalar tarafından yapılmaz” (Marx, 1983, s. 703); devlet tarafından ya da devlet aracılığıyla da yapılmazlar. Toplumsal devrimin aracı olarak devletin Leninist savunusu, toplumsal özerkliği devletin özerkliğiyle karıştırır ve böyle yaparak devletin özünü amaçsal insan faaliyetinin soyut eşitlik ilişkilerinin, insan onurunu yadsıyan bir eşitliğin boyunduruğu altına alınmasını olumlar; ihtiyaçlarından bağımsız olarak herkesi biçimsel eşit haklara sahip soyut bireyler olarak ele alır.

II

Komünizm, işçi sınıfının gerçek hareketidir (Marx).

Lenin'in *Devlet ve Devrim*'de proleterya devletinin burjuvazisiz burjuva devleti olduğu şeklindeki ifadesi gayet yerinde bir

ifadedir. Burjuvazi ortadan kaldırılırken aynı zamanda “devrimci” devlet, Sovyet Rusya'nın “endüstrileşme”sini, diğer bir deyişle, devlet yönetiminde mülksüzleştirme, ekonomik planlama, devlet aracılığıyla üretken kullanım için hammadde ve insan kaynaklarının dağıtımı ve emek ürünlerinin bölüşümü aracılığıyla “sermayeleştirme”yi gerçekleştirmiştir.

Marx'ın sınıfsız bir toplum olarak komünizm anlayışı, Leninizm'de tersine çevrilmiştir: Toplum, tek bir sınıftan, işçi sınıfından oluşur. Lenin'in ileri sürdüğü gibi, “toplumun bütünü eşit emek ve eşit ücrete dayalı tek bir büro ve tek bir fabrika haline gelmelidir” (1917, s. 91). Kapitalist işletmenin fabrika disiplini, “toplumun bütününe genişlemelidir” (a.g.e.). Proletarya devleti, “yozlaşmış işçileri” (a.g.e.) denetim altında tutmalı, “aylaklar üzerinde denetim”i (a.g.e.) savunmalı ve itaati güvenceye almak için “ciddi ceza” uygulamalıdır. Ama Lenin'in ileri sürdüğü gibi, “bütün insan ilişkilerinin karmaşık olmayan temel kurallarına uyma zorunluluğu kısa sürede bir alışkanlık haline gelecektir. İşte o zaman kapı komünizmin birinci aşamasından devletin sönümlendiği ikinci aşamaya ardına kadar açılacaktır (a.g.e.). Bir başka deyişle, kapitalist fabrika disiplinin bir toplumsal alışkanlık olarak içselleştirilmesi, devletin sönümlenmesi için önkoşul olarak desteklenir. Merkezi planlamaya dayalı bir fabrika olarak toplum düşüncesi, insanların toplumsallaşmış üretim faktörleri olarak düşünülmesi ve de emretmenin içselleştirilmesinin bu insanların düşünme ve hayal etme yeteneklerine el koyması ve bunların yerini alması düşüncesi, değişim ilişkilerinin salt kişileşmesi şeklindeki toplumsal insan pratiğinin kapitalist varoluşunu yansıtır ve bunu güçlendirir. Toplumsal kurtuluşun proletarya devleti yoluyla gerçekleştirilebileceği düşüncesi ile özne olarak insanın kurtuluşu şeklindeki komünizm anlayışı, karşılıklı olarak birbirini dışlar. İlki emek ekonomisine, ikincisi ise toplumun kendi ilişkilerini yürütmekte özgür olmasına dayanır.

Marx, özgür ve eşit toplumu “kendilerinin ve toplumun bütün üyelerinin varoluş koşullarını kendi kontrolleri altına alan devrimci proleterler topluluğu”nda görmüştür. “Bu topluluğa bireyler birey olarak katılırlar. İşte bu tam da (elbette, modern üretken güçlerin gelişmiş aşamasında) bireylerin özgürce gelişip hareket edebilmesinin koşullarını kendi denetimleri altına alan bireylerin birliğidir. Bunlar şimdiye kadar tesadüfe bırakılmış koşullardı ve tam da bireyler olarak bölünmeleri nedeniyle, işbölümü tarafından belirlenen zorunlu birleşmeleri nedeniyle ve yine ayrılıkları dolayısıyla kendilerine yabancı bir bağ haline gelen bu koşullar tek tek bireyler karşısında bağımsız bir varlık kazanmıştı” (Marx ve Engels, 1962, s. 74). Başka bir deyişle, Marx komünizmi insanın öz-belirleniminin gerçek hareketi olarak görmüştür. İnsanların, kendi toplumsal varoluşları, değer biçimi dolayısıyla kendi arkalarında gerçekleşen ayrık insanlar olarak birbirleriyle ilişkiye girmeleri yerine, toplumsal koşullarının kontrolüne sahip toplumsal bireyler olarak, onurlu insanlar onurları olarak ilişkiye girebilmeleri için, “sermayenin insan üzerindeki (ekonomik) efendiliği”nin ortadan kaldırılması gerekir ki, böylece insanın toplumsal yeniden üretimi “kendisi tarafından kontrol edilsin” (krş. Marx, 1983, s. 85). Ohalde, toplumsal insan pratiğinin kendi koşullarından yabancılaşmasının üstesinden gelmek gerekir. Ücretli emek ile sermaye arasındaki ilişkiyi oluşturan bu yabancılaşmadır. Kendi kendisine hükmeden ve kendi toplumsal yeniden üretimini ihtiyaçların eşitliği temelinde örgütleyen bir toplumda devlete ait hangi işlevler kalır? Zorunluluk alanının, özgürlük alanında birleşmiş üreticilerin kendileri tarafından elbirliğiyle örgütlendiği bir toplumda devletin nasıl bir toplumsal temeli olacaktır?¹

1 “Aslında, özgürlük alanı, ancak zorunluluk ve gündelik kaygıların belirlendiği emeğin ortadan kalktığı yerde fiilen başlar. Dolayısıyla tam da şeylerin doğası gereği, fiili maddi üretim alanının ötesinde bulunur . . . Bu alanda özgürlük ancak toplumsallaşmış insanın, birleşmiş üreticilerin doğayla karşılıklı ilişkilerini rasyonel bir şekilde düzenlemesiyle ve doğayı kendi ortak denetimleri altına sokmasıyla gerçekleşebilir. . . Ancak yine de hala

Eğer devrimin araçları devrimin amacına, insan kurtuluşuna uygun olmazsa devrim başarısız olur. Amaçlar, araçları meşrulaştırmalıdır; bu olmaksızın, araçlar yalnızca görünürde ortadan kaldırmaya koyuldukları aynı koşullara uyum sağlarlar. Örgütsel araçlarını ve yöntemlerini varolan baskı ilişkilerine uyumlulaştıran toplumsal devrimler, sadece proletarya adına devlet makinesini mükemmelleştirirler: Lenin, işçilerin sanayinin ve devletin yönetimine eşit derecede katılacaklarını açıklarken, komünist partiye tabi olmalarını buyurmuştu, çünkü parti işçilerin en acil ve egemen iradelerini ifade ediyordu. Kısacası, Lenin her bireyin daha üst bir otoritenin, partinin onayı altında hem ileriye dönük hem de günlük işlevleri gerçekleştirebileceğini ileri sürmüştür. Proletarya, kendi yaşam-pratiğinin bütün yönlerinde bir parti işçisi olarak işlev görecektir.

Komünizm kararnameyle ilan edilemez, insanlar adına bir yönetim anlamına da gelmez. Komünizm, emeğin politik ekonomisinin “ileri bir sistemi” değildir. Kendi ilişkilerini özerk toplumsal özneler olarak kendileri belirleyen çokluğun öz etkinliğidir. Marcuse'un dediği gibi, köleler “kendi kurtuluşları için özgür olmalıdırlar ki özgürleşebilsinler” (1967, s. 61). Diğer bir deyişle, özgür ve eşit toplum, bağımlı kitlelerin bilincinde ve pratiğinde zaten mevcut olmalı ve devrimin kendisinde maddi varlık kazanmalıdır. Kısacası, toplumsal devrimin amacı, yani insanın kurtuluşu, devrimci araçların kendisinde etkin olmalıdır.

Kurtuluşun araçları, çok önemlidir. Lenin'in (1902) devrimci bilincin kitlelere dışarıdan götürülmesi gerektiği çünkü işçi sınıfının kendi çabasıyla ancak sendikal, ekonomik bilinç geliştirebileceği düşüncesi, devrimci parti düşüncesini halkın platformu olarak meşrulaştırır. Böyle bir platform olarak parti,

bir zorunluluk alanı olarak kalır. Bu alanın ötesinde, kendi içinde bir amaç olan insan enerjisinin gelişimi, gerçek özgürlük alanı başlar, fakat gerçek özgürlük alanı ancak bu zorunluluk alanı temelinde serpilip gelişebilir” (Marx, 1966, s. 820). Bir değerlendirme için, bkz. Wildcat ile Holloway arasındaki yararlı tartışma (Wildcat, 1999).

kitleleri yönlendiren profesyonel devrimciler komitesi şeklinde düşünülür. Dolayısıyla demokrasi ve devrimci örgütlenmenin, birbirlerini zorunlu olarak dışladıkları düşünülür: Kitlelerin kendi kendilerini belirleyemeyecekleri varsayıldığından, demokrasi sadece partinin devrimci çabalarını zayıflatır, devrimci partinin devrimci rolünü iğdiş edecek “ekonomik” taleplere tabi kılar. İşçilerin devrimci bilinç edinemeyeceği düşünüldüğünden, parti işçi sınıfı üzerindeki yönlendiriciliği aracılığıyla kitleleri kendisi-için sınıfa dönüşebilmesi için devrimci disiplin ve ruhla eğitmekle yükümlüdür. Ancak, devrimcileri kim eğitir? İşçiler hangi amaçla eğitilmelidir? Lenin’in cevabı, komünizmdir. Görevimiz, “kendiliğindenlikle savaşmak, işçi sınıfı hareketini kendiliğinden, sendikalist hedeflerinden uzaklaştırmak ve devrimci sosyal-demokratların kanatları altına sokmaktır” (a.g.e., s. 41). Burada, Luxemburg’un Lenin’e yönelik eleştirisini tekrarlamaya gerek yoktur. Luxemburg’un kendiliğindenliği bilinçli yönlendirmeye karşı “içgüdüsel” bir eylem olarak görmediğini söylemek yeterlidir. Kendiliğindenliği sadece devrimin itici gücü olarak görmemiştir. Öncü önderliğin kendisinin de itici gücü olarak, solda kalmasını sağladığını ileri sürmüştür. Luxemburg’un Lenin’i devrim günü dışında kitle eylemine ihtiyacı olmayan komplocu bir Blanquici olarak değerlendirmesi yerindedir. Leninizm’de, araçlar amaçlara karşıdır. Leninistler ve kendini devrimci addeden diğer öncüler için kendiliğindenlik eleştirisi, kendisine hizmet eder. Bağımlı kitlelerin “sorumlu” liderler tarafından yönlendirilmesi gereken eğitim yoksunu bir grup olduğu şeklindeki burjuva önyargıyı yansıtır. Böylece, bağımlı kitleler komünizme ulaşmak üzere tarihsel işlevini yerine getirecektir. Ancak, komünizm sınıf bilincinin yaratıcısı değildir. Aksine, komünizm sınıf bilincinden doğar. Kısacası, kitleleri komünizm için yönlendiren ve eğiten öncü olarak parti düşüncesi, komünizmin işçi sınıfının hareketi olduğunu yadsır. İşçi sınıfının olgunlaşmadığı şeklindeki Leninist varsayım, “devrimci” parti düşüncesini değil,

kendinde bir amaç olarak partinin varoluşunu meşrulaştırır. Bu, partinin işçi sınıfının gerçek hareketi komünizm üzerinde en güçlü fren olduğu anlamına gelmez mi?

“Devrimci parti” düşüncesi, çelişkili bir ifadedir. Devrimci parti düşüncesinin dayanağı, işçi sınıfının kendisini kurtarma, devrim yapma yeterliliğinde olmadığı ve dolayısıyla profesyonel devrimciler olmaksızın devrim yapamayacağıdır. Devrimci parti iktidarı nasıl ele geçirebilir? Cevap: kitlesel ayaklanma yoluyla. Devrimci parti kitleler olmaksızın bir yere varabilir mi? Cevap, apaçıktır: devrimci partinin başarılı olması, kitlelere, onların becerilerine ve eylem amaçlarına bağlıdır. Peki kitleler kendi sorumluluklarını üstlendiklerinde devrimci partiye nasıl bir rol kalır? Parti, kitlelerin parçası olacak ve “liderliği” terk mi edecektir yoksa devrimci kitlelerin lideri olduğunu mu ilan edecektir? Kitleler öz-belirlenimlerini geliştirme çabasında ısrar ederlerse devrimci parti lider olmaya nasıl devam edecektir? O zaman, devrim ile eski “rejim” arasındaki çatışma, kitleler ile parti arasındaki bir çatışmaya dönüşür. Partinin kendi “devrimci başarısı” kitlelerin devrimci faaliyetine bağlı olsa da, bu faaliyet partinin önderlik rolünü tehdit eder ve bu nedenle düzensizlik ve anarşi olarak görülür (krş. Lenin, 1968). Sonuç olarak, parti devrimci kitlelerle arayı kapatmalı, onları sürüklemeli ve iktidar ele geçirildiğinde onlar adına sosyalizmi “yaratmak” için onları yeniden eğitmeli ve disipline etmelidir.

Bu görüşe göre, işçi sınıfına kendisini nasıl kurtaracağı öğretilmelidir. Eğitim, işçi sınıfının devrimci partinin anladığı anlamda kurtuluşun yasalarına itaat etmesini sağlamak için gözetlenmesi demektir. Diğer bir deyişle, kitlelerin kendilerinin belirlediği kadar değil, partinin buyurduğu kadar özgür olmasına izin verilmelidir. Bağımlı kitlelerin kendi kendilerini belirleme özgürlüğüne yönelik her girişimi, zorunlu olarak, devrim karşıtı bir tehdit olarak görülür. Bağımlı kitleler olgunlaşmadığı ve burjuva önyargılarla yozlaştığı için parti liderlik etmektedir. Dolayısıyla kitlelerin her türlü bağımsız eylem id-

diası, zorunlu olarak parti liderliğine ve dolayısıyla devrimin kendisine tehdit olarak değerlendirilir. Demek ki devrimin parti liderliğiyle eşitlenmesi, devrim adına partinin, küçük burjuva ya da burjuva (iktisadi) bilince ve iktidar ele geçirildiğinde yıkıcı ve potansiyel olarak devrim karşıtı bilince sahip olduğu varsayılan kitleler üzerinde en sıkı denetimi sağlamak üzere mevcut bütün yöntemleri ve araçları kullanmak zorunda olduğu anlamına gelir.

Marx'ın ileri sürdüğü gibi, sosyalizm “süreklilik içinde devrimdir, proletarya diktatörlüğü bütün sınıfların ortadan kaldırılmasına yönelen zorunlu bir geçiş dönemidir” (1969, s. 89). Bu sürekli devrim, parti ve onun devleti tarafından ilan edilebilir mi? Eğer öyleyse, sürekli devrim, parti ve devleti sorgulamaksızın nasıl ilerleyebilir? Yoksa parti ve devlet tarafından mı yönetilir? Eğer öyleyse, kimi devrimcileştirir mi? Marx, sürekli devrimi proletarya diktatörlüğü açısından kavramıştır. Proletaryanın sınıf diktatörlüğü ne anlama gelmektedir? Sürekli devrim fikriyle saygınlık kazanan Troçki, buna bir cevap vermiştir: 1921'deki devrimci sovyet Kronstadt, sürekli devrimin göstergesi değildi; aksine, yok edilmesi gereken ve katılımcılarının “köylüler gibi, ki gerçekten köylüydüler, öldürülmesi” gerektiği bir karşı-devrimdi. Brendel'in gösterdiği gibi (2002), 1921'deki Kronstadt, Bolşevik devlet mitolojisine girmiştir: Karşı-devrim denilen şey yenilgiye uğratılarak proletarya devletinin pekişmesi sağlanmıştır. Merkez komitenin 1871 Paris Komünü'nü kutladığı gün, Kronstadt düşmüştür. Parti'nin iktidarı ele geçirmesi perspektifinden bakıldığında, eylem halindeki sürekli devrimin bu canice ortadan kaldırılışı anlamlıdır; işçi devletini proletaryanın öz-örgütlenmesinden kurtararak toplumsal bireyin üzerinde ve üstünde varoluşunu doğrudan zora dayalı bir örgütlenme olarak güvenceye almıştır.²

2 İşçilerin öz-örgütlenmesinin Rus devriminin hemen sonrasındaki kaderinin bir değerlendirilmesi için, bkz. Pirani (2008).

Tarihsel olarak, politik devrimler hiçbir zaman üretim tarzını dönüştürmemiştir. Devlet biçimini değiştirmiş, devlet makinesini mükemmelleştirmişler ve bir politik sınıfın yerine başka bir politik sınıfı getirmişlerdir. Marx'ın 18. *Brumaire*'de ileri sürdüğü gibi, bütün politik ayaklanmalar devleti ezmek yerine mükemmelleştirmişlerdir. “Politik ayaklanmalar”ın “özgür ve eşit toplum” idealini gerçekleştirmekte bütünüyle yetersiz olduğu konusunda kuşku yoktur. Kronstadt'ın düşüşü, toplumsal öz-belirlemenin organlarını, örneğin Sovyetleri ortadan kaldırmış ve bunları idari organlar şeklinde iktidar yapısına içererek “sosyalist örgütlenme artı elektrifikasyon” anlamında sosyalizm kavrayışını güçlendirmiştir. Bu kavrayış, pratikte Taylorcu iş bölümünü taklit etmiş ve merkezi olarak planlanmış emek ekonomisine dayalı toplumsal yaşamın işçi devleti tarafından standartlaştırılması gerektiğini olumlamıştır. Merkezi olarak yönetilen dev bir fabrika şeklindeki toplum düşüncesi, “kapitalist verimlilik, emek disiplini, sanayi ve birikim normlarının içe yansıtılması”nı (Dyer-Witheford, 1999, s. 6-7) gerektirmiştir. Merkezi olarak planlanmış bir emek ekonomisi fikrine dayalı sosyalizm anlayışı, “devrimci partiyi” başından itibaren karakterize etmiştir: (yönetici) parti ile (yönetilen) kitleler arasındaki ayrım. 1921'de Kronstadt'ın bastırılması, komünizmin korkunç yenilgisi anlamına gelmiştir: Toplumsal öz-örgütlenme, toplumsal özerklik adına gerçekleştirilen devrimi, kapitalizme alternatif değil onunla rekabet içindeki bir sosyalizm kavrayışı adına bastırmıştır.

III

Korkutucu bir dünyada bu, bir umudu öğrenme sorunudur (Bloch).

Marx proletarya diktatörlüğünden sadece birkaç kez bahsetmiştir. Bu ifadenin kullanılması can sıkıcı, eleştirel değil ve her açıdan nedensizdir. Ancak, Marksist-Leninist gelenek

kendisini bütünüyle meşrulaştırıcı bir binayı bu terim üzerine kurmuştur. Diktatörlük genellikle ve doğru olarak, kuşatma durumdaki bir devleti tanımlamak için kullanılmıştır. Leninizm'de, bu terim parti ve parti devleti tarafından toplumun “sosyalist” örgütlenmesi anlamında kullanılır. Marx'ın proletarya diktatörlüğüne yaptığı birkaç gönderme, bu terimden bir sınıf olarak, toplumun kitlesi olarak proletarya diktatörlüğü şeklinde bahseder. Milyonlarca insanın hepsi devlet biçiminde yoğunlaşmış diktatör olamaz. Böyle bir diktatörlük, doğası gereği az sayıda insanla sınırlıdır. Marx'ın aklındaki şey bu Leninist proletarya diktatörlüğü kavrayışı mıdır? Eğer aklındaki bu olsaydı, Marx'ın için çok kötü olurdu.

Godelier (2000, s. 163), Marx'ta “çalışan kitleler karşısında devleti ya da bürokratik iktidarı” savunduğuna işaret edecek hiçbir şey olmadığını söyler. Marx, proletaryanın fabrika disiplini kazanması için “kendi” diktatörlüğü tarafından eğitilmesi gerektiğini ileri sürmemiştir. Aslında, Godelier'in açıkladığı gibi, “halkın diktatörlüğü halka karşı döndürülmemeliydi, aksine halkın düşmanlarına, silahlar ve başka araçlarla toplumun devrimci dönüşümlerine karşı çıkan eski sömürücü sınıfların temsilcilerine karşı yöneltilmeliydi.” O halde, proletarya diktatörlüğü, işçi sınıfı adına işçi sınıfı üzerinde bir parti diktatörlüğü olamazdı. Üretim araçlarına sahip olan ve çıkarları - burjuva toplumunun çıkarları - devlet biçiminde yoğunlaşmış azınlığa karşı, halkın çoğunluğunun bir diktatörlüğü olarak düşünülmüştü. Demek ki proletarya diktatörlüğü, özgürce birleşmiş elbirliği içindeki üreticiler demokrasisi için yürütülen devrimci mücadeleyle ilişkilidir. Bu aşamanın başarılı olup olamayacağı, üretim araçlarının birleşmiş emeğin kontrolü altına girecek şekilde toplumsallaşmasına ve devrim karşıtlığının zafer kazanıp kazanmamasına bağlıdır. Bu yüzden proletarya diktatörlüğü, kurulu iktidarın varolan ilişkilerine karşı toplumsal özerklik mücadelesine işaret ediyor görünmektedir. “bir soyutlama olarak ‘toplumu’ yeniden bireye karşı konumlandırmak-

tan kesinlikle kaçınmak zorunludur” (Marx, 1959, 93). Basitçe söylersek, komutayı değiştirerek değil komutayı kaldırarak kapitalizmin üstesinden gelinebilir. Bu, iktidarın ele geçirilmesi yerine, iktidarın devrim sonrasında değil devrim sırasında ortadan kaldırılması anlamına gelir. Ortadan kaldırmanın ilk adımı, Marx'ın *Komünist Manifesto*'da ileri sürdüğü gibi, işçi sınıfının demokrasi mücadelesidir. Proletarya diktatörlüğünün demokrasi ile eşitlenmesi nasıl anlaşılabilir?

Devletin özgür ve eşit toplum için bir araç olarak savunulması, insanın kurtuluşunu devletin toplumdan kurtuluşuyla karıştırır. “Toplumsal” cumhuriyet düşüncesi, toplumun devlete toplumsal tabiyeti anlamına gelir. Proletarya diktatörlüğünün aracı olarak devlet düşüncesi, toplumun devlet otoritesine askeri tabiyeti demektir. Leninizm ve onunla birlikte öncülüğe dayalı bütün kurtuluş anlayışlarının öğrettiği üzere, toplumun devlet aracılığıyla özgür kılınması düşüncesi, devleti sanki “kendi entelektüel, etik ve özgürlükçü temellerine sahip bağımsız bir varlık gibi” (Marx, 1973b, s. 28) kabul eder. Lenin'in kapitalist devleti reddedişi ve devlete dayalı proletarya diktatörlüğünü olumlayışı, devletin sadece burjuvazi tarafından yönetilmesi nedeniyle kapitalist bir devlet olduğunu ve bir kez devlet iktidarı öncü tarafından ele geçirildiğinde devletin kurtuluşun aygıtı haline geldiğini işaret ediyor görünmektedir. Dolayısıyla Marx'ın “emeğin köleleştirilmesinin örgütlü şiddeti” olarak devlet nosyonu Lenin tarafından yadsınmamıştır: Örgütlü şiddet, emek ekonomisini gerçekleştirmek ve sürdürmek için proletarya devleti tarafından sürdürülecektir.

İnsanın kurtuluşu projesi ve politik iktidarın ele geçirilmesi karşılıklı birbirini dışlayıcıdır: Devlet, insanın kurtuluşu amacı için kullanılamaz (Marx, 1979, s. 336). İnsanın kurtuluşu projesi, devrimci dönüşümün kendisinde ifade bulmalı ve bu dönüşümün araçlarını belirlemelidir. Proletarya diktatörlüğü açısından bu, demokrasinin bütün topluma yayılması anlamına gelir. Kısacası, proletarya diktatörlüğü, devletin yadsınması

sürecinde ve bu yadsınma aracılığıyla toplumun demokratik öz-örgütlenmesine karşılık gelir. Bu görüşe göre proletarya diktatörlüğü, sadece devlet biçimini almamak anlamına gelmez, o aslında devletin yadsınmasıdır. Bu konuda Marx'ın Paris Komünü değerlendirmesi gayet açıktır: Komün, “bütün devlet iktidarının yadsınması”ydı (a.g.e., s. 542) ve devlete karşı bir devrim anlamına gelmekteydi (a.g.e., s. 541). Komün, toplumun kendi toplumsal yaşamını kendisine geri kazandırmasının örgütsel biçimiydi (krş. a.g.e.). Komün, devletin devrimci bir dönüşümünü, iktidarın bir politik sınıftan diğerine transferini gerektirmedi. Aksine, sınıf egemenliğinin politik biçimini, devleti parçalayan bir devrimdi (krş. a.g.e.). Diğer bir deyişle, kendi öz-belirlenimine dayalı toplumsal örgütlenme biçimlerini yaratarak, boyunduruk altına almanın örgütlü iktidarının yerine kendi iktidarını geçirdi. Dolayısıyla Komün, örgütlü toplumsal karşı-iktidardı ve bu şekliyle de toplumsal kurtuluşun politik biçimiydi (a.g.e., s. 545). Devlet yoluyla “kurtuluş” arayışı yerine, Komün, yoğunlaşmış gücü devlet olan burjuvaziye karşı devrimci mücadele sürecinde devlete karşı toplumun özerkliğini, kendi öz-belirlenimini ve öz-örgütlenmesini ifade eder. O halde devlet, ne proletarya diktatörlüğünün aracıdır ne de aygıtıdır. Aksine, Marx'ın (1973b, ss. 28, 31) ileri sürdüğü gibi, kitleler tarafından eğitilmesi gereken devlettir. Peki bu eğitim doğal akışını sürdürdüğünde devletten geriye hangi işlevler kalır?

Marx Komün'ü toplumsal öz-belirleme için devrimci mücadelenin “en insanca aracı” olarak gördü (1979, s. 546). Bu görüşünü, bir geçiş noktasında, devrim güçleri ile şiddete dayalı devrim karşıtları arasındaki yoğun savaş sürecinde ifade etti. Komün, devrimci araçları ve yöntemleriyle insanın kurtuluşunun amacını muştuladı. “Emeğin kurtuluşu” ile başladı (a.g.e., s. 546). Ama yine de özgür ve eşit bir toplum değildi. Bizzat devrimci ayaklanma sırasında toplumsal öz-belirlenimin örgütsel aracıydı. Kısacası Komün, devrimci mücadele süresince

özgürlüğe doğru yeni bir toplumun öğelerini hazırladı. Marx, devrimci sürecin bu aşamasını proletarya diktatörlüğü olarak adlandırdı ve Komün'le ilişkilendirerek bu diktatörlüğün araçlarının toplumsal devrimin amacını gösterdiğini savundu. Özetle Marx'ın Komün değerlendirmesi, proletarya diktatörlüğünü farklı bir ışıktta gösterir: Toplumun demokratik öz-örgütlenmesi içerisinde ve onun sayesinde devletin pratik olarak yadsınması, toplumsal çoğunluğun demokrasisi ve bu şekliyle varolan baskı ilişkilerine karşı duran emeğin kurtuluşunu başlatan bir demokrasi.

Her devrim ancak hâlihazırda varolan ve insanın bilincine ulaşmış embriyoları geliştirebilir ve olgunlaştırabilir. Devrimlerin kendileri bu embriyoları yaratamazlar veya yoktan yeni dünyalar ortaya çıkartamazlar. Birleşmiş üreticiler toplumu komünizmin icat ettiği ya da yarattığı bir şey değildir. Eğer komünizm gerçekten kendisini icat eden bir şey olarak görülüyorsa, o zaman Engels'in "insanlığın zorunluluk alanından özgürlük alanına sıçrayışı" olarak tarif ettiği komünizm düşüncesi yerinde bir düşüncedir (Engels, 1973, s. 226). Leninizm, bir "sıçrama" olarak anlaşılan bu komünizm kavrayışına dayanır: Komünizm, işçi sınıfı bilincinin teorik muhafızı ve örgütsel ifadesi olan parti tarafından yaratılır. Lenin'in kitlelerin kendi başlarına devrimci bilince erişemeyecekleri düşüncesi, devrim olasılığını yadsır ve bunun yerine devrimci değişimin ancak tepeden, deyim yerindeyse, işçi sınıfını komünizme "sıçramaya" *zorlayarak* getirilebileceğini onaylar. Kurtuluşun araçları amaçlarına uygun olmalıdır. Eğer araçlar sadece varolan iktidar ilişkilerini yansıtırsa, o zaman yeni hiçbir şey doğmaz: Bu durumda, insanın kendi toplumsal örgütlenmelerini ve toplumsal yeniden üretim biçimlerini yaratmasından söz edilemez, tersine, iktidar ortadan kaldırılmak yerine ele geçirilir, kapitalist üretim araçlarının kamulaştırılır ve yeni sosyalist insanın, tektipleştirilmiş insanın yaratılması için topluma emek ekonomisi dayatılır.

Marx, “özgürlük alanı”nı tarihsel bir sıçramanın sonucu olarak görmez. Aksine, komünizm, bizzat kapitalist toplumsal ilişkiler içerisinde ve bunlara karşı duran işçi sınıfının hareketi olarak görülür. Kısacası, komünizm sınıf mücadelesinden doğar. İnsanın kurtuluşu dayatılamaz. Çatışma yoluyla gelişir ve bir mücadele deneyimi tarihine dayalı olan bu çatışma, varolan sömürü ve tahakküm ilişkilerinin karşısında kendini öz-belirleniminin örgütsel biçimlerini örgütler. Demek ki iktidar ilişkileri, insanın kurtuluş mücadelesinin dayandığı ve karşıt olduğu temeldir (Marx, 1979, s. 362). Dolayısıyla insanın kurtuluşunun örgütsel biçimleri, varolan toplumun rahminde gelişir (a.g.e., s. 343) ve onun tarafından şekillendirilir. Marx'ın proletarya diktatörlüğünün bir geçiş dönemi, yani yeni ile eski arasındaki, toplumsal öz-belirlenim ile kurulu iktidar ilişkileri arasındaki bir mücadele dönemi olduğu yönündeki ısrarı, yeni toplumun sürekli bir sınıf mücadelesi temelinde eski toplumdan doğduğunu kabul eder. Bu sürekli sınıf mücadelesi, örgütsel araçları açısından, insanın kurtuluşunun devrimci hedeflerini, insanı onursuzlaştıran mevcut ilişkilerin karşısına koyar.

Sonuç olarak, devrimler kararnamelerle yapılmaz. Devrimler ne bir merkez komite tarafından ilan edilir ne de yönetilir. İnsanın kurtuluşu projesi, mevcut iktidar ilişkilerinin içinden doğar, bunlara karşı çatışma yoluyla ilerler veya bunların ötesine geçer ya da yeniden başlamak üzere geriye döner: “Zor, yeniye gebe her eski toplumun ebesidir” (Marx, 1966, s. 703). Marx şunu ekler: “Zor, kendi başına bir ekonomik güçtür” (a.g.e.). Sınıf mücadelesi, “tekil kapitalistlerin ve işçilerin varoluşunun mantıksal ve tarihsel önvarsayımı” ve “sömürünün (dayandığı) temeldir” (Clarke, 1982, s. 80). Kapitalist toplumsal ilişkiler sınıf mücadelesine dayanır ve sınıf mücadelesi yoluyla gelişir: Sermaye, kendisini yeniden üretmek için emeği sömürmek zorundadır: “Fanatikçe değerini kendisini genişletmesine yönelmiş şekilde, (kişileşmiş

sermaye) acımasızca insan ırkını üretim için üretime zorlar” (Marx, 1983, s. 555). Sınıf mücadelesi, komünizmin kapitalist toplumsal ilişkiler içerisindeki ve bu ilişkilere karşıt hareketidir. Sermayenin genişletilmiş yeniden üretiminin kurucusudur ve yeni olanın doğmasını sağlayan kuvvettir. Mattick'in (1991, s. 198) belirttiği gibi, “kendilerini devrimci konseylere adayan işçiler diktatörlük istediler, çünkü onlar için devrimci konseyler proletarya diktatörlüğü anlamına geliyordu. Diktatörlük istediği için değil, parti diktatörlüğü istediği için” Lenin'e karşı çıktılar. Leninizm içinde, araçlar amaca karşı çevrilmiştir. Toplumsal öz-belirlenim yerine proletaryanın “proletarya partisi” tarafından eğitimi, Stalin yönetimi altında “ilksel birikim”den başka bir şey olmayan zora dayalı endüstrileşmeye yol açmıştır (krş. Dyer-Witheford, 1999).

IV

Düşünmek, öteye geçmeye cesaret etmek anlamına gelir (Bloch).

Komünizm, emeğin toplumsal birey üzerinde hüküm süren bütün soyutlamalardan kurtuluşu demektir. Emekten kurtuluş anlamına gelmediği gibi, emeğin merkezi ekonomik planlama yoluyla piyasa anarşisinden kurtuluşu anlamına da gelmez. Her toplumda, bütün üretim doğanın mülkleştirilmesidir ve mülkleştirme, emek aracılığıyla doğa ile değişime girmek demektir. Emek, zorunludur; ama sorun, emeğin zorunluluğu değildir, aksine, bu zorunluluğun toplumsal örgütlenme biçimidir. “Gerçekten özgür emek, örneğin, beste yapmak, aynı zamanda en fazla ciddiyeti, en yoğun çabayı gerektirir. Maddi üretimdeki emek bu niteliğe ancak 1) toplumsal niteliği koyutlandığında 2) bilimsel ve aynı zamanda genel nitelik kazandığında, yani insan yalnızca zorla kullanılan doğal bir güç olarak emek sarfettiğinde değil, üretim sürecinde salt doğal, kendiliğinden biçimde ortaya çıkmak yerine bütün doğa güçlerini dü-

zenleyen bir faaliyet yürüten özne olarak emek sarfettiğinde ulaşabilir" (Marx, 1973, s. 611-12).³ Kısacası emeğin kurtuluşu, kendi sarfettiği emek üzerindeki toplumsal otonomisine, öz-belirlenim pratiği olarak toplumsal niteliğine, bir özne olarak varoluşuna karşılık gelir. İnsanın yaşam-güçlerinin toplumsal olarak mülk edinilmesi, bu güçlerin insana geri döndürülmesi, bunların özgürce birleşmiş üreticilerin kontrolü altına sokulması anlamına gelir.

Marksizm-Leninizm'de bu mülk edinme sadece hukuksal bakımdan anlaşılır. Üretim araçlarının kurtuluş araçlarına dönüşmesini değil, devlet tarafından mülk edinilmesini savunur. Mülkiyet haklarının kapitalistlerin elinden devletin eline geçmesini tasarlar. Bu durumda, üretim araçlarının kontrolüne sahip olan, toplumsal birey değil, parti bürokrasisi ve devlettir. Kısacası, asıl üreticilerin üretim araçlarından ayrılması ortadan kaldırılmamış, sadece merkezileştirilmiştir: Devlet sosyalizmi, piyasa anarşisine bir isyana karşılık gelir ve piyasanın öngörülemez gelişiminin üstesinden, kapitalist fabrika disiplininin devlet örgütlenmesiyle toplumun her tarafına yayılarak gelinecektir. O halde sosyalizm, Lenin'in ileri sürdüğü gibi, "bütün halkın yararına uygulanan ve dolayısıyla kapitalist tekel olmaktan çıkan devlet-kapitalist tekelinden başka bir şey değildir" (IFS, 1990, s. 77'den alıntı). Dolayısıyla sermayenin yıkıcı niteliği bir derece sorundur ve sosyalist örgütlenme aracılığıyla, diğer bir deyişle, kapitalist iş disiplininin sosyalist örgütlenmeyle birleştirilmesiyle düzeltilebilir. Demek ki kapitalizmle ilgili sorun, emeğin üretim araçlarından koparılmasına dayalı emek sömürüsü değil, aksine, özel mülkiyete dayalı rekabetçi, kendi kendini imha eden piyasa ilişkilerinden kaynaklandığı düşünülen etkin olmayan emek örgütlenmesidir. Kapitalist tekelin sosyalist devlet mülkiyetine dönüşümü, sermayenin yıkıcı gücünün yerine ekonomik ilişkilerin rasyonel yönetiminin getirilmesi

3 Almanca orijinalinden uyarlanmıştır (Marx, 1974, s. 505)

olarak düşünülür.⁴ Toplumsal yeniden üretimin bu şekilde örgütlenmesi, merkezi liderlik ve bürokratikleşmeyi gerektirir. Bunlar olmaksızın yapamaz. O halde liderlik sadece iktidarı ele geçirme sorunu değildir. Bütün olarak Leninizm'in önvar-sayımıdır.

