DERRİDA'NIN MARX HAYALETLERİ BAUDRİLLARD VE DEBORD'UN YENİ TOPLUMU



Zhang Yibing

Postmarksizmin Temel Eserlerinin Analizi
Cilt II

KALKEDON

DERRİDA'NIN MARX HAYALETLERİ
BAUDRİLLARD VE DEBORD'UN YENİ TOPLUMU

Zhang Yibing

KALKEDON

Postmarksist Temel Metinlerin Analizi

Cilt II

Derrida'nın Marx Hayaletleri Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu

Zhang Yibing

Kalkedon Yayın Evi: 213
Dünya Solu-Marksist Felsefe Dizisi: 7

ISBN: 978-605-4511-54-9
Postmarksist Temel Metinlerin Analizi
Cilt II: Derrida'nın Marx Hayaletleri
Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu
Zhang Yibing

Kitabın İngilizce Baskısı:
A Deep Plough: Unscrambling Major Post-Marxist Texts
from Adorno tu Zizek, Şubat 2011
Canut International Publishers
Berlin-Londra

Kalkedon Yayın Evi:
Hırkayışerif Mahallesi, Balipaşa Caddesi, No.: 155/A,
Fatih-Yavuzselim-İstanbul
Telefon ve Fax: 0212 512 43 56
Web: www.kalkedonyayinlari.com
e-mail:kalkedonyayinlari@gmail.com

Editör: Cem Kızılçeç
Çeviri: Aylin Muhaddisoğlu

Kapak Tasarım: Semiha Şahin

Çince Baskı: A Deep Plough: Unscrambling Major Post-Marxist
Texts from Adorno to Zizek
2007 yılı - Renmin Üniversitesi Yayınevi Pekin

Türkçe İlk Baskı: Mayıs 2012
Copyright Kalkedon Yayınları 2012

Bu kitap Ceylan Matbaası'nda (Ahmet Uçar) basılmıştır.
Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi, No: 83, No: 317-318-319,
Zeytinburnu/İstanbul.
Tel: 0 212 613 10 79

Postmarksist Temel
Metinlerin Analizi

Cilt II

Derrida'nın Marx Hayaletleri Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu

Zhang Yibing

YAZAR HAKKINDA

Eserlerini Zhang Yibing müstear adıyla yazan yazar, 1956 yılında Nanjing'de doğmuştur. 1981'de Nanjing Üniversitesi'nde felsefe bölümünden mezun oldu. Ardından, felsefe bölümünde doktorasını yaptı ve su anda da Nanjing Üniversitesi'nde doktor adaylarının eğitimini yapmakta. Yazar, Nanjing Üniversitesi'nin Başkan Yardımcısı ve Marksist Toplum Teorisi Araştırmaları Merkezi'nin Başkanı. Ayrıca, Çin Marx-Engels Akademisi'nin, Çin Diyalektik Materyalizm Akademisi'nin daimi üyesi, Çin Marksist Felsefe Tarihi Akademisi'nin daimi üyesi, Jiangsu Eyaleti Felsefe Akademisi'nin Başkanı ve Jiangsu Eyaleti Marksizm Akademisi'nin Başkanıdır.

Başlıca kitap çalışmaları:

Lenin'e Dönüş: Lenin'in Marksist Felsefe Üzerine Bütünsel Çalışması-Lenin'in Felsefe Notları üzerine Post-Metinsel Okuma (Jiangsu People's Press 2008), Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacanvari Felsefe'nin İmgesi (The Commercial Press, 2006), Metin Analizine Dayalı Derin Bir Çapalama: Geleneksel Batı Marksizminin Metinleri (Renmin Üniversitesi Yayınevi, 2004), Metin Analizine Dayalı Derin Bir Çapalama: Post-Marksist Metinler (Renmin Üniversitesi Yayınevi, 2008), Baudrillard'a Karşı (Nanjing Üniversitesi Yayınevi, 2005), Problematik, Semptomsal Okuma ve İdeoloji: Metin Analizine Dayalı Bir Althusser Okuması (Central Edition and Translation Press, 2003), Marksist Tarihsel Diyalektiğin Öznel Boyutu (Nanjing University Press, 2002), Atonal Diyalektik Fantezi: Adorno'nun 'Negatif Diyalektiğinin' Metin Analizine Dayalı Bir Okuması (Pekin Sanlian Kitapevi 2001), Marx'a Dönüş: İktisadi Bağlamda Felsefi Söylem (Jiangsu Halk Yayınları, 1999).