Bu yüzden Troçki'nin "dünyanın krizi, bir liderlik krizidir" (Dunayevskaya, 1986, s. Xxxi'den alıntı) ifadesi yerindedir; Troçki'nin Stalin'den daha iyi bir lider olup olamayacağından bağımsız olarak, ortodoks Marksist gelenekte liderliğe odaklanma, bırakınız geçsinler kapitalizminin işletme yöneticisi düşüncesini yansıtır ve bu liderliği sözde işçi devletine devreder. Devrimci liderliğe ihtiyaç vardır çünkü Lenin'in ileri sürdüğü gibi sınıf bilinci "işçilere *ancak dışarıdan*, ekonomik mücadelenin dışından, işçiler ile işverenler arasındaki ilişkilerin dışından götürülebilir" (1902, s. 79). O halde, işçileri işçi devleti biçiminde kendilerine tabi kılma düşüncesi, kendi başarılarına en iyi durumda sadece ekonomik bilinç geliştirebilen işçilere duyulan güvensizliğe dayanır. Bu yüzden Lenin partinin "işçilere politik bilinç götürmek" (a.g.e.) zorunda olduğunu iddia eder. Troçki'nin krizin bir liderlik krizi olduğu düşüncesi, sadece Lenin'in endişelerini yankılar: Kitleler zor yoluyla özgür kılınmalıdır ve kitlelerin eğitimi, kurtuluş için eğitimleri! adına parti liderlik ettiği bu kitlelere karşı zor ve şiddet kullanmakta tereddüt etmemelidir.

Proletaryanın tarihsel geriliği argümanı inandırıcı değildir. Bu argüman, mevcut sefalet koşulları karşısında kurtuluş projesinin, zorunlu olarak bir parti liderliğine dayalı olması

4 Ekonominin planlayıcısı olarak devlet düşüncesi Marx'tan değil Hegel'den gelmektedir. *Tinin Görüngübilimi*'nde, Hegel aklın ilerleyişiyle her şeyin nihayetinde devlete tabi kılınacağını ileri sürmüştür. Hegel'in özel mülkiyetin devlete tabi olacağını savunmamış olmasına rağmen, toplumun örgütleyicisi ve planlayıcı olarak devlette ifadesini bulan sosyalist düşünce Hegel'in aklın ilerleyişi düşüncesini Hegel'in kendisinden daha fazla mantıksal geçerlikle ortaya atmaktadır. Lenin'in ekonomik ilişkileri yanlış kavrayışına dair bkz. Behrens (2002).

gerektiğini, bu liderliğin hem varolan güçlere karşı hem geri işçilere karşı sınıf mücadelesinin yönetimini üstlenmesini, geri işçilerin politik bilinçlerini eğitmesini ve onların girişimlerini idare etmesini önvarsayar. Liderlik, bilimsel sosyalizmi, demogojik niyetlerle soyut düzeyde kavranılan tarih adına toplumsal mühendislik ile birleştirir (bkz. Clarke, 2002). Proletarya diktatörlüğünün bir eğitsel diktatörlük biçimi olarak kavranması, teorik olarak Plato'dan Rousseau'ya uzanan bir geleneğe dayanır. Marcuse'un ileri sürdüğü gibi, bu konumla alay etmek kolaydır fakat karşı çıkmak çok zordur (1967, s. 60). Zordur çünkü bu konum, insanın öz-belirlenimini engelleyen aynı koşulları ikiye bölme yapmaksızın kabul eder. O halde, argüman sözde varolan koşulların nesnelliğine dayanır ve bunların kabulüyle bu koşulların nesnel niteliğini güçlendirir. Marx'ın proletarya diktatörlüğünün devletin yapay ve hiç de güçsüz olmayan egemenliğinin yerine kendi toplumsal yeniden üretimlerini örgütleyerek toplumsal bireylerin gerçek egemenliğini getirmesinin, devlete bir ders verdiği düşüncesi böylece terse çevrilir. "Sosyalizmde kitlelerin eğitimi" düşüncesi, sadece toplumsal öz-belirlenimi engelleyen koşulları kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda bu koşulları devrimci araçlara yansıtır ve bunları "yeni" topluma yönelterek devrimci amaçları saptırır.

İnsanın mevcut onursuzluğunun koşullarına karşı, Leninist liderlik düşüncesi ikna edici görünür: Toplumsal öz-belirlenim talebi, insanı amaç edinen bir toplum talebi, romantik yanılsamaları çağırıştırıyormuş gibi görünür ve daha baştan Leninizmi inanılır kılar. Ancak, "nesnel" koşullardan anlaşılan nedir? Ortodoks Marksizm, üretim sürecindeki konumu gereği işçi sınıfının tek devrimci sınıf olduğunu ileri sürer. Ama bu konumun kendisi "nesnel" bir koşuldur: İşçi sınıfı kendinde var olur ve devrimci bir sınıf olarak potansiyelini gerçekleştirmek üzere kendisi için bir sınıfa dönüşmek zorundadır. Bu dönüşüm "liderliğe" ihtiyaç duyar. "Kendinde" kavramı, kapitalist toplumsal ilişkilere kurulu ilişkiler olarak, yani top-

lumsal insan pratiğinin sanki bizzat şeylerin salt kişileşmesi şeklinde varlığını sürdürdüğü ilişkiler olarak gönderme yapar. Dolayısıyla, “kendinde” terimi, sermayenin kurulu varoluşuna, kurulu Dasein'ine işaret eder. Ortodoks açıklamalar, o halde, “kendinde” ve “kendisi için” kavramlarını işçi sınıfının “nesnel” konumunu ve onun devrimci bir sınıf olarak potansiyelini (“kendisi için sınıf”) belirtmek için kullanır. Bu ikiliğin devrimci partinin liderlik rolü biçiminde araçsallaştırılmasını bir yana bırakırsak, Marx'ın epistemolojinin klasik sorusuna yanıtı açıktır: “kendinde ve kendisi için, özne ve töz ayrımı, soyut gizemciliktir” (Marx, 1981, s. 265).⁵

Üstelik nesnellik ile öznellik arasındaki ikilik Marx'ın fetişizm eleştirisi gözlükleriyle bakıldığında anlamlı olmaz. Politik ekonomi eleştirisi, insan pratiğinin kapitalist toplumsal ilişkiler biçiminde sapkın bir pratik olarak kendisi için varolduğunu gösterir ve bunu göstermek, en azından, politik ekonomi eleştirisinin eleştirel amacıdır. Marx, bütün toplumsal ilişkilerin özünde pratik olduğunu savunmuştur. Sermayenin kurulu biçimlerinin temelde insan pratiğinin biçimleri olduğunu, insan pratiğinin bu biçimler içerisinde ve bunlar dolayısıyla “var olduğunu” açığa çıkarır: insan pratiği hem şeyler arasındaki ilişkiler olarak “kendinde” var olur ve bu şeyler arası ilişkilerin kurulu biçimi toplumsal pratiğin kendi koşullarından ayrılmasında ifadesini bulur hem de toplumsal insan ilişkileri şeyler arasındaki ilişkiler içerisinde ve bunlar dolayısıyla varlığını sürdürdüğü için “kendisi için” var olur: daha iyisi, bu ilişkiler kapitalist olarak kurulu toplumsal insan ilişkilerinin sapkın varoluş biçimleri şeklinde bir yaşam biçimine bürünür - sınıflara bölünmüş toplumsal pratiği içerisinde ve bu pratik dolayısıyla “etkin insanlık” tarafından yeniden üretilen şeyler dünyası. Buradan şu sonuç çıkar ki toplumsal insan pratiği aynı zamanda bir yandan sapkın bir toplumsal kategori olarak,

5 Leninizmin köklerinin Marksizm öncesi metodolojide olduğuna dair bkz. Behrens, Clarke ve Rooke'un Bonefeld ve Tischler (2002)'deki yazıları.

diğer yandan tarih yapan ve dolayısıyla kendi sapkın varoluşunun ötesine gitmeye cesaret edebilen bir güç olarak “kendisine karşı” varlığını sürdürür. İnsan pratiği, o halde, kendinde, kendisi-için ve kendisine-karşı sermaye biçiminde var olur. İkici nesnellik (kendinde) ve öznellik (kendisi-için) kavrayışı, güçlü biçimde insanın ürettiği bir dünya ve insanın dönüştürücü gücüne tabi bir dünya olarak toplumsal dünya kavrayışına direnen bir düşünce geleneğine aittir. Sınıfın “kendinde” var olması şeklinde ele alınışı “nesnel koşullara” uyuma götürür, “sapkın” dünyanın olumsal açıklamalarına yol açar (krş. Horkheimer, 1992, s. 246). Kısacası, Horkheimer 'in (1985, s. 84) ifade ettiği gibi, “oluş”un “varlık”tan ayrılması dogmatik düşüncenin kör noktasını oluşturur. Bu ayrılmanın önvarsayımı, kendisinden toplumsal insan pratiğinin türetildiği ve sınıf mücadelesinin yürütülmesi için yapılan stratejik hesaplamaların dayandığı “nesnel koşullar”ın eleştirel kabulüne yol açar. Tersine, Marx'ın fetişizm eleştirisi nesnel koşulları olumlamaz; bunları toplumsal insan pratiği sermaye biçiminde ne kadar sapkınlaşmış olursa olsun bu pratik içinde ve bu pratik aracılığıyla varlığını sürdüren koşullar olarak ortadan kaldırır. Diğer bir deyişle, Leninist “liderlik” düşüncesi görünürde ortadan kaldırmaya koyulduğu sapkın dünyayı yansıtır. Aynaların sağladığı yansımalar, ne kadar kırılırsa kırılsın sermayenin kurucu gücü olarak - sapkın değer biçimi içerisinde, bu biçim dolayımıyla ve bu biçime karşı var olan insan elbirliği olarak - sapkın biçimde kurulu sermaye ilişkileri içerisinde varlığını sürdüren “henüz olmayan”ın izdüşümlerini vermez (Bloch, 1973). Nesnel koşulların ortodoks olumlamasına karşı, politik ekonomi eleştirisi şeyler dünyasının gerçek kuruluşuna dair aydınlanmayı sağlamakta yükümlüdür. Aydınlanma, bütünüyle yıkıcı bir iştir. Şeylerin göründükleri gibi olduklarından kuşku duyar ve dünyanın özünü açığa çıkarmak için onu tersine çevrilmiş düşünür: kendi terkedilmiş koşullarının üreticisi olarak kendisine karşı varolan ve kendisiyle onurlu ilişkiye

giren henüz-var-olmayan-özne olarak kendisi için varolan, bir kaynak olarak değil bir amaç olarak kendisi için varolan insan varlığı. Görünüşte görünen, ortadan kaybolmuş insan öznesidir. Eleştiri, insan öznesinin ortadan kayboluşunun zorunluluğunu öne çıkarır, şeyler arasındaki ilişkilerin toplumsal insan pratiği tarafından meydana getirildiğini, toplumsal insan pratiği tarafından yeniden üretildiğini ve bunların ancak toplumsal insan pratiğinin biçimleri olarak geçerli olduklarını ileri sürer. Teorik gizemler rasyonel açıklamasını toplumsal insan pratiğinin kavranmasında bulur - şeylerin gücü, toplumsal bir güçtür. Ayrı bir kişiymiş gibi tarihten türemez, doğadan da türemez. Şeylerin gücü üretilir. Üretilen şey, üretilmemiş kılınabilir. Dünya içkin sistemik mantığa göre yeniden üretilen salt bir sistem olarak ne kadar görünürse görünsün, yapılan şey hiçbir zaman toplumsal niteliğini kaybetmez,. İnsanlar arası elbirliği, kapitalist toplumsal ilişkilerin temelidir; toplumsal insan ilişkilerinin kaderin hükmettiği şeyler arasındaki ilişkiler olarak görüldüğü değer biçiminde görünür.

Kapitalist toplumsal yeniden üretimin önvarsayımı, emeğin kendi koşullarından özgürlüğüdür. Bu önvarsayım, kapitalist toplumsal ilişkilerin gerçek hareketini ifade eder ve bu hareket içerisinde biçimlenir. Sermaye, “fanatikçe değer kendisini genişletmesine yönelmiş” (Marx, 1983, s. 555) bir halde, kendi üretken gücünü arttırmak üzere işbölümünü yoğunlaştırmaktan başka bir şey yapamaz. Hiç kuşkusuz, “emeğin bölünmesi bir halkın katledilmesidir” (Urquhart, Marx, 1983, s. 343'den alıntı). Ancak, bu durum, sadece toplumsal emek sürecinin daha da fazla parçalanması yoluyla emeğin kendi koşullarından “ilk” ayrılmasını pekiştirir, insanı parçalarına ayırır (krş. Marx, 1977, s. 155). Ancak, toplumsal emek ne kadar parçalanmış, bölünmüş ve altbölümlere ayrılmış olursa olsun, insanlar arası elbirliği hala “kapitalist üretim tarzının temel biçimidir” (Marx, 1983, s. 317). Bu elbirliği, “bir halkın katledilmesini” saygın eşit ve özgür değişim ilişkileri biçimleriyle

bütünleştiren değer biçimi karşısında varolur. İnsanlar arası elbirliği, o halde, kendi toplumsal yeniden üretim örgütlenmesinden kurtarılmalıdır.

Emek, sermayenin “önvarsayımıdır ve önvarsayımı olarak kalır” (Marx, 1973, s. 399). Sermaye kendisini emekten kurtarmaz. Sermaye, dünya işçi sınıfına, gerekli emeğin, artı emeğin kurucu yönünün dayatılmasına bağlıdır. Artı değeri artırmak için gerekli emeği azami derecede azaltmak zorundayken, aynı zamanda gerekli emeği ortaya koymalıdır.⁶ Gerekli emeğin azaltılması, emeğinin üretken gücünü geliştirir ve aynı zamanda özgürlük alanını gerçek bir olasılık haline getirir. Daha iyi bir ifadeyle söylemek gerekirse, yaşam gereksinimlerini üretmek için gitgide daha az toplumsal olarak gerekli emek zaman gerektiren koşullar, zorunluluk alanını sınırlar ve Marx'ın özgürlük alanı olarak nitelediği alanın gelişmesini mümkün kılar. Kapitalist toplum içerisinde, bu çelişki ancak zor (*Gewalt*) yoluyla bastırılabilir: Sadece üretken kapasitelerin imhası, işsizlik, koşulların kötüleşmesi ve yaygın yoksulluk yoluyla değil, aynı zamanda insan yaşamının savaş, ekolojik felaket, kıtlık, tarım alanlarının yakılması, suyun zehirlenmesi, toplulukların yok edilmesi ve kâr için çocuk üretimi, insan bedeninin değiştirilecek ya da üzerinde çalışılacak bir meta olarak kullanılması gibi yeni kâr fırsatlarının yaratılması yoluyla (krş. Bonefeld, 2006). Kapitalizmde, her toplumsal ilerleme bir felakete dönüşür. İnsanın aşağılanmış, sömürülmüş, yozlaşmış, terk edilmiş ve köleleşmiş bir varlık olarak varoluşu, kapitalist üretimin insanlar için üretim yapmadığını gösterir; kapitalizm, insanlar aracılığıyla üretimdir. Diğer bir deyişle, değer biçimi sadece gerçek toplumsal bireyden bir soyutlanma değildir. “Pratikte gerçek” bir soyutlamadır (krş. Marx, 1973, s. 105): Değer biçimi, insan varlığından soyutlanır ve onu kendi yaşam-pratiğinin salt bir kişileşmesine indirger. Bütün özgül insan pratiklerinin evrensel olarak tek ve aynı soyut emek biçimi

6 Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Bonefeld (1993, böl. 2).

mine indirgenmesi, savaş meydanlarından başlayıp klonlama laboratuvarına kadar uzanan ilksel birikimin, artık insan varlıklarının beden parçalarının taşıyıcıları olarak belirlenmesi şeklinde belirttiğini gösterir ve bu beden parçalarının organ çiftçiliği denilen bir pratik içerisindeki parçalar olarak mülkleştirilmesini edilmesini mümkün kılar (Bonefeld, 2006). Bu sefalet, insanın değersizleştirilmesidir.

Marx, işçi kooperatiflerini ve işçilerin mülkiyetindeki fabrikaları komünizme geçişin şimdiden başladığına dair hem doğrudan hem dolaylı işaretleri olarak gördü. Sonuçları ücretli emek için ne kadar çelişkili olursa olsun (Marx, 1983), daha kısa bir iş haftası mücadelesini insan kurtuluşunun “temel önkoşulu” olarak gördü (Marx, 1966, s. 820). Üstelik elbirliğinin çelişkili gücünü gösterdi. “Burada elbirliği yoluyla sadece bireyin üretken gücünde bir artış değil, yeni bir gücün doğuşunu, kitlelerin kolektif gücünü görüyoruz” (Marx, 1983, s. 309). Marx'a göre, soyut zenginliğin birikimi için bir kaynak olarak emeği bastırmak için kapitalist mücadele, “uygulanan emek zamanı ile onun ürünü arasında korkunç bir orantısızlığa doğru eğilim gösterir. Emek, artık üretim süreci içerisine dâhil edilmesi gereken bir şey olarak görülmez, aksine insan varlığı üretim sürecinin kendisiyle daha çok bir gözetmen ve düzenleyici olarak ilişkilendirir. . . . (Emekçi) üretim sürecinin baş aktörü olmak yerine kenarına çekilir” (Marx, 1973, s. 705). Dahası, “doğa makine, lokomotif, demiryolu, elektrikli telgraf, kendi kendine hareket eden yük katarı vs. inşa etmez. Bunlar, insan sanayisinin ürünleridirler; insanın doğa üzerindeki iradesinin, doğaya katılımının organlarına dönüşmüş doğal maddelerdir. *İnsan beyninin insan eli tarafından yaratılmış organlarıdır*lar, bilginin nesneleşmiş gücüdürler. Sabit sermayenin gelişmesi, ne dereceye kadar genel toplumsal bilginin *doğrudan üretim gücü* haline geldiğini ve dolayısıyla toplumsal yaşam sürecinin koşullarının ne dereceye kadar genel zekânın kontrolü altına girdiğini ve buna uygun olarak dönüştüğünü gösterir. Toplumsal üretim

güçlerinin, ne dereceye kadar, yalnızca bilgi biçiminde değil, aynı zamanda toplumsal pratiğin, gerçek yaşam sürecinin dolaysız organları olarak da üretilmiş olduklarını ortaya koyar” (Marx, 1973, s. 706). Diğer bir deyişle, salt bir üretim faktörü olmaya mahkûm edilmesine karşın, canlı emek üretimi örgütler ve bunu kendi yaşam-pratiğini genel zihinsel insan bilgisi ve entelektüel güçle donanmış bir gözetmen ve düzenleyiciye dönüştürerek gerçekleştirir. Çağdaş ilişkiler düşünüldüğünde, bu dönüşüm, gerekli emeğin işsiz işçiler ve işsiz sermaye şeklinde ve bunlar aracılığıyla krize yol açacak kadar azalmasını gerektirir (krş. Marx, 1966, s. 251). Sermaye, para biçiminde ve atıldır, çünkü genişlemiş birikimin yeniden üretim ihtiyaçlarından daha fazla miktardadır. Bu durumda, paranın paradan türetildiği - P....P' -, artı-değer üretiminden soyutlanmış bir “kredi üstyapısı” gelişirken, öte yandan paranın kendi kendisini genişletme arayışı emek sömürüsüne - P....Ü....P' - bağlıdır. Üretken birikim ile parasal birikim arasındaki bu ayrılık, zorunlu olarak yoğun biçimde kriz yüklüdür ve işleyişi şiddetlidir - gelecekteki emek sömürüsü üzerine bir ipoteği içerir ve her çöküşün ya da finansal krizin gösterdiği gibi bu ipotek özellikle sermaye dünyasının dayandığı temel olan emek için yıkıcıdır.

Her şeye karşın, bu sefalet, toplumsal bireyin olumsuzlanmış kipte varolduğu ve kapitalistçe örgütlenmiş toplumsal yeniden üretim ilişkileri içerisinde ve bu ilişkiler aracılığıyla üretilir. Marx'ın işçi sınıfının ancak kendi kendisini kurtarabileceği ifadesi, devrimin gerçek sorunudur. Bu sorun, emeğin öz-örgütlenmesi, kapitalizme gerçek bir alternatif ortaya koyan ve örgütsel araçlarında devrimci mücadelenin amaçlarını yansıtan bir öz-örgütlenme sorunudur. Kısacası, devrimci örgütlenme sorunu, insana yaraşır ve aynı zamanda sadece en ağır şekilde silahlanmış gericiliğe değil, daha önemlisi gündelik yaşam pratiğinde iktidarın taklit edilmesine karşı durabilecek bir mücadele aracı veya yöntemi bulmaktır. İnsan kurtuluşunun ilk ilkesi, üretim araçlarının

kurtuluş araçlarına dönüştürülmesidir. Böylece, insanın doğa ile girdiği metabolizma ilişkisinin demokratik örgütlenmesi aracılığıyla, insan dünyası insana geri döndürülecek ve emek doğrudan toplumsal kılınacaktır. Toplumun bu demokratik örgütlenmesi, temelde toplumsal olarak gerekli emeğin demokratik örgütlenmesi, diğer bir deyişle, zorunluluk alanının birleşmiş üreticilerin kendileri tarafından örgütlenmesi anlamına gelir. Toplumun demokratikleşmesi ve gerekli emeğin demokratik örgütlenmesi, her biri diğerinin önvarsayımı olarak birbirlerine bağlıdır. Gerekli emeğin her türden zor ve şiddetten özgür şekilde demokratikleşmesi, yaşamın bütün alanlarında toplumsal otonomi talebini içerir. Otonomi, insan egemenliği ve dolayısıyla bir özne olarak insan onuru demektir. İnsanı soyutlamalar tarafından yönetilen aşağı bir varlık kılan bütün ilişkilerin ortadan kaldırılması anlamına gelir. Toplumsal özerklik, kısacası, örgütlenme yönteminde devrimin amacı olarak insan kurtuluşunu muştulayan örgütsel direniş biçimleri içerisinde ve bunlar aracılığıyla toplumsal öz-belirlenim anlamına gelir. “Özgür ve eşit toplum” (krş. Agnoli, 2000) sınıfın ortadan kaldırılmasını, insanın “kendi güçlerini” kendi toplumsal güçleri olarak tanıdığı ve örgütlediği sınıfsız bir toplumu gerektirir. (krş. Marx, 1964, s. 370).

O halde, komünizmin ortaya koyduğu sorun şudur: Komünizm iktidarı el geçirirmeden nasıl iktidar olur (Holloway, 2002). Lih (2002), Lenin'in Yüzyılı'nın hala geleceğine inanır, ama Lih, araçlarla amaçları karıştırmakta, devletin ele geçirilmesini insan kurtuluşuyla tanımlamakta ve zamanın dışında bir Lenin yaratmaktadır. Zizek (2002) tersine çok daha tutarlı ve dolayısıyla doğruya daha yakındır. Zizek, “ne yapmalı” sorusunu gerçekten anlamlı ve önemli bulanlar için Lenin'in siyasi bir düşünür olduğunu dünyaya hatırlatmaktadır. Ona göre Lenin Bu öfke ve Şu öfkeyle karşılaştığında, ne Bu'ya ne Şu'ya uyum sağlamamıştır - Bu ve Şu'nun önkoşullarını eleştirmiştir. Emperyal savaş zamanında, kapitalist toplumsal ilişkilerde sava-

şın toplumsal zorunluluğunu teşhir etmiş ve savaşa bir çözüm olarak sosyalist devrim talep etmiştir. Savaşı yadsımak yerine savaşı ahlakileştiren ve dolayısıyla mutlaklaştıran, Bu ve Şu arasındaki savaşta taraf tutan kendi çağdaş takipçilerinin, salt düşüncesiz haçlıların: amacı olmayan Uluslararası Sosyalistlerin tersine, Bu veya Şu askeri örgütlenme ile ittifak kurmamıştır. Zizek'in Lenin'i, düşmanımın düşmanı dostumdur şeklindeki ahmakça fikri benimseyen politik bakışı mahkûm eder. Zizek'in aynı zamanda Lih'in Lenin'ine inandığı doğrudur. Ancak, “inanç”, geçmiş bir dönemin Zamanının Ruhu'na ait teolojik bir kategoridir.

İLKSEL BİRİKİM VE SERMAYE BİRİKİMİ: TOPLUMSAL KURULUŞ VE MÜLKSÜZLEŞTİRME ÜZERİNE NOTLAR

Giriş

Birçok yorumcu, neo-liberal küreselleşmeyi Marx'ın "ilksel" birikim dediği sürece benzer gelişmeleri içerdiği şeklinde çözümlemektedir.¹ Harvey'in (2003) *Yeni Emperyalizm* kitabı, bu bakışı daha geniş kesimlerin dikkatine ve tartışmasına sundu. Harvey, ilksel birikimin kapitalist birikimin daha da ilerlemesinin temeli olduğunu ve birikimin çarklarını koruması için ilksel birikimin özellikle kriz dönemlerinde eninde sonunda tekrarlanması gerektiğini ileri sürer. Kapitalizm içerisindeki bu ilksel birikimi mülksüzleştirme yoluyla birikim olarak adlandırmakta ve neo-liberal kapitalizmde mülksüzleştirme yoluyla birikimin sadece kapitalist aşırı birikim krizinin üstesinden gelmeye yönelik özel bir girişimi temsil etmediğini (2003, s. 140-42, 149-50, 158, aslında egemen birikim biçimi haline geldiğini ileri

1 Örneğin, bkz. de Angelis (2001), Dalla Costa (1995; 2003), ve Midnight Notes (2008).

sürmektedir (a.g.e., s. 153, 172). Mülksüzleştirme yoluyla birikim, sadece kapitalizmin çevre ülkelerinde kapitalist toplumsal ilişkileri geliştirmenin bir aracı olarak ortaya çıkmaz, aynı zamanda merkezinde de görülür. Harvey'e göre, mülksüzleştirme yoluyla birikim sadece Marx'ın üreticilerin kendi üretim ve geçim araçlarından şiddet yoluyla ayrılması olarak tanımladığı kamulaştırma süreçlerini içermez, aynı zamanda, örneğin kamulaştırılmış sanayilerin özelleştirilmesini de içerir (bkz. a.g.e., s. 146).

Mülksüzleştirme yoluyla birikime dair ampirik argüman, bu argümanın yorumlanmasında ayrıntılardaki görüş ayrılıklarını bir yana bırakırsak, iyi ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, ilksel birikim ya kapitalist yeniden üretimin genişleyici doğasından kaynaklanması nedeniyle (Harvey) ya da emeğe boyun eğdirmenin kapitalist bir aracı (de Angelis, 2001) olması itibarıyla kapitalizmin sürekli bir özelliği olarak tartışılmaktadır. Her iki durumda da amacı proleterleştirmenin genişletilmesidir. Dolayısıyla İlksel birikim, kapitalizmin tarihsel bir önvarsayımı ve yeniden üretiminin zorunlu bir ögesi olarak görülür. Ama literatürde ilksel birikimin kapitalist toplumsal ilişkilerin kurucu önvarsayımı olduğuna dair bir tartışma neredeyse yoktur. Kapitalist toplumsal ilişkilerin tarihsel önvarsayımı, bir yandan çifte özgür ücretli emekçi diğer yandan varoluş araçlarının birkaç elde yoğunlaşmasıdır. Marx'ın ilksel birikimi açıklayışı, doğrudan üreticinin üretim ve geçim araçlarından ayrılmasına götüren bir dizi sürece işaret eder. Marx'ın ortaya koyduğu gibi, bu durum "üreticilerin üretim araçlarından ayrılmasının tarihsel sürecidir," "toplumsal geçim ve üretim araçlarını sermaye"ye ve "dolaysız üreticileri ücretli emekçilere" dönüştürür (Marx, 1983, ss. 711). "Baştan aşağıya, her deliğinden kan ve pislik akıtan" (a.g.e., s. 712) sermaye, "emekçilerin kendi emeklerini gerçekleştirebilecekleri araçların mülkiyetinden bütünüyle ayrılması" (a.g.e., s. 668) aracılığıyla yaratılır. Marx kapitalizmin bu ayrılmayı önvarsaydığını ve bunu

“genişleyen ölçekte” (a.g.e.) sürdürdüğünü söyler. Bu yazı, bu iddiaya odaklanmaktadır. Kapitalist yeniden üretimin bu ayrıma dayandığını ileri sürmektedir. Bu ayrılma, sermayenin kurucu öncülüdür ve sermaye kavramını oluşturur. Kurucu öncüldeki mülksüzleşmiş, çifte özgür işçilerin genel sermaye kavramında - süreç içinde değer, süreç içinde para ve kendi başına sermaye - ortadan kaybolduğu durum, en başta sermayenin oluşunun ve varlığının dayandığı şiddetin sermayenin ekonomik bir şey olarak görünüşünde gizlendiğinden başka bir şey ifade etmez.

Bir yandan ilksel birikimin sermayenin doğduğu tarihsel sürece işaret ettiğini ileri sürerken, diğer yandan, belirli bir toplumsal emek tarzının temeline; topraktan, geçim araçlarından, ürününden ve varoluş araçlarından ayrılmış bir emeğe; nesnesinden, sonuçlarından ve toplumsal varoluş koşullarından ayrılmış bir emeğe odaklanıyorum (Negt/Kluge, 1981, Fracchia, 2004).² Toplumsal yeniden üretimin kapitalistçe örgütlenmiş biçiminde emek, kendi koşullarından ayrılmıştır; ben sermayenin kavramsallığının temelinde bu emek biçiminin yattığını iddia ediyorum. Nüfus kitlesinin kendi varoluş araçlarından “ilk baştaki” ayrılmasının mantığı, kapitalist toplumsal ilişkilerin kurucu önvarsayımdır.

I. Kapitalizm ve İlksel Birikim

Emeğin emek araçlarından ayrılması “(kapitalist) üretimin temelidir” (Marx, 1972, s. 272)

İlksel birikimin kapitalist yeniden üretimin daimi bir özelliği olarak kavranması Rosa Luxemburg’a (1963) kadar gider. Rosa Luxemburg kapitalizmin istikrar kazanmak için daima kendisi dışında bir şeye ihtiyaç duyduğunu ve kapitalist birikim krizlerinin, yeni nüfuslara ilksel birikim koşullarının

2 Bu ikili anlamı Bonefeld (1988, 2001, 2002, 2008a)’da inceledim. Ayrıca bkz. Krahle (1971).

dayatılmasıyla, yeni pazarlar yaratılmasıyla, yeni hammadde-lerin keşfedilmesiyle ve yeni ve daha ucuz proleterlerin saflara katılmasıyla geçici bir çözüm bulduğunu ileri sürdü (krş. 1966, böl. 14). 1970'lerde yazan Amin bu görüşü yeniden ortaya atmıştır (1974, s. 3). İlksel birikim mekanizmaları, "sadece kapitalizmin tarih-öncesine ait değildir, aynı zamanda çağdaşırlar. Merkezin lehine olan, biçim değiştirmiş ama sürekli varolan bu ilksel birikim biçimleri, dünya ölçeğinde birikim teorisinin ilgi alanıdır." Harvey'in (2003) çözümlemesi Luxemburg'u ve Amin'i takip etmekte, neo-liberalizm adı altında kapitalizmin çevreye genişlemesinin getirdiği ilksel birikim süreçlerini vurgulamakta ve bunun aynı zamanda kapitalizmin merkezinde de çağdaş bir güç olduğunu ileri sürerek onların çözümlemesini genişletmektedir.

Bu perspektifte, ilksel birikim sürekli bir birikimdir. Gelişiminin ilk aşamalarında kapitalist üretim tarzının temelidir ve genişlemiş kapitalist yeniden üretimin sonucudur. Fakat kapitalizmin tarihsel önvarsayımının kapitalizmin yeniden üretiminin bir sonucu haline geldiği bu diyalektik hareket, mülksüzleştirme yoluyla birikim ile özgür emeğin sömürsüne dayanarak "değerin kendisini genişletmesi" (Marx, 1966, s. 237) yoluyla birikim arasındaki ilişkinin, ilksel birikimin sürekliliğine dair Luxemburg'dan esinlenen anlayışların ortaya koyduğundan çok daha karmaşık olduğuna işaret etmektedir. İlksel birikim, kapitalizmin önvarsayımıdır ve onun "sonuç"larından biridir. "Önvarsayım"ın diyalektik anlamda "sonuç"a dönüşmesi, içeriğinin içkin olarak kapitalist olduğuna işaret etmektedir. Aslında, Marx ilksel birikimin "sermaye kavramını (Begriff) oluşturduğunu (bildet)" ileri sürmüştür (Marx, 1966, s. 246). Bu bakışa göre, ilksel birikimin ilkselliği onun toplumsal içeriğiyle, yani emeğin kendi araçlarından zor yoluyla ayrılmasıyla ve bununla birlikte mülksüzleşmiş emeğe dayalı kapitalist emek tarzının kuruluşuyla ilgilidir. Sermaye, bu temele dayanır. Sermayenin artı emeğe duyduğu kurt adam

açlığı ve eşdeğerini vermeksizin toplumsal emek zamanına el koyması, mülksüzleşmiş emeğin genişletilmiş yeniden üretimine dayanır ve bu yolla gelişir. Emeğin kendi geçim araçlarından ayrılması, ilksel birikim, sadece genişletilmiş birikimin emperyalist bir etkisi değildir, aynı zamanda kapitalist toplumsal ilişkilerin öncülüdür ve bu şekliyle kapitalist temelde kurulu üretim tarzının kavramsallığını belirler.

Kendi araçlarından ayrılmış emek, kapitalist toplumsal ilişkilerin önkoşulu ve daimi öncülüdür. Marx'ın ileri sürdüğü gibi, “emeğin emek ile değişimi - görünürde işçilerin mülkiyetinin koşulu - işçilerin mülkiyetsizliği temeline dayanır” (1973, s. 515). Kapitalist birikim, kendi işleyişinin sonucu olarak mülksüzleştirmeyi kendi kurucu önvarsayımı olarak yeniden üretir. Emekçi “sürekli maddi, nesnel zenginlik üretir ancak (emekçiye) hükmeden ve (emekçiye) sömüren yabancı bir güç olarak sermaye biçiminde: ve kapitalist sürekli emek-gücü üretir, ancak zenginliğin öznel bir kaynağı biçiminde, emeğin kendisini üzerinde gerçekleştirebileceği ve kendini gerçekleştirmesinin aracı olan nesnelerden ayrılmış halde; kısacası, kapitalist emekçiye üretir, ancak ücretli-emekçi olarak. Bu sonu gelmeyen yeniden üretim, emekçinin bu devridaimi kapitalist üretimin *olmazsa olmazıdır*” (Marx, 1983, ss. 535-36). Kapitalizm kendisini tarihsel kökeninden ayıramaz; emeğin kendi araçlarından ayrılması sermaye kavramını oluşturur.