Yazarın Eserleri, İngilizceye çevrilerek, **Canut Books Publishers-Berlin** tarafından yayınlanmaktadır. Yazarın Çin'de çeşitli bilimsel dergilerde yayınlanmış çok sayıda akademik makalesi bulunmaktadır.

ÖNSÖZ

Bu kitap, yazar Zhang Yibing'in metin çözümlemesi yöntemi ile hazırlamış olduğu eserin ikinci cildidir. Yazar bu kitapta 1960'lardan itibaren yeni bir döneme giren Batı Marksizmi akımını ve radikal postmarksgil eğilimin önde gelen Fransız düşünürlerinin eserlerini -Guy Debord'un *Gösteri Toplumu*'nu, Baudrillard'ın Üretimin Aynası'm ve Derrida'nın *Marx'm Hayaletleri-Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonali*'ni- ele almaktadır. Yazara göre postmarksist düşüncenin gelişimi kavranmaksızm Marksist düşünceyi zenginleştirmek olanaksızdır.

Baudrillard'ın *Üretimin Aynası*, Marx'ın, burjuva ekonomi-politiğini aşamadığını, aksine onun sadece aynadaki yansımasını -bir başka biçimini-ortaya koyduğunu iddia eder. Baudrillard'a göre Marksizm'in hatası, sermayeyi, ihtiyaçları, değeri ve emeği yüceltmesidir. Böylece Baudrillard Marksist tarihsel materyalizmi ayakta tutan başlıca ilkelere -maddi üretim teorisine ve tarihsel fenomenolojinin mantığına- doğrudan ve tam bir vuruş yapmaktır. Baudrillard, sadece görünüşte radikal olan bu devrimci imgelerin ardında "üretkenlik romantizmi" denilen vahşi bir ejderhanın gizli olduğunu kanıtlamaya girişir; bu ejderha bizzat Marx tarafından bilinçsiz bir biçimde serbest bırakılmıştır. Lefebvre'nin öğrencisi olan Baudrillard, aynı zamanda Roland Barthes ve Guy Debord'dan da etkilenmiştir. Dahası mantığını, 1960'larda ve 70'lerde Avrupa'nın tüm akademik çevrelerini etkilemiş olan Fransız antropolog Marcel Mauss'un ilkel topluluklar üzerine yaptığı araştırmalar üzerine kurar. Ayrıca Georges Bataille'in 1930'ların başlarında geliştirdiği, Mauss ile bağlantılı avamcı felsefesini içselleştirir ve Marksizm'e karşı savaşında kullanmaya çalışır. Yibing, birçok düşünce hilesinin kullanıldığı bu esere karşı zorlu bir mücadeleye girişir ve kapitalist üretim biçiminin Marksist eleştirisinin mantığını ortaya koyar.

Postmarksgil eğilim,1968 fırtınasının ardından postmodern bağlam içerisinde daha radikal bir postmarksist düşünceyi benimseyen Deleuze, Baudrillard ve Derrida gibi dinamik düşünürlerin Marksizm'e veda etmesi ile belirmiştir. Bunlar Marksizm ile olan anlaşmazlıklarını açıkça ifade etmişler, öte yandan Marx'm eleştirisinden de bazı şeyler aldıklarını ilan etmişlerdir. Bu radikal teorik eğilim, Roland Barthes, Jacques Lacan'ın son dönem çalışmaları ve Jerry Fodor'un oluşumunda etkili olduğu postmodern ana akımdan etkilenir.

Postmarksgil eğilim Marksizm'in temel çerçevesini tarihsel olarak aşmasıyla övünür; fakat bu eğilimin ontolojik çıkış noktası postmodern Marksizm'den farklı değildir, çünkü modernin postmodern tarafından aşılması üzerine kuruludur. Bu eğilimin düşünürleri, Marksizm'in üzerine kurulu olduğu toplumsal tarihin temelinin kaçınılmaz olarak tarihin tortusuna indirgeneceğine inanır. Bu radikal eleştiriye göre, heterojen bir gerçeklik taşıyacak olan yeni bir toplumsal uygarlığın ortaya çıkması beklenmelidir ve bu da onların teorilerine önemli bir heterojenlik özelliği getirir.

Derrida *Marx'ın Hayaletleri* adlı eserinde kahramanca bir çıkışla şöyle yazar: "Markssız olmaz. Her halükarda kesinlikle Marx olmaksızın, onun dehası olmaksızın, Marx'ın anısı ve mirası olmaksızın, kısacası Marx olmaksızın gelecek olmaz... Hepimiz Marx'ın mirasçılarıyız". Yapısöküm teorisinin babası olan Derrida, yaşamı boyunca Althusser ile yakın ilişki içinde olmuştur, onunla farklı konumlarda olmalarına karşın bu dostluk sürmüştür; ona karşı bir borçluluk duygusu beslediği bir gerçekliktir. Derrida'nın 1980'lerde çeşitli Marksist çevrelerden önemli eleştiriler aldığı ve kapitalizmi eleştirmekten vazgeçtiği söylenmiştir. Ancak o çok önemli bir tarihi dönüm noktasında, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'nın çöktüğü, Çin'in reformlara yöneldiği koşullarda ayağa kalkar. Yibing, Derrida'nm eserinin felsefi derinliklerinde onun hayalet teorisinin ve "hepimiz Marx'ın mirasçılarıyız" şeklindeki düşüncesinin iç mantığını ve düşünsel kaynaklarını ortaya koymakta ve onun Marksizm ile yapısöküm arasındaki ilişkileri nasıl gördüğünü analiz etmektedir.

Guy Debord, *Gösteri Toplumu* adlı eserinde Marx'ın "muazzam meta birikimi" teorisinin, yerine "gösterinin muazzam birikimini" ikame eder ve böylece Marx'ın Kapitali'nin giriş bölümü eleştirel bir biçimde yeniden yazılmış olur. Debord, *Gösteri Toplumundan Tüketim Toplumuna* adlı eserinde de Marx'ın metaların değişimi kavramını göstergelerin değişimine dönüştürür. Postmodern çağın medya araçlarının ürettiği fanteziler bugünkü kapitalist toplumun gerçek hâkimi haline gelir ve Marx'ın teorisini dayandırdığı üretimin aynası kırılır. İnsanlar bu gösterinin imal edilmiş bir olgu olduğunu bilmelerine karşın kendilerini bu gösterinin içinde öylesine kaybederler ki, kendi gerçek varoluşlarını unuturlar. Bu, yeni bir yabancılaşma biçiminin ortaya çıkışıdır. Yibing mantıki gerekçelerle Debord'u postmarksgil olarak tanımladığı eğilimden ayırır. Guy Debord'un eserinin, Batı Marksizmi'nin kültürel mantığında en önemli kırılmalardan birine işaret ettiği rahatlıkla söylenebilir. Lefebvre'den köken bulan bu düşünceler, çağdaş kapitalizmin altyapısında üretimin önceliğinin yerini kesin bir şekilde tüketime bıraktığı şeklinde özetlenebilir. Bu görüşün, Batı Marksizmi'nin toplum eleştirilerindeki postmarksgil eğilimlerin orijinal kaynağı olduğu söylenebilir. Bu akım çerçevesinde, geleneksel Marksizm'in odaklandığı maddi üretim alanı, toplumsal yaşamın merkezinden çıkartılarak ikincil önemde görülmeye başlanmıştır.