İlksel birikimin, belirli bir zamanda gerçekleşen ve kapitalist olmayan üretim tarzlarından kapitalizme geçiş dönemi olarak anlaşılması tartışmasının altında “köken”in “varoluş”tan ayrılması yatar (krş. Zarembka, 2008, Bonefeld 2008b ile). Bu perspektiften, ilksel birikim ilerici görünür. Glassmann'a göre, ilksel birikim, “insanın tam gelişimi yolunda zorunlu bir adımdır” (2006, s. 611). Glassmann'ın bakışı ya sıradandır - şimdiki zaman tarihsel gelişimin sonucudur - ya da tarihsel yasaların zorunlu olarak insanın gelişimini sağladığını iddia ettiği için teleolojiktir. Glassmann'a göre, Marx'ın ilksel birikim tartış-

ması “büyük ölçüde proleterleşmeye dayanır, çünkü Marx her şeyin üzerinde devrimci özneler ve onların mücadele ettikleri temel konular olarak kabul ettiği şeylerin oluşumuyla ilgilendirir” (a.g.e.). Glassmann, Marx'ın kapitalizmin özgür ücretli emeğe dayalı toplumsal temelini kavramsallaştırmakla değil, devrimci özneyi geliştirmekle ilgilendiğini öne sürer. De Angelis (2001) de benzer şekilde düşünmektedir fakat farklı bir vurguyla. Onun öznesi sermayedir. İlksel birikimin kapitalist üretimin temel bir ontolojik koşulu olduğunu ileri sürer ve ilksel birikimi (yeni) nüfuslara piyasa iktidarını dayatmanın kapitalist aracı olarak görür. Sermaye, toplumun kendisini sermaye iktidarına karşı korumaya yönelik doğal arzusunu parçalamak için bir araç olarak “ilksel birikimi” kullanır. “Köken”in “varoluş”tan ayrılması, toplumsal pratiği bir Varlık ve Oluş yapısı içerisinde işlevsel bir aracı olarak kavrayan teleolojik ya da her türden öznelci düşüncenin kör noktasıdır. Bunlardan farklı olarak, ben ilksel birikimin önemli olduğunu çünkü toplumsal emeğin özgül kapitalist tarzını - emek harcayan meta biçiminde amaçsal üretken insan faaliyetini - açıklayan merkezkaç noktası olduğunu ileri sürüyorum.

“Meta” değişimi ve “para”, kapitalist üretimi tarihsel olarak önceler. Ancak, paranın “sermayeye dönüşmesi için, kapitalist üretimin öngereklilikleri var olmalıdır” (Marx, 1972, s. 272). İlk tarihsel önvarsayım, emeğin kendi araçlarından ayrılması ve “dolayısıyla emek araçlarının sermaye olarak varoluşudur” (a.g.e.). Marx'a göre bu ayrılma, bir dünya tarihini oluşturur. “Meta ve para, sermayeye dönüşür çünkü işçi bir meta olarak kendi emeğini emeğin nesnel koşullarının sahibine satmaya (doğrudan kendi emek-gücünü satmaya) zorlanır. Bu ayrılma, paranın (ya da temsil edildiği metanın) sermayeye dönüşmesi için olduğu kadar sermaye ile ücretli emek arasındaki ilişki için de öngereklidir” (a.g.e., s. 89). Mülke el koyma, işçiyi kendi varoluş araçlarından “özgürleştirir” ve “insan varoluşunun bu inorganik koşulları ile etkin (insanal) varoluş arasındaki ayrıl-

ma” “bütünüyle sadece ücretli emeğin sermaye ile ilişkisinde koyutlanır” (Marx, 1973, s. 489). Bu, hem “(kapitalist üretimin) temelidir hem de kapitalist üretimde verilidir” (Marx, 1972, s. 272). Bu nedenle, iki birikim biçimi arasında içsel bir bağlantı vardır - kitlesel mülksüzleştirmenin tarihsel önvarsayımı, diğerinin zorunluluğu içinde gizli öncül olarak durur. “Toplumsal yeniden üretim sürecinin her önkoşulu, aynı zamanda onun sonucudur ve her bir sonucu aynı zamanda onun önkoşulu olarak görünür” (Marx, 1972, s. 507). İlksel birikimin kurucu içeriği, görünürde kapitalist birikimde ortadan kaybolur, ama sadece kapitalist yeniden üretimin sonucu olarak tekrar ortaya çıkmak üzere kaybolur. Sanki rasyonel olarak eyleyen bireyler, emek piyasasında serbestlik ve özgürlük açısından eşitmişler gibi değişime girer, her biri kendi amacının peşinden gider. Oysa gerçeklikte işçi emek piyasasında karşılaşmadan önce kapitaliste kendisini satmıştır. Diğer bir deyişle, ücretli emekçinin görünürdeki özgürlüğü “fethettiklerinden soyduğu paralarla onların metalarını satın alan fatihin eski üçkağıtçılığı”na karşılık gelir (Marx, 1983, s. 546).

“Özgür emeğin kendini gerçekleştirmesinin nesnel koşullarından - üretim araçlarından ve emeğin maddesinden - ayrılması”nda içerilen şiddet, şimdi en azından bazıları için eşit hukuksal özneler arasında uygarlaşmış sözleşme ilişkileri olarak görünür (Marx, 1973, s. 471)³. Bunlara göre, doğrudan zorun yerini “sessiz” ekonomik zorlama almıştır. Emek piyasasında satıcıların ve alıcıların varlığı, kendi emek-gücünün satıcısı olarak özgür işçinin varoluşunu önvarsayar. “Ücretli emeğin bir önvarsayımı ve sermayenin tarihsel önkoşullarından biri, özgür emek ve bu özgür emeğin, parayı yeniden üretmek ve (değerli kılmak) ve emeğin kullanım değerini bireysel tüketim için değil para için kullanım değeri olarak tüketmek

3 Örneğin E.P. Thompson'ın *The Making of the English Working Class*, P. Linebaugh'ın *The London Hanged*; ve Ch. Hill, *The World Turned Upside Down* çalışmaları belgelendiği gibi.

amacıyla para karşılığında değişimidir" (a.g.e., s. 375, Almanca orijinalinden). Emek koşulları emeğin karşısına "yabancı sermaye" (Marx, 1972, s. 422) olarak çıkar, çünkü "(emekçi) emek koşullarından yoksun kalmıştır ve bu emek koşulları başkasının mülkiyeti şeklini almıştır" (a.g.e.). Diğer bir deyişle, "nesne-siz, özgür işçiler" in (Marx, 1973, s. 507) varlığı, "kapitalist yeniden üretimin temelidir" (Marx, 1983, s. 585). Kapitalist mülkiyet hakları, emeğin kendi araçlarından ayrılmasına dayanır ve çifte özgür emekçiye "sermayenin emrine" (Marx, 1973, s. 508) boyun eğmeye zorlar.

II. İlksel Birikimin Sırrı

İlk başta, kendi oluşunun koşulları olarak görünen şey, şimdi kendi gerçekleşmesinin sonuçları olarak, kendisi tarafından koyutlanan gerçeklik olarak görünür (Marx, 1973, s. 460).

Almanca orijinalinde Marx "ilksel" birikimden bahsetmez. Bu terim, İngilizce çevirinin önerisidir ve sanıyorum Almanca orijinaline mümkün olabilecek en yakın terimdir. Ancak, doğru değildir. Almanca metinde "ursprünglich" terimi geçmektedir. Bu terim aynı zamanda, "orijinal", "ilk başlangıçtaki", "bozulmamış" şeklinde çevrilebileceği gibi, "başlayan", "ilk dışavurum", "yaşamaya başlamak" şeklinde de çevrilebilir. Terim, bir tarihsel olayın farklı bir toplumsal ilişkiler tarzının biçimlenişine "neden olmak" anlamında "nedensellik" ima etmez. Aksine, terim varolanın doğuşunu ifade eder. İlksel birikime önem kazandıran şey, kapitalist birikimdir. Diğer bir deyişle ve Marx'a (1973, s. 105) referansla söylersek, insanın anatomisi maymunun anatomisini açıklayabilir ama tersi geçerli değildir, maymunun anatomisi insanın anatomisini açıklamaz. Eğer maymunun anatomisi gerçekten insanın anatomisini açıklayabilecek olsaydı, o zaman maymun hâlihazırda insanı kendi evriminin içkin zorunluluğu olarak içermiş olurdu - doğal bir teleoloji ya da daha şimdiden yazılmış bir gelecek. Diğer bir deyişle ve Marx'ın "ekonomistler" in

ekonomi kategorilerini doğallaştırdığı eleştirisine dayanarak söylersek, böyle bir yaklaşım kapitalist üretim tarzını “tarihten bağımsız sonsuz doğa yasalarına hapsolmuş” şekilde sunar ve “ekonomistlerin” kapitalist ilişkileri “toplumun ve tarihin soyut düzeyde dayandığı ihlal edilemez doğa yasaları” (Marx, 1973, s. 87) şeklinde gizlice ortaya koyuşunu mümkün kılan bu yaklaşımdır. İlksel birikim, ancak kapitalist birikim açısından ilkseldir. Ursprüngliche birikim olarak görüldüğünde artık hiç de ilksel değildir - “insanlığın yıllıklarına kan ve ateş harfleriyle yazılmıştır” (Marx, 1983, s. 669), ilksel birikimin getirdiği terör emeğin kendi yaşam araçlarından bütünüyle ayrılmasına yol açmıştır ve kapitalist yeniden üretimin genişleyen ölçekte sürdürdüğü ve muhafaza ettiği bu ayrılma “sermaye kavramını oluşturur” (Marx, 1966, s. 246).

Kapitalizmin ilk başlangıcı, kapitalist şekilde örgütlenmiş toplumsal emek biçimi üzerine bir kâbus gibi çöker. O artık sadece “sermayenin komutası altında” (karş. Marx, 1973, ss. 507, 508) “özgür” emek değildir. Aynı zamanda kendi toplumsal dünyası içerisinde ortadan kaybolur ve insanal-toplumsal içerikten yoksun ve kendilerini üreticilerin arkasından dışavuran ekonomik kategorilerde - sermaye, kâr, faiz oranı gibi - görünür. Dolayısıyla, kapitalist ve ücretli-emek “kendi başlarına sadece sermaye ile ücretli emeğin bedenselleşmeleri, kişileşmeleridir, toplumsal üretim süreci tarafından bireylerin üzerine damgalanan belirli toplumsal niteliklerdir” (a.g.e.). Kapitalist ve ücretli emekçi, nüfus kitlesinin kendi geçim araçlarından ilksel mülksüzleştirilmesi üzerine gerçekleşen sınıf mücadelesinden ortaya çıkan aynı ekonomik kategorilerin insanal türevleridir.

Kapitalist toplumsal ilişkiler, kişisel bağımlılık ilişkileri yerine soyut bağımlılık biçimleriyle yönetilirler. Ekonomik zor, doğrudan şeylerin kendilerinden kaynaklanır görünür. Sanki toplumsal dünya iki düzeyde varolmaktadır, bir düzeyde kendisini sanki bir doğa kuvveti gibi eyleyen öznelere dayatan ekonomik şey ve diğer düzeyde bu şeyin insanal

kişileşmesi. Toplum kendisini eyleyen bireylerin arkasından hissettirir, sanki ayrı bir dünyaymış gibi. Ayrılmanın mantığı öyledir ki insan öznesi kendi toplumsal dünyasının bir kişileşmesi olarak varlığını sürdürür. Sermaye, bu nedenle, sadece “emeğin koşullarının aldığı biçim” (Marx, 1972, s. 492) değildir. Aynı zamanda, metalar da kapitalist şekilde kurulu canlı emeğin ürünü yerine sanki “sermayenin bir ürünü” (Marx, 1966, s. 880) olarak görünür. Özünde, sermaye “toplumsal emeğin varoluşudur - emeğin hem özne hem nesne olarak birliği - ancak bu varoluş, kendi gerçek uğraklarına karşıt şekilde bağımsız olarak varolur - dolayısıyla bunlardan ayrı bir belirli varoluş. Dolayısıyla, sermaye kendi açısından egemen özne ve yabancılaşmış emeğin sahibi olarak görünür ve bu ilişkinin kendisi ücretli emeğinki kadar çelişkiyle doludur” (Marx, 1973, s. 471). Bu çelişki en uç ifadesini faiz-getiren sermayede bulur: sermayenin “en dışsallaşmış ve en fetiş benzeri biçimi” (Marx, 1966, s. 391). Ücret - ücretli emeğin tanımlayıcı niteliği - nedir? “Emek-ücretleri ya da emeğin fiyatı” “sarı logaritma kadar irrasyonel” (a.g.e., s. 818) bir ifadedir. O halde açıklanması gereken şey, doğrudan ve dolaysız - özne ya da yapısal güç olarak sermaye - anlamında, sermaye ile emek arasındaki ilişki değildir, aksine sermaye ilişkisinin dayandığı toplumsal kuruluştur; sermaye kendi temelini oluşturan bu toplumsal kuruluş dolayısıyla varlığını sürdürür (krş. Marx, 1966, böl. 48). Kapitalist şekilde örgütlemiş toplumsal emek biçimi, doğrudan üreticinin mülksüzleştirilmesini önvarsayar ve kendisi de bu mülksüzleştirmenin ortaya çıkardığı toplumsal biçimdir. Bu mülksüzleştirme, “ilk olarak sermayenin oluşunun koşulları şeklinde ortaya çıkmıştır - ve dolayısıyla sermayenin sermaye olarak eyleyişinden ortaya çıkamaz - ve şimdi sermayenin ortaya çıkışının koşulları olarak değil sermayenin kendi varlığının sonuçları olarak ortaya çıkar” (Marx, 1973, s. 460). Kendi gerçekleşmesinin sonucu olarak ilksel birikim sürekli (permanent, ç.n) birikimdir.

Bu bağlamda, “permanent” kelimesinden ne anlaşılmalıdır? Latince’de “per” aracılığıyla, yol anlamına ve “manere” kalmak, sürekli olmak anlamına gelir; permanent kelimesi, o halde, kalıcı bir niteliğe işaret eder, zaman aracılığıyla ve zamanda muhafaza edilen anlamında. İlksel birikimle ilgili olarak, sürekli kelimesi, üretim araçlarından emeğin ayrılmasının, kapitalist toplumsal ilişkilerin içkin zorunluluğu olduğu ve dolayısıyla bu ayrılmayı sermayenin kendi varoluşunun temeli olarak yeniden üretmek zorunda olduğu anlamına gelir. Kapitalist birikim, temel ayrılma sürecinin, hiç bir şeyin olduğu şekliyle kalmadığı ve aynı zamanda sınıflar arasındaki özsel ilişkilerin değişmeden kaldığı - bir yanda sermaye, diğer yanda çifte özgür emekçi - bir ayrılma sürecinin yeniden üretilmesini gerektirir. Adorno’nun (1975) “durağanlık içerisinde dinamik” kavramı bunu iyi anlatır: kapitalizm katı olan her şeyin buharlaştığı ve aynı zamanda gelişme “yasasının” değişmeden kaldığı, dinamik, sürekli gelişen ve değişen toplumsal ilişkiler düzenlenişidir: kâr sunağında amaçsal insan pratiğinin kurban edildiği, canlı emeğin sömürsünün temeli olarak nesne-siz, özgür işçinin genişleyen yeniden üretimi. Diğer bir deyişle, emeğin kendi koşullarından özgürlüğü, “birikim piramitlerinde ‘insan makinelerinin’ kurban edilmesi” (Gambino, 1996, s. 55) yoluyla soyut zenginliğin sürdürülmesi için kapitalist mülkiyet hakkını zorunlu kılar. Dolayısıyla, sermayenin yasası şöyle özetlenebilir: Yasa, ortadan kaybolduğunda varlığını sürdüren şeydir. Kapitalizm belirli ve değişen tarihsel biçimleri alırsa alsın, “ayrılma mantığı”nın zoruna dayanır ve bu temelde gelişir.

İlksel birikimin sermayenin tarihsel önvarsayımı olduğunu ve sistematik içeriğinin kapitalist toplumsal ilişkilerin temeli oluşturduğunu ileri sürdüm. İçeriği, kapitalist ekonomik biçimler içinde asılı durur. Buradaki kritik soru, “asılı olma”nın (*aufgehoben*) tam olarak ne anlama geldiğidir. “Suspended” kelimesi genellikle Almanca “*aufgehoben*” ya da *Aufhebung* teriminin İn-

gilizce çevirisi olarak kullanılmaktadır. *Aufhebung*, İngilizce'ye çevrilmesi en zor terimdir ve “*suspended*” çok anlamlı bu tipik Almanca terimin tam anlamını taşımaz. İlksel birikimin kapitalist birikimde “asılı” olduğu düşüncesi, sanki istimlak etme yoluyla birikim (mülksüzleştirme) ve “özgür” emeğin sömürüsü yoluyla birikim arasında hiçbir fark yokmuş gibi, iki ayrı kavramı birbirine indirgemez. Bu fark önemlidir, ancak bu ikisi arasındaki içsel bağlantı da aynı derecede önemlidir.

Hegelci dilde *Aufhebung*, diyalektik bir belirli yadsıma süreci anlamına gelir. Diğer bir deyişle, bir terimin belirlenmesi aynı zamanda onu yadsır ki bu şekilde yadsınan terim yeni bir terime dönüşür. Bu süreçte, yadsınan terim bağımsız varoluşunu kaybeder ve bu kaybediş aynı zamanda bu terimin özünün yeni terimde korunmasıyla gerçekleşir - yeni terim yadsınan terimi ifade eder. Yadsınan terimin özünün yeni terimde korunduğu durum, eski terimin özünün aynı zamanda da yeni terimin özü olduğu anlamına gelir. *Aufhebung*'un sadece farklı anlamları yoktur; aynı zamanda bu anlamlar çelişkilidirler. Kavram bütün bu farklı ve çelişkili anlamları içerir. *Aufheben*'in üç temel anlamı vardır: “yukarı kaldırmak” veya “yükseltmek”, “geçersiz kılmak” veya “iptal etmek/ortadan kaldırmak” ve “korumak” veya “sürdürmek”. Bizim bağlamımızda, *Aufhebung*, tarihsel ilksel birikim biçiminin, yeni bir düzeye yükseldiği ve böylece bir yandan ilksel tözü veya özü (*Wesenshaftigkeit*) yeni biçimde korunurken ilk başlangıçtaki biçiminin ve bağımsız varoluşunun ortadan kaldırıldığı (ya da iptal edildiği) anlamına gelir. Diğer bir deyişle, ilksel birikimin özünün gerçek birikimde *aufgehoben* olduğu düşüncesi, ilksel birikimin ilkesinin yeni bir düzeye yükseldiği ve özgül bir çağ olarak ilksel birikim tarihinin ortadan kalktığı anlamına gelir. Aynı zamanda, özsel niteliği yeni biçimde korunur, kapitalizmin tarihsel önvarsayımı, varoluşunun öncülü haline gelir: araçlarından ayrılmış emek, sermayenin gizli üretim mekânında özgür emekten çektiği ve değişim sürecinde top-

lumsal olarak gerekli emek zamanı cinsinden geçerli kıldığı artı emeğe elkoymaya dayalı bir birikim sürecinin sonucu haline gelir. Marx'ın metayı ele alış biçimini bu çerçevede yeniden ifade edersek, ilksel birikimin asıl birikimde ortadan kayboluş süreci, “dolayısıyla aynı zamanda ilksel birikimin ortadan kayboluşunun ortadan kayboluş süreci olarak, diğer bir deyişle, bir yeniden üretim süreci olarak görünmelidir” (Marx, 1987, s. 497): Kapitalist yeniden üretim kendi varoluşunun zorunlu koşulu olarak çifte özgür emekçiye sürdürür (bkz. Marx, 1983, ss. 535-36). Kısacası, ilksel birikimin kapitalist birikimde asılı kaldığı düşüncesi, “ayrılma mantığı”nın kapitalist toplumsal ilişkilerin kurucu önvarsayımı olduğunu vurgular (krş. Krah, 1971, s. 223).

III. Ekonomik Kategorilerin Eleştirisi ve Tarihsel Önvarsayım

Sunuş, araştırmadan farklı olmak zorundadır (Marx, 1983, s. 28).

Yukarıda, kapitalist birikimin anatomisini açıklayanın ilksel birikimin anatomisi olmadığını, aksine kapitalist birikimin anatomisinin ilksel birikimin anatomisini açıkladığını ileri sürdüm. Bu iddia, hem Adam Smith'in tarihin aşamaları teorisi gibi teleolojik açıklamaları hem de yine Adam Smith'in insanın değiş-tokuşa doğal eğilimi olduğunu ileri sürdüğü, tarihin doğal yasalara dayalı açıklamalarını reddeder. Marx'ın ilksel birikimi *Kapital I*'in sonunda tartışmış olması, dolayısıyla Glassman'ın (2006, s. 610) inandığının aksine sonradan akla gelen bir düşünce olmayabilir. Glassman'a göre, “Marx ilksel birikim konusuna sonradan gelmiştir . . . Metaların ve artı-değerin üretildiği emek sürecini çözümleyen yüzlerce sayfadan sonra - genişlemiş yeniden üretim süreci - ilk birikim sürecini mümkün kılan artığın kökenlerini - “sözde ilksel birikimi - düşünmek üzere geri döner.” Glassman'ın aksine, mülksüzleştir-

me zenginlikte bir artık yaratmaz, sadece çoğunluğun azınlık tarafından soyulmasını ifade eder. Varoluş araçlarının dağıtımını değiştirir ve bu süreçte özel mülkiyetin toplumsal temelini, çifte özgür emekçiyi yaratır. İlksel birikim, ileri sürdüğüm gibi, sermayenin kurucu önvarsayımdır. Marx'ın meta biçiminin tarihsel önvarsayımını *Kapital I*'in 8. Bölümü'nde sunması, kısmen Glasmann'ın iddia ettiği gibi ilksel birikimin öneminin ilk kapitalist artık olmasında değil, kapitalist toplumsal yenden üretim tarzının gelişiminde yatmasında açıklanabilir. Diğer bir deyişle, kapitalist birikim ilksel birikimin tarihsel önemini "aydınlatır," tersi değil.⁴

Marx'ın anlayışına göre, *Kapital* "kapitalist ekonomik kategoriler arasındaki içsel bağlantıları" izler (Marx, 1983, s. 28). Konusu, kapitalist toplumsal üretim ilişkileridir. Dolayısıyla, "ekonomik kategorileri tarihsel olarak belirleyici oldukları sırayla izlemek olanaksız ve yanıltır. Aksine, ekonomik kategorilerin dizilişi modern burjuva toplumda birbirleriyle olan ilişkileri tarafından belirlenir" (Marx, 1973, s. 107). *Kapital*'in bölümleri, tarihsel olayları takip etmez ve "sunuş tarzı" herhangi bir gerçek olaylar dizisine karşılık gelmez. Tarihsel ortaya çıkış, varolan toplumsal ilişkilerin temel kategorileri açısından çözümlenir. Kapitalist ekonomik biçimlerin kurulu kategorileri, ücretli emeğin oluşumunu önvarsayar, üretim araçlarından özgür ve kendi çalışma yeteneğini satmakta özgür bir emekçiyi, iş disiplininin terör yoluyla olmaktan daha çok daima iğrenç yoksulluk yoluyla dayatıldığı bir emekçiyi önvarsayar. Marx'ın politik ekonomi eleştirisinde, şifresini çözmeyi amaçladığı kapitalist ekonomik kategorilerin öncülü, bu tarihsel önvarsayımdır.

Horkheimer'in (1992) 1930'lardaki yazıları dışında, araştırma (*Forschung*) ve sunuş (*Darstellung*) arasındaki ayrım, Marx'ın

4 Hegelci dilde söylersek, kapitalist birikim "kendi önvarsayımını koyutlar." Bu konuya dair, Marx'ın ekonomik kategorileri diyalektik geliştirmesi bağlamında bkz. Fineschi (2009) ve Psychopedis (1992).

Kapital'i üzerine yorum yapanlar tarafından büyük ölçüde gözardı edilmiştir (ancak bkz. Schmidt, 1968, Psychopedis, 1992). Alfred Schmidt'in açıklamasını takip edersek, *Kapital*'i kavramak “sunuş kavramıyla doğrulanır ya da yanlışlanır” (Schmidt, 1968, ss. 35-6). Schmidt'e göre, *Kapital*'in “sunuş tarzı” (*Darstellungswiese*), sermayenin gelişiminin anlatısal tarihini takip etmez, tamamlanmış biçimlerle - meta, değişim değeri, soyut emek, para, vs. - kapitalist şekilde kurulu toplumsal ilişkilerin temel kategorileriyle başlar. Marx bu biçimlerin tarihsel önvarsayımını cildin sonunda tartışır. Dolayısıyla Marx'ın argümanı, bu kategorilerin altında yatan toplumsal ilişkilerin geliştiği gerçek tarihsel dizilişin tersinedir. Diğer bir deyişle, “sunuş yöntemi, araştırma yönteminden farklı olmak zorundadır. Araştırma, konuyu ayrıntılı olarak eline almalı, farklı gelişme biçimlerini çözümlemeli, iç bağlantılarını takip etmelidir. Ancak bu çalışma tamamlandıktan sonra, gerçek hareket yeterli şekilde anlatılabilir. Eğer bu başarılı şekilde yapılırsa, eğer konu, düşüncede bir aynada olduğu gibi yansıtılırsa, o zaman önümüzde salt bir a priori inşa varmış gibi görünür bize” (Marx, 1983, s. 28). Belirleyici ekonomik biçimlerin mantıksal gelişimi, “onların gerçek tarihsel gelişimlerine doğrudan karşıt bir yol izler” (a.g.e., s. 80). Diğer bir deyişle, çözümleme “post festum, hâlihazırda eldeki gelişme sürecinin sonucuyla başlar. . . . Ürünleri meta olarak damgalayan ve dolayısıyla yerleşikleşmeleri metaların dolaşımının zorunlu bir önceli olan biçimler, insanlar bu biçimlerin tarihsel niteliklerini değil . . . içeriklerinin gizini çözmeye girişmeden önce, halihazırda toplumsal yaşamın doğal, kendi kendine anlaşılan biçimleri olarak sabit bir niteliğe sahip olurlar” (a.g.e.). Soyut emek, değer, değişim değeri, para, sermaye, sömürü, artı-değer, sermaye birikimi v.s. kategorileri kendi kavramsallıklarında ilksel birikimin sistematik içeriğini önvarsayar - “ayrılmanın kavramsallığı” (bkz. Backhaus, 2005).

Kapital I'in tam sonunda, Marx şunu ileri sürer: “kapitalist üretim tarzı ile kapitalist birikim ve dolayısıyla kapitalist özel

mülkiyet, kendi varlığının temel koşulları olarak bağımsız gelire dayalı özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını gerektirir” (Marx, 1983, s. 724). Emegın üretim araçlarından ayrılması, “kapitalist üretimde verilidir” (Marx, 1972, s. 272) ve “kapitalist üretim . . . kendi başına emek-gücü ile emek araçları arasındaki ayrımı yeniden üretir” (Marx, 1983, s. 541). Bu yeniden üretimi, “emekçinin sömürölmesi koşullarını (sürdürerek gerçekleştirir). Durmaksızın emekçiyi yaşamak için emek-gücünü satmaya zorlar ve kapitalistin emek-gücünü almasını sağlar. . . .durmaksızın emekçiyi kendi emek-gücünün satıcısı olarak piyasaya gerisin geri fırlatan ve durmaksızın emekçinin kendi ürününü başka bir kişinin satın alabileceğı bir araca çeviren bu sürecin kendisidir” (a.g.e., ss. 541-42). Ayrılma mantığı, olumsuz bir bağımlılık ilişkisi olarak sınıf antagonizmasını belirler - mülksüzleşmiş emek olmadan sermaye olmaz. Diğer bir deyişle, “sermaye ücretli emeğı ve ücretli emek sermayeyi önvarsayar. Biri diğerinin koşuludur; birbirlerini karşılıklı olarak var ederler. Bir pamuk fabrikasındaki işçi pamuk ürünlerinden başka bir şey üretmez mi? Evet üretir, sermayeyi üretir. Yeni değerler üreterek kendi emeğı üzerindeki kumandayı yeniler ve bu kumanda aracılığıyla yeni değerler üretir” (a.g.e., s. 542, dn. 3). Metalar, değer olarak gerçekleşmelidirler. “Değerin - ister para ister metalar şeklinde varolsun - ve daha da açılmasıyla birlikte emek koşullarının başka insanların mülkiyeti olarak, bağımsız mülkiyetler olarak işçinin karşısında yer alması gerçeğı, tek kelimeyle bunların işçinin karşısında işçi olmayanın mülkiyeti olarak yer aldığı ya da her durumda bir kapitalist olarak ‘üretim koşulları’nın karşısında bir işçi olarak değil değerın sahibi olarak - bu şeylerin kendi iradelerine sahip olduğı, kendilerine ait olduğı ve bağımsız güçler olarak kişileştiğı özne olarak - yer aldığı anlamına gelir” (Marx, 1972, ss. 475-76). Sermaye burada görünmez elin vücut bulduğı özne olarak görünür - ne bu ne şu ama aynı zamanda her ikisi olan aşkınsal bir özne. Marx’ın meta fetişizmi eleştirisi, sermaye ile

emek arasındaki mülkiyet eşitsizliğini genişleyen ölçekte yeniden üreterek soyut değer ilişkilerini boyun eğmez bir devamlılık içinde düzenleyen görünmez elin gerçekliğini reddetmez. Aslında, fetişizm gerçektir. Meta fetişizmi eleştirisinin açığa çıkarmayı amaçladığı şey, özgül insan pratiği kipinde fetişizmin toplumsal kuruluşudur. Şeyler dünyası kendisini bireylerin arkasında dışavurur, ancak onların eseridir - bu duysal pratik, şeylerin şeyleşmiş dünyası dolayımıyla kendi yabancılaşmış toplumsal pratiklerinin dışavurumu olarak varlığını sürdürür.

Değer, değer-biçimi, kullanım-değeri ve değişim değeri, soyut ve somut emek kategorilerini geliştirdikten sonra, Marx para olarak paranın sermaye olarak paraya dönüşümünden yola çıkarak emek-gücünün alım-satımının çözümlenmesine doğru ilerler. Daha sonra, fabrikaya giren özgür emekçiyi takip eder, gerekli ve artı emek arasındaki ilişkiyi, işgününün oluşturucu parçalarını çözümler. Burada, sermaye özgür emekçiyi işe koşarak mümkün olduğu kadar fazla emek zamanına el koymaya çalışır - sonuç olarak emekçinin yaşam-zamanını bütünüyle emek-zamanına indirgemeye çalışarak mülkleştirme çabası. Artı-değerin üretiminden yola çıkarak artı-değerin yeniden sermayeye çevrilmesine ulaşırız. Bu dönüşüm, eşit değişim yasasının hayal olduğunu “açığa vurur”: “Mülkiyetin emekten ayrılması, görünürde özdeş oldukları noktasından ortaya çıkan bir yasanın zorunlu sonucu haline gelir” (a.g.e., s. 547). Diğer yandan, bireysel kapitalist sürekli “kendi sermayesini korumak üzere sürekli genişletmek zorundadır, fakat sürekli birikim haricinde bu genişletmeyi gerçekleştiremez” (Marx, 1933, s. 555). İflas riski vardır. Böylece, rekabet aracılığıyla, kişileşmiş sermaye eyleme geçmeye dürtülür. “Fanatikçe değer kendisini genişletmesine yönelerek, [kişiselleşmiş kapitalist] acımasızca insan ırkını üretim için üretime zorlar”, “kendisi tarafından sömürülen insan kitlesini” (a.g.e.) arttırır. Sonuçta, özel mülkiyet yasa-

sına göre, “emek kapasitesi kendisi için sadece gerekli emeğin öznel koşullarını - etkin bir şekilde emek kapasitesini üretmek için, diğer bir deyişle, kendisini gerçekleştirme koşullarından ayrılmış salt emek kapasitesi şeklinde kendisini yeniden üretmek için geçim araçlarını - mülk edinir ve bu koşulların kendisini şeyler, değerler olarak koyutlar ve bunlar kendisinin karşısında yabancı, kumanda eden bir kişileşme biçiminde yer alır” (Marx, 1973, s. 452-53). Böylece, kapitalist yeniden üretim, bir yandan varoluş araçlarının sahibi olarak sermayeyi, diğer yandan çifte özgür emekçiyi koyutlayarak sınıf antagonizmasını yeniden üretir. Kendi önvarsayımını koyutlar - bu önvarsayım tarihsel önvarsayım olmaktan çıkıp, kapitalist bir şekilde örgütlenmiş toplumsal yeniden üretim tarzının kavramsallığının kurucu öncülüne dönüşen bir önvarsayımdır.

Son olarak kapitalist birikime dönersek, Marx kapitalist birikimin “ilksel birikimde ayrı bir tarihsel süreç, sermayenin ortaya çıkış süreci olarak görünen şeyi, yalnızca sürekli bir süreç olarak ortaya koy(duğunu)” (Marx, 1972, s. 272; ve Marx, 1983, s. 688) ileri sürer. Sermaye birikimi, sermaye ile emek arasında altta yatan ilişkiyi yeniden üretir ve işçinin kaderinin çözümlenmesinin ilksel birikimin süregiden kapitalist birikim sürecinin çözümlenmesi için özsel bir kavram olduğunu gösterir. Aynı zamanda, sermayenin merkezileşmesi şeklinde kendi açısından mülksüzleştirme sürecini sürdürür. Sermayenin merkezileşmesi, değerin genişlemesi yoluyla birikim değildir. Aksine, merkezileşme bir mülksüzleştirme biçimidir. “Bir sermaye çok sayıda sermayeyi öldürür” (Marx, 1983, s. 714). Aynı zamanda, “kapitalist kendisini hem sermaye olarak hem de kendisinin karşısında yer alan canlı emek kapasitesi olarak yeniden üretir” (Marx, 1973, s. 458). “Her biri kendisini yeniden üretir, ötekini, kendi yadsımasını yeniden üreterek. Kapitalist, emeği yabancı olarak üretir; emek, ürünü yabancı olarak üretir” (a.g.e.). Marx'ın kapitalist birikimin tarihsel eğilimini

çözümlerken umutsuzca ifade ettiği zafer işaretlerini bir yana bırakırsak - “üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması nihayetinde bunların kapitalist kabuk ile uyumsuz olacağı bir noktaya ulaşır. Böylece kabuk parçalara ayrılır. Kapitalist özel mülkiyetin ölüm çanı çalar. Mülksüzleştirilenler mülksüzleştirilecektir” (Marx, 1983, s. 715) - Marx'ın ekonomik biçimleri geliştirmesi, kapitalist ekonomik kategorilerin gelişiminin her uğrağında kapitalist toplumsal ilişkilerin koşulu olarak ayrılma mantığını açığa çıkarır. Ayrılma mantığı, sermayenin kurucu öncülüdür ve bu şekliyle sermaye kavramını oluşturur (bkz. Marx, 1966, s. 246).

Sonuç olarak, “ayrılma mantığı”, Marx'ın ısrar ettiği gibi, sermayenin kurucu ögesidir, “ilksel birikimle başlar, sermayenin birikimi ve yoğunlaşmasında sürekli bir süreç olarak görünür ve nihayetinde varolan sermayelerin birkaç elde merkezileşmesi ve bunların sermayesinin çoğunun kaybolmasında (artık mülksüzleştirmenin aldığı biçim) kendisini ifade eder” (Marx, 1966, s. 246). Aynı zamanda, şimdi, işsiz ya da her durumda gereksiz emek-gücünün bireysel sahibini kiralanabilir ya da satılabilir parçalara bölünebilir bir bedensel şeye dönüştürme sürecindedir. Dalla Costa'yı (1995, s. 12) yeniden ifade edersek, insanlık “alt-üst olmuş, parça parça bölünmüş ve bir metaya dönüştürülmüştür”. Marx'ın çifte özgür emekçi kavramı dönüştürmüş görünmektedir. Çifte özgür emekçi aslında, en azından insanlığın artan bir kesimi için, sadece emek harcayan bir metadan daha fazla bir şey haline gelmiştir. Aynı zamanda, herhangi bir başka meta gibi, pazarda satılabilecek bedensel maddelerin bir taşıyıcısı haline gelmiştir (bkz. Bonefeld 2006).