Çin'de Marksist felsefe araştırmalarının 1980'lerle birlikte yeni bir ivme ve derinlik kazandığı, özellikle daha önce bir tabu olarak görülmüş olan Batı Marksizmi üzerine çalışmaların derinleştiği bilinmektedir. Çin'de felsefe çalışmaları birbirleriyle bağlantılı üç ana sacayağı üzerinde oturmaktadır: Marksist felsefe, Batı felsefesi ve Çin felsefesi. Zhang Yibing, Çin'in önde gelen Batı Marksizmi araştırmacılarındandır. Kendi geliştirdiği "teorik konumlandırma" yöntemi çerçevesinde Batı Marksizmi, Marx'ın ve Lenin'in felsefesi üzerine çok sayıda kitap ve makaleleri ile yankı uyandırmış olan titiz bir araştırmacı olarak dikkat çekmektedir. Yazarın önemli bir özelliği, eserlerin tarihsel ve düşünsel arka planına ve felsefi soy kütüğüne özel bir dikkat göstermesidir. Yibing'in içinde bulunduğu üçüncü kuşak felsefecilerin önemli bir özelliği, bu ülkede felsefi araştırmaların kaba bir biçimde politikleştirilmesi ve kumanda edilmesi davranışının son bulduğu bir dönemde araştırmalarına başlamış olmalarıdır. Bu kuşak aynı zamanda üniversite eğitimlerine ara vererek "kültür devrimi"

için kırsal alanlara gittikten sonra geri dönüp sonradan eğitimlerini ve araştırmalarını sürdürmeye başlamış olan bir kuşaktır. Bu dönemde, toplumsal-ekonomik arka plan olarak çağdaş Çin'in Sovyet modeli merkeziyetçi ve dünya ekonomisine kapalı plan ekonomisinden ve ülke çapında altı kademeli bir ücret sisteminin uygulandığı çalışma yaşamından, makroekonomik yönlendirme altında sosyalist Pazar ekonomisine, uluslararası ekonomi ile bütünleşmeye, çeşitli sektörlerde kamu dışı girişime izin verilen, çoğulcu bir çalışma ve ücret sistemine geçildiğini görüyoruz. Dolayısıyla Yibing'in kuşağı her iki dönemin deneyimine sahip olmuştur. Marksist felsefe 19. yüzyılda kapitalist Pazar ekonomisi ve onun mezar kazıcısı olan modern proletaryanın oluşması ile birlikte ortaya çıkmıştı. Onun uğraşı asıl özü değişmeden kalmaktadır: Var olan dünyayı eleştirmek, değiştirmek ve insanlığın özgürlüğe doğru mücadelesinin yolunu aydınlatmak... Dolayısıyla dikkatli okuyucu Yibing'in, Çin'in bugünkü gerçeğine sorgulayıcı gözlerle bakan önermelerini yadırgamayacaktır.

Bu çalışma yalnızca eleştirel bir okuma çabasının ötesindedir. Okurlar Yibing'in okuması içinde en son araştırmalar ışığında Marx'ın felsefesi, diyalektiği, onun materyalizmi ve en temel kavram ve teorileri üzerine yeni bir yolculuğa çıkabilecektir. Bu eser aynı zamanda Türkiye Marksistlerine, 1970'li yıllardan bu güne kapitalizmin ve "yarı-demokrasinin" eleştirisi içinde kendiliğinden veya bilinçli bir biçimde içselleştirmiş oldukları kimi postmarksist düşünceleri yeniden düşünme olanağını sunmaktadır.

Deniz Kızılçeç

İÇİNDEKİLER

Yazar Hakkında iv
Önsöz v
Yazarın Önsözü xiii

BİRİNCİ BAŞLIK
İmgelerin Sunduğu Pseudo Varlık: Guy Debord'un Gösteri Toplumu'nu Yeniden Yorumlama

Bölüm I
Baş Aşağı Olan Gösteri Dünyasını Tersine Çevirmek 25
1. *Toplumsal Varoluşun Sunuluşundaki Ontolojik Sapma* 26
2. *Gösterinin Çeşitli Biçimleri* 35
3. *Gösterisel Emperyalizm ve Karşı Durulamaz Hegemonya* 38
4. *Ayrılma: Sunulan Gösterinin Derindeki Gerçekçi Arka Planı* 46

Bölüm II
Gösteri Fetişizmi: Gösteri Fetişizminin Metaları Tam Olarak Sömürgeleştirmesi 53
1. *Meta Fetişizminden Gösteri Fetişizmine* 53
2. *Gözetlenmemiz Sürecindeki Sahte Etki ve Sahte Dinlence* 57
3. *Gösteri: Metalar Cennetindeki Sahte Yaşam* 62

Bölüm III
Sahte Varoluş ve Gösterisel Zaman 69
1. *Durağan Toplum ve Döngüsel Zaman* 69
2. *Burjuvazi ve Geri Dönüşsüz Zaman* 73
3. *Tüketim Zamanı ve Sahte-döngüsel Zaman* 77
4. *Gösterisel Zaman: Oyuncak Lego Parçaları Üreten Sahte-olaylar* 80
5. *Gösterisel Uzam İle Sahte Döngüsel Zaman el ele* 83

Bölüm IV
Gösterisel İdeolojiyi Alaşağı Etmek 89
1. *Maddileşmiş İdeoloji Olarak Gösteri* 89
2. *Gündelik Yaşamın Devrimcileştirilmesi: Gösterinin Yıkılması* 94

İKİNCİ BAŞLIK
Maymundan İnsana Yıkıcı Bir Perspektif: Jean Baudrillard'ın Üretimin Aynası Kitabı

Bölüm I
Baudrillard, Başlangıçta Marksist miydi? *107*

1. *Mauss'un simgesel değiş-tokuş teorisi ve avamcı romantizmi* *107*
2. *Bataille'in fayda-karşıtı "avamcı" felsefesi* *113*
3. *Tüketim Toplumu ve Nesneler Sistemi Kitaplarında Gizli Olan Mantıksal Dayanaklar* *119*

Bölüm II
Marksizm: Tarihsel Materyalizmin İhlali *127*

1. *Genç Baudrillard'ın Üretimin Aynası'nda karşı çıktığı nedir?* *127*
2. *Tarihsel Materyalizmin Geştaltı'nın reddedilmesi* *135*
3. *Metodolojik sorunun kaynağı: Tarihin tarih-ötesi kılınması* *141*

Bölüm III
Üretimin Ontolojisi: Üretiyorum, O Halde Tarihim *147*

1. *Kullanım değeri üzerine hatalı teşhis ve "değişim değeri"* *147*
2. *İlkel toplumlarda simgesel değişim olduğu saplantısı* *151*
3. *Kahrolsun yararcı üretim ontolojisi!* *155*
4. *Kapitalist üretim biçiminin Marksist eleştirisinin yeniden sorgulanması* *164*

Bölüm IV
Emek İdeolojisinin Eleştirisi *169*

1. *Emeğin metafizik kötülüğü: Somut ile soyut karşıtlığı; nicelik ile nitelik karşıtlığı* *169*
2. *Üretken Emeğin Suçu* *177*
3. *İyi olan emek ve güzel olan "emek-olmayan" (Çalışmama)* *181*

Bölüm V
Marx ve Doğa Üzerinde Hakimiyet *187*

1. *Aydınlanmacı Doğayı Köleleştirme Kavramı* *187*
2. *Marx'ın doğa mitine getirdiği eleştirinin "yarım-bir-devrim" olarak kalması* *190*
3. *Büyük Yasa ve Doğanın Büyük Zorunluluğu* *194*