Sonuç: Ayrılma Mantığı ve İnsan Kurtuluşu

Sermayenin ilk başlangıcındaki şiddetin, “uygarlaşmış” eşitlik, serbestlik, özgürlük ve fayda biçimlerinin oluşturucu içeriği olduğunu ileri sürdüm.⁵ Bu biçimler burjuva “eşitliğin”

5 Ya da faydacılığın babası Bentham'ın, çocukların on dört yaş yerine dört

gerçek içeriğini gizemleştirir - şiddet uygarlaşmış biçimlerde saklanır (krş. Benjamin, 1965). Değer yasasının tahakkümü, ilksel birikimin “toplumsal kolektif mülkiyete karşıtlık” (Marx, 1983, s. 713) içinde yerleştirdiği özel mülkiyet hukukunun zorunu önvarsayar - emekçi kendi geçim araçlarından ayrılır ayrılmaz, emek-gücünü bir ücret karşılığında satmakta özgürdür ve kapitalist işçiyi üretim sürecince kendi emrine tabi kılarak satın aldığı şeyi kullanma hakkını elde eder. De Angelis'in (2001) ve Harvey'in (2003) aksine, ilksel birikimin sermayenin emeğe boyun eğdirmek için kullandığı bir silah olmadığını (de Angelis) ve emperyalist genişlemiş yeniden üretim biçimlerinin zorunlu bir sonucu (Harvey) olmasından daha fazla bir şey olduğunu ileri sürdüm. Kapitalist birikimin, tarihsel olarak belirli bir toplumsal emek tarzının, yani kendi varoluş araçlarından ayrılmış bir emek tarzının sürekli yeniden üretimine dayandığını ve buna bağlı olduğunu, bu emek tarzının kapitalist toplumsal ilişkilerin kurucu önvarsayımı olduğunu ileri sürdüm. Ayrılma mantığının gerçekliği, kapitalizmin tarih-öncesi ve/veya içte ve dışarıda genişlemiş yeniden üretimin emperyalist etkisi olarak ilksel birikim gerçekliğinde bulunmaz. Kapitalist toplumsal ilişkilerin gerçekliğinde bulunur - ayrılma ilişkileri sermaye kavramını oluşturur. Luxemburg'un “ya sosyalizm ya barbarlık” ifadesi kapitalist birikimin “uygarlaşmış biçimleri”nin barbarca bir içeriğe sahip olduğunun farkındadır. Kapitalist ekonomik kategorilerin bu görüşle uyumlu bir kavrayışına ulaşmalıyız.

İnsan kurtuluşu düşüncesi ne kadar basit olursa olsun, pratiği en zor olan ve amaçları ve araçları bakımından en belirsiz olan şeydir. Ne yapmalı? İnsan kurtuluşuna kapıyı açan altın bir anahtar yoktur. Her şeye karşın şunu söylemek doğ-

yaşında çalıştırılması gerektiğini önerirken ileri sürdüğü gibi: “hiçbir şeyin yapılmadığı on değerli yıl! Sanayi adına hiçbir şey! Ahlaki ya da entelektüel ilerleme adına hiçbir şey!” (Bentham, Perelman, 2000, s. 22'den alıntı). İlerleme, uygarlık, kâr için kaybedilmiş on yıl!

rudur: Adorno'yu (1975, s. 44) yeniden ifade edersek, tam istihdam emeğin artık her şeyin ölçüsü olmadığı bir toplumda anlamlıdır. Diğer bir deyişle, tam istihdam her şeyin ölçüsünün bireysel insan ihtiyaçları olduğu ve artık eşitliğin para önünde eşitlik değil ihtiyaçların eşitliği olduğu bir toplumda anlamlıdır. 2010'da 1990'da üretilen aynı miktardaki metayı üretmek için ne kadar emek zamanı gereklidir? Yüzde yirmi, yüzde kırk, yoksa yüzde elli? Yüzdesi kaç olursa olsun, kesin olan bir şey varsa emek zamanının azalmadığıdır. Artmıştır. Zenginliğin bölüşümünün hiç olmadığı kadar eşitsiz olduğu da kesindir. Burjuva toplumu, bir yandan “fazla nüfusların” genişlemesiyle, diğer yanda soyut zenginliğin, sermayenin aşırı birikmesiyle nasıl mücadele edecektir? Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki çözüm aramaktadır: Üretici güçlerin imhası, savaş, genelleşmiş yoksulluk ve sefalet yoluyla emeğin ıskartaya ayrılması, işgünün uzaması ve bütün bunlar, şimdiye kadar görülmemiş bir zenginlik birikimi, kitlesel işsizlik ve daha fazla emek esnekliği yoluyla gitgide daha yıkıcı bir şekilde emek-zamanı birimlerini değerlendirme girişimleri ile gerçekleşmektedir. Fazla emek-zamanı birimlerini sürekli fethetme, karakteri aşındırır (krş. Sennet, 1998) ve dolayısıyla demokratik kişilik karakteriyle doğrudan karşıtlık içindedir.⁶ İnsanların sürekli kaynak olarak kullanılacak faydaya, nakite ve ürüne dönüşmesi, zamanın para olduğunu savunan bir toplumsal zaman kavrayışına dayanır. Zenginliğin ölçüsü olarak zaman, demokratik bireyin zamanı değildir (krş. Tischler, 2005). Toplumsal olarak gerekli emek zamanının birleşmiş üreticilerin kendileri tarafından demokratik örgütlenmesi, bu nedenle, “temel öngerekliktir” -“işgününü kısaltma” (Marx, 1966, s. 820) mücadelesi. Marx'ın işgününün uzunluğu üzerine mücadeleyi çözümlemesi, sermayenin politik ekonomisi üzerinde emeğin politik ekonomisinin zaferinin çelişkili doğasını

6 İlksel birikim ve zamana el konulması arasındaki bağlantıya dair bkz. Krahll, 1984.

göstermiştir. Ancak, bu yine de bir zaferdi.

Komünist bireyin zamanı, burjuva toplumun, sermayenin ve devletin yadsınmasını gerektirir. Toplumsal zamanın para ve ürüne indirgenmesine karşı mücadeleyi gerektirir. Bu mücadele, sermayenin kavramsallığına ve devletine meydan okuyan toplumsal emek ilişkilerinin politikleşmesini zorunlu kılar. Kesinlik yoktur - aksini söylemek insan kurtuluşu projesinin neye dair olduğu konusunu yanlış anlamaktır. Ancak, insan kurtuluşu ne kadar olanaksız görünürse, bunu o kadar yüksek sesle talep etmeli ve daha güçlü bir şekilde onun için mücadele etmelidir.

ANTİ-SEMİTİZM VE KAPİTALİZMİN (MODERN) ELEŞTİRİSİ

I

Nazi ideologu Rosenberg (1938), anti-semitizmi Komünizm, Bolşevizm ve Yahudi kapitalizmine - üretken emek ve sanayiye dayalı bir kapitalizmin aksine parazitlerin, para ve finansın, spekülâtörlerin ve bankerlerin kapitalizmine - karşı bir saldırı olarak tanımladığında, anti-semitizmin modern özünü özlü bir şekilde ifade etmekteydi.

Auschwitz'de doruğa çıkan anti-semitizm ile 1945 sonrası dünyanın anti-semitizmi arasında elbette bir fark vardır. Ama anti-semitizmin Auschwitz'den dolayı mı yoksa ona rağmen mi varlığını sürdürdüğü nihayetinde boşuna bir sorudur. “-e rağmen” ve “-den dolayı” kavramları, anti-semitizmi ortadan kaldırması gerektiği varsayılan bir ölüm fabrikası olarak Auschwitz'i haklı çıkartır. Üstelik bununla bağlantılı olarak, anti-semitizm gerçek bir varlığı bulunmayan, ancak gölgesi şimdiki zamana düşen geçmişin bir görüngüsü olarak düşünülür. Bu şekilde, aleni anti-semitizm ifadeleri, aslında uygarlaşmış bir dünyanın salt çirkin patolojik sapkınlıkları olarak

kabul edilir. Bu bağlamda, anti-semitizm eleştirisi ya “Avrupalının suçluluk duygusu”nun ifadesi olarak aşağılanır ya da kötü niyet ifadesi olarak İsrail'i eleştiriden korumanın bir kamufلاji olarak reddedilir (Keaney, 2007).

Kuşkusuz, anti-semitizm söylemi örneğın İsrail devleti ve onun genellikle şiddetli savunucuları tarafından özellikle Filistinli Öteki'nin öldürölmesini haklı bir devlet eylemi olarak savunurken araçsallaştırılabilir ve araçsallaştırılmıştır. Bu araçsallaştırmalara karşı çıkılmalıdır. Anti-semitizm eleştirisi, İsrail devleti lehine bir eleştiri değildir. Aksine, politik biçimi, yani hangi ulusallık iddiasında bulunursa bulunsun ya da hangi hayali biçiminde olursa olsun devlet biçimi de dâhil olmak üzere burjuva toplumun bir eleştirisidir. Bu türden topluluk kavramları sınıfın yerine ulusu geçirir, ulusal devleti ulus temelli bir toplumun politik biçimi olarak kavrar ve buna göre devlet ulusun temsilcisi sıfatıyla bu toplum adına hareket eder. Ulusal hukuk, kendisini tekil bir kuvvet aracılığıyla - devlet zoruyla - sınıflara bölünmüş bir topluma kendisini dayatır ve dolayısıyla sadece tek bir ulusal çıkar vardır. Hayali topluluk, kan bağı ve toprak sahipliğine dayalı bir topluluk olarak düşünölür. Anti-semitizm eleştirisi, temelde ulusal ve ulusal sosyalist anti-kapitalizm biçimleri de dâhil olmak üzere kapitalist toplumsal ilişkilerin bir eleştirisidir. Kapitalist toplumsal ilişkiler sözde somut ilişkilerini yerinden eden kuvvetler olarak görünür ve bu görünüşe dayalı bir kapitalizm eleştirisi çok kolaylıkla anti-semitik öğeler içerir. Bu kapitalizm eleştirisi, soyut küresel para ve finans güçleri karşısında savunma amacıyla ulusal toplum güçlerini geri talep eder, para kapitalizmini parazit olmakla suçlar ve sözde somut bir doğası bulunan üretime dayalı bir kapitalizm talebinde bulunur.

Bu yazı, modern anti-semitizmin, nefret edilen modern kapitalist biçimlerin cisimleşmesi olarak düşünölün “Yahudiler hakkındaki dedikodu” olduğunu ileri sürmektedir (krş. Adorno, 1951, s. 141). Bu dedikodu, anti-semitizmin kapitalizme

direnişin bir ifadesi olduğunu ima eder. Bu yazı, bu ölümcül düşünceyi açıklamaktadır. Anti-semitizmin hegemonya karşıtı olarak görünebilen derinden gerici bir ideoloji olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle, ilerici hareketler için bazı zorluklar ortaya koyar. Aşağıdaki tez, anti-semitizmin bazı çağdaş ifadelerini incelemekte, IV. ve V. Tezler Adorno ve Horkheimer'in (1989) ve Postone'un (1986) anti-semitizm eleştirisini açıklamaktadır. Sonuç bölümü, kapitalist toplumsal ilişkilerin niteliğini sorgulamaktadır ve hegemonya karşıtı mücadelenin kapitalizme bir alternatif sağlamak zorunda olduğunu ileri sürmektedir.

II

Rosenberg'in Yahudi'yi komünist, finansör, spekülör ve bankacı şeklinde içerideki dış düşman olarak yansıtması bugün de etkilidir. Örneğin, eski Malezya Başbakanı Mahathir Mohamad Malezya'nın 1997'deki mali çöküşünün temel nedenlerini şöyle değerlendirmekteydi: "Açıkça söylüyorum, bu insanlar ırkçıdır. Bizim zenginleşmemizi görmekten mutlu olmuyorlar. Çok hızlı büyüdüğümüzü söylüyorlar, bizi yoksullaştırmak için plan yapıyorlar. Biz başka halklarla düşman olmuyoruz ama onlar bizimle düşman oluyorlar."¹ "Biz" ile kim kastedilmektedir ve "onlar" denilenler kimdir? *Financial Times*'in (23 Ekim 2003) işaret ettiği gibi, aslında Mahathir Mohamad'ın kapitalizmi "Yahudi kapitalizmi" olarak suçlaması, Henry Ford'un siparişiyle 1920'lerde hazırlanan *Uluslararası Yahudi* kitabından esinlenmiş görünmektedir. Ulusal çıkar birliği ilişkilerini yok etmeye yönelmiş içerideki dış düşman olarak "spekülörler" anlayışı, modern anti-semitizme aittir. Finans ve spekülörlerin açgözlü tüccarlar olduğu düşüncesini hatırlatır ve bunun karşısına "toprak"tan doğan, anavatana yok edilemez bir güç ve kalıcılık sağlayan, ırk ve kan bağıyla birleşmiş "sağlıklı", "çalışkan" ve barışçıl düşüncesini ortaya koyar.

1 "Malaysia Acts on Market Fall" *Financial Times*, 4 Eylül 1997.

Pat Buchanan (2002), “eleştirel teorinin” çirkin etkilerinden dolayı krizde olduğunu düşündüğü sözde Amerikan değerlerini ve erdemlerini savunmaktadır” ve bu krizden “sorun yaratan Komünist Yahudiler”i sorumlu tutmaktadır. Akıl ve eleştirel düşünceye dayalı zekâ, burada kurnaz “Yahudi”ye atfedilen etkili bir yıkıcı güç olarak görünür. Kökü doğal bir toplulukta olmak yerine, “Yahudi” böyle bir topluluğun yıkıcısı gibi düşünülür. “Yahudi”nin kökü somut doğada değil, kitaplardadır. Sözde ulusun değerlerine, toprağına ve geleneğine karşıt olarak, Yahudi, geleneği ve organik toplumsal maddeyi yok edici, köksüz bir soyut zekâyâ ve açıkgozlülüğe sahiptir. Yahudi’nin anavatanı yoktur ve yok-yerden ortaya çıkmıştır. Sınırsız bir dünyada sonsuza kadar dolaşması nedeniyle “Yahudi,” Hegel’in kötü-sonsuzluğunun bedenselleşmesi olarak görünür - soyut sonsuz madde. Gücü somut bir biçimde tanımlanamaz. Bu şekliyle, “Yahudi”, kapitalizm olsun, finans olsun, komünizm olsun, görüngülerin ardındaki şey olarak düşünülür. Bu köksüz açıkgoz, Öteki’ye atfedilen güç, köklere sahip ulusal bir halka karşı muazzam güçlü, maddi olmayan uluslararası bir komplodur.

Diğer yanda ise, anti-emperyalist sol vardır. Bu solun en eleştirel ve özgün düşünürlerinden biri olan Perry Anderson’a (2001, s. 15) göre, “işdünyası, hükümet ve medyada yuvalanmış Amerikan Siyonizmi, altmışlardan beri İsrail’e yönelik kamuoyu ve resmi politika kaldıraçları üzerinde sadece çok nadir durumlarda zayıflamış sıkı bir kontrole sahip olmuştur.” Demek ki Yahudiler, sadece Filistin’i fethetmekle kalmayıp, Amerika’yı da kontrolleri altına aldılar ya da James Petras’ın (2004, s. 210) düşündüğü şekliyle, şu anki “ABD imparatorluğu inşası” “Siyonist imparatorluk inşacıları” tarafından şekillendirilmektedir. Anderson’a göre, İsrail bir Yahudi devletidir, ulusal zaferleri Yahudi zaferleridir ve ekonomisi Yahudi ekonomisidir; İsrail, ABD’nin Ortadoğu’daki emperyalist köprübaşı olarak ABD tarafından korunan bir “rant devleti” haline gelmiştir.

Bir devleti Yahudi yapan nedir? Marksist sol, Marx'ın bir bütün olarak burjuva toplumun zora dayalı niteliğinin devlet biçiminde yoğunlaştığına dair yargısıyla aynı fikirdedir. Kabaca ortaya koyarsak, sermayenin amacı kâr elde etmektir ve devlet bu amacın politik ifadesidir. Marx böylece devleti burjuvazinin yürütme komitesi olarak görmüştür. Max Weber de devletin, bırakalım hayali ulusal nitelikleri, işlevleri tarafından bile tanımlanamayacağını ve sadece kendine ait yöntemleri bakımından, fiziksel şiddet kullanması açısından tanımlanabileceğini ileri sürmüştür. Modern devleti bir şiddet makinesi olarak düşünmüştür. Adam Smith, devleti piyasa etkinleştirici bir güç olarak tanımlamıştır - devlet özel çıkarlar arasında yasalara uygun davranmayı düzenlemekle görevlidir ve böylece hiç kimsenin mutlak olarak herhangi belirli bir kişiye bağımlı olmadığı ama yine her bir kişinin herkese karşı yükümlü olduğu bir bağlam içerisinde herkesin kendi amaçlarının peşinden gitmesi teşvik edilir. Liberal devletin amacını piyasa polisine benzer şekilde tanımlamıştır. Bu yaklaşımların hiçbirisi devleti homojenleşmiş bir halkın sözde ya da hayali ulusal nitelikleriyle tanımlamamıştır. Böyle bir ulusal kimlik kuruluşu, mitolojikleşmiş ya da her durumda hayali bir geçmiş temelinde devletin meşruiyetini sağlamayı amaçlayan politik bir görevdir (bak Tischler, 2005). Aslında, anti-emperyalizmin tersi, ulusal kurtuluş, ulusal özerklik ve kendi kaderini ulusal olarak tayin etme talebidir - politik iktidar tarafından ve politik iktidar lehine etkin kılınmış salt bir soyutlama olarak sınıfsız, hayali bir topluluk (krş. Anderson, 1991).

Ulusalcılığın “geriye götürücü eşitliği” (Adorno, 1951, s. 56), bütünlüğü, içerideki dış düşmanın tespit edilmesine bağlı olan bir çeşit ulusal aynılık içerisinde sınıf ayrımlarını önemsizleştirir. Öteki, mahvolmuş bir yaşamın bahanesi olur ve böylece bir günah keçisi olarak kızgınlığın nesnesi haline gelir. Perry Anderson (2001) dolayısıyla varsayımsal Öteki'ne karşı potansiyel şiddet hangi türden olursa olsun nasyonalizme iç-

kindir derken tamamıyla haklıdır. Bu nasyonalizm, kapitalizme karşı çıkmak yerine onun emperyalist örgütlenmesini reddeden, ulusal haklar ve ulusal eşitlik talebinde bulunan ulusal anti-kapitalizm biçimlerini içerir. Anti-emperyalist ulusalcılık, ABD emperyalizmiyle özdeşleştirdiği patolojik ulusalcılık ile ezilen ulusların ulusal kurtuluş ve kendi kaderini ulusal olarak tayin etme arzusuyla tanımlanan sağlıklı ulusalcılık arasında ayrım yapar. Bu perspektif, Sol'a çok zarar vermiştir; kapitalizm, Siyonizm, Amerikancılık ve Wall Street ile özdeşleştirilmedikçe sömürü ve sınıf hâkimiyeti, anti-emperyalist ulusalcılık yoluyla nasıl yadsınabilir anlamıyorum. Bu bağlamda, anti-kapitalizm anti-Siyonizm, anti-Amerikancılık ve anti-finansal kapitalizm şeklinde belirir. Bu bakışın anti-kapitalist niteliği nedir? Kapitalizme karşı alternatifler öneriyor mu? Bu bakışın anti-kapitalist yöntemleri ve anti-kapitalist amaçları nelerdir?

Immaneul Wallerstein'in (1995, s. 156) ileri sürdüğü gibi, ilk başta Marksist Sol ulusal kurtuluş kavramına düşmandı ve “orta sınıf ulusal hareketlerle ilişkilendirdikleri halkların hakları üzerine söylenen her sözden çok kuşku duymaktaydı.” Ancak 1920'de Bakü Kongresi'nde sınıf mücadelesine yapılan vurgu sessizce anti-emperyalizmin taktik önceliği lehine rafa kaldırıldı; böylece, 3. Enternasyonal bu çerçevede büyük ölçüde Avrupa Komünist partileri ile en azından daha radikal olan ulusal kurtuluş hareketleri arasında siyasi bir ittifak kurmayı ummaktaydı (a.g.e.). Bakü'den sonra, anti-emperyalist mücadelelere “'devrimci' faaliyet etiketi verildi” (a.g.e., s. 211). Genel insan kurtuluşu için sınıf mücadelesinin yerini ulusal kurtuluş için anti-emperyalist mücadelenin alacağını haber veren belirleyici metin, 1913'te yazılan Stalin'in *Marksizm ve Ulusal Sorun*'udur. Stalin, ulusu “tarihsel olarak evrimleşmiş, istikrarlı bir dil, toprak, ekonomik yaşam ve bir kültür topluluğunda ifadesini bulan psikolojik oluşum topluluğu” şeklinde tanımlayarak ulusal güvenlik adına olacak şeylere dair çarpıcı bir

öngörüyle “bu niteliklerden birinin eksik olması ulusun ulus olmaktan çıkması için yeterlidir” (Stalin, tarihsiz, s. 8) iddiasında bulunmuştur. Troçki'nin 1937 gibi erken bir tarihte ifade ettiği gibi, Büyük Temizlik, uluslararası ikna için Marksistlere karşı anti-semitik demogojiyi öyle boyutlarda benimsemiştir ki neredeyse bir bilim haline gelmiştir. Sınıf mücadelesinin anti-emperyalist ulusal kurtuluş şeklini aldığı Sovyet versiyonunda, Yahudi birçok maskeyle ortaya çıkmıştır - liberal, mason, sosyal-demokrat, Troçkist, faşist veya Siyonist - ancak yansıtılan imajından bağımsız olarak Yahudi, kapitalist, emperyalist, Batı ve her şeyden önce Rus olmayan herkes olarak tanımlanan her şeyi cisimleştirmiştir (Poliakov, 1992, s. 47'den alıntı).

Özellikle Ortadoğu'da yükselen anti-semitizmin arka planında, anti-emperyalist Sol, yaygın İslamcı anti-semitizmi İsrail ve ABD emperyalizmine yönelik haklı öfkenin salt bir yan etkisi olarak göz ardı etme eğiliminde olmuştur. Bunun göstergelerinden biri, International Socialism'in Müslüman Kardeşler ile dayanışma çağrısıdır: “Belirli konularda (Filistin veya Irak) Müslüman Kardeşler ile birlikte çalışmamız gerekmektedir” (IS, 2005, s. 31). Bu konumlanış, koşulsuz olarak reddedilmelidir. Zizek'in (2002, s. 129) ortaya koyduğu gibi, “Arap anti-semitizmini, Filistinlilerin kötü durumlarına 'doğal' bir tepki olarak 'anlamak' üzere” hiçbir çaba gösterilmemelidir. İslamcı anti-semitizmi, emperyalizme karşı bir öfkenin ““haklı” ifadesi olarak “anlamak”, dolaylı olarak, anti-semitizmin kapitalizme karşı direniş anlamına geldiğini iddia etmektir. Aynı şekilde, İsrail devletinin önlemlerini “Holocaust arka planında 'doğal' bir tepki” (a.g.e.) olarak “anlamak” için de hiçbir çaba gösterilmemelidir. Böyle bir “anlayış” imha etme barbarlığını devlet eylemini meşrulaştırıcı bir güç olarak kabul eder. Auschwitz'i ritüelleştirir ve bunu Filistinli Öteki'nin öldürülmesini meşrulaştırma adına yapar. Böyle bir meşrulaştırma, ölmüş olanı geri getirmez; onları ölümden mahkûm eder. Benjamin'i (1968) izlersek, kurtuluş hem tekil hem evrensel, bölünemez ve fiya-

tı olmayan insan onuru için çağdaş mücadelede geçmişin geri kazanılmasını gerektirir. Kurtuluş, *refusenikler*,² dönmeler, isyankârlar ve isyancılarla ilişkilidir, devletin arabuluculuğuyla değil. Ölümcül amaca haiz ulusal uyum yerine, sınıf dayanışmasını talep eder. Anti-kapitalist mücadelenin anahtarı, ulus değil sınıftır.

Nasıl İsrail eleştirisi İsrailli *refusenikler*le dayanışmaya doğru yönelmeliyse, İslami ülkelerdeki koşulların eleştirisi de ilgili siyasi rejimler tarafından olduğu kadar İslamcı köktencilik tarafından da bastırılan ve aslında katledilen sosyalist yoldaşlara yönelmelidir. İslami köktencilik varolan iktidar ilişkilerine bir alternatif sunmamaktadır. Sadece iktidar için mücadele etmektedir. İslami köktencilik, pekâlâ kendi tahayyülüne uygun bir dünya yaratmak için küresel sermayenin “ağır topları”na karşı bir tepki olarak görülebilir. Buna karşı, İslami köktencilik otantiklik arayışını savunmakta, hayali eski koşulların ve geleneklerin saflaştırılması yoluyla varolan toplumsal yapıları muhafaza etmeyi amaçlamakta ve ölümcül ve sağır edici kuvvetiyle “paradigmatik faşist hareketi tekrarlar, ‘kapitalizmsiz kapitalizm’” (Zizek, 2002, s. 131) istemektedir. Humeyni'nin liberalizm, demokrasi, sosyalizm ve komünizm düşüncelerini adlandırdığı şekliyle “Batı zehirlenmesi”ne karşı bu savaş, bir “Yahudi” devleti olarak İsrail nefretini besleyen şeyin, İsrail'in “Yahudi” kapitalist karşı-ayaklanmasının emperyalist bir köprübaşı olarak resmedilmesi olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, “Yahudi” etiketlendirmesi, ister Ariel Şaron ister Karl Marx, Albert Einstein veya Emma Goldman, Rosa Luxemburg ya da Leon Troçki, Michael Neumann, Esther Rosenberg için olsun somut insan varlıklarına işaret etmez. “Yahudi” etiketi, sınıf, toplumsal cinsiyet, etnisite, v.s. olsun toplumsal ayrımları göz ardı eder ve bunun yerine ister anarşistler, komünistler,

2 Eski Sovyet Rusya'da yurtdışına göç etmesi yasaklanan kişiler, özellikle Yahudiler için kullanılan gayri resmi bir terim.

refusenikler, kapitalistler veya işçiler, ister muhafazakârlar, dini fanatikler, savaş kışkırtıcıları, barışseverler, dilenciler ya da sadece gösterişsiz ve sıkıcı olsun herkesin aynı ulusal soruna ait olduğunu varsayar. Çelişkileri, ayrımları, antagonizmaları, mücadeleleri, çatışmaları ve her şeyin başında cesareti, reddetmeyi ve sınıf dayanışmasını benimsemek ve sadece insana yapılan eziyete karşı cesurca itiraz etmek yerine, bir Yahudi devleti olarak İsrail'i, anti-semitizmin dayanağı olan soyut, akli yadsıyan, hayali "nitelikleri" ulusallaştırılmış bir halkın devleti olarak kınamak anlamına gelir ve varolan toplumsal ilişkilerin eleştirisini yapmak yerine, dost ve düşman uluslar anlayışını geçirir. Bu ilişki içerisinde akıl askıya alınır; düşünce, düşmanımın düşmanını dostumdur şeklinde ifade edilen akıldışı inancına yönelir, bu dostun amacı ne olursa olsun. Eleştirel düşünce, insanal amaçlara ve hedeflere odaklanır. Eleştirel düşünce ya savunulur ya da yitirilir. Fiyatı yoktur.

III

Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda (1964) ve Frankfurt Okulu'nun çalışmalarında "Yahudi" kategorisi, kapitalizmin duruş noktasından anti-kapitalist hınca - anti-kapitalist kapitalizme - odaklanan bir toplumsal metafordur. Oysa Perry Anderson'un olumlayıcı kategorileştirmesinin tersine, Marx ve Frankfurt Okulu "Yahudi Sorunu"na burjuva üretim ilişkileri fetişizminin eleştirisi açısından yaklaştılar. Marx'ın eleştirel sorusu "neden bu içerik (toplumsal insan ilişkileri) bu biçimi (sermaye biçimi) alır?" (krş. Marx, 1962, s. 95) sorusunu genişleterek, neden kapitalizmin (burjuva) eleştirisi anti-semitizm biçimini alır sorusunu sorar. Oysa "Yahudi" kategorisinin olumlu kullanımı, anti-semitizmi kapitalizmin nefret edilen biçimlerinin bir dışavurumu olarak rasyonelleştirir ve bu rasyonelleştirme yoluyla da "Yahudiler hakkındaki dedikodu"nun suç ortağıdır.

Almanya'nın Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun kurucularından Ulrike Meinhof, "Auschwitz, altı milyon Yahudinin para sahibi

Yahudiler olmaları nedeniyle katledilmesi ve Avrupa'nın atık yığınlarına fırlatılması anlamına gelmekteydi. Emperyalizm ve kapitalizm sisteminin ana merkezi olarak finans sermayesi ve bankalar, insanların paraya ve sömürüye ve Yahudilere karşı nefretine dönüştü. . . . Anti-Semitizm gerçekten kapitalizmden nefrettir” (Watson, 1976, s. 23'den alıntı) sözleriyle, kapitalizmden nefretin ifadesi olarak anti-semitizmin rasyo-nelleştirilmesini özlüce göstermiştir. Aşağıdaki tezler, Nazi anti-semitizmiyle bağıntılı olarak bu konuyu incelemeye devam etmektedir.³

IV

“Yahudi” kategorisi, kendisine atfedilen, somut olarak tanımlanamaz etkilere sahiptir. Hiç kimseyi dışlamayan bir soyutlamadır. Herhangi bir kimse, Yahudi olarak görülebilir. “Yahudi” kategorisi bireysellik tanımaz, bir erkek ya da kadın olamaz ve bir işçi ya da bir dilenci olarak görülemez. “Yahudi” kelimesi, kişi-olmayana, bir soyutlamaya gönderme yapar. “Yahudi, diğer insanların Yahudi olarak gördüğü kişidir” (Sartre, 1976, s. 69). Anti-semitizm, Yahudilere “ihtiyaç” duymaz. “Sadece değiş-tokuş edilebilir bir programın bir parçası olarak var olmaya eğilimlidir” ve bu programın temeli “savaş meydana stüdyoya kadar bütün özgül enerjinin evrensel düzeyde tek ve aynı soyut emek biçimine indirgenmesidir” (Horkheimer ve Adorno, 1989, s. 207). Benjamin Franklin, zaman paradır demişti. Buna paranın zaman olduğu da eklenebilir. “Zaman ekonomisi: Bütün ekonomi nihayetinde kendisini buna indirger” (Marx, 1973, s. 173). Dolayısıyla her şey zamana, soyut bir zamana, diğer bir deyişle bir birimden diğer birime durmaksızın hareket eden eşit, homojen ve sabit birimlere bölümlenebilir bir zamana, somut insan faaliyetlerinden ayrılmış olmasına rağmen içerikleri ne olursa olsun bu faaliyetleri ölçen bir za-

3 Aşağıdaki kısımlarda serbestçe Horkheimer ve Adorno (1989) ile Postone (1986)'dan faydalandım. Ayrıca bkz. Bonefeld (1997, 2005).

mana indirgenirse, o zaman “*insan hiçbir şeydir, en fazlasından zamanın bir kadavrasıdır*” (Marx, 1976, s. 127). Zaman, özdür. Diğer her şey, zaman kaybıdır. Toplumsal içeriğe ve insanal amaçlara kayıtsız olan böyle bir zaman kavramı, sadece iki şey ile ilgilenir: “Ne miktarda?” ve “ne kadar sürecek?” Farklılığın salt varlığı, salt emeğin kişileşmesi olarak yaşamın ötesinde mutluluğa işaret eden bir farklılık, anti-semitizmin odaklandığı ve sömürdüğü ancak kendisinin üretmediği kör hınç ve öfkeyi besler. “Güce dayanmayan mutluluk düşüncesi dayanılmazdır, çünkü o zaman gerçek mutluluk olacaktır” (Horkheimer ve Adorno, 1989, s. 172).

Anti-semitizm, sapkın bir eşitlik dürtüsünü dışavurur. Ulusal bir topluluğun, *Volksgenossen* (ulusal yoldaşlar, ç.n.) topluluğunun üyesi olmaktan türeyen bir eşitlik arayışındadır. Bu eşitlik, kan bağına dayalı mitsel bir ülke ve toprak “mülkiyeti” ile tanımlanır. Bu nedenle, “toplum” ile “” arasında ayrım yapar. “Toplum”, “Yahudi” ile tanımlanırken; topluluk, topluma karşı-bir dünya olarak tasarlanır. Topluluğun doğa tarafından oluşturulduğu düşünülür ve “doğa”nın da “kötücül” soyut toplumsal güçlerden dolayı tehdit altında olduğu varsayılır. Anti-semitizm yanlıları, Yahudi’nin hareketli, soyut ve köksüz nitelikte olduğunu, dürüst ve çalışkan bir halktan oluşan hayali topluluğun mitsel ve mitselleştirilmiş değerlerine karşı komplo düzenleme eğilimi taşıdıklarını düşünür. Bu topluluğun varsayılan “refahı,” kötücül güçlerin, yani entelektüel düşüncenin, soyut kuralların ve yasaların, komünizm ve finans sermayesinin çözücü güçlerinin insafına bırakılmış gibi algılanır. Hem komünizm hem finans sermayesi, köksüzleştirici güçler ve aklın oluşumları olarak düşünülür. Şeylerin kökenine gitme yönündeki bulaşıcı arzusu nedeniyle akıl reddedilir. Oysa şeylerin kökü, yalnızca toplumsal ilişkileri içerisindeki insan olabilir. Akıl, eleştirinin silahıdır. İnsanın salt ekonomik bir kaynağa indirgendiği koşullara meydan okur. Antisemitizm yanlısı için, düşüncenin bağımsızlığı ve korkmaksızın özgürce

düşünme yeteneği, nefret uyandırıcıdır. “İnsan, insan için en yüce varlıktır” (Marx, 1975, s. 182) düşüncesinden nefret eder. Bunun yerine, kendi çılgınlığının öfkeli olumlaması yoluyla kurtuluşu arar. Antisemitizm yanlısının Yahudi’yi kötülüğün kişiselleşmesi olarak resmetmesi aslında kendi kendisinin resmidir. “Çılgınlık, insanlığın kendi dünyasını insanca örgüleyebileceği rüyasının yerine insan tarafından kurulan bir dünyayı inatla reddeden bir rüyanın ikame edilmesidir” (Adorno, 1986, s. 124).

Ulusalcı eşitlik anlayışı, “toplum”u Öteki olarak, amacı burjuva uygarlığın soyut ve elle tutulamaz “parçalayıcı” gücü yoluyla “doğal topluluğu” bastırmak, altını oymak ve saptırmak olduğu iddia edilen bir parazit olarak tanımlar. “Yahudi” kategorisinin soyut düşünceyi, soyut eşitliği ve bunun cisimleşmesi parayı kişiselleştirdiği düşünülür. Bu yüzden , soyut “Yahudi” değerlerine direnen ve buna karşı bir çeşit doğal eşitliği savunan kişiler olarak görülür. Onların Yahudiler olarak “eşitliği”, - mistik somut öz- kavrayışından sapan herkesin ait olduğu bir inşa olarak var olur. Yahudi mitinin karşısına, toprağın ilk sahibi miti konur ve böylece ulusalcılığın “geriye götürücü eşitliği” kurtarıcı bir eyleme yükseltilir. kendisini doğanın oğlu ve dolayısıyla doğal bir varlık olarak görür. Kendi doğal kaderini, doğal topluluğun sözde köksüz, soyut değerlerden kurtuluşunda görür, her şeyin “doğa”ya geri dönmesi için bu değerlerin doğallaştırılmasını talep eder. Kısacası , kolektif öfke aracılığıyla çılgınlığın ahlaksızlığına beslediği inancı savunmak için, kendi köklerinin kan ve ata geleneğinde olduğunu ileri sürer. Bu öfke, uygarlığın doğa üzerindeki sözde zaferine yönelir. Bu sözde zafer, *Volksgenossen*’u sömürülmeye, çok çalışmaya ve fiziksel çabaya mahkum ederken; Öteki’nin banker ve spekülör olarak çaba gerektirmeyen bir yaşam yaşadığı, bir vampir gibi çalışan bir halkın yaşamını emen salt parazitler olduğu düşünülür. Öteki’nin yaşamı, *Volksgenossen*’un kendisi için arzu ettiği şeydir. , ölüm üzerine spekülasyon yapar ve çekilen altın dişleri bankaya yatırır.

V

Nazi anti-semitizmi, eski Hristiyan dünyanın anti-semitizminden farklıdır. Bu, Nazi anti-semitizminin Hristiyan anti-semitizmini kullanmadığı anlamına gelmez. Hristiyan anti-semitizmi “Yahudi”yi soyut bir toplumsal güç olarak inşa etmiştir. “Yahudi” İsa'nın suikastçisi olmakla suçlanır ve bu nedenle bir katilin oğlu olarak cezalandırılır. Modern anti-semitizmde, Yahudiler “esinlediği dini korku”dan (Sartre, 1976, s. 68) dolayı seçilmiştir. Hristiyan dünyasında, “Yahudi” aynı zamanda toplumsal-ekonomik bir inşadır. Yahudi, ekonomik işlev olarak yaşamsal ve nefret edilen para ticaretini üstlenmeye zorlanmış kişidir. Bu toplumsal rolün getirdiği ekonomik lanet, dini laneti güçlendirmiştir.

Modern anti-semitizm, bu tarihsel inşaları kullanır, sömürür ve dönüştürür: Yahudi, üretken olmayan faaliyetlerde bulunmakla suçlanır ve cezalandırılır. “Bankerler ve entelektüeller, para ve zihin, dolaşımın temsilcileri, egemenliğin sakatladıklarının imkânsız idealini oluşturur ve bu egemenliğin kendisini sürdürmek için kullandığı bir imajdır” (Horkheimer ve Adorno, 1989, s. 172). Bu bağlamda kan bağına dayalı toprak ve ata geleneğinin mitselleştirilmiş sahipliği, evrensel, soyut görüngülerin sahipliğinin karşısına konulur. “Soyut, rasyonalist, entelektüel . . . aşağılayıcı bir anlam kazanır; başka türlü olamaz, çünkü anti-semitizm yanlısı, ulusun değerlerinin somut ve akıldışı sahipliği iddiasında bulunur” (Sartre, 1976, s. 109). Soyut değerlerin kendileri biyolojikleştirilir; soyut olan, “Yahudi” ile özdeşleştirilir. Böylece, hem “somut” hem “soyut” biyolojikleştirilir; biri, toprak sahipliği yoluyla (doğa, kan ve gelenekte kökleşmiş olarak somut) ve diğeri “zehir”e sahipliği yoluyla (köksüz zekâ gücü ve para olarak soyut). Ulusal birlik miti, Yahudi mitinin karşısına konulur. Yahudilik, kentsel dünyadaki suç, fahişelik ve kaba, maddeci kültürün arkasındaki şey olarak görülür. Gelenek, akıl yürütmenin, zekânın ve kendi üzerine düşünmenin karşısına konulur; , ekonomi ve emek

anlayışı ise soyut uluslararası finans ve komünizm güçlerinin karşısına konulur. Dolayısıyla , körlükte eşittir. “Anti-Semitik davranış, kendi öznelliklerinden sıyrılmış kör insanların özne olarak serbest kaldığı durumlarda ortaya çıkar” (Horkheimer ve Adorno, 1989, s. 171). Akıl toplumsal ilişkilerin eleştirisi içinde ve bu yolla varlığını sürdürürken; , sadece, Yahudi toplumunun sözde kapitalizmin kişileşmeleri biçiminde sahip olduğu her şeyin, giysilerin, ayakkabıların, dişlerin, saçların, derilerin ve yaşamların dizginlerinden boşanmış etkili bir terör tarafından yağmalanması gerektiği inancını taşır. Bu katledilenlerden altın dişlerin toplanması, katledileceklerden saçların toplanması ve bir gün daha yaşamayacak şekilde dizleri üstünde yürümelerine izin verilenlerin köle emeğinin gözetimi, yalnızca etkin örgütlemeye ihtiyaç duyar.

Nazizmin, kapitalizmi “Yahudi kapitalizmi” şeklinde mahkum etmesi, dolayısıyla, görünürde kapitalizmi bir finans sistemi, para gaspeden spekülasyon, parazitçe zenginlik birikimi, zaman aracılığıyla mekanı yok edici, para tapınağında somut işletmenin altını oyan köksüz, hareketli, elle tutulmayan bir şey olarak reddederken kapitalist işletmenin bitimsiz gelişmesine izin vermiştir. Kapitalizmin “Yahudi kapitalizmi” olarak eleştirilmesi, kapitalizmin aslında üretken olmayan bir para üretme sisteminden; yaratıcı, çalışan bireylerden oluştuğu varsayılan *Volksgenossen*’un sırtından geçinen, böyle yaparak bu topluluğun altını oyan ve *Volksgenossen*’un bireylerini köksüz ve dolayısıyla acımasız küresel para güçlerine boyun eğdiren ya da Mahathir Mohamad’ın “onlar bizim zenginleşmemizden mutlu değiller” diye ifade ettiği bir rant ekonomisinden başka bir şey olmadığı iddia eder.

Dolayısıyla antisemitizm yanlıları için dünya, kapitalizmin nefret edilen biçimleri, özellikle finans ve para sermayesi ile somut doğa arasındaki bölünme şeklinde düşünülür. Somut olan, dolaysız, doğrudan kullanımın konusu olarak anlaşılır ve kökleri sanayide ve üretken faaliyettedir. Öte yandan para, sa-

dece bütün kötülüklerin kökü olarak görülmele kalmaz, aynı zamanda hem sanayi sermayesinden bağımsız hem de ulusun endüstriyel girişimlerinin üzerinde ve bunlara karşıt varolan köksüz bir şey olarak düşünülür: Bütün işletmeler, paranın kendisini arttırmasına yönelik daimi yıkıcı arayışı adına sapkınlaşmıştır. Böylece para ve finans sermaye kapitalizm ile özdeşleştirilirken, sanayi ulusal bir topluluğun somut ve yaratıcı işletmesi olarak görülür. Parasal birikim olarak kapitalizm ile endüstriyel işletme olarak arasında, paranın borusu öter. Bu görüşe göre, endüstri ve işletme, para tarafından kapitalistleşir: Para bütün endüstri biçimlerine nüfuz eder ve böylece finans sermayenin soyut değerleri adına topluluğu saptırır ve parçalar. Bu yıkıcı güç, girişimci olarak birey üzerinde, kullanım-değeri üretiminin paternalist yöneticisi olarak yaratıcı üzerinde, *Volk* anlamında kökleşmiş, doğal bir topluluk anlamında topluluk üzerinde hak iddiasında bulunur ve böylece bunları saptırır. Topluluğun doğal hiyerarşi düzeni ve konumu yerine, paranın sözde yapay ve köksüz gücünün *Volksgenossen*'un doğal düzenini köklerinden kopararak dünyayı döndürdüğü iddia edilir. Dolayısıyla *Volksgenossen*'un sadece kapitalizmi benimsemesi değil aynı zamanda zora dayalı emeğin özgürlüğü yarattığını da ilan etmesi mümkün olur: *Arbeit macht frei* (İş özgürleştirir). "Başkalarını daha rasyonel biçimde kontrol etmek için çalışmanın aşağılayıcı olmadığını ilan ettiler. Yaratıcı işçiler olduklarını iddia ettiler, ama gerçekte hâlâ eski zamanların gasp edici derebeyleriydiler" (Horkheimer ve Adorno, 1989, s. 173). Temelde birbirlerine ait olanları, yani üretim ile parayı ayırmak, bir yana para diğer yanda endüstri ve işletme arasında fark olduğunu iddia etmek, sermaye fetişisi eleştirisidir; sermayenin kişileşmiş biçimlerine saldırarak, onun terör aracılığıyla dizginsiz genişlemesinin yollarını arar.

Volksgenossen'un, somutu olanın, kanın, toprağın, geleneğin ve endüstrinin kişileşmesi olarak onaylanması, soyut güçlerin aldatması ve sapkınlaştırmasının ortadan kaldırılması ile

el ele gider - “kurnaz Yahudi”, kapitalizmin yıkıcı bedenselleşmesi olarak kınanır. Böylece kan ve toprak ideolojisi bir yandan, makine ve dizginsiz endüstriyel genişleme diğer yandan sağlıklı bir ulusun imajları olarak yansıtılır; ulus, soyut, evrensel, köksüz, hareketli, elle dokunulmaz, uluslararası “vampir” “Yahudi kapitalizm”inin görünürde endüstriyi çarpıtmasından kendisini arındırmaya hazırdır. İmha etmenin kendisi, somut doğaya dayalı endüstriyel bir girişimdir ve dolayısıyla endüstrileşmiştir ve “kişinin uymak zorunda olduğu ve kendisini teslim ettiği yaşamın inatçılığı”nı dışavurur (a.g.e., s. 171). *Volks-genossen* olarak, hepsi aynı eyleme adanmışlardır ve böylece hakikaten birbirleriyle eşittirler: Etkin bir şekilde görevlerini yerine getirmeleri sadece zaten bildikleri şeyi, yani öznel olarak bireyselliklerini yitirdiklerini onaylar.

Görevin etkin örgütlenmesi ve duygusuz ve soğukkanlı biçimde yerine getirilmesi, bireyselliği gözardı etmesinde yansır: Sayısı hesaplanırken cesetlerin hepsi aynı görünür ve nicelikteki farklılık dışında hiçbir şey bir sayıyı diğer bir sayıdan ayırmaz - başarının ölçüsü. Ayrıklığın salt varlığı, bir provokasyondur. Yargı gücü, askıya alınmıştır. Herkes kullanılmak üzere numaralandırılır ve hesaplanır. “Anti-Semitizmin dehşet verici tarafı, kendi başına bir davranışı yansıtması değildir, bu davranışta düşüncenin yokluğudur” (a.g.e., s. 189). Bu yüzden Auschwitz sadece “soyutlama” ilkesinin “inatçılığını” değil, aynı zamanda “soyutlaştırma”yı temsil eder. Soyutun “Yahudi” şeklinde biyolojikleştirilmesi, aynı zamanda soyutlaştırılır: Diş, saç, deri gibi, kullanılabilecek her şey ve emek-gücü tüketilir; nihayetinde soyut soyutlaştırılır ve böylece görünmez kılınır. “Yahudi”nin gücü olarak tanımlanan piyasanın görünmez eli, dumanlı havaya dönüşür.

Böylece her şey saf doğaya dönüştürülür. Soyut olan, sadece kişileştirilmek ve biyolojikleştirilmekle kalmamış, aynı zamanda “soyutlaştırılmıştır”. Auschwitz, soyut olanın kişileşmesini imha etmeyi amaçlayan bir fabrikaydı. Auschwitz’in örgütlen-

mesi, amacı somutu soyuttan “kurtarmak” olan canavarca bir endüstriyel süreçti. İlk adımı, insanlıktan çıkarmaydı, insanlık - niteliksel özgüllük - “maskesini” çıkarmak ve Yahudileri “gerçekten ne iseler” o şekilde - gölgeler, rakamlar, numaralandırılmış soyutlamalar - olarak açığa çıkarmaktı.” Daha sonra, bu adımı “bu soyutluğu ortadan kaldırma, onu dumana dönüştürme” süreci takip etti ve bu süreçte “somut maddi kullanım-değerlerini’nin - giysiler, altın, saç, sabun - son kalıntılarının gasp edilmesine girişildi” (Postone, 1986, ss. 313-14).

Sonuç

Adam Smith, kapitalizmin ulusların zenginliğini yarattığına kendince emindi. Smith'e göre, “sermaye sahibi, tam olarak bir dünya vatandaşıdır ve belli bir ülkeye bağlı olmak zorunda değildir. Ağır bir verginin belirlenmesi için eziyet verici bir sorguya maruz kılındığı ülkeyi terketmesi yerinde olacaktır ve sermayesini kendi işini sürdürebileceği veya kendi servetini huzurla harcayabileceği başka bir ülkeye taşıyacaktır” (Smith, 1981, ss. 848-49). David Ricardo da aynı fikirdeydi ve şunu ekliyordu: “eğer bir sermayeye makine kullanımının burada getireceği en fazla net geliri kazanmasına izin verilmezse, ülke dışına taşınır” ve “bu da emek talebine yönelik ciddi bir engele yol açar” (Ricardo, 1995, s. 39). Böylece, Ricardo “fazla nüfus” üretimi için kapitalist toplumsal ilişkilerin zorunluluğunu da formüle etmiştir. Hegel'e (1967, ss. 122-29) göre, zenginliğin birikimi, kötüleşen koşullarda güvencesiz yaşayanların toplumsal yeniden üretimleri için emek-güçlerini satışına bağlıdır. Hegel, zenginliğin birikmesine rağmen, burjuva toplum için bağımlı kitleleri yatıştırmanın çok zor olacağı sonucuna varmış ve devlet biçimini bağımlı kitleleri bastırarak toplumsal antagonizmayı uzlaştırmanın aracı olarak görmüştür.

Karl Marx bu görüşleri geliştirmiş ve “eşit haklar” düşüncesinin ilkesel olarak bir burjuva hak olduğunu göstermiştir. “Her bir bireyin diğerlerinin faaliyetleri ya da toplumsal zenginlik üzerinde uyguladığı güç, bu bireyde *değişim değeri*, *para* sahibi olarak var olur. Birey kendi toplumsal gücünü ve top-

lumla olan bağıını cüzdanında taşır” (Marx, 1973, ss. 156-57). Marx, biçimsel eşitliğin burjuva biçimine karşı, komünizmin bireysel insani ihtiyaçların eşitliğine dayandığını yıkıcı bir şekilde savunmuştur.

Theodor Adorno ve Max Horkheimer (1989, s. 199), anti-kapitalizmin burjuva biçimlerinin anti-semitizm öğelerini içerdiğini ileri sürdüler. Bu anti-kapitalizm biçimleri, kapitalizmin duyusuz, barbarca reddiyesini ifade ederler ve anti-kapitalizmi kapitalizm için işlevsel kılarlar. “Yöneticiler, ancak kendilerinin yönettiği halk kendi özlem duyduğu amaçlarını kötünün nefret edilen biçimlerine dönüştürdüğü sürece güvencedirler.” Piyasa liberalizminin özürçüleri için, görünmez ele yapılan gönderme açıklayıcı bir sığınak olarak işlev görür. Her şey, görünmez ile açıklanır. “Açlık, Tanrı'nın kapitalizme çok az inancı olanları cezalandırma yöntemidir” (Rockefeller Sr., Marable, 1991, s. 149'dan alıntı). Antisemitizm yanlıları için, ancak görünmezin gücü açıklanabilir - Yahudi, görünmezin kişileşmesi ve biyolojikleştirilmiş varoluşudur.

Bu yazıda, anti-semitizmin, koşullardan hoşnutsuzluğu, kapitalizmin yansıtılmış kişileştirmesine karşı konformist bir isyana dönüştürdüğünü ileri sürdüm. Anti-semitizm, koşullardan hoşnutsuzluğu, içerideki dış düşmana karşı kör bir hınca yönlendirir. Kapitalizmin bu reddiyesi, “totaliterdir çünkü bastırılmış doğanın egemenliğe karşı isyanını egemenlik için doğrudan işlevsel kılmayı amaçlar. Bu düzenek Yahudilere ihtiyaç duyar” (a.g.e., s. 185). Diğer bir deyişle, “Yahudiler gerçekte nasıl olursa olsunlar, yenilmiş bir halk olarak imajları, totaliter egemenliğin bütünüyle düşman olması gereken özelliklere sahiptir: iktidar olmaksızın mutluluk, çalışmadan ücret, sınırları olmayan bir ev, mitleri olmayan din. Yöneticiler bu niteliklerden nefret eder, çünkü yönetilenler gizlice bunlara sahip olmanın özlemini çeker” (a.g.e., s. 199). Anti-semitizm yığınlara, insanlıktan çıkarma, sakatlama ve katletme çağrısında bulunur ve kıyıma katılma tam da mutluluk ve farklı olma olasılığını ve

düşüncesini yok eder. Anti-semitizm, kapitalizmden duyulan kitlesel hoşnutsuzluğun çözümünde, kapitalist yeniden üretim için doğrudan işlevsel bir çıkış sunar.

İsrail'in ABD emperyalizminin Ortadoğu'daki köprübaşı ve modern Siyonizmin ABD-Amerikan kapitalizminin ideolojisi ve kapsayıcı bir nüfuz alanına sahip örgütsel sistemi ve politik pratiği olduğu şeklindeki anti-emperyalist eleştiri, altta yatan anti-kapitalist güdüler *sahte* bir çatışmaya odaklar ve *sahte* dostlarla dostluğu teşvik eder. Temelinde ideoloji eleştirisi, toplumsal insan pratiğinin kendi görünümünde zorunlu olarak saptırılması - şeyler arasındaki ilişkiler ve sermaye, değer, fiyat, para ya da ulus olsun, “şeylerin mantığının” salt insanal taşıyıcıları şeklinde - açığa vurmayı amaçlamaktaydı. Aydınlanma, eleştirel amaçtı. İğrenç sefalet karşısında çaresiz kılınıp, olaylar tarafından sarsılıp, eylem arzusuyla körleşince, artık ideoloji eleştirisi dayanacağı bir ilke kalmadığı için politik hesaplara ve oportünizme tabi salt bir *Weltanschauung* (dünya görüşü, ç.n.) olarak görünür. Alex Callinicos'un El-Kaide'yi faşist olarak tanımlanması karşısında sıkı savunusu bunun iyi bir ifadesidir. Callinicos faşist tanımını bunun “olağandışı bir iddia” olduğu gerekçesiyle reddetmekte ve “Müslüman ümmet kavramının - inançlılar cemaati - tam olarak ulusötesi olduğunu ve El-Kaide ağının buna sıkı bir şekilde uygun davrandığını (her ne kadar Müslümanlık doktrini yorumu diğerlerinkinden ayrışıyor olursa olsun) çok farklı ulusal kökenlere ait eylemcileri içermektedir” (Callinicos, 2003, s. 140) demektedir. El-Kaide'nin uluslararası yoldaşlar cemaati olarak ulusötesi bir örgütlenme şeklinde betimlenmesi, sanki ilerici bir hareketle, uluslararası dayanışmayla, kozmopolitan bir amaçla, doğru hedeflerle ilgilenmekteyiz gibi görünür. Ancak, bu ne anlama gelmektedir?⁴

El-Kaide'nin ulusötesi bir örgütlenme olarak savunulması yararlı değildir. Temelinde, bu bakış açısı, içeriği biçimle ka-

4 Faşizmin derinlikli bir kavramsallaştırılması için bkz. Agnoli (1997). Bkz. ayrıca Bonefeld (1999).

rıştırır - daha doğrusu: üzerinde konuşacağı içerikleri yoktur. Şeylerin ne olduğunu söylemek yerine, şeylere etiketler yapıştırır ve etiketi anti-emperyalist olarak adlandırdığı belirli hayali içeriklerle özdeşleştirir. Etiketleyici düşünce kendisini büyütme için şeyleri afişe eder. Politik piyasaya bir hesap makinesine yaklaşır gibi yaklaşır, fırsat maliyetlerini ve kazançları hesaplar. Etiket düşüncesidir - reklamda aldatıcıdır, kendi ideolojik markasının gelecekteki satış beklentilerini arttırmak için şeylerden faydalanmayı amaçlar. Eleştirel teori, etiketleyici düşünmeye kalkışmaz. Kendisini toplumsal güçlerin sahibi bir ifadesi şeklinde öne çıkarmaz. Onları ortadan kaldırmayı amaçlar. Anti-kapitalizmin yerine geçen biçimler, şeylerin görünüşünü sorgulamaz - sadece onları farklı bir şekilde yorumlarlar ve olumsuz insan koşullarını başka bir şekilde düzenlemeyi amaçlarlar. İster bu dünyanın şeyleri ister başka bir dünyanın şeyleri olsun, eylem gerçekleştirildiğinde, sessizliğin zulmü sağır edicidir.

Sosyalizm, barbarlığın alternatifidir, türevi değil. Özellikle sefil zamanlarda, eylemin doğruluğunda duyulan herhangi bir kuşkunun, bombalama ve sakatlama, ara ve yok et gibi otoriter kararlarla ortadan kaldırıldığı bir zamanda, insan kurtuluşu amacının gündelik yaşamda sıradan rutinlerden en rafine dışavurumlarına kadar itiraz araçlarını yönlendirmesi özellikle önemlidir. İnsan kurtuluşu amacının fiyatı yoktur, politik piyasa meydanında satılamaz. Sosyalizm için savaşma iradesine ve cesaretine sahip bireyler olduğu ölçüde sosyalizm vardır.

TARİH VE İNSAN KURTULUŞU: MÜCADELE, BELİRSİZLİK VE AÇIKLIK

I

Bütün kurtuluş, insan dünyasının ve insan ilişkilerinin insanın kendisine geri dönmesidir (Marx)

“Sınıf”, olumlayıcı bir kategori değil eleştirel bir kavramdır. Sınıflı toplumun eleştirisi, ancak sınıfsız toplumda, komünizmde olumluyu bulur. Komünizm, “communis” - komün veya her bir kişinin kendi yeteneklerine göre katkıda bulunduğu ve her bir kişinin kendi ihtiyaçlarına göre aldığı doğrudan üreticiler birliği anlamına gelir. Demek ki komünizm, özgür ve eşit toplumdur, kendi toplumsal güçlerini doğrudan uygulayan komünist bireyler komünüdür.¹ “Toplum”u bireyin karşısına bir soyutlama olarak yerleştirmek yerine, komünist bireyler “toplum”u kendi toplumsal ürünleri olarak kabul eder ve örgütlerler.

Dolayısıyla sınıf çözümlemesi, işçi sınıfı adına bir bayrak sallama hareketi değildir. Aslında, “üretken emekçi olmak, bir

1 Krş. Marx, *Capital I*.

şans değil, bir talihsizliktir.”² Ne kadar iyi ve yardımsever niyetlerle olursa olsun, olumlayıcı sınıf kavrayışları, işçi sınıfını daha iyi, yeni bir anlaşılmayı hak eden üretken bir güç olarak önvarsayar. Adil bir ücret nedir? Marx “emeğin fiyatı’ sarı bir algoritma kadar akıldışıdır” demiştir.³ Adil ücret ve adil çalışma koşulları talebi, tam da kapitalizmde “adil olma”nın koşullarından soyutlanır. Marx’ın “bugün ABD’de doğum sertifikası olmaksızın ortaya çıkmış sermayenin büyük bir kısmı, dün İngiltere’de çocukların kanının sermayeleşmesi idi” biçiminde ifade ettiği görüş, günümüz koşullarında kapitalist tarzda kurulmuş olan adil ve eşit değişim ilişkileri üzerine güçlü bir yargı olarak varlığını korumaktadır.⁴

İşçi sınıfı adına teori yapmak, ortak temeli burjuva toplumun gündelik dini meta fetişizmi olan programların ve etiketlerin benimsenmesine götürür. *Kapital* 3, Bölüm 48’de, Marx klasik politik ekonominin önerdiği (ve modern toplumsal bilimin de paylaştığı) sınıf kuramını eleştirir. Bu sınıf teorisine göre, sınıfsal çıkarların temeli Marx’ın ileri sürdüğü gibi toplumsal üretim ilişkileri değildir ve toplumsal grupların gelir kaynaklarıyla (veya Weberci terimlerle söylersek piyasa konumu tarafından) belirlenir.⁵ Politik ekonomi aslında emekçiden pompalanan zenginliğin nasıl bölüşüleceğine dair entelektüel bir tartışmadır⁶ - ve açıktır ki emekçi ne kadar fazla kazanırsa o kadar iyi olur. Nihayetinde, “ulusların zenginliği”ni üreten emekçinin toplumsal emeğidir. Emeğin kiralınmasının eşdeğerlerin değişimine dayandığını varsaydığımız durumda bile,

2 a.g.e., s. 447.

3 Marx, *Capital III* s. 818.

4 Marx, *Capital I*, s. 707.

5 Adam Smith’in sınıf kavramının ve modern sosyoloji ile onun analitik ve yapısalcı Marksist yavrularının bir değerlendirilmesi için bkz Simon Clarke, *Marx, Marginalism and Modern Social Theory*, ikinci baskı, Palgrave, Londra, 1992. Bkz. Werner Bonefeld, “Capital, Labour and Primitive Accumulation,” Ana Dinerstein / Mike Neary (eds.), *The Labour Debate* içinde. Ashgate, Aldershot, 2002.

6 Bkz. Marx, *Capital I*, s. 559.

“değişim, sadece, fethettiklerinden soyduğu paralarla onların metalarını satın alan fatihin eski üçkağıtçılığından başka bir şey değildir.”⁷ Politik ekonominin eleştirisi, emekçinin kendi varlığını sürdürmesiyle tatmin olmaz. Akıl yürütmesi, insanı onursuzlaştıran bütün ilişkilerin yıkıcılığıdır. Yıkıcılık, devrimi salt konformist bir isyan olarak, ücretli köleliğin sürdürülmesi için bir devrim gibi gören alternatif elitlerin işi değildir. Onların işi, emeği yönetmektir, emeğin öz-kurtuluşu değil. Yıkıcılık, genel insan kurtuluşunu hedefler.

II. Tarihi, tarih yapmaz

İkinci ve Üçüncü Enternasyonal, toplum ve tarihin doğallaştırıcı kavrayışlarına bağlı kalmıştır. Bu Enternasyonallerin aynı şekilde “doğallaştırılmış Marksizm”leri, kapitalist ekonomik kategorilerin tarih-ötesi geçerliliğe sahip olduğunu; farklı üretim tarzlarının birbirlerinden bu kategorilerin kendilerini tarihsel olarak somut toplumlarda ortaya çıkma biçimleriyle ayrıldığını; tarihin nesnel bir gelişme mantığı olduğunu ve bu mantığa göre – ve Smith’in aşamalı tarih teorisinin eleştirel geliştirilmesine dayanarak – sosyalizme geçiş “nesnel bir olasılık” haline gelene kadar tarihin çağlar boyunca bitimsizce ilerlediğini ileri sürmüştür. Revizyonistler devrimin gerekli olmadığını, ortodokslar ise devrimin doğal bir zorunluluğun ürünü olduğunu savunmak üzere bu iddiaları ileri sürmüşlerdir.⁸ Tarihin böyle bir ereksellik içerdiği konusunda hiç de emin değilim ve bu görüşün ilk savunucularının da, örneğin Wolfgang-Fritz Haug’un, devlete dayalı sosyalist dönüşümün nesnel zorunluluğuna inancın “bir çocuk rüyası” olduğunu ilan

7 Marx, *Capital I*, s. 546.

8 Bkz. Hans-Jürgen Krahel, *Vom Ende der abstrakten Arbeit*, s.115-16. “Nesnel olasılık” elbette Weberci bir terimdir: nesnelerin olasılıkları yoktur, öznenin vardır. Nesnel olasılıklar, toplumsal ilişkilerin ürünüdür ve ancak bu ilişkiler için ve bu ilişkiler içerisinde geçerliliğe sahiptirler. İnsan öznesi kendisini nesnede nesnelleştirir, bu nesne sermaye biçiminde ne kadar sapkın (verrückt) olursa olsun.

ederek artık böyle düşündüğünü belirteyim.⁹ Peki tarih, ilahi vahyin ya da soyut tarihsel yasaların sonucu değilse, nedir?

Tarihi, tarih yapmaz. “Tarih hiçbir şey yapmaz, muazzam zenginliklere sahip değildir, 'savaşlar yapmaz'! Bütün bu şeyleri yapan, sahip olan ve savaşılan insandır, daha doğrusu, gerçek, canlı insandır. Kendi amaçlarına ulaşmak için sanki ayrı bir şeymiş gibi, insanı bir araç olarak kullanan 'tarih' değildir. Tarih, kendi amaçlarının peşinde koşan insan faaliyetinden başka bir şey değildir.”¹⁰ Tarihsel materyalizm, kurnaz karşıtlarının ve düşünce yoksunu yandaşlarının gösterdiği gibi dogma değildir, dogmatik olarak düşünülen şeylerin bir eleştirisidir. “Maymunun anatomisinin anahtarı, insan anatomisindedir,” tersi değil; maymunun anatomisi, insanın anatomisini açıklamaz.¹¹ Eğer maymunun anatomisi gerçekten insanın anatomisini açıklayacak olsaydı, o zaman, maymun hâlihazırda kendi evriminin içkin zorunluluğu olarak insanı içerir olurdu - doğal bir ereksellik ya da daha önceden belirlenmiş bir gelecek. Ancak, gelecek daha önceden belirlenmemiştir. Birtakım soyut nesnel tarihsel gelişim mantığının sonucu da değildir. Tarih, sanki ayrı bir varlıkmiş gibi açılmaz. Tarih kendi amaçları peşindeki insan tarafından yapılmalıdır ve yapılacaktır. Gelmekte olan gelecek, bir doğa kuvveti gibi kendilerini öncülere dayatan birtakım nesnel tarihsel gelişme yasalarının sonucu olmayacaktır. Bugünün mücadelelerinden ortaya çıkacaktır. Nesnel tarihsel gelişme yasalarına dair ortodoks düşünce, soyut tarihsel yasaları açığa çıkarmaz. “Nesnel koşullar”la uzlaşıldığını ele verir, toplumsal pratiği şöyleştirilmiş toplumsal yapıdan çıkarsar.

İnsan türünü birtakım hayali tarihsel başlangıç noktasından kapitalizm yoluyla sosyalizme götürecek evrensel tarih yasası yoktur. Tarih, işçi sınıfının yanında da değildir. Tarihin tarafı yoktur: Sosyalizmin tarihi olabileceği gibi, kolaylıkla bar-

9 Wolfgang Fritz Haug, *Vorlesungen zur Einführung ins Kapital*, s. 11.

10 Marx / Engels, *Die heilige Familie*, s. 98.

11 Marx, *Grundrisse*, s. 105.

barlığın tarihi de olabilir; yine de son otuz yıldır bağımlı kitlelere karşı yöneltilen kesintisiz saldırı, terör, savaş, küresel mali çöküş ve depresyon tehdidi ve finansal sosyalizm karşısında, barbarlık daha olası bir alternatif gibi görünüyor, ama sadece düne göre bugün daha olası görünür. Oysa parasal birikimin (P . . . P') üretken birikimden (P . . . Ü . . . P') koptuğu olgusu, hem kapitalist iktidarın karşı karşıya kaldığı radikal bir meydan okuyuşun hem de bu kopuşu takiben ekonomideki her iyileşmenin çatışmayı yeniden canlandıracağına dair korkunun kanıtıdır.¹² Kısacası, kapitalist değerlenmenin yeniden yapılanma sürecinin hala bütünüyle sürdüğünün ispatıdır. Dünyadaki değişim hızı öyle bir boyut kazanmıştır ki geleceğe dair dikkate alınacak bir yargıda bulunmak neredeyse imkânsızdır. Her şeye karşın ve özellikle zamanımızın sefaletinde, Marx'ın "bütün toplumsal yaşam özünde pratiktir" görüşü hatırlanmaya değerdir. Sadece hayal edin, güncel koşulların devrimi imkânsız kıldığını söylüyorum ve daha sonra hiç akla gelmeyecek yerlerde, Salzburg'ta veya Kandiye'de ansızın patlak veriyor!

III. Nesnel Koşul - bu anlama gelmektedir?

İnsan yemek yemek zorundadır. Bu, doğal bir zorunluluktur ve kapitalizmden veya sosyalizmden kaynaklanmaz. Kapitalist ekonomik kategorilerin doğal zorunluluğun kategorileri

12 1980'lerde, Ernest Mandel bu kopmayı gitgide artan kredi üstyapısının gerileyen bir altyapı-üretken birikimle desteklendiği tersine çevrilmiş bir piramit örneğiyle anlatmıştı. Bu tersine çevrilmiş piramit, emeğin gelecekteki sömürüsü üzerinde muazzam, potansiyel olarak karşılanamaz olan bir ipoteği anlatmaktadır. Savaş sonrası kapitalizminin "altın çağı", artık bir anıdır, savaş ve gazlayarak kan akıtmanın olduğu gibi. Ödenemeyen borçlara yönelik çözümün ne anlama geldiği, olası bir kabus gibi gelecek uyarısı olarak arkamızda durmaktadır. Bkz. Ernest Mandel *Die Krise*. Bu gelişmeyi, *The Recomposition of the British State During the 1980s*, Dartmouth, Aldershot, 1993'da çözümledim ve "Human Progress and Capitalist Development" *Global Restructuring, State, Capital and Labour*, Palgrave içinde güncelledim. Meydan okumanın radikalliğine dair, argümanım, Ricardo Bellofiore, 'Lavori in Corso', *Common Sense*, 22, 1997'den faydalanmaktadır.

olduğunu söylemek, sadece özünde toplumsal olan kategorilerin doğallaştırılmasını değil, bununla birlikte kapitalist ekonomik kategorilerin, gelişmiş doğa olarak, doğanın koyutladığı ve kendi içsel mantıklarına göre geliştirmiş gibi görünen ve kendi kendine eyleyen şeyler olarak ontojikleştirilmesini getirir. Toplumsal kategorilerin bu şekilde doğallaştırılması aynı zamanda sınıf mücadelesinin varsayılan yapısal özelliklerden türetilmesini getirir. O halde, bu argüman nesnel gelişme yasalarının toplumsal sınıfların davranışlarını ve eylemlerini belirlediği ve sınıf mücadelesinin içerisinde geliştiği genel çerçeveyi ortaya koyduğu iddiasına dayanır. Joachim Hirsch bu noktayı özlü bir şekilde ifade etmiştir: “*Kendi genel yasaları çerçevesinde*, kapitalist gelişme, eyleyen öznelerin ve sınıfların eylemleri, bunun sonucu ortaya çıkan somut kriz koşulları ve bunların politik sonuçları tarafından belirlenir.”¹³ Diğer bir deyişle, toplumsal varoluşun yasaları, kendi önderlerinin arkasından “nesnel olarak” kendilerini dayatırlar.¹⁴ Kapitalizmde, dünyanın kuruluşunun bireylerin arkasında gerçekleştiği doğrudur, ancak eleştirel olarak baktığımızda bu onların eseridir. Dolayısıyla bu yaklaşım, bütün bir toplumsal-tarihsel kuruluş sorununu bastırır. Bunun yerine, varoluşu belirli toplumsal ilişkilerin daimi varlığına bağlı ikinci doğanın “yasalarını”, genel tarihsel yasalar düzeyine yükseltir.

Sovyet Marksizmini Batı Marksizminin akademik olarak varlığını sürdürebilir bir akımına dönüştürmesiyle kayda geçirilmesi gereken Louis Althusser, bu sayede politik ekonomi eleştirisinin bir kapitalizm eleştirisi olmadığını, aksine bilimsel Marksizmin “kavramsal sistemini geliştirmekte” olduğunu ileri sürebilecektir.¹⁵ Althusser'e ve Althusser okuluna göre, po-

13 Joachim Hirsch, “The State Apparatus and Social Reproduction,” Holloway, J. Ve S. Picciotto (ed.) *State and Capital*, s. 75, vurgu benimdir.