Bölüm VI
Marx ve Etnik Merkezcilik *199*

1. *Büyük Tarih ve Büyük Diyalektik* *199*
2. *Analiz Kategorileri ve İdeoloji Ayrımı* *203*
3. *İnsanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarı mıdır?* *206*
4. *Tarihsel materyalizm ve Batı-merkezcilik* *211*

Bölüm VII
Maymunun Anatomisi Muamması ve Andropoid Çözümlemesi *215*
1. Efendi-köle diyalektiğinin yeni yorumu *216*
2. Zanaatkârın çalışması ile yararlı emek arasındaki fark *219*
3. İnsan, maymun ve antropoidin mantıksal anatomileri *222*

Bölüm VIII
Tarihsel Materyalizm ve Tarihin Öklidci Geometrisi *227*
1. Arkaik Tarihin Çağdaş Söylemle Dillendirilmesinin Meşruiyeti *227*
2. Tarihsel materyalizm bilimin evrenselliğine sahip midir? *230*
3. Tarihsel materyalizmin modası geçmiş iktisadi kökleri *233*
4. "Göstergeler Ekonomi-Politiği": Yeni Devrim ve Onun Kökeni *236*

ÜÇÜNCÜ BAŞLIK
Marx'ın Bulunuşu Ve Yokluğu: Derrida'nın Marx'ın Hayaletleri Kitabını Okumak

Bölüm I
Namevcut Hayaletlerin Radikal Varoluşu *245*
1. Derrida, Marx'ın Hayaletleri'ni neden yazdı? *246*
2. Hayaletlerle dans eden hafızacı bir tutum *250*
3. Derrida'nın Marx'ı ve Marksist hayaletleri yorumlaması *255*
4. Derrida'nın hayalet teorisinin tarihsel soykütüğü *258*

Bölüm II
Derrida'nın Hayalet Teorisinin Teorik Mantığı *265*
1. Yapısöküm ve imkansız hayalet *266*
2. Marx'ın hayaletlerinin coşkulu savunusu *270*

Bölüm III
Derrida'nın Ayıramı ve Marx: Yapısökümе Tabi Tutulan Manevi Miras *275*
1. Hepimiz Marx'ın mirasçılarıyız *276*
2. Derrida'da Zaman ve Varoluş *280*
3. Derrida'nın verdiği ontolojik yanıtın hatası *284*
4. Günümüzün kapitalizmi ve "Tarihin Sonu" *288*

Yararlanılan Kaynaklar ccxcv

YAZARIN ÖNSÖZÜ

Batı Marksizmi Araştırmalarında Yeni Bir Atılım İçin

Xu Chongwen'in 1982'de Çin'deki Marksizm araştırmalarına "Batı Marksizmi" kavramını tanıştırmasından bu yana geçen 20 yılda Çin'de uluslararası Marksizm üzerine yapılan araştırmalar inişli çıkışlı ve oldukça heyecanlı dönemlerden geçti. Marksizm üzerine uluslararası boyutta yapılan çalışmaların içselleştirilmesi Çin'deki akademik Marksizm çalışmalar bakımından hayati bir önem taşımaktadır. Çin'deki akademik çevrelerde "Batı Marksizmi" teriminin anlamı ve kullanımı üzerinde hala bazı farklılıklar olsa da, onun göreli olarak yoğunlaştığı ve odaklandığı alanlar bilinmektedir. Batı Marksizmi'nin ürünleri ve düşünürleri üzerine yapılan çalışmalar yeni türden soruların önümüze gelmesine yol açmıştır. Kanımca Batı Marksizmi üzerine çalışmalar bizdeki Marksizm araştırmalarını etkilemiş ve yaratıcı yeni teorilerin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır.