14 Bkz. Joachim Hirsch / Roland Roth, *Das neue Gesicht des Kapitalismus*, s. 37.

15 Louis Althusser, “Avertissement aux lecteurs du Capital,” Önsöz, *Le Capital* I, s. 7.

litik ekonomi eleştirisi, ekonomik zorunluluğun tarih-ötesi yasalarının kapitalist anatomisini gösterir, ama kapitalizmi canlı bir süreç olarak çözümülemmez. Dolayısıyla, kapitalist üretim tarzının doğal temelini şifresini çözmek, mikroskopik ölçüde bir dikkati gerektirir; ekonomik zorunluluğun kalıcı yapıları, bu yapıların üst-belirlemelerinin tarihsel görünüş tarzlarından, kapitalist gerçekleştirmelerinden soyutlanmalıdırlar. Böylece sosyalizm mücadelesi, sadece parti biçiminde bir devrimci öncüyü değil, aynı zamanda taktik ve stratejik mücadelelerden bağımsız, sosyalizme sosyalist emek ekonomisinin düzenlenmesinin gerektirdiği teknik bilgi de dâhil olmak üzere ekonominin doğası konusunda bilimsel bilgi sağlayacak bilimsel bir öncüyü de gerektirecektir. Kapitalist toplumsal kategorileri bunların tarih-ötesi doğal temeline doğru takip etme şeklindeki ortodoks girişim, kabul etmeyi istediğinden çok daha fazlasını söyler. Yakından bakıldığında, bu girişim ilerleme kavrayışı dâhil olmak üzere her yönden kapitalist gerçekliklere bağlıdır. Kapitalist kategorileri doğallaştırarak, bunları genel olarak tarihin yasaları konumuna yükseltir. Böylece, tarihi kapitalizmin oluşunun tarihi olarak gösterir ve sosyalizmi de kapitalizmin bir türeği olarak kavrar.¹⁶ Diğer bir deyişle, Marx'ın ekonomik kategorileri doğallaştıran “ekonomistler”e yönelttiği eleştiriye dayanarak söylersek, kapitalist üretim tarzını “tarihten bağımsız ölümsüz doğa yasalarına hapsedilmiş” bir şekilde gösterir. Kapitalist üretim tarzının bu şekilde sergilenmesi, ekonomistlerin ve bilimsel sosyalistlerin kapitalist ilişkileri

16 Marx'ın alaycılığı, o zamanki kadar günceldir: “Bu beyleri burjuva özür-cülerden ayıran şey, bir yandan sistemin içerdiği çelişkilere duyarlılıkları, öte yandan ise burjuva toplumun gerçek ve ideal biçimi arasındaki zorunlu farkı kavrayamayan ütopyacılıkları ve bu ütopyacılıklarının sonucu olarak füzuli işlere girişme arzuları, burjuva toplumun, aslında sadece bu gerçekliğin tersine çevrilmiş yansıması (Lichtbild) olan ideal ifadesini tekrar tekrar gerçekleştirme arzularıdır”(Marx, *Grundrisse*, a.g.e., 1973, s. 248-49). Komünizm, kapitalizmden çıkarsanamaz. Kapitalizm ile rekabet de etmez. Kapitalizme bir alternatiftir. Bu konuda bkz. Nick Dyer-Witheford, *Cyber-Marx*.

“soyut düzeyde toplumun ve tarihin dayandığı ihlal edilemez doğa yasaları”na gizlice sokuşturmalarına imkân verir.¹⁷ Soyut tarih diye bir şey yoktur. Tarihi, tarih yapmaz.

İkinci ve Üçüncü Enternasyonallere ve bunların iyiliksever akademisyenlerine ve yetenekli teknokratlarına karşın, kapitalist ekonomik kategorilerin tarih-ötesi bir geçerliği yoktur. Bunlar, ortaya çıktıkları topluma aittirler. Toplumsal yeniden üretimin kapitalist yasaları, kapitalizmin sonlu ve geçici varlığının sonlu ve geçici ürünleridirler. İnsan kurtuluşu mücadelesinin bu kategorilerin ötesine geçip geçmeyeceği, komünist toplumsal pratiğin konusudur. Doğa ya da sözde tarihsel gelişmenin nesnel yasalarının bununla hiç bir ilgisi yoktur. Başka bir ifadeyle, gelecek daha yazılmamıştır, toplumsal yapılar ancak toplumsal ilişkiler için ve bu ilişkiler içerisinde geçerlidir; kapitalist ekonomik kategoriler “insanların (tarihsel olarak) dâhil olduğu”¹⁸ kapitalist şekilde kurulu toplumsal ilişkilerin biçimleri içerisinde zorunluluğun yasalarını dışavururlar ve tarih sanki ayrı bir varlığı varmış gibi kendisini nesnel bir şekilde eyleyen öznelere dayatmaz. Tarih, kendi başına gerçekleşmez. Nasıl bir tarih olacak olursa olsun, eyleyen öznelere kendileri tarafından yapılmış olacaktır. Gelecek, şimdiki zamanda yapılır, şimdiki gelecek olduğu kadar gelecekteki-şimdidir.

IV. Kapitalizmde her gelişme bir felakete dönüşür

İşçi sınıfı, Marx'ın politik ekonomi eleştirisinden dolayı değil, sömürülen ve tahakküm altına alınan bir sınıf olduğu için mücadele eder. İşçi sınıfı, Marx yazmaya başlamadan önce de kapitalizme karşı mücadele etti ve bugüne kadar da Marx'tan dolayı değil Marx'a rağmen kapitalizme karşı mücadele etmektedir. Aslında Johannes Agnoli'nin ileri sürdüğü gibi şu iddia edilebilir: “Tek bir birey olarak, bir grup olarak, bir kitle olarak kendisini özne olarak kavrayan ve - politikada, dinde, felsefe-

17 Marx K., *Grundrisse*, s. 87.

18 Marx K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, s. 8.

de - salt bir nesnel varoluşa karşı kendisini savunan insanın kendisidir. Yıkıcılığın hakikaten insani bir görüngü olduğunu söyleyebiliriz. İnsan, tanrının salt bir futbol topu olmaya itiraz eder. Burada salt bir nesnedir. Benzer şekilde, efendinin bir kölesi olarak, ister toplumsal ister dinsel açılardan ele alalım, salt bir nesnedir. İnsan, hiçbir zaman politikanın merkezinde olmamıştır (politik partilerin söylediği gibi), aksine politikanın bir aracıdır. . . . cehalet içinde tutulduğu sürece, çoğu zaman bir nesne olarak kalır. . . . Yıkıcılık, düşünce sistemlerine karşı, her zaman doğayı ve bununla birlikte insanı da tehdit eden politik ve ekonomik sistemlere karşı çalışır.”¹⁹ Yıkıcılık, “insan” ürünü olması dolayısıyla yerleşik düzeni yadsıyabilmektir.

Marx'ın güncel sınıf mücadelesiyle ilişkisi basitçe şudur: Marx'ın politik ekonomi eleştirisi, varolan toplumsal ilişkilerin kökünün insan pratiğinde olduğunu ortaya çıkarmıştır -en azından eleştirel amacı budur - ve varolan sefalet ilişkilerinin bu ilişkilerin yadsınması yoluyla geliştiğini göstermiştir: Sermaye artı-emeği koyutlamak için gerekli emeği koyutlamalıdır. “Gerekli emek ile artı-emek arasındaki ilişki, işgününü oluşturan kısımlar arasındaki ilişki ve bu işgününü kuran sınıf ilişkisidir.”²⁰ Sermaye, dünya işçi sınıflarına artı-emeğin kurucu tarafı olarak gerekli emeğin dayatılmasına bağlıdır. Sermaye, artı-değeri arttırmak için gerekli emeği en üst derecede azaltmak zorundayken, aynı zamandan gerekli emeği koyutlamalıdır. Gerekli emeğin azaltılması, onun üretken gücünü geliştirir. Diğer bir deyişle, aynı miktarda kullanım-değerini üretmek için daha az toplumsal emek zamanı gerekmektedir. Artan emek üretkenliği böylece maddi zenginliği arttırmaya eğilim gösterir. Üretim için gitgide daha az toplumsal olarak gerekli emek zamanının gerektiği durum, zorunluluk alanını sınırlandırır ve böylece Marx'ın özgürlük alanı dediği şeyin serpilmesini olası kılar. Ancak, zenginliğin kapitalist biçimi dikka-

19 Agnoli, J. *Subversive Theorie- Die Sache selbst und ihre Geschichte*, s. 29.

20 Negri, A. *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, s. 72.

te alındığında, “maddi zenginlikteki bu artış eşzamanlı olarak onun değerinin büyüklüğünde bir düşüşe karşılık gelebilir.”²¹ Dolayısıyla birikim için birikim, kapitalist üretim tarzını kendi toplumsal biçiminin sınırları ötesine itme eğilimi gösterir. Bunu kendi biçimi içerisinde sınırlamak, sadece üretken kapasitelerin imhası ve işsizlik biçiminde değil, aynı zamanda savaş ve ekolojik felaket yoluyla insan yaşamının imhası da dahil olmak üzere zora dayalı güç kullanımını (*Gewalt*) gerektirir. Her toplumsal ilerleme bir felakete dönüşür. Kapitalizm içinde, emek üretkenliğindeki her artış gerekli emek süresini kısaltır, ama kapitalist biçiminde bu süreyi uzatır. Gelişmiş makinelerin kullanılması emeği kolaylaştırır, ama kapitalist biçiminde emek yoğunluğunu arttırır. Emek üretkenliğindeki her artış üreticilerin maddi zenginliğini arttırması gerekirken kapitalist biçiminde onları yoksullaştırır. Her şeyden daha önemlisi, daha fazla emek üretkenliği emeği serbest kılar, gereksizleştirir. Ancak, çalışma saatlerini kısaltmak ve bütün emeği daha kısa bir iş günüyle üretime çekerek yaşam-zamanını “zorunluluk alanı”ndan özgürleştirmek yerine, istihdam edilenler daha yoğun sömürülürken, işsiz bırakılanlar kendilerini, “insan makinelerini” birikim piramitlerinde kurban eden bir üretim tarzının ıskarta yığnında bulurlar.²²

V. Sadece tek bir insanal ölçü vardır, bunu değiştiremeyiz, aksine sadece kaybedebiliriz (Max Frisch)

İşçilerin yaşam-zamanını (*Lebenszeit*) çalışma-zamanına indirgemeye yönelik kapitalist girişim üzerine yürütülen sınıf mücadelesi, üretimin gizli mabedinde, üzerinde “iş olmayan giremez” yazılı fabrika kapısının arkasında gerçekleşir. Bu mü-

21 Marx, K. *Capital I*, s. 53. Bu noktanın özlü bir ele alınışı için, bkz. Simon Clarke, *Marx's Theory of Crisis*.

22 Ferruccio Gambino, “A Critique of the Fordism of the Regulation School,” Werner Bonefeld (ed.) *Revolutionary Writing*, s. 104. Kapitalist gelişmenin toplumsal felaketi ifadesi, Karl Marx, *Capital I*, s. 416’ dan alınmıştır.

cadele, salt nesnel ekonomik yasaların ve yapıların araçları ya da taşıyıcıları (*Traeger*) arasındaki bir mücadele midir? Burjuvazinin böyle bir işçi sınıfı kavrayışını benimsemesi ve işçi sınıfının ekonomik kaynak olarak itaatkâr, etkin, verimli ve üretken bir kaynak faktörü olarak hareket etmesini istemesi şaşırtıcı değildir. Burjuvazi aynı zamanda işçi sınıfına kendi çıkarlarını sermayenin genişlemiş yeniden üretimine tabi kılmasını ve böylece damlama etkisi²³ denen etki sonucunda adil bir ödül alacağını söyler. Ama burjuvazi kendisi söz konusu olduğunda damlama etkisi gibi kavramları reddeder. Bunun yerine, saygı bekler ve kendi amaçlarının ve genel insanlığının övülmesini ister. İnsan doğası gereği tembeldir sözü bize insan doğası hakkında hiçbir şey söylemez. Fakat burjuva toplum hakkında çok şey anlatır. Hiç çalışmamış olan çok küçük bir azınlığın tarihsel olarak hep gayet iyi yiyip içtiğinden hiç kuşku yoktur. İşçi sınıfı insanlıktan yoksundur çünkü gerçekte yalnızca üretimin bir aracısıdır varsayımı, bu yüzden sadece belirli bir sınıfsal duruşu ifade eder.

Ortodoks Batı Marksizmi geleneği, toplumun toplumsal üretim ilişkileri içerisindeki insanlarla ilgili olduğu düşüncesini küçümser. Louis Althusser, insanın ancak felsefi bir insan miti olarak kül olması koşuluyla tanınabileceğini ileri sürmüştür. Nicos Poulantzas bu görüşü radikalleştirerek Marx'ın teorisini "tarihsel özne sorunsalı"ndan radikal bir kopuşu temsil ettiğini savunmuştur.²⁴ Oysa Althusser insanın varolmadığını ileri sürmekte haklıydı. Sermayenin tersine çevrilmiş dünyasında, insan aslında ekonomik kategorilerin bir kişileşmesi olarak var olur. Peki durum böyleyse, bundan, politik ekonomi eleştirisinin gerçekte "şeylerin mantığı"nda ifadesini bulan dünyevileşmiş bir mitolojiden başka bir şey olmadığı anlamı

23 Ekonomi genişledikçe pastadan alınacak olan payın en alt kesimler de dâhil olmak üzere yavaş yavaş artacağını iddia eden iktisat teorisi (ç.n.)

24 Althusser, L. *For Marx*. Poulantzas, N. "Theorie und Geschichte. Kurze Bemerkung über den Gegenstand des 'Kapitals'."

mı çıkar? İşçilerin değişken sermayeyi kişileştirdiğini söylemek gerçekten anlamlı mıdır? Değişken sermaye greve gitmez. İşçiler gider. Sermaye nereye giderse kapitalist sınıf çatışması ortaya çıkar ve nerede sınıf çatışması çıksa sermaye her zaman başarılı olmasa da oradan kaçmaya çalışır.²⁵

İşçi sınıfının kurtuluşu, ancak işçi sınıfının kendisi tarafından gerçekleştirilebilir. Ama nasıl? Basit insan kurtuluşu düşüncesini, pratik düzeyde düşünmek zordur. İşçi sınıfının öz-kurtuluşunu düşünmenin zorluğu, tam da insan kurtuluşu düşüncesinin kendisinden kaynaklanır. İnsan kurtuluşu, kâr arayışına, devletin ele geçirilmesine, politik iktidar arayışına ve bu iktidarı muhafaza etmeye, ekonomik değere ve insanın kaynak olmasına karşıt olarak, bütünüyle farklı bir amaca yönelmiş bir insan gelişimi düşüncesini izler. Emek hareketinin övgüyü değer bir şekilde emeğin sözümona kurtuluşu için mücadele etmesi ve işçilerin yaşam kalitesinin yükseltmek için uğraşması gayet akla yatkındır. Ama işçi sınıfının bu mücadelesi ve uğraşı görüldüğünden çok daha fazlasını içerir.

Dolayısıyla, insan kurtuluşu mücadelesinin gerçekçi bir kavrayışına ihtiyaç vardır. Sınıf mücadelesi, komünizm laboratuvarı olarak yeniden keşfedilmelidir - kapitalizm içerisinde ve kapitalizme karşı işçi sınıfının hareketi. Bu mücadele, bir takım soyut düşüncelerin peşinden gitmez. Kapitalizmi dışsal bakış açılarından çıkararak hedef göstermez. Sınıf mücadelesi, kapitalizm içerisinde ve kapitalizme karşı bir mücadeledir. Dinamiği, kurumsallaşmış sınıfsal içerilme ve düzenleme biçimlerinin ötesine gitme eğilimi gösterir. Bunu gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği ne tahmin edilebilir ne de tepeden örgütlenebilir. Diğer bir deyişle, sınıf bilinci işçilere dışarıdan götürülemez - komünist parti, bilinçsiz olanı kendi komutası altına almaz. Sınıf mücadelesinin saflarında yer alır. Bu bakımdan, komünistler "mevcut bir sınıf mücadelesinin, gözlerimi-

25 Bkz. Silver, B. *Forces of Labour. Wildcat, Unruhen in China*. Holloway, J. "Zapata in Wallstreet."

zin önünde cereyan eden tarihsel bir hareketin fiili ilişkilerini ifade ederler.”²⁶ İşçilerin sınıf bilincinden yoksun olduğu düşüncesi sadece bu bilincin öncü taşıyıcısı olarak Parti düşüncesini içermekle kalmaz, aynı zamanda, işçilerin kendileri için en iyinin ne olduğu anlayışından da yoksun oldukları ve bu nedenle de yönlendirilmeleri gerektiği suçlamasını da içerir. Parti biçiminin meşrulaştırılması, nesnel denilen koşulların niteliğine dayanır. Bu görüşe göre, işçi sınıfı üretim sürecindeki nesnel konumundan dolayı devrimci sınıftır. “Nesnel” konumu gereği işçi sınıfı devrimci sınıftır. Nesnel demek, öznel olmayan demektir. Nesnel olarak, işçi sınıfı kendinde var olur ve devrimci bir sınıf olarak potansiyelini gerçekleştirmek için kendisi için bir sınıfa, sınıfsal bir özneye dönüşmelidir. Bu dönüşümün “önderlik”e ihtiyacı vardır. “Kendi içinde” işçi sınıfı, ancak ekonomik bilinç geliştirebilir, politik bilinç değil. Kendi içinde sınıf, bu nedenle bilinci kapitalist gerçekliklere bağlı olan ve kapitalizmin ötesini göremeyen sınıf anlamına gelir. Peki “kendi içinde” işçi sınıfı ne için mücadele etmektedir?

“Kendi içinde” işçi sınıfı, daha iyi ücret ve koşullar için mücadele eder ve ücret seviyelerini ve iş koşullarını savunur. Sermayenin “artı-emek için kurt adam açlığı”na ve daha fazla emek-zamanı birimleri için yıkıcı fethine karşı mücadele eder ve böylece salt bir zaman gövdesine indirgenmeye karşı çıkar.²⁷ Yalnızca emek-zamanından oluşan bir zamana karşı ve dolayısıyla kendi insani yaşamının salt bir ekonomik kaynağa indirgenmesine karşı mücadele eder. Saygı, eğitim ve insani değerinin tanınması ve her şeyin başında yiyecek, barınma, giyecek, ısınma, aşk, duygu, bilgi ve onur için mücadele eder. Kendi yaşam zamanının emek-zamanına, kendi insanlığının bir ekonomik kaynağa, kendi varoluşunun kişileşmiş emek-zamanına indirgenmesine karşı mücadele eder. “Kendinde” bir sınıf olarak mücadelesi, gerçekte “kendisi için” bir mücadeledir: yaşam, insan özgüllüğü,

26 Marx, K. ve Engels, F. *The Communist Manifesto*, s. 28.

27 Marx, K. *Capital I*, s. 233.

yaşam-zamanı ve her şeyden önce temel insan ihtiyaçlarının karşılanması. Bütün bunları, kendi ürettiği maddi zenginlik artışının kapitalist zenginlik biçiminin ötesine ittiği koşullarda (*Zustände*) gerçekleştirir.²⁸ Kapitalist birikimin getirebileceği sözde damlama etkisi, kapitalist zenginlik birikiminin sürekli aşağıdan yukarıya çekilmesini önvarsayar. Bu durumda toplum “kendisini birden anlık bir barbarlık durumuna geri itilmiş şekilde bulur; sanki kıtlık, evrensel imha savaşı her türden geçim aracının tedarikini kesintiye uğratmış görünür; sanayi ve ticaret yok edilmiş gibidir. Neden? Çünkü çok fazla uygarlık, çok fazla geçim aracı, çok fazla sanayi, çok fazla ticaret vardır. Toplumun kullanımındaki üretken güçler, artık burjuva mülkiyetin koşullarının gelişmesini ilerletme eğiliminde değildirler, bu koşullar için çok güçlü bir duruma gelmişlerdir, koşullar önünde engel oluştururlar ve bu engellerin üstesinden gelir gelmez, bütün burjuva topluma düzensizlik getirirler, burjuva mülkiyetin varlığını tehlikeye sokarlar. Burjuva toplumun koşulları, bu koşulların kendisinin yarattığı zenginliği kendi sınırları içerisinde tutamayacak kadar dardır. Peki burjuva toplum bu krizlerin üstesinde nasıl gelir? Bir yandan üretken güçler kitlesinin zora dayalı imhası yoluyla; diğer yandan yeni pazarların fethedilmesi ve eski pazarların çok daha yaygın sömürülmesi yoluyla.²⁹ Sonuç olarak, “insanların bir kesimi, cezalandırılmaksızın diğerlerini açlığa mahkûm ettiği sürece özgürlük boş bir hayaldir. Zenginler, başkalarının yaşam ve ölümleri üzerinde karar verme hakkına sahip oldukları sürece eşitlik de boş bir hayaldir.”³⁰ İnsan, salt ekonomik bir kaynak olarak ele alınmaya itiraz etmektedir. Ekonomi bilimi, bu durumu kendi gerçek temeline bir engel olarak görür. Dolayısıyla kendi bilimsel yetkinliğini sayılar bilimi şeklinde tesis eder. Dolayısıyla ekonomi bilimi kendisini (sayılarla)

28 Bkz. dipnot 26.

29 Marx, K. ve Engels, F. *The Communist Manifesto*, s.18-19.

30 Bkz. Roux, J. “Das ‘Manifest der Enragés’” *Freiheit wird die Welt erobern, Reden und Schriften*, s. 147. Roux, Fransız Devrimi’nin Kızıklarındandı, Enragés (Öfkeliiler, ç.n.) kanadındandı.

uğraşan bir toplum bilim olarak kurmak için insan öznesini kendinden uzaklaştırmak zorundadır ve bu uzaklaştırma nedeniyle insan öznesini salt metafizik bir varlık olarak düşünülür.

Bu nedenle, sınıf mücadelesi anlayışı “yüksek” bilimsel “nesnel koşullar” ve “tarihsel gelişimin nesnel yasaları” ö varsayımlarından uzaklaştırılarak gerçek bireylerin, “gerçek yaşam faaliyetleri”ne, gerçek bireylerin etkinliklerine ve bu bireylerin yaşamlarını sürdürdükleri koşullara yönelerek yere indirilmelidir.³¹ O halde, gerçekleştirilmesi gereken şey, içinde yaşadığımız “olağanüstü hal’ ezilenler için istisna değil bir kuraldır” görüşüne uygun bir mücadele kavrayışıdır.³² Üzerinde “iş olmayan giremez” yazılı fabrika kapısına varıldığında, işçinin kişileşmiş emek-zamanına indirgenmesine, ek emek-zamanın birimlerine el koyulmasına karşı yürütülen gündelik mücadeleye hakkını vermek üzere içeri girilmelidir. Bu durum, aynı zamanda, yersizleşmiş ve maddesizleşmiş bir siber uzay şeklinde hayali bir küreselleşme anlayışına boyun eğmek yerine, “her tekil işyerinde ve her yerel topluluk içerisindeki artı-değerin üretimi ve el konulması üzerine gündelik mücadele . . . küresel ölçekte sınıf mücadelesinin temelidir” şeklinde bir mücadele kavrayışını geliştirmeyi gerektirir.³³ Dünya proletaryasına ne kurtulmak öğretilabilir ne de özgür olmaya zorlanabilir. Kendi kurtuluşu için özgür olmak zorundadır ki özgürleşebilsin. Sürekli kitlesel gösteriler ve toplumsal mücadeleler ve bunlarla birlikte toplumsal emek ilişkilerinin siyasallaşması “özgür ve eşit” toplumun laboratuvarıdır.

VI. İdealizm hakiki gerçekçiliktir

İnsan kurtuluşunu anlamlı bulanlar, idealist olarak adlandırılmaktan korkmamalıdır. İdealisttirler. İdealizm,

31 Marx, K. *Die deutsche Ideologie*, s. 26.

32 Walter Benjamin, “Geschichtsphilosophische Thesen” s. 84.

33 Clarke, S. “Class Struggle and the Global Overaccumulation of Capital” s. 90-91.

komünizm hayaletinin hakiki gerçekliğidir. Tahayyül etmeyen akıl, canavarlar yaratır. Akılsız tahayyül, işe yaramaz şeyler yaratır. Tahayyülle birleşmiş akıl, komünist mücadelelenin güzelliğini yaratır: "Bütün kurtuluş, insan dünyasının ve insan ilişkilerinin insanın kendisine geri dönmesidir. Politik kurtuluş, insanın bir yandan burjuva toplumunun bir üyesine, egoist ve bağımsız bir bireye, diğer yandan devletin bir yurttaşına, ahlaki bir kişiye indirgenmesidir. Gerçek bireysel insan, soyut yurttaş kendisine geri iade edene ve bireysel bir insan olarak kendi ampirik yaşamında, bireysel çalışmasında ve bireysel ilişkilerinde türsel bir varlık olana kadar, 'kendi güçlerini' toplumsal güçler olarak tanıyıp örgütleyene ve böylece artık toplumsal güçleri politik güçler biçiminde kendisinden ayırmayana kadar insan kurtuluşu tamamlanmayacaktır."³⁴ O halde, bu anlayış, hiçbir-şeyin toplumsal bireyden bağımsız var olmadığı, birleşmiş üreticilerin kendi toplumsal güçlerinin kontrolüne sahip olduğu anlamında toplumsal özerklikte ifadesini bulan komünizm kavrayışıdır. Toplumsal özerklik, uzak geleceğe ait bir şey değildir. İnsanal amaçların soyut emeğe, paraya ve ürüne kapitalist tarzda indirgenmesi üzerine yürütülen her mücadelede vardır. Kendi amacına içkin bir araçtır. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni eleştirisine girişte, Marx insan kurtuluşunun kategorik buyruğunu ifade etmiştir, ona göre insanın aşağılanan, sömürülen, yozlaştırılan ve köleleştirilen bir varlık olduğu bütün ilişkiler ortadan kaldırılmalıdır.³⁵ Komünizm, burjuva toplum içerisinde ve burjuva topluma karşı bu buyruğun pratik hareketidir. Bazen, bu hareket görmek isteyen herkese açıkça görünür, bazen sadece görmeye cesaret edenlere görünür. Gelecek, nasıl olacak olursa olsun, gelecekte değildir. Daima gelecekteki şimdi ve bu nedenle şimdiki gelecektir.

34 Marx, K. *Zur Judenfrage*, s. 370.

35 Marx, K. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. s. 385.

Ek not

Komünist birey, gündelik yaşamda sıradan rutinlerden en incelmış ifadeler kadar komünist buyruğu yaşayan kimsedir. Komünist birey, “her bir kişinin özgür gelişimi herkesin özgür gelişiminin koşulu” olduğu bir toplum için mücadelelenin pratik anlamını kavrayan kimsedir. Komünist birey, şekleleştirilmiş, nesnel koşullar ve yapılardan türetilemez. Komünist bireyin fiyatı yoktur. Komünist bireyler topluluğu kapitalizmden türetilmez. Kapitalizm ile rekabet etmez. Bunun yerine, kapitalizme karşı mücadele eder. Salt idealist bir hipotez de değildir. Gerçekliği ne verilidir ne de varsayılabilir. Gerçekliği kendi gerçekliğidir. Hiçbir şey görüldüğü gibi değildir. Kesinlik yoktur.

Ancak, tek bir şeyden emin olabiliriz. Yirminci yüzyıl ideolojileri tamamen ortadan kaybolacaktır. Bu yüzyıl, kötü bir yüzyıl oldu. “Birbiri ardına, zamanımıza, acılara ve çok fazla adaletsizliğe mal olan dogmalarla doluydu.”³⁶ Sona eren her tarih için başka bir tarih öne çıkar. 20. Yüzyıl aynı zamanda alternatif amaçlar olarak dayanışma ve insan kurtuluşunu gerçekleştirme umudunun yüzyılıydı: Meksiko (1914)'ten Petrograd (1917) ve Kronstadt (1921)'a, Berlin (1918), Budapeşte (1919) ve Barselona (1936)'dan Berlin (1953) ve Budapeşte (1956)'ya, Paris (1968), Gdansk (1980), Chiapas (1994)'ten Arjantin *piqueteros*'larına (2001) ve Yunanistan'daki mücadelelere.³⁷ Bu mücadeleler ve çok daha fazlası, toplumsal insan özerkliği mücadelesinin yoğun uğrakları olmuşlardır ve eşit ve özgür topluma doğru kalkış noktalarını oluşturlar.

36 Gabriel Garcia Marquez, *Newspaper Interview*, El Nuevo Diario, Managua, 25 Nisan 1990.

37 Bkz. Löwy, M. “Dialectica de civilizacion: barbarie y modernidad en el siglo XX”, Herramienta, no. 22, 2003. Piqueteros'ların çoğununun ilk Kirschner yönetimi altında devlete içerilmesine dair bkz. Ana Dinerstein (2008) “Lessons from a Journey: The Piquetero Movement in Argentina,” Werner Bonefeld, *Subversion.... içinde*, Autonomedia, New York. 2008 Yunanistan isyanına dair bkz. Memo (2010).

SONUÇ: BELİRSİZLİK VE TOPLUMSAL ÖZERKLİK

I

Dünya genelinde anti-kapitalist hareketlerin yükselişi, küresel mali kriz ve siyasal istikrarsızlık ortamında, Lenin'in *Ne Yapmalı?* adlı eseri büyük ölçüde tarihte kalmıştır. Leninizm zor günler yaşamaktadır ve böyle olması iyidir. Bu, kötü bir izlenim bırakmaktadır. Leninizm'e karşı ilgisizlik anlaşılabilir bir durumdur. Asıl rahatsız edici olan şey, devrimci komünist toplumsal otonomi projesine yönelik ilgisizliktir. Anti-kapitalizmin güncel biçimi küreselleşme karşıtlığı, eğer kapitalizmin pratik bir eleştirisi değilse ne anlama gelmektedir ve eğer küreselleşme karşıtlığının anti-kapitalizmi insanın devrimci kurtuluş projesini benimsemediyse ne elde etmeyi arzulamaktadır?

Devrime yönelik anti-kapitalist ilgisizlik, kendi içinde bir çelişkidir. Dolayısıyla devrimin teori ve pratiğini Leninizm'den kurtarmak yerine, Leninizm'in parti biçimindeki devrimci örgütlenme anlayışı ve devrimin bir aygıtı olarak devlet iktidarının ele geçirilmesi gerektiği fikri tartışılmadan kalır. Devrim, Leninizm anlamına gelir ve günümüzde ılımlı bir şekil olarak

Troçkizm olarak görünür. Troçkizm, sınıf mücadelesini yerleşik örgütlenme biçimlerine içermek için çok fazla çaba harcar ve onu yerleşikleşmiş devlet-sosyalizmine geçiş kavramlarıyla uyumlulaştırmaya ve sınıf mücadelesini Parti'nin cisimleştirdiği sosyalist bilincin bilimsel açıklamalarına göre yönetmeye çalışır. Sınıf mücadelesini yönetmek, geleneksel olarak “devlet biçiminde yoğunlaşan” (Marx) burjuvaziye aittir ve soyut eşitlik biçiminde bastırılmasına ve yönetilmesine bağlıdır. İnsanlığın, soyut eşitliğin yani eşdeğer biçim içinde ve altında kurulan eşitsizliğin toplumsal ilişkisi olarak mülkiyet eşitsizliği görünümünde içerilmiş olan yadsınması, herkesin bir ekonomik kaynak olarak eşit muamele gördüğü Leninist işçi devleti anlayışında yansımaları bulur.

Günümüzde anti-kapitalizm, Leninist devrim anlayışından uzak durmakla iyi yapmaktadır. Ama devrime ilgisizliği, anti-kapitalist duruşuyla çelişmektedir. Eğer insanın kurtuluşu sorusunu ortaya atmıyorsa, anti-kapitalizmdeki anti-kapitalistlik ne anlama gelmektedir? Devrime anti-kapitalist ilgisizlik, kendi içinde çelişkilidir. Bu çelişkiler çözümünü arar ve tarihin grotesk ve kanlı yüzü, bunun ne anlama gelebileceğini gösterir.

Ne yapmalı? Bu, Lenin'in sorusudur. Bu sorudan kaçılmaz. Eğer soruyu Lenin sorduğu için bu sorudan kaçınılırsa ve soru reddedilirse, o zaman Leninist geleneğe ve onun devrim anlayışına teslim olmuş oluruz. Bu soruyu kendi sorumlumuz olarak sormalıyız. Devrim, Leninizm anlamına gelmek zorunda değildir. Geçmişte de Leninizm anlamına gelmiyordu, ama Marksizm-Leninizmin devlet sosyalizminin resmi dini olarak yerleşmesi ile Leninizm devrim anlamına geldi. Anti-kapitalizm buna karşı çıkan devrim anlayışlarını yeniden keşfetmelidir, Marx'ı ortodoks kesinliklerden ve Marksizm bir devlet doktrini olarak ritüelleştirilmekten kurtarmalıdır. Marksizmin ritüelleştirilmesi, Marksizmi din haline getirir ve böylece onu, hem eleştirel düşünceden korkan hem de bu eleştirel düşünceye bağlı olanları suçlayan ve cezalandıran bir ideoloji

olarak sunar. Marx'ın bu şekilde özgürleştirilmesi, bu devrimci perspektifin yeniden açılışı, Marx'ın ünlü sözünü yeniden keşfetmelidir: her şeyden şüphe et. Şüphe patlayıcıdır. Bu içerik, yani bu toplumsal insan ilişkisi, neden sermaye ve sermaye devleti biçiminde var olur? Neden toplumsal insan pratiği gitgide köleleştirici bir gerçeklik üretir? Toplumsal insan pratiğini köleleştirmeyen, aksine onu kendi kendini belirleyen bir toplumsal insan pratiği şeklinde özgür kılacak bir gerçekliği üretmek için ne yapmalı? Marx'ın *Komünist Manifesto*'da özgür ve eşit toplum olarak adlandırdığı şeyi gerçekleştirmek için ne yapmalı? Soyutlamaları hükümsüz kılmak için etkin insanlık tarafından hangi toplumsal ilişkiler yaratılmalıdır?

Onur, dürüstlük ve içtenlik gibi insani değerlerin fiyatı yoktur, nicelleştirilemezler; ne satılabilir ne de satın alınabilirler. Bu değerler, bireysel insan özgüllüğünü, farklılığı, anlam ve önemi, diğer bir deyişle bir özne olarak kendine hâkim olan insanı imler. Ama insani değerler, soyut özdeşliğin ister kapitalist insan ister sosyalist insan şeklinde olsun dayatılması yoluyla yok edilebilirler. Devrim, moda olamaz ve moda olmaması iyidir: Devrim ne bir metadır ne bir fiyatı vardır, ne de bir moda ürünüdür. İnsani değerleri benimser. "Eylem" in maliyet ve faydalarını hesaplamak yerine, inançla, içtenlikle ve dürüstlikle "insan kurtuluşuna dair ne yapmalı?" sorusunu sormaya cesaret eder.

"Ne yapmalı" sorusu, cevaplanması imkânsız bir sorudur. Ne yapılmaması gerektiğini söylemek daha kolaydır. Ama öncelikle, özgür ve eşit toplum ütopyasına dayalı teorik ve pratik yönelişin, sermayenin dünya piyasası toplumunun dayattığı insansızlıktan tek gerçekçi çıkış noktası olduğunu vurgulamak önemlidir. Şimdi ne yapmamalı sorusunun yanıtına geçelim: Devrimin örgütsel biçimi olarak devrimci parti düşüncesi terk edilmelidir. Parti-biçimi, devrimin içeriğiyle, yani insan kurtuluşu ile çelişir; bağımlı kitlelerin kurtuluşu ancak bağımlı kitlelerin kendileri tarafından gerçekleştirilebilir. Devrimin bir aygıtı olarak devlet biçimi kavramı bırakılmalıdır. Bağımlı

kitleler adına iktidarın ele geçirilmesi düşüncesinin ne anlama geldiği teşhir edilmelidir: özgür ve eşit toplumun yadsınması. Sermayenin “aşırılıkları” hakkında sızlanmak sona ermelidir. Böyle bir eleştiri, yalnızca daha adil bir kapitalizm yaratmayı amaçlar, sermayeye iyiliksever bir gelişme mantığını benimseme kapasitesi atfeder. Sermaye, zorunlu olarak emeği sömürsünde “aşırı”dır. Bu duruma sızlanmak, sermayenin toplumsal kuruluşunu yanlış anlamaktır. Devrimci özneyi tanımlama girişimi terk edilmelidir. Bu özne ne analitik bir düzeyde sermayenin “mantığı”ndan çıkarsanabilir ne de varoluşu parti tarafından ilan edilebilir. Devrimci özne, sermaye ve onun devletiyle sürekli çatışarak gelişir ve bu öznenin toplumsal bileşimi insanın kurtuluşu safında yer alanlara dayalıdır. Teorik açıdan, devrimci özne ancak insan onuru olarak belirlenebilir. Toplumsal kuruluşu, teorik değil pratik bir sorudur.

II

Burjuva biçimsel eşitlik biçimine karşı, Marx komünizmin bireyin eşitliğine, bireysel insan ihtiyaçlarının eşitliğine dayandığını ileri sürmüştür. Bu, biçimsel eşitlik yasasıdır: “Her bireyin diğerlerinin faaliyetleri ya da toplumsal zenginlik üzerindeki gücü, değişim değerlerinin, paranın sahibi olarak bireyde varolur. Birey, kendi toplumsal gücünü ve toplumla olan bağını cüzdanında taşır” (Marx). Peki komünist eşitliğin koşulu nedir? Her birey kendi ihtiyacına göre alır. Bireysel insan ihtiyaçlarının eşitliği, gerçekten kapitalizme bir alternatif koyar. Oysa emek ekonomisinin çok daha iyi bir şekilde düzenlemesine ve örgütlenmesine dayalı sosyalizm anlayışları, kapitalizme bir alternatif sunmaz. Sadece ekonomik verimlilik temelinde kapitalizmle rekabete koyulurlar. Sermayeye ve sermaye devletine karşı bu muhalefet, yöntemlerini ve amaçlarını kapitalist toplumun kendisinden çıkarsar. Kapitalist ekonomik ilişkileri rekabetçi bir emek ekonomisinin sosyalist örgütlenmesi yoluyla mükemmelleştirmeye çalışır.

Yalnızca sermayenin ve devletin örgütlü yadsınması kapitalizmi aşabilir. Bu örgütlü yadsıma, toplumsal özerkliktir. Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda ortaya koyduğu gibi, "bütün kurtuluş, insan dünyasının ve insan ilişkilerinin insanların kendilerine geri döndürülmesidir." Bazıları bu alıntı genç Marx'tan diye itiraz edebilirler ve Marx'ın yaşlandıkça olgunlaştığı söylendiğinden, olgun Marx'tan bir alıntı yapılması istenir. "Sermayenin insan üzerindeki (ekonomik) efendiliği" ortadan kaldırılmalıdır ki insanın toplumsal yeniden üretimi "onun tarafından kontrol edilsin." Peki ya devlet? Devletin amacı, "sermayenin varoluşunun olmazsa olmazı" olan "emekçinin varlığını sürdürmesidir" (Marx, *Kapital I*).

Peki parti? Marx, işçi sınıfının kurtuluşunun ancak işçi sınıfının kendisi tarafından kazanılabileceği konusunda son derece kararlıydı. Marx'a göre komünizm, sınıfsız bir toplum anlamına gelir. İnsanlık tarihinin, artık insan, insanın sömürülebilir bir kaynak değil bir amaç olduğu toplumsal ilişkileri yarattığında başlayacağını ileri sürmüştür. Marx'ın burjuva toplum eleştirisi, sadece onun gerçek niteliğini, yani birikim için birikim piramitlerinde insan makinelerinin birikimi olduğunu teşhir etmekle kalmaz, aynı zamanda ve daha önemlisi, burjuva toplumsal ilişkilerin kurulu biçimlerinin toplumsal insan pratiğinin biçimleri olduğunu da gösterir. Bu, Marx'ın devrimci talebinin maddi temelidir ve bu temel, insanı terk edilmiş kılan bütün ilişkilerin, özgür ve eşit bir toplum için, artık kendi kendine dayattığı soyutlamalarla yönetilmeyen, kendi toplumsal ilişkilerini kendisi yöneten ve her şeyin kendisine hâkim olan insana geri döndürüldüğü, insan onuruna dayalı bir toplum için ortadan kaldırılmasını gerektirir. İşçi sınıfının örgütlü öncüsü olarak parti düşüncesi, proletaryanın tarihsel geri kalmışlığı düşüncesine dayanır. İşçi sınıfının yalnızca ekonomik bilinç geliştirebileceği ve dolayısıyla kendi tarihsel görevini yerine getirebilmesi için Parti'ye bağlı olduğu iddia edilir. Tarihin bir görevi olduğu düşüncesini bir kenara bırakalım,

devrimci öncü olarak parti düşüncesi, proletaryanın özgürleşmeye zorlanması düşüncesine dayanır. Buna karşı, devrimin, sınıflı toplumun sosyalist temelde genelleştirilmesini değil pratik eleştirisini gerektirdiğini ileri sürdüm. Sınıflı toplum kendi olumlu çözümünü sınıfsız toplumda, komünizmde bulur ve komünizm uzak bir gelecek değildir, kapitalist toplumsal ilişkilerin yadsınmasının gerçek hareketidir. Parti sosyalizmi, proletaryayı sermayenin proletaryayı gördüğü şekilde görür. Her ikisi için de, proletarya üretimin yararlı fakat tam olarak güvenilir bir aracıdır ve proletarya kendi düşüncelerini geliştirdiğinde şüpheyle bakılmalıdır.

O halde, ne yapılması gerekir? Kuşku yok ki, mücadelenin örgütsel araçları insanın kurtuluşu amacını öngörmelidir. Devrimin amaçlarının direnişin ve mücadelenin araçlarının kurucusu olduğu durum, devrimci mücadelenin örgütsel biçimi olarak toplumsal özerkliği gerektirir. Özerklik ne anlama gelmektedir? Nasıl düşünülmelidir? Özerklik, örneğin küp veya dikdörtgen şeklinde tereyağı arasında "özerk" seçimler yapan çok kutsanmış atomlaşmış piyasa bireyi anlamına gelmez. Örgütsüz özerklik, kendi içinde çelişkilidir: bu, özgürlüğü, aynı standard malın farklı ürünleri arasındaki seçimle sınırlanmış olan atomlaşmış piyasa bireyini benimsemek anlamına gelir. Özerklik, eğer kendisini ciddiye alacaksa, olumsuzlamaya dayalı örgütsel biçimlere, yani kapitalizme alternatif sunan biçimlere ihtiyaç duyar. Kapitalizmin yadsınması, komünist amaçların araçlarıyla ilerler. Komünizm kapitalizmle rekabet etmez. Kapitalizmin alternatiftir. Bu yeni toplum, kapitalizme karşı mücadeleden doğar. Ya mücadele eder ya da etmez ve eğer mücadele etmezse, o zaman var olmaz. Bu yüzden toplumsal özerklik, kapitalizm içerisinde yadsıma hareketi olarak toplumsal özerkliğe dayalı komünist örgütlenme biçimleri elde etmelidir. Yadsıma hareketi, ancak kendi özerkliğinin bir mücadele aracı olduğu gerçeğinin bilincinde olmasıyla, kendisini kapitalist toplumsal ilişkiler içerisinde ortaya koyması koşuluyla kapitalizme karşı koyabilir. Sorun,

burada başlar. Özerklik ve örgütlenme birbirleriyle çelişiyormuş gibi görünür. Çelişkinin çözümü, yeniden, kendi başına özerk bir özne olarak düşünülen Parti'yi işaret eder. Peki özerklik ile anlatılmak istenen nedir? Özerkliğin anlamı, modern özerklik anlayışlarından, örneğin Negri'nin ontolojik biyo-iktidar kavrayışından oldukça farklıdır. Bu görüşe göre, sınıf mücadelesi, maddilik ile toplumsal biçim arasındaki çelişkili birliği ifade eder. Diğer bir deyişle, biyo-iktidar maddilik alanıdır ve maddilik kendi kapitalist toplumsal biçimi ile mücadele içindedir. Kapitalizmin gerçek tahakküme yönelik bütün çabalarına karşın, komünist direnişin temeli olarak tarih-ötesi düzeyde etkinliğini koruyan bir çeşit doğal iktidar tortusudur. Negri'nin çokluğun biyo-iktidarı olarak özerklik anlayışı son derece talihsizdir. Bu anlayış, kurtulmak istenen ortodoks Marksizm geleneğinden, doğal ekonomik güçler ile kapitalist ekonomik ilişkiler arasında ayrım yapan bir Marksizmden, kapitalist toplumsal ilişkilerin sözde anatomisini tarih-ötesi ekonomik yapılarda takip eden bir Marksizmden, somut toplumlarda evrensel yasaları keşfetmeye adanmış bilimsel bir Marksizmden doğrudan ödünç alınır. Kasıtlı olarak, Negri'nin anlayışının bu geleneği “reddettiğini” söylemedim. Reddetmiyor. Elbette, çoğunlukla reddettiği düşünülmektedir, hiçbir zaman gerçekten Lenin'i ve Lenin'in Althusser adı altında Batı Marksizmine dönüştüğünü terk etmemiş olan Negri'ye rağmen. Negri'nin çokluk'un biyo-iktidarı, komünizmi kendini değerlendirme olarak düşünür. Sermaye tarafından “değerlendirilmek” yerine, emeğin kendisini değerli kılmasıdır. Komünist zenginliğin tözü, boş zamandan oluşur, dolaysız üretimde harcan zamanın ötesindeki zaman (krş. Marx, 1973, s. 706). Zorunluluk alanını özgürlük alanı aracılığıyla örgütleyen özgürce birleşmiş üreticilerin zamanı, emeğin değerlendirilmesini zorunlu kılan bir zaman anlayışından oldukça farklıdır.

Özerkliğin, üç ayrı anlamı vardır: İlk olarak, insanın kuruluşunun amacını, yani sınıfsız bir toplum olarak komünizmi yansıtır. Böylece, kendi ilişkilerinin denetimine sahip doğru-

dan üreticiler birliğinin, insan özneleri olarak kendi egemenlikleri sayesinde zorunluluk alanını örgütledikleri özgür ve eşit topluma işaret eder. İkinci olarak, insanın kurtuluşu, yani komünizm ancak işçi sınıfının kendisi tarafından kazanılabilir. Özerklik burada işçi sınıfının öz-etkinliği, öz-örgütlenmesi ve dolayısıyla işçi sınıfının parti ya da sendika gibi işçi sınıfını salt bir örgütlenme nesnesi olarak ele alan önceden mevcut örgütsel biçimlerden özerkliği anlamında sınıf özerkliği demektir. Özerklik burada Luxemburg'un kendiliğindenlik düşüncesiyle bağıntılıdır. Elbette Luxemburg'un bir kendiliğindenlik teorisi yoktur. "Kendiliğindenliğin teorisi" aslında Stalinizm ve sosyal demokrasinin birleşik güçlerinin bir icadıdır. Luxemburg'a göre, kendiliğindenlik sadece işçi sınıfının kendi mücadelesi içerisinde ve bu mücadele yoluyla örgütsel direniş biçimlerini yarattığı anlamına gelir. Mücadele deneyimine asıl anlamını bu biçimler verir. Kısacası, mücadele ve deneyim birikimi birarada varolur, direnişin kendi kendini belirleyen örgütsel biçimlerine varlık kazandırır ve daha önemlisi, "proleter kamusal alan" olarak adlandırılacak şeyin yaratılmasına yol açarlar. Bu anti-kapitalist "proleter kamusal alan"ın örgütsel biçimi, tarihsel olarak Komün, Konseyler, Sovyetler, direniş içerisinde birleşmiş üreticilerin doğrudan demokratik öz-örgütlenmesi olmuştur. Luxemburg'a göre, kendiliğindenlik hareket ile örgütlenme ve deneyim ile proleter kamusal alan arasındaki diyalektiğe odaklanır. Dolayısıyla özerklik, direnişin örgütsel araçları ve amaçları olarak özerklik anlamına gelir. Devrimin direniş araçlarında, devrimin amaçlarını barındırır. Burjuva toplumdan ve onun toplumsal örgütlenme biçimlerinden, rasyonalitesini burjuva toplumdan çıkarsayan ve bu nedenle sadece kendi daimi varlıklarıyla ilgilenen örgütlenme biçimlerinden özerklik anlamına gelir.

Toplumsal özerklik, devrimci mücadelenin amaçları ile araçları arasındaki ilişki açısından, öz-örgütlenme anlamında tartışıldı. Ancak, kapitalizm içerisinde toplumsal özerklik ne

anlama gelmektedir? Kapitalizm dışında bir gerçeklik yoktur. Anti-kapitalist müdahale için, deyim yerindeyse üsler sağlayan özgür, özerk mekânlar yoktur. Adorno'nun zamanında ifade ettiği gibi, kapitalist toplumda doğru bir şekilde yaşanamaz. Adorno hem haklıydı hem yanlıştı. Haklıydı çünkü hepimiz doğrudan üreticilerin arkasında dünyayı döndüren - ancak bu onların kendi eseridir - ekonomik kategorilerin kişileşmeleri olarak kendi emek-gücümüzü satmak zorundayız. Devleti eleştiriyoruz, onun tarih müzesine gönderilmesini talep ediyoruz, ancak her türden şey için devlete bağımlıyız, refah harcamalarındaki kesintileri ve refah hizmetlerindeki kötüleşmeleri reddediyoruz. Refah hizmetlerine, sağlık hizmetlerine, eğitim hizmetlerine, refah yardımlarına erişime, kamu taşımacılığı hizmetine ve kamu istihdamına bağımlıyız: Aslında devlet aracılığıyla varlığımızı sürdürüyoruz ve aslında ücretli emek harcayan bir meta olarak varlığımızı sürdürüyoruz. Bu nedenle, Adorno kapitalizmde doğru (*richtiges*) bir yaşam yaşayamayız iddiasında bulunur: Kapitalist sömürü ve egemenlik biçimleri olarak reddettiğimiz bu aynı sapkın varoluş biçimleri içerisinde, bu biçimler dolayısıyla varlığımızı sürdürüyoruz ve bu biçimlere bağımlıyız. Aynı zamanda, devlete bağımlı olduğumuz ve devlet aracılığıyla var olduğumuz bu durum - kapitalist bir şekilde örgütlenmiş toplumsal yeniden üretim tarzının bu politik biçimi - sermayenin ve devletin gerçek kuruluşunu açığa çıkaramayacağımız ve dolayısıyla eleştirel akıl ile pratik aklı birleştirerek doğruyu pratikte etkin kılamayacağımız anlamına gelmez. Diğer bir deyişle, doğru bir yaşam daha şimdiden sermayeye ve onun devletine karşı mücadelede başlar. Toplumsal özerklik, sermaye ile sermaye devletine ve ilgili toplumsal bütünleştirme kurumlarına karşı mücadeleyle başlar. Sınıf mücadelesi, sermaye içerisinde ve sermayeye karşı varlığını sürdürür. Hepimiz burjuva toplum içerisinde yaşıyoruz. Ancak, yalnızca kapitalizm içerisinde yaşayarak burjuva toplumu arkada bırakamayız. Burjuva toplumunun devrimci yadsınması, onun

kurulu biçimleri içerisinde ve bu biçimlere karşıt ilerler. Burası, sınıfsal antagonizma ve sınıf mücadelesi alanıdır. Yalnızca örgütlü yadsıma, burjuva toplumsal ilişkileri içerisinde ve bu ilişkilere karşıt sınıf mücadelesinin varlığını insan tarihinin ötesine dönüştürebilir. Yadsımanın örgütsel biçimleri, kendi araçlarında mücadelenin amacını barındırmalıdır, birleşmiş üreticiler toplumu mücadelenin amacı değildir, mücadelenin kendi amacına götüren aracıdır.

Mücadelenin daima şimdiden kapitalizme karşı olduğunu düşünenler, kapitalizm içerisinde yaşamının ne anlama geldiğini unutmışlardır. Benzer şekilde mücadelenin kapitalizmi kendi içerisinde dönüştürmenin aracı olduğunu düşünenler, kapitalizme bir alternatif olarak komünizmin anlamını unutmışlardır. Şeyleri kavramak ve aşabilmek için bizzat şeylerin içerisinde olunmalıdır. Diğer bir deyişle, toplumsal emek ilişkisinin insani amaçlar için politikleştirilmesi, kapitalizm içerisinde ve kapitalizme karşı komünizm için mücadeleyi koyutlar. İmkânsız olan mümkündür. İdealizm, gerçek gerçekçiliktir. Eğer öyle olmasaydı, o zaman, sadece mümkün olan şey mümkün olurdu - idealizmden yoksun bir gerçekçilik: Umut edilecek hiçbir şey yok, mücadele edilecek hiçbir şey yok, uğruna yaşanacak hiçbir şey yok, kapitalist örgütlenmenin daimi yapılarının salt bir türevi olarak insani olmayan koşulları insancillaştırmanın peşinde gitmek dışında. Diğer bir deyişle, insancillaştırma çabası insani olmayan koşulları önvarsayar, hem insancillaştırma amacı için hem de ölümsüz önkoşul olarak. Bu çaba, bir paradoksa yakalanmıştır: Üstesinden gelmek istediği şeyi önvarsayar. Hiç kuşkusuz, insancillaştırma çabası kötü-sonsuzluk içerisinde değerli bir amaçtır. Ancak başarı koşulları nelerdir?

Devrimi apokaliptik bir olay olarak düşünmüyorum: ani, beklenmedik, oldu bitti bir olay olarak. Devrim, bir yadsıma sürecidir. Bildiğim kadarıyla, bizi otomatik bir şekilde özgür ve eşit topluma götürecektir bir tarihsel yasa yoktur. Tarihsel ge-

lişimin nesnel yasaları hakkında derin bilimsel görüşü olanlar bize farklı bir hikâye, bir kesinlik hikâyesi anlatacaklardır. Ama, ereksel bir şekilde düşünülen tarihsel yasalardan kuşku duyanlar için, özgür ve eşit topluma ulaşmak sermaye ve onun devletine karşı içten ve dürüst mücadeleye bağlıdır. Belirlilik yoktur. Devrim hakkında konuşmak, belirsizliği benimsemektir. Belirlilik ve öngörülebilirlik kapitalizme aittir. Kapitalizm, bizim canlı emek-gücümüzü bir kaynak olarak belirlemeye ve bir üretim faktörü olarak öngörülebilir kılmaya bağlıdır. Sermayeye ve devletine karşı bizim mücadelemiz, belirliliğe karşı mücadeledir, belirsizlik mücadelesidir, ancak kendi örgütsel araçlarında belirli bir amacı, insan onurunu barındıran bir mücadeledir. Bu mücadele, o halde, insani dünyanın insanın kendisine geri dönerek, insanın, toplumsal güçleri kendi toplumsal güçleri olarak tanımasını mümkün kılmasıdır. Devrimi zamanımızın bir sorunu olarak, bir belirsizlik sorunu olarak ortaya atmalıyız. Devrim gerçekleşmeyebilir. Ancak, pudingin kanıtı yenmesindedir. O halde belirsizlik toplumsal özerkliğin belirleyici bir ögesidir. Bir diğeri, kuşkudur ve ayrıca sabırdır. Eğer kuşku kategorileri açısından düşünürsek, kendi mücadelemizin sonuçlarını belirsiz olarak kabul edersek, devrimci bir çaba olarak sabrı benimsemek zorundayız. Sabırsızlık, kesin, öngörülebilir, kısa dönemsel sonuçlar peşindedir - ve mücadele karşısında sabırsızlık sıklıkla hep sinizm halini - kendisini şeylerin üzerinde ve üstünde duruyormuş gösteren bu utanmaz konformizm şeklini - alır. Belirsizlikte sabırsızlık kesinlik arar, Leninizme ve Leninizmin proletaryanın özerkliği yerine her zaman en iyiyi bilen partinin özerkliği düşüncesine güvenir. Devrimi benimsemek, belirsizliği ve (devrimci) sabrı benimsemek demektir. Toplumsal özerklik düşüncesi, sabır, belirsizlik ve kuşku projesidir. Buna ek olarak, ironi olmaksızın yapamayız. İroni, geriye gidişlerimizin üstesinden gelmekte bize yardım eder, depresyona karşı, özele sığınmaya karşı - oturma odasının güvenliğine geri dönüşe karşı - bizi savunur. İro-

ni, kuşku ve sabır: Dürüst olmayan yaşamın çıkmazına karşı, umuttan yoksun bir yaşama karşı, burjuva toplumunun sahteliğini besleyen bir yaşama karşı ve böylece kendisine karşı ilgisiz ve dolayısıyla sorgulamaksızın etkin bir kaynak olarak işlev görmek olarak belirlenmiş kapitalist amacını - güç, ekonomik değer ve SERVET için - onaylayan bir yaşama karşı kendimizi korumakta bize yardım etmenin araçlarıdır. Zamanın ruhu, her zaman memnun etmeyi arzu eder. Ancak, hiçbir şey her zaman görüldüğü gibi değildir.

III

Çağımızın sefalet koşullarında ne yapmalıdır? İlk olarak, sermaye ve devlete karşı, yalnızca radikal muhalefet, reformcu muhalefetin amaçladığı ancak elde edemeyeceği maddi tavizleri dayatabilir. Reformcu tavizler, “sistem karşıtı” muhalefetin gücüne bağlıdır. İkincisi, koşulların iyileştirilmesini, ücretleri ve refahı talep etmeliyiz. Emek toplumsal zenginliğin üreticisidir ve toplumsal zenginlikten yararlanmayı talep etmelidir. Son olarak, mücadele, yenilgi ve “aşkınlık” anları - tarihi yaparken yaşanan yaşam ve deneyimlenen varoluş - deneyimlerimizden öğrenmeliyiz. İnsan kurtuluşu mücadelesi, soyutlamalara karşı - ve “soyutlaştırmalara” karşı - sermaye ve devleti olsun, emek piyasası ve ücretli emek, siyaset ve iktidarın ele geçirilmesi olsun - bir mücadeledir. Bu ana düşünce, Marx tarafından en etkili bir şekilde *Alman İdeolojisi*'nde ortaya konulmuştur: “Komünizmin yarattığı gerçeklik (*das Bestehende*), tam olarak herhangi bir gerçekliğin, bu gerçeklik sadece bireylerin kendilerinin önceki ilişkilerinin ürünü olduğu kadarıyla, bireylerden bağımsız olarak var olmasını imkânsız kıla- cak gerçek (*wirkliche*) temeldir” (1962, s. 70). Devrime yönelik anti-kapitalist ilgisizlik, “soyutlamaları” kabul eder, onların yıkıcı gücünden yakınıp ve ortak iyinin çıkarı için onları iyiliksever bir şekilde düzenlemeyi amaçlar. Kapitalist bir şekilde kurulu toplumsal yeniden üretim biçimi içerisinde, bu ortak iyi

kapitalist birikimin iyisi aracılığıyla soyut zenginliğe ortak olmaktır. Devrim, yeniden bir sorun olarak ortaya konulmalıdır. Söz konusu olan Şey, komünizm (için mücadele) ortak iyisinin yeniden keŐfidir.

KAYNAKÇA

- Adorno, T.W. (1962), *Einleitung zur Musiksoziologie*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Adorno, 1972, *Soziologische Schriften*, in *Gesammelte Werke*, vol. 8, Suhrkamp, Frankfurt.
- Adorno, T. (1969) *Stichworte Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Adorno, 1972, *Soziologische Schriften*, in *Gesammelte Werke*, vol. 8, Adorno, T.W. (1941), 'Spengler Today', *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 9, s. 305-325. Suhrkamp, Frankfurt.
- Adorno, T. (1973), *Negative Dialectics*, Verso, Londra.
- Adorno, T. (1974), *Minima Moralia*, New Left Books, Londra [*Minima Moralia* Metis Yayıncılık, 2005].
- Adorno, T. (1975), *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Adorno, T. (1975) "Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien" *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik Suhrkamp*, Frankfurt.
- Adorno, T. (1986), "What does Coming to Terms with the Past Mean?" G. Harman (der.) *Bitburg in Moral and Political Perspective* içinde, Indiana University Press, Bloomington.

- Adorno, T. (1993), *Einleitung, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Münih.
- Adorno, T. (1993), *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziology*, Münih.
- Adorno, T. (1998), *Critical Models: Interventions and Catchwords*, Columbia University Press, New York.
- Aglietta, M. (1979) *A Theory of Capitalist Regulation*, Verso, Londra.
- Agnoli, J. (1969), *Die Schnelligkeit der realen Prozesse. Vorläufige Skizze eines Versuchs über Adornos historisches Ende*, Schoeller, W.F. (der.) *Die neue Linke nach Adorno* içinde, Kindl, Münih.
- Agnoli, J. (1990), *Faschismus ohne Revision*, Ça Ira, Freiburg.
- Agnoli, J. (1990) *Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik*, Ça ira, Freiburg.
- Agnoli, J. (1995) *Der Staat des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik*, Ça ira, Freiburg.
- Agnoli, J. (1996), *Subversive Theorie – Die Sache selbst und ihre Geschichte*, Ça ira, Freiburg.
- Agnoli, J. (2000), "The State, the Market and the End of History," Bonefeld, W. ve K. Psychopedis (der.) *The Politics of Change* içinde, Palgrave, Londra.
- Agnoli, J. (2002), "Emancipation: Paths and Goals," Bonefeld, W. ve S. Tischler (der.) *What is to be Done?* içinde Ashgate, Aldershot.
- Agnoli, J. (2003), "Destruction as the Determination of the Scholar in Miserable Times," Bonefeld, W. (der.) *Revolutionary Writing* içinde, Autonomedia, New York.
- Altwater, E. (1978) "Some Problems of State Intervention," Holloway, J. ve S. Picciotto (der.) 1978.
- Althusser, L. (1969) "Averstissement aux lecteurs du Capital," Önsöz, *Le Capital I*. Paris, Ed. Sociales.
- Althusser, L. (1996) *For Marx*, Verso, London; Thomas, P. (2008) [*Marx İçin*, İthaki Yayınları, 2002].
- Altwater, E. (2009), "Postliberalism or postcapitalism?," *Development Dialogue* içinde, no. 51.
- Amin, S. (1974), *Accumulation on a World Scale. A critique of the theory of Underdevelopment*, Monthly Review Press, New York.
- Anderson, B. (1991), *Imagined Communities*, Verso, Londra.
- Anderson, P. (2001), "Scurrying Towards Bethlehem", *New Left Review*, 2, no. 10, s.5-30.

- Arthur, C. (1993) "Wide Open," *Radical Philosophy*, vol. 64.
- Arthur, C. (2010), "The Practical Truth of Abstract Labour," *Historical Materialism*.
- Backhaus, H.G. (1992), "Between Philosophy and Science: Marxism Social Economy as Critical Theory," Bonefeld, W. vd. (der.) *Open Marxism*, içinde, vol. I, Pluto, Londra.
- Backhaus, H.G. (1996), Die Irrtümer der nationalökonomischen Marx-Kritik als Grundmängel der nationalökonomischen Theoriebildung, Brentel, H. vd. (der.), *Gegensätze. Elemente kritischer Theorie*, Campus, Frankfurt/New York.
- Backhaus, H.G. (1997), *Die Dialektik der Warenform*, Ça ira, Freiburg.
- Backhaus, H.G. (2000), Über den Begriff der Kritik im Marxschen *Kapital* und in der Kritischen Theorie içinde, Bruhn, J. vd. (der.) 2000.
- Backhaus, H.G. (2005), "Some Aspects of Marx's Concept of Critique," Bonefeld, W. ve K. Psychopedis (der.) *Human Dignity*, Ashgate, Aldershot.
- Balogh, T. (1950), *An Experiment in "Planning" by the "Free" Price Mechanism*, Basil Blackwell, Oxford.
- Behrens, D. (2002), "Perspectives on Left Politics," Bonefeld, W. ve S. Tischler (der.).
- Bellofiore, R. (1994) "Plan, Kapital, Demokratie" *Wildcat Zirkular*, no. 1, Berlin.
- Benjamin, W. (1965), "Geschichtsphilosophische Thesen," *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* içinde, Suhrkamp, Frankfurt, English version published as "Theses on the Philosophy of History", *Illuminations* içinde, Harcourt, Brace & World, New York, 1968 [Tarih Kavramı Üzerine, *Son Bakışta Aşk* içinde, Metis Yayınları, 2001].
- Benjamin, W. (1983), *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt [Pasajlar, Yapı Kredi Yayınları, 2008].
- Bidet, J. (1985), *Que faire du Capital?*, Klincksieck, Paris.
- Bloch, E. (1961), *Philosophische Grundlagen I*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Bloch, E. (1973), *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt [Umut İlkesi, İletişim Yayınları 2012].
- Bloch, E. (2000), *Logos der Materie*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Bonefeld, W. (1987), "Reformulation of State Theory," *Capital & Class*, no. 33.

- Bonefeld, W. (1988), "Class Struggle and the Permanence of Primitive Accumulation," *Common Sense* no. 8.
- Bonefeld, W. ve J. Holloway (der.) (1991), *Post-Fordism and Social Form*, Palgrave, Londra ve New York.
- Bonefeld, W. ve Gunn, R. (1991) "La constitution et sa signification: Réflexions sur l'épistémologie, la forme et la pratique sociale," *Futur antérieur*, no 8, Paris.
- Bonefeld, W. (1992), "Social Constitution and the Form of the Capitalist State," Bonefeld, W., Gunn, R. ve K. Psychopedis (der.) *Open Marxism* içinde, vol. I, Pluto, Londra.
- Bonefeld, W. (1993), *The Recomposition of the British State During the 1980s*, Dartmouth, Aldershot.
- Bonefeld, W. (1995), "Capital as Subject and the Existence of Labour" Bonefeld, W., R. Gunn, ve K. Psychopedis (der.) *Open Marxism*, vol. III içinde, Pluto, Londra.
- Bonefeld, W. ve J. Holloway (1996), "Money and Class Struggle," *Global Capital, National State and the Politics of Money*, Palgrave, Londra [Para ve Sınıf Mücadelesi, Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi içinde, Otonom Yayıncılık, 2007].
- Bonefeld, W. (1996), "Money, Equality and Exploitation", W. Bonefeld ve J. Holloway (der.), *Global Capital, National State and the Politics of Money*, Palgrave, Londra ["Para, Eşitlik ve Sömürü," *Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi*, Otonom Yayıncılık, 2006].
- Bonefeld, W. (1997), "Notes on Anti-Semitism," *Common Sense*, no. 21.
- Bonefeld, W. (1999), "On Fascism," *Common Sense*, no. 24.
- Bonefeld, W. (2000), *Die Betroffenheit und die Vernunft der Kritik*, Bruhn vd. (der.) içinde, 2000.
- Bonefeld, W. (2000), "The Spectre of Globalisation," Bonefeld, W. ve K. Psychopedis (der.) *The Politics of Change* içinde, Palgrave, Londra.
- Bonefeld, W. (2001), "The Permanence of Primitive Accumulation: Commodity Fetishism and Social Constitution," *The Commoner*, no. 2, s. 1-15, (der.) (2008).
- Bonefeld, W. ve Tischler, S. (der.) (2002), *What is to be Done?*, Ashgate, Aldershot.
- Bonefeld, W. (2002) "Capital, Labour and Primitive Accumulation. On Class and Constitution", Dinerstein, A.C. ve M. Neary (der.),

- The Labour Debate* içinde Ashgate, Aldershot [Sermaye, Emek ve İlksel Birikim: Sınıf ve Kuruluş, *Emek Tartışması*, Otonom Yayıncılık, 2011].
- Bonefeld, W. (2003), "The Capitalist State: Illusion and Critique," Bonefeld, W. (der.), *Revolutionary Writing. Common Sense Essays on Post-Political Politics* içinde, Autonomedia, New York.
- Bonefeld, W. (2003), "Between Structure and Autonomy," *Revolutionary Writing*, Autonomedia, New York.
- Bonefeld, W. (2004), "Critical Economy and Social Constitution," *The British Journal of Politics & International Relations*, vol. 6, no. 2.
- Bonefeld, W. (2004), "On Postone's Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish to Class Antagonism from the Critique of Political Economy," *Historical Materialism*, vol. 12, no. 3.
- Bonefeld, W. (2005), "Nationalism and Anti-Semitism in Anti-Globalisation Perspective," Bonefeld, W. ve K. Psychopedis (der.) *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, Ashgate, Aldershot.
- Bonefeld, W. (2006), "Human Progress and Capitalist Development," Bieler, A. vd. (der.), *Global Restructuring* içinde Palgrave, Londra.
- Bonefeld, W. (2006), "Anti-Globalization and the Question of Socialism," *Critique. Journal of Socialist Thought*, no. 34, no. 1.
- Bonefeld, W. (2008), "Global Capital, National State, and the International," *Critique Journal of Socialist Thought*, vol. 36, no. 1.
- Bonefeld, W. (der) (2008), *Subverting the Present – Imagining the Future*, Autonomedia, New York.
- Bonefeld, W. (2008a), "Accumulazione primitiva e accumulazione capitalistica: categorie economiche e costituzione sociale," Sacchetto, D. ve M. Tomba (der.) *La Lunga Accumulazione Originaria. Politica e Lavoro nel Mercato Mondiale*, Ombre Corte, Verona.
- Bonefeld, W. (2008b), "History and Social Constitution," Sacchetto, D. ve M. Tomba (der.) *La Lunga Accumulazione Originaria. Politica e Lavoro nel Mercato Mondiale*, Ombre Corte, Verona.
- Bonefeld, W. (2009), "Emancipatory Praxis and Conceptuality in Adorno," Holloway, J., F. Matamoros ve S. Tischler (der.) *Negativity and Revolution* içinde, Pluto, Londra ["Adorno'da Özgürleşme Praksis ve Kavramsallık," *Olumsuzluk ve Devrim*, Otonom Yayıncılık, 2013].
- Bonefeld, W. (2009a), "Naturalisation versus Critique of Economic

- Categories," *Critique*, vol. 37, no. 2.
- Bonefeld, W. (2010), "Abstract Labour: Against its Nature and On its Time", *Capital and Class*, vo. 34, no. 2.
- Bowmaker, S. W. (der.) (2005), *Economics Uncut. A Complete Guide to Life, Death and Misadventure*, Edward and Elgar, Cheltenham.
- Brandt, U. ve N. Sekler (2009), "Postneoliberalism – catch-word or valuable analytical and political concept? Aims of a beginning debate", *Development Dialogue*, no. 51.
- Brendel, C. (2002), "Kronstadt: Proletarian Spin-Off of the Russian Revolution," Bonefeld, W. ve S.Tischler (der.)
- Brenner, R. (2003) *From Boom To Bubble*, Verso.
- Brittan, S. (1977), *Economic Consequences of Democracy*, Temple Smith, Londra.
- Brittan, S. (1984), "The Politics and Economics of Privatisation", *Political Quarterly*, vol. 55, no. 2.
- Bruhn, J. vd. (der.) (2000), *Kritik der Politik*, Ca ira, Freiburg
- Buchanan, P. (2002), *The Death of the West*, Dunne, New York.
- Callinicos, A. (2000) *Equality*, Polity, Cambridge.
- Callinicos, A. (2003), "The Anti-Capitalist Movement after Genoa and New York," Aronowitz, S. ve H. Gautney (der.) *Implicating Empire*, Basic Books, New York.
- Callinicos, A. (2003) *Anti-Capitalist Manifesto*, Polity, Londra.
- Callinicos, A. (2005), "Against the New Dialectic," *Historical Materialism*, vol. 13, no. 2.
- Carchedi, G. (2009). On Chris Arthur's "New Dialectics" and Value Form Theory. *Historical Materialism*, 17(1).
- Cecena, A. E. (2009), "Postneoliberalism and its bifurcations," *Development Dialogue*, no. 51.
- Clarke, S. (1982), *Marx, Marginalism and Modern Sociology*, Palgrave, Londra.
- Clarke, S. (1988), *Keynesianism, Monetarism and the Crisis of the State*, Edward Elgar, Aldershot.
- Clarke, S. (der.) (1991a), *The State Debate*, Palgrave, Londra [*Devlet Tartışmaları*, Ütopya Yayınevi, 2004].
- Clarke, S. (1991b), "State, Class Struggle, and the Reproduction of Capital," *The State Debate*, Palgrave, Londra.
- Clarke, S. (1992), "The Global Accumulation of Capital and the Perio-

- disation of the Capitalist State Form,” W. Bonefeld, R. Gunn ve K. Psychopedis (der.) *Open Marxism, Vol.1: Dialectics and History*, Pluto, Londra.
- Clarke, S. (1993) *Marx's Theory of Crisis*, Palgrave, Londra [Marx'ın Kriz Teorisi, Otonom Yayıncılık, 2007].
- Clarke, S. (2001), “Class Struggle and the Global Overaccumulation of Capital,” R. Albritton vd. (der.), *Phases of Capitalist Development*, Palgrave, Londra.
- Clarke, S. (2002), “Was Lenin a Marxist,” Bonefeld, W. ve S. Tischler (der.) *What is to be Done*, Ashgate, Aldershot.
- Clarke, S. (2005), “The Neo-Liberal Theory of the State,” Saad-Fihlo, A. ve D. Johnston (der.) Pluto Press, Londra.
- Cristi, R. (1998), *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, University of Wales Press, Cardiff.
- Coser, L.A. (1956) *The Functions of Social Conflict*, The Free Press, Glencoe.
- Dalla Costa, M. (2003), “Development and Reproduction,” Bonefeld, W. (der.) *Revolutionary Writing*, Autonomedia, New York.
- Dalla Costa, M. (1995), “Capitalism and Reproduction”, Bonefeld, W. vd. (der.) *Open Marxism: Emancipating Marx*, Pluto, Londra.
- De Angelis, M. (2001), “Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of Capital's ‘Enclosures’”, *The Commoner*, No. 2.
- Debord, G. (1987), *Society of the Spectacle*, Rebel Press, Londra [Gösteri Toplumu, Ayrıntı Yayınları, 2012].
- Dobb, M. (1940), *Political Economy and Capitalism*, Routledge, Londra.
- Dunayevskaya, R. (1986), *Rosa Luxemburg*, University of Illinois Press, Chicago.
- Dyer Witheford, N. (1999), *Cyper-Marx*, University of Illinois Press, Chicago [Siber Marx, Aykırı Yayınları, 2004].
- Elster, J. (1987) *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Engels, F. (1886/1983), “Preface to the English Edition,” Marx, K. *Capital, vol. I*, Lawrence & Wishart, Londra [“İngilizce Baskıya Önsöz,” Marx, K. *Kapital I*, Sol Yayınları 2000].
- Engels, F. (1973), *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW 19, Dietz, Berlin.
- Friedman, M. (1962), *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.