Bununla birlikte, kabul etmem gerekir ki geride kalan 20 yılda Çinli akademisyenlerin bu alanda kat ettiği yol büyük ölçüde çeviriler ve tek tek metinler üzerine yapılan çalışmalar ile sınırlıdır. Geleneksel "Batı Marksizminin klasik metinlerinin çevirileri -1970'lere kadar- temel olarak felsefe, kültür, estetik ve psikoloji odaklı olmuştur. Çevirilerde sosyoloji, iktisat, politika ve tarih gibi konular ihmal edilmişti. Fakat elbette son dönemde bazı araştırmacılar ihmal edilen bu alanlar üzerinde de durmuşlar ve önemli adımlar atmışlardır. Özellikle Batı Marksizmi akımının 20. yüzyılın sonundan bugüne geliştirdiği teorik konumlanmayı araştırmak da dâhil olmak üzere, çalışmalarımızda hala yapılacak ve geliştirilecek pek çok şey bulunmaktadır.

Atılımın İki Teorik Önkoşulu

Kanımca, eleştirel değerlendirme ve araştırmalarımızda yetersizlikler dikkate değer iki önemli soruna işaret etmektedir: *klasik Marksist metinler üzerine derinlemesine bir kavrayışın oluşması ve yeni bir paradigma oluşturma sorunu.*

Her şeyden önce, geriye dönüp Batı Marksizmi'nin klasikleri üzerine yaptığımız çalışmalara baktığımızda, Genç Lukâcs'ın Tarih ve Sınıf Bilinci'nin yayınlanmasından bu yana vardığımız yer temel olarak hala eldeki malzeme üzerine yorumlardan ibaret kalmıştır. Yapılan bazı özel alan araştırmalarını da henüz yoğun ve titiz araştırmalar olarak değerlendirmek zordur. Elimizde çok sayıda ikinci el veri ve bakış açısı referansları olduğu doğrudur. Fakat henüz bizim bu verilerin felsefi bağlamlarına girmekte yeterince başarılı olmadığımız da bir gerçektir.

Bir defasında bu yetersizliğin önemli nedenlerine dikkat çekmiştim: Her şeyden önce biz hiçbir zaman Batılı Marksistlerin üzerinde özenli ve yoğun çalışmalar yaptıkları Marksist klasikler ile ciddi bir biçimde uğraşmadık. Bu durumda "Marksist eleştiriyi" nasıl geliştirebiliriz? Daha da odaklanarak söylemem gerekirse, "Marksist eleştiri" öncelikle benim *Marx'a Dönüş* kitabımda tanımladığım gibi, Marksist klasiklerin derinlikli ve yoğun bir okumasını gerektirir. Böyle bir okumanın yapılmadığı durumda, yazılan herhangi bir basit yorum ya da sav bizi köksüz bir teorik araştırmaya götürecek, ve bunlar, "geçersiz" ya da "ideolojik" yorumlar ve savlar olarak değerlendirilebilecektir. İkincisi, Batı Marksizmi'ne bağlı çeşitli düşünce okulları, modern batılı burjuva ideolojisinin ana akımına karşı ya da onun ötesine geçen yeni bir radikal söylem inşa etme çabası içinde Marx ile diğer çeşitli felsefi ve kültürel akımları entegre etmeye yatkınlık göstermiştir. Buna ek olarak, Batı Marksizmi'nin çok sayıda düşünür ve araştırmacısı aynı zamanda çağdaş batı felsefesinin de ustası konumundadır ve onlar böylece Marx'ı kendi orijinal felsefi söylemleri yoluyla açıklama eğilimi göstermektedirler. Örneğin; genç Lukács henüz daha Marksizm'e geçmeden önce ve George Simmel'in Modern Yaşam Estetiği, Max Weber sosyolojisi ile tanışmış ardından Jean-Paul Sartre'ın erken dönem Varoluşçuluğu ile Marleau-Ponty'nin erken dönem fenomenolojisi ile Fromm ve Marcuse'nin psikanaliz teorileri ile ve Theodor W. Adorno'nun atonal müzik teorisini de özümsemiştir. Bu anlamda felsefi perspektiflerin arka planlarını tam olarak bilmeden, tartışacağımız sorunsalı derinlikli olarak ele almak mümkün olmayacaktır. Ve tabii ki bu arka plan bilgisi olmaksızın eleştiri nesnelerimizin derinlikli teorilerini yapıbozuma tabi tutmamız da pek olanaklı olamayacaktır.