- Friedrich, C. (1955), "The Political Thought of Neo-Liberalism," *The American Political Science Review*, vol. 49, no. 2, s. 509-525.
- Friedrich, C. (1968), *Constitutional Government and Democracy; Theory and Practice in Europe and America*, 4. Baskı, Blaisdell Publishing, Londra.
- Fineschi, R. (2009), "Dialectics of the Commodity and its Exposition," Bellofiore, R. ve R. Fineschi (der.) *Re-reading Marx*, Palgrave, Londra.
- Foucault, M. (2008), *The Birth of Biopolitics*, Palgrave, Londra.
- Fracchia, J. (2004), Die koerperliche Tiefe des Marxschen Verelendungsbegriffs, Kirchoff, C. vd. (der.) *Gesellschaft als Verkehrung*, C ira, Freiburg.
- Gambino, R. (1996), "A Critique of the Fordism and the Regulation School," *Common Sense*, no. 19; tekrar basım, Bonefeld, W. (der.), *Revolutionary Writing*, Autonomedia, New York, 2003.
- George, S. (1988), *A Fate Worth Than Debt*, Penguin, Londra.
- Gerstenberger, H. (1992), "The Bourgeois State Form Revisited," Bonefeld, W., Gunn, R. ve K. Psychopedis (der.) *Open Marxism*, vol. 1, Pluto, Londra.
- Gerstenberger, H. (2009) *Impersonal Power History and Theory of the Bourgeois State*, Haymarket, Londra.
- Glassman, J. (2006), "Primitive accumulation, accumulation by dispossession, accumulation by 'extra-economic' means", *Progress in Human Geography*, vol. 30, no. 5, s. 608-625.
- Glyn, A. (2006), *Capitalism Unleashed*, Oxford University Press, Oxford.
- Godelier, M. (2000), "The Disasearance of the 'Socialist System'" Bonefeld, W. ve Psychopedis, K. (der.) *The Politics of Change*, Palgrave, Londra.
- Gunn, R. (1992), "Against Historical Materialism," Bonefeld, W., R. Gunn, ve K. Psychopedis (der.) *Open Marxism*, vol. II içinde, Pluto Press, Londra.
- Gunn, R. (1991), "Marxism, Metatheory and Critique," Bonefeld, W. ve J. Holloway (der.), *Post-Fordism and Social Form*, Macmillan, Londra.
- Habermas, J. (1975) *Legitimation Crisis*, Beacon Press, Boston.
- Hardt, M. ve A. Negri (2004), *Multitude*, Penguin, Londra [Çokluk, Ayrintı Yayınları, 2011].

- Harvey, D. (2003), *The New Imperialism*, OUP, Oxford [Yeni Emperyalizm, Everest Yayınları, 2004].
- Haselbach, D. (1991), *Autoritärer Liberalismus und Soziale Marktwirtschaft*, Nomos, Baden-Baden.
- Haselbach, D. (1991), *Autoritärer Liberalismus und Soziale Marktwirtschaft*, Nomos, Baden-Baden.
- Haug, F.W. (2005), *Vorlesungen zur Einführung ins Kapital*, 6. Basım, Argument Verlag, Hamburg.
- Haug, W. F. (2007) "Zur Dialektik des Antikapitalismus," *Das Argument*.
- Hayek, F. A. (1939) "The Economic Conditions of Interstate Federalism," Hayek (1949) *Individualism and Economic Order*, Routledge and Kegan Paul, Londra.
- Hayek, F. A. (1960), *The Constitution of Liberty*, Routledge, Londra [Özgürlüğün Anayasası, BigBang Yayıncılık, 2013].
- Hayek, F. A. (1972), *A Tiger by the Tail*, Londra Institute of Economic Affairs, Londra.
- Hayek, F. A. (1976), *The Road to Serfdom*, Routledge, Londra [Kölelik Yolu, Liberte Yayınları].
- Hayek, F. A. (1979), *Law, Legislation and Liberty* Routledge, Londra.
- Hegel, (1932), *Jenenser Realphilosophie*, Meiner, Leipzig.
- Hegel, (1967), *Philosophy of Right*, İngilizceye çev. T.M. Knox, Clarendon Press, Oxford.
- Heinrich, K. (1982), *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Stromfeld/Roter Stern, Marburg.
- Hirsch, J. (1978), "The State Apparatus and Social Reproduction," Holloway, J. ve S. Picciotto (der.), *State and Capital*, Edward Arnold, Londra.
- Hirsch, J. (1987), "Globalization of Capital, Nation-States and Democracy," *Studies in Political Economy*, no.54.
- Hirsch, J. / Roth, R. (1986) *Das neue Gesicht des Kapitalismus*, VSA, Hamburg.
- Hirsch, J. (1995) *Der nationale Wettbewerbsstaat*, Edition ID-Archiv, Berlin.
- Hobbes, T. (1996), *The Leviathan*, Oxford University Press, Oxford [Leviathan, Yapı Kredi Yayınları, 1993].
- Holloway, J. ve S. Picciotto (1978) "Introduction: Towards a Materialist Theory of the State," Holloway, J. Ve S. Picciotto (der.) *State and Capital*, Arnold, Londra.

- Holloway, J. (1995) "From Scream of Refusal to Scream of Power," Bonefeld, W. vd. (der.) *Open Marxism* vol. III, Pluto, Londra.
- Holloway, J. (1996), "The Abyss Opens: The Rise and Fall of Keynesianism," Bonefeld, W. J. Holloway (der.) *Global Capital National State and the Politics of Money*, Palgrave, Londra ["Gayya Kuyusu Açılıyor: Keynesçiliğin Yükselişi ve Düşüşü," *Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi*, Otonom Yayıncılık, 2006].
- Holloway, J. (2002), *Change the World Without Taking Power*, Pluto, Londra [*İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*, İletişim Yayınevi, 2003].
- Holloway, J. (2003), "Capital Moves," Bonefeld, W. (der.) (2003), *Revolutionary Writings*, Autonomedia, New York.
- Horkheimer, M. (1985), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer, Frankfurt.
- Horkheimer, M. and T. Adorno (1989), *Dialectic of Enlightenment*, Verso, Londra [*Aydınlanmanın Diyalektiği*, Kabalcı Yayıncılık, 2010].
- Horkheimer, M. (1990) "Initiative Sozialistisches Forum," *Das Ende des Sozialismus, die Zukunft der Revolution*, Ça ira.
- Horkheimer, M. (1992), *Kritische und traditionelle Theorie*, Fischer, Frankfurt [*Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Yapı Kredi Yayınları, 2005].
- Horkheimer, M. (1992), *Gesammelte Schriften*, vol. 3, A. Schmidt (der.), Frankfurt: Fischer.
- IS (2005), "Egypt: the pressure builds up", *International Socialism*, no. 106, s. 23-33.
- ILO (2008), *World of Work Report 2008 - Global income inequality gap is vast and growing*, Geneva.
- ILO (2009), *World of Work Report 2009: Global Jobs Crisis and Beyond*, Geneva.
- IFS (1990), Institute für Sozialistische Forschung, *Das Ende des Sozialismus, die Zukunft der Revolution*, Ça Ira, Freiburg.
- International Socialism (2005), "Egypt: The Pressure Builds Up", *International Socialism*, no. 106.
- Jessop, B. (1985) *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy*, Macmillan, Londra.
- Jessop, B. (1990) *State Theory*, Polity Press, Cambridge.
- Jessop, B. (1991), "The Great Bear," Bonefeld, W. ve J. Holloway (der.), *Post-fordism and Social Form*, Palgrave/Macmillan, Londra.

- Jessop, B. (1991), "Polar Bears and Class Struggle" Bonefeld, W. ve J. Holloway (der.), *Post-Fordism and Social Form*, Macmillan, Londra.
- Joseph, K. ve J. Sumption (1979), *Equality*, John Murray, Londra.
- Kant, I. (1974), *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Reclam, Stuttgart [Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009].
- Kant, I. (1868), *Nachlass, Sämmtliche Werke*, G. Hartenstein, vol. 8, Leopold Voss, Leipzig.
- Kant, I. (1979), *Conflicts of the Faculty*, Çev. M. J. Gregor, Abaris, New York.
- Kant, I. (1971), *Political Writings*, H. Reiss (der.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Keaney, M. (2007), Review of *Human Dignity*, *Review of Radical Political Economics*, vol. 39, no. 4.
- King, A. (1976), *Why is Britain Harder to Govern*, BBC Books, Londra.
- Korsch, K. (1970) *Marxism and Philosophy*, New Left Books, Londra.
- Krahl, H.J. (1971), *Konstitution und Klassenkampf*, Verlag Neue Kritik, Frankfurt.
- Krahl, H.J. (1984) *Vom Ende der abstrakten Arbeit*, Materialis Verlag, Frankfurt, 1984.
- Lebowitz, M. (2005), "Beyond the Muck of Ages", Bonefeld, W. Ve K. Psychopedis (der.) *Human Dignity*, Ashgate, Aldershot.
- Lenin, W. (1902), *What is to be Done*, Progress Publishers, Moscow [Ne Yapmalı? Sol Yayınları, 2004].
- Lenin, W. (1917), *State and Revolution*, Progress Publishers, Moscow [Devlet ve Devrim, Agora Kitaplığı, 2009].
- Lenin, W. (1968), "Left-Wing Communism": *An infantile Disorder*, 5.baskı, Progress Publishers, Moscow [Sol Komünizm: Bir Çocukluk Hastalığı, Sol Yayınları, 1999].
- Lih, L. (2006) , *Lenin Rediscovered*, Brill, Leiden.
- Locke, J. (1946) *The Second Treaties of Government and A Letter Concerning Toleration*, Basil Blackwell, Oxford
- Londra (1978), Londra Edinburgh Weekend Return Group, *In and Against the State*, Pluto, Londra.
- Lukács, G. (1970), *History and Class Consciousness*, Merlin, Londra [Tarih ve Sınıf Bilinci, Belge Yayınları, 1998].
- Luxemburg, R. (1899/1989), *Reform or Revolution*, Bookmarks, Londra [Sosyal Reform mu Devrim mi, Belge Yayınları, 1993].

- Luxemburg, R. (1963), *The Accumulation of Capital*, Routledge, Londra [Sermaye Birikimi, Belge Yayınları, 2004].
- Machiavelli, N. (1970), *The Discourses*, Penguin, Londra [Siyaset Üzerine Konuşmalar, Dergâh Yayınları, 2008].
- Madgoff, H., Foster, J.B., Mcchesney, R. W., ve P. Sweezy (2002), "The New Face of Capitalism: Slow Growth, Excess Capital, and the Mountain of Debt," *Monthly Review*, vol. 53, no.11.
- Mandel, E. (1987), *Die Krise* (Hamburg: Konkret).
- Marcuse, H. (1967), *Der Eindimensionale Mensch*, Luchterhand, Darmstadt [Tek Boyutlu İnsan, İdea Yayınevi, 1997].
- Marcuse, H. (1979), *Vernunft und Revolution*, Luchterhand, Darmstadt; (2000), *Reason and Revolution*, Routledge, Londra; [Us ve Devrim, İdea Yayınevi, 2013] .
- Marcuse, H. (1988), "Philosophy and Critical Theory" *Negations*, Free Association Press, Londra.
- Marcuse H. (1998), *Feindanalyse*, von Klampen, Lüneburg.
- Mandel, E. (1971), *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx*, New Left Books, Londra [Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu, Yazın Yayınları, 2000].
- Marable, M. (1991), *Race Reform and Rebellion*, 2. Baskı, University Press of Missisipi, Jackson.
- Marx, K. (1959), *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Lawrence & Wishart, Londra [1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe, Sol Yayınları, 2011].
- Marx, K. ve Engels, F. (1962) *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, Dietz, Berlin [Alman İdeolojisi, Evrensel Basım Yayın, 2013].
- Marx, K. (1964), *Zur Judenfrage*, MEW, Vol. 1, Dietz, Berlin [Yahudi Sorunu, Sol Yayınları, 1997].
- Marx, K. (1966), *Capital*, vol. III, Lawrence & Wishart, Londra [Kapital III, Sol Yayınları, 2000].
- Marx, K. (1968) *Kritik des Gothaer Programms*, in MEW 19, Dietz, Berlin [Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi, Sol Yayınları, 2004].
- Marx, K. (1972), *Theories of Surplus Value Part III*, Lawrence & Wishart, Londra.
- Marx, K. (1973), *Grundrisse*, Penguin, Londra [Grundrisse 1,2, Sol Yayınları, 1999].
- Marx, K. (1975b), Contribution to the Critique of Hegel's "Philosophy of Right," *Introduction, Collected Works* vol. 3 içinde, Lawrence

- & Wishart, Londra; (1981), *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW I, Dietz, Berlin; [Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi, Sol Yayınları, 1993].
- Marx, K., *Zur Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1975), "Thesis on Feuerbach" *Collected Works*, vol. 5, Lawrence & Wishart, Londra ["Feuerbach Üzerine Tezler," *Alman İdeolojisi* içinde, Evrensel Basım Yayın, 2013].
- Marx, K. (1976), *Theorien über den Mehrwert*, vol. III, MEW 26.3, Dietz, Berlin.
- Marx, K. (1976), "Inaugural Address of the Working Men's International Association," *Collected Works* vol. 20, International Publishers, New York.
- Marx, K. (1977), *Das Elend der Philosophie*, MEW 4, Dietz, Berlin; (1976), *The Poverty of Philosophy*, MECW, vol 6, Lawrence & Wishart, Londra; [Felsefenin Sefaleti, Sol Yayınları, 2011].
- Marx, K. (1978), "The German Ideology", R. Tucker (der.) *The Marx-Engels Reader* içinde, Norton, New York [Alman İdeolojisi, Evrensel Basım Yayın, 2013].
- Marx, K. (1978), *Capital*, vol. II, Penguin, Harmondsworth [*Kapital II*, Sol Yayınları, 2011].
- Marx, K. and F. Engels (1980), *Die heilige Familie*, MEW 2, Dietz, Berlin [Kutsal Aile, Sol Yayınları, 1994].
- Marx, K. (1978), *The Class Struggles in France*, *Collected Works*, vol. 10, Lawrence & Wishart, Londra; (1969), *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1848 bis 1850*, MEW 7, Dietz, Berlin; [Fransa'da Sınıf Savaşları, Sol Yayınları, 2012].
- Marx, K. (1979), *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW 17, Dietz, Berlin [Fransa'da İç Savaş, Sol Yayınları, 2012].
- Marx, K. (1981), *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 13, Dietz, Berlin [Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı, Sol Yayınları, 2011].
- Marx, K. (1983), *Capital*, vol. I, Lawrence & Wishart, Londra; *Das Kapital*, Bd. I, Dietz Verlag, Berlin, [*Kapital I*, Sol Yayınları, 2000].
- Marx, K. (1987), *From the Preparatory Materials (Urtext)*, *Collected Works*, vol. 29, Lawrence and Wishart, Londra.
- Marx, K. ve Engels, F. (1996), *The Communist Manifesto*, Pluto Press, Londra [Komünist Manifesto, Sol Yayınları, 1993].
- Mattick, P. (1991), *Der Leninismus und die Arbeiterbewegung des*

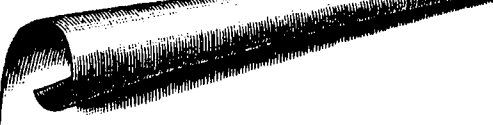
- Westens, Behrens, D. (der) *Marxistischer Antileninismus*, Caira, Freiburg.
- Mészáros, I. (2008) *The Challenge and Burden of Historical Time*, Monthly Review Press, New York.
- Midnight Notes (2008), "The New Enclosures," Bonefeld (der.) (2008).
- Mohun, S. (1979), "Ideology, Knowledge and Neoclassical Economics," Green, F. ve P. Nore (der), *Issues in Political Economy*, Macmillan, Londra.
- Mohun, S. (1994), "Value, Value Form and Money," *Debates in Value Theory*, Macmillan, Londra.
- Monthly Review (2009), FIND: December of November.
- Müller-Armack, A. (1971) *Stabilität in Europa: Strategien und Institutionen für eine europäische Stabilitätsgemeinschaft*, Econ Verlag, Düsseldorf.
- Müller-Armack, A. (1978), "The Social Market Economy as an Economic and Social Order," *Review of Social Economy*, vol. 36, no. 3, s. 325-331.
- Negri, A.(1984) *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, Bergin and Garvey, Massachusetts [*Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler*, Otonom Yayıncılık, 2005].
- Negri, A. (1992) "Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects," *Open Marxism Vol. II: Theory and Practice*, Pluto Press, Londra.
- Negt, O. ve A. Kluge (1993), *Public Sphere and Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Negt, O. ve A. Kluge (1981), *Geschichte und Eigensinn*, Verlag 2001, Frankfurt.
- Neocleous, M. (2007), "Security, Liberty and the Myth of Balance: Towards a Critique of Security Politics," *Contemporary Political Theory*, vol. 6, 131-149.
- Nicholls, A. (1984), "The Other Germans – The Neo-Liberals" Bullen, R.J., H. Pogge von Strandmann, ve A.B. Polonsky (der) *Ideas into Politics: Aspects of European Politics, 1880-1950*, Croom Helm, Londra.
- Nicholls, A. (2000), *Freedom and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford.
- O'Connor, S. Day (2006), Georgetown Üniversitesi'ndeki konuşması, Mart 2006, *The Guardian*, 13 Mart 2006'da yayımlandı; ayrıca

- bkg. N. Totenberg, "Retired Supreme Court Justice hits attacks on courts and warns of dictatorship" *Raw Story*, <http://tinyurl.com/lt5ls>>> erişim tarihi: 24 Mart 2006.
- Peacock, A. ve H. Willgerodt (der.) (1989), *Germany's Social Market Economy*, vol. 1, Macmillan, Londra.
- Perelman, M. (2000), *The Invention of Capitalism*, Duke University Press, Durnham.
- Petras, J. (2004), "Empire Building and Rule: U.S. and Latin America," Chandra, P., A. Ghosh ve R. Kumar (der.) (2004) *The Politics of Imperialism and Counterstrategies*, Aakar Books, Dehli.
- Petras, J. ve H. Veltmeyer (2009), *What's Left in Latin America*, Ashgate, Aldershot.
- Pirani, S. (2008), *The Russian Revolution in Retreat*, Routledge, Londra.
- Poliakov, L. (1992), *Vom Antizionismus zum Anti-Semitismus*, Ça ira, Freiburg.
- Postone, M. (1986), "Anti-Semitism and National Socialism" A. Rabinbach ve J. Zipes (der.) *Germans and Jews since the Holocaust. The Changing Situation in West Germany*, Holmes & Meier, New York.
- Postone, M. (1996), *Time, Labour and Social Domination*, CUP, Cambridge.
- Poulantzas, N. (1968) "Theorie und Geschichte. Kurze Bemerkung über den Gegenstand des 'Kapitals'" Walter Euchner / Alfred Schmidt (der.) *Kritik der politischen Ökonomie. 100 Jahre Kapital* içinde. EVA, Frankfurt.
- Poulantzas, N. (1973) *Political Power and Social Classes*, New Left Books, Londra [Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar, Belge Yayınları, 1992].
- Psychopedis, K. (1992), "Dialectical Theory" Bonefeld, W., Gunn, R. ve K. Psychopedis (der.) *Open Marxism: Dialectics and History*, Pluto Press, Londra.
- Psychopedis, K. (1991) "Crisis of Theory in the Contemporary Social Sciences", W. Bonefeld ve J. Holloway (der.), *Post-Fordism and Social Forms*, Palgrave, Londra ve New York.
- Psychopedis, K. (2000), *Das politische Element in der Darstellung der dialektischen Kategorien*, Bruhn, J. vd. (der.) 2000.
- Radice, H. (2000), "Responses to Globalization: A Critique of Prog-

- ressive Nationalism," *New Political Economy*, vol. 5 no. 1.
- Radice, H. (2001), "Globalization, Labour and socialist renewal," *Capital & Class*, no. 75.
- Reichelt, H. (1971), *Die logische Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, EVA, Frankfurt.
- Reichelt, H. (2000) "Jürgen Habermas' Reconstruction of Historical Materialism", Bonefeld, W. ve K. Psychopedis (der.) *The Politics of Change*, Macmillan, Londra.
- Reichelt, (H.) (2005), "Social Reality as Asearance: Some Notes on Marx's Concept of Reality," Bonefeld, W. ve K. Psychopedis (der.) *Human Dignity içinde*, Ashgate, Aldershot.
- Ricardo, D. (1995), *On the Principles of Political Economy and Taxation*, Cambridge UP, Cambridge [Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008].
- Robertson, W. (1890) *Works*, vol II, Thomas Nelson, Edinburgh.
- Rosenberg, A. (1938), *Der staatsfeindliche Zionismus*, F. Eher Nachfahren, Munich.
- Rossiter, C. L. (1948), *Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*, Princeton University Press, Princeton.
- Rousseau, J. J. (1968), *The Social Contract*, Penguin, Londra [Toplum Sözleşmesi, İş Bankası Kültür Yayınları, 2006].
- Röpke, W. (1949) *Civitas Humana*, William Hodge, Londra.
- Röpke, W. (1934), *German Commercial Policy*, Longmans, Londra.
- Röpke, W. (1942), *International Economic Disintegration*, W. Hodge, Londra.
- Rüstow, A. (1932), Industrialisierung und Arbeitslosigkeit, *Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik, Dresden 28-29 Eylül 1932*, s. 62-67.
- Rüstow, A. (1942), "General Social Laws of the Economic Disintegration and Possibilities of Reconstruction."
- Rüstow, A. (1942), "General Social Laws of the Economic Disintegration and Possibilities of Reconstruction" *International Economic Disintegration*, W. Hodge, Londra.
- Rüstow, A. (1963), *Rede und Antwort*, Hoch, Ludwigsburg.
- Sartre, J-P. (1976), *Anti-Semite and Jew*, trans. G. J. Becker, Schocken Books, New York [Yahudi Düşmanı-Antisemitin Portresi, Salyangoz Yayınları, 2008].
- Scheuerman, W. (1999), *Carl Schmitt. The End of Law*, Rowan & Littlefield, Boulder.

- Schlesinger, A.M. (1959), *The Age of Roosevelt: The Coming of the New Deal*, Riverside Press, Cambridge, Mass.
- Schmidt, A. (1968), Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie, Euchner, W. ve A. Schmidt (der) *Kritik der Politischen Ökonomie heute. 100 Jahre "Kapital"*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt.
- Schmidt, A. (1969) "Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte," *Beiträge zur Marksistischen Erkenntnistheorie* (ed.) içinde, a.g.e., Suhrkamp, Frankfurt, 1969.
- Schmidt, A. (1971), *Marx's Concept of Nature*, New Left Books, Londra.
- Schmidt, A. (1974), *Praxis, Gesellschaft: Beiträge zur Marxschen Theorie 2*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Schmitt, C. (1922), *Politische Theologie*, 5. Baskı, 1990, Duncker & Humblot, Berlin.
- Schmitt, C. (1932), "Free Economy and Strong State", R. Cristi (1998) içinde.
- Schumpeter, J. (1992), *Capitalism, Socialism & Democracy*, Routledge, Londra [*Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, Alter Yayıncılık].
- Silver, S. (2003) *Forces of Labour*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Smith, A. (1976b), *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford University Press, Oxford.
- Smith, A. (1978), *Lectures on Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford.
- Smith, A. (1981), *The Wealth of Nations*, Vol. II, Liberty Fund, Indianapolis [*Ulusların Zenginliği*, Alan Yayıncılık, 2004].
- Stalin, J., *Marxism and the National and Colonial Question*, International Publishers, New York [*Marksizm ve Ulusal Sorun ve Sömürge Sorunu*, Sol Yayınları, 2012].
- Starosta, G. (2008), "The Commodity-Form and the Dialectical Method," *Science and Society*, vol. 72, no. 3.
- Soros, G. (2003), "Burst the Bubble of U.S. Supremacy", *The Miami Herald, International Edition*, March 13 2003.
- Sohn-Rethel, A. (1978), *Warenform and Denkform*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Tischler, S. (2005), "Time of Reification and Time of Insurbordination," Bonefeld, W. ve K. Psychopedis (der.) *Human Dignity*, Ashgate, Aldershot.

- Tribe, K. (1995), *Strategies of Economic Order: German Economic Discourse, 1750-1950*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tronti, M., "The Strategy of Refusal", *Working Class Autonomy and Crisis* içerisinde, Red Notes-CSE, Londra, 1979 ["Ret Stratejisi," *Conatus* 4, Otonom Yayıncılık, 2005].
- Türcke, Ch. (1986), *Vermittlung als Gott*, von Klempen, Lüneburg.
- Vuliamy, E. (2003), "US in denial as poverty rises," *The Observer*, March 11 2003.
- Wallerstein, I. (1995), *After Liberalism*, The New Press, New York.
- Watson, G. (1976), 'Race and the Socialists', *Encounter*, November, s.15-23.
- Wildcat ve Holloway, J. (1999), "Wildcat (Germany) reads John Holloway - A Debate on Marxism and the Politics of Dignity" *Common Sense*, no. 24, s. 58-75.
- Wildcat, (2007) *Unruhen in China*, Beilage der Wildcat No. 80, Dezember.
- Willgerod, W. and A. Peacock (1989), "German Liberalism and Economic Revival," Peacock, A. ve W. Willgerod (der.) *German Neoliberals and the Social Market Economy*, Macmillan, Londra.
- Wirsing, G. (1951) *Schritt aus dem Nichts: Perspektiven am Ende der Revolution*, Diederichs Verlag, Düsseldorf.
- Wolf, M. (2001), "The need for a new imperialism," *Financial Times*, 10 Ekim 2001.
- Wolf, M. (2004), "We need more globalisation," *Financial Times*, 10.5.04.
- Zarembka, P. (2008), "Primitive Accumulation in Marxism, Historical or Trans-historical Separation from the Means of Production," Bonefeld, W. (der.) (2008).
- Zizek, S. (2002), *Welcome to the Desert of the Real*, Verso, Londra.
- Zizek, S. (2002), *Revolution at the Gates*, Verso, Londra.

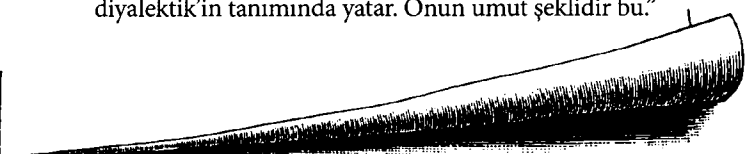


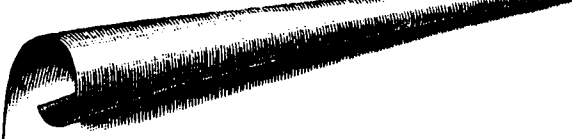
Olumsuzluk ve Devrim

Adorno ve Politik Eylemcilik

John Holloway
Fernando Matamoros
Sergio Tisler

Doğrudan Adorno hakkında yazılan bir kitap değilse de bu, Adorno ve onun özelinde Eleştirel Kuram'ı yeniden ve bir başka bağlamda güncelliyor. Adorno'nun "nefret" ettiği ve 1968 sonrasında başlayarak onu "akademik bir biblo"ya dönüştürmüş "kültür sanayi"nin "Adorno"sunu değil; ya da Amerikan üniversitelerinin "yazınsal" bir egzersize dönüştürdüğü "Adorno"yu da değil; tam "burada ve şimdi", küresel "kapitalizm hapisanesi"ne karşı gezegenin her tarafında yükselen "hayır!" çığlıkları arasında yankılanan bir Adorno'yu güncelleştiriyor: bir "olumsuzluk" olarak Adorno. Özdeşin/Kimliğin sınırlarını infilak ettiren küresel direnişler bağlamında **preguntando caminamos** (sorarak yürüyoruz) ilkesiyle yola çıkan bu çalışma, bütünlüğün eleştirisinden tikele/farklılığa, isyancı öznelliklere; gündelik hayatın diyalektik karnavallarından aşka, cinselliğe; bellek ve direniş temelli kümelenmelerden sanata, mimesise ya da kavramın eleştirisinden "kavramda kavramsal olmayanın kurucu rolü"ne uzanan hatlarda "olumsuz"un, "reddediş"in ve "hayır!"ın izlerini sürüyor. Hegelci "pozitif" diyalektiği olduğu gibi "diyalektik" kavramını bu "pozitif" gelenekle özdeşleştirme temelinde "topyekûn" reddeden postyapısal düşünce güzergâhını da eleştirel biçimde sorgulayan bu çalışma, Adornocu "negatif diyalektik"i ve onun olanaklarını öne çıkararak, bunları çağdaş politik, toplumsal ve kültürel pratiklerde antikapitalist mücadele ve direnişle katkılarıyla tartışmaya açıyor. Adorno'nun yapıtına ton veren "karamsarlık"ı tam da onun formülleştiği bir ilkeyle yararak: "Bir toplamış gibi kendi başına durmaması, olumsuz diyalektik'in tanımında yatar. Onun umut şeklidir bu."



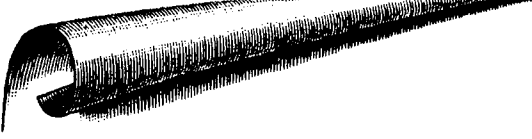


Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak

John Holloway

“Bu kitap, yanlış yönde yürüyen insanlarla ilgilidir. Bu insanlar yanlış yönde yürümektedirler; çünkü para ve kâr üzerine kurulu bir topluma kapılıp gitmek istemezler; çünkü kapitalizmin dünyayı perişan etmekte olduğunu öyle ya da böyle görürler. Bu yüzden de, milyonlarca farklı tarzda, şunu söylerler: ‘Hayır, kapitalizmi izlemeyi reddediyoruz, farklı bir yoldan gideceğiz, yaşamlarımızı farklı bir tarzla biçimlendireceğiz, daha farklı toplumsal ilişkiler kuracağız, henüz var olmayan dünyayı burada ve şimdi yaratacağız.’ Aptallar, uyumsuzlar, çılgınlar, yani bizim gibi insanlar. Peki, bu insanlar (bizler) acınası ya da gülünesi haldeler mi (halde miyiz); yel değirmenleriyle dövüşen Don Kişotlar mıyız, kafamızı beton bir duvara vura vura ölüp gitmeye mahkûm muyuz? Yoksa yeni bir şafak sökümünün habercileri miyiz, kapitalist tahakkümün yüzeyinde çatlaklar mı yaratıyoruz, içinden yeni bir dünyanın filizleneceği boşluklar mı açıyoruz? İşte bunlar, elinizdeki kitabın sorularıdır.” J.H.



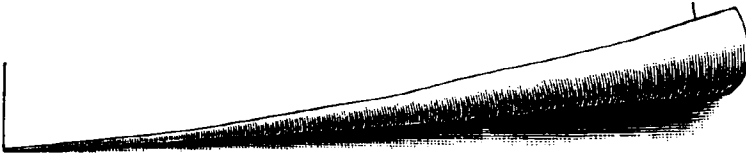


Marx'ın Kriz Teorisi

Simon Clarke

Kapitalizmin yeni bir küresel krizinin içinden geçiyoruz. Bu kriz, 21. yüzyıl sınıflar mücadelesinin ve güç ilişkilerinin yeniden kurulacağı bir dinamiği taşıyor. Küresel kapitalizmin bu krizi, unutulmuş olan Marx'ı çağırıyor ve emeği şenliğe davet ediyor.

Fakat Türkiye devrimci hareketi, kapitalizmin bu krizi karşısında teorik ve politik bir kriz yaşıyor. Genel anlamda söylersek, devrimci hareket kriz karşısında yaşama ajitasyon çeken propaganda dilinin ötesine geçemiyor. Geleneksel olarak Türkiye devrimci hareketi Marx'ı Lenin üzerinden okumuştur. Kriz, Marx'ı çağırıyor ve Marx üzerinden yeniden bir Lenin okumasını zorunlu kılıyor. Simon Clarke'ın 'Marx'ın Kriz Teorisi' kitabı unutulmuş olan Marx'ı yeniden hatırlatıyor ve güncelliyor...



Sermayenin toplumsal ilişkileri içinde insanın değersizleştirildiğini ve onursuz bir yaşama mahkûm edildiğini iddia eden Bonefeld, bu kitabında sermayeye, devlete ve sınıf ilişkilerine karşı mücadelenin olanaklarını araştırıyor. Sadece eleştirmenin yetmeyeceği, aynı zamanda alternatif bir toplumsal yaşamın kurucu pratikleri ve deneyimleri üzerine düşünüp bunları hayata geçirmemiz gerektiği konusunda ısrar ediyor. Eməğimizin ve insanlığımızın sermaye ve onun devleti tarafından tahakküm altına alınmasına karşı çıkarak onurumuzu yeniden nasıl elde ederiz sorusuna yanıt arıyor. Eməğin mücadelesinin her şeyden önce bir onur mücadelesi olduğunu bize bir kez daha hatırlatarak...