Buna ilaveten, 1980'lerden bu yana Batı Marksizmi ürünlerinin Çinceye birkaç nesil–giderek daha doğru çevirileri– yapılmış olsa da, bunları yazan Batılı düşünürlerin içinde konumlandıkları özel tarihsel bağlamı da hala yeterince iyi bilmemekteyiz. İlaveten, bu türden bir tarihsel arka plan ve düşünsel soykütük bilgisinden yoksunluk, Çinli Marksistlerin iyi bir tartışma için özel söylemler geliştirmelerini ve tartışma bağlamları oluşturmalarını engellemektedir. Bu nedenle, bugün bizler için geriye dönüp özel tarihsel bağlamlar inşa etmek, Batı Marksizmi'nin metinleriyle ve "elde-hazır" olarak addettiğimiz filozoflarla yüzleşmek, tarihsel arka planlarını kavramak ve onların teorik mantıklarının ve temel fikirlerinin "semptomlarını" bulmak bugün Çin'deki araştırmalar için en önemli olan şeydir. Eksiksiz eleştiri addedebileceğim yeni bir dönemi ancak derinlikli bir okuma ile başlatabiliriz.

Batı Marksizmi'nde Paradigma Dönüşümleri

İkinci olarak, günümüzün Marksizm araştırmalarının bir önkoşulu da paradigmaların dönüşümü ile ilgili çalışmadır. 1968 Fransası'ndaki "Kızıl Fırtına"dan[1] bu yana **Yeni Sol** akımda ve geleneksel Batı Marksizmi kampında büyük değişmeler oldu. Geleneksel "Batı Marksizmi"nin iki paradigması–*Marx'ın "otantikliği" ve kapitalizmin politik eleştirisi*–artık kendi orijinal anlamını ve terimlerini destekleyemez duruma gelmiş bulunuyor; ilaveten postmodern dünyayı açıklamakta başarısız kalıyor.

1 Paris'teki Mayıs fırtınası aynı zamanda Görünmeyen Şey uğruna yapılan bir devrim olarak adlandırılır.

Eğer bizler paradigmayı yeniden tanımlamazsak, kaotik teorilerden oluşan yeni bir dalga bizi vuracaktır. Kanımca, tarihsel teorilerin ve tarihsel mantığın yeni bir tanımına ihtiyacımız var. Diğer bir deyişle, Batı Marksizmi'nin tarihsel sonunun geldiğini saptamamız ve postmodern Marksizm'in, postmarksgil akımın ve **Geç Marksizm'in** birbirlerine bitişik konumda olacakları yeni bir araştırma modeli inşa etmemiz gerekmektedir. Kanımca Marksizm'in yeni eğilimlerini gözden geçirmede böylesi bir örüntü tek çözüm yoludur. Daha tam söylersem, politik-pratik anlamda postmarksist eğilim de bu örüntüye dâhil olmalıdır. Bu koşullar günümüzün batı dünyasındaki çağdaş sosyalizm araştırmaları ve devrimci stratejiler üzerine araştırmalar içinde geçerli olabilir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Adorno'nun totalite ve özdeşlik eleştirisi 1960'lı yıllara ait zorunlu tarihsel bir sonuç olarak klasik Batı Marksizmi'nin sona erişine işaret etmiştir. Bu sona erme pratik anlamda 1960'ların sonunda batılı öğrencilerin devrimci hareketleri ve Prag'daki "Gül Devrimi"nin başarısızlığı yoluyla gerçekleşmiştir. Batı Marksizmi olarak bilinen bu özel teorik akımın 1920'lerde bazı Avrupalı Marksist filozoflar tarafından İkinci Enternasyonal'in "Ortodoks Marksizmi"ne karşı bilinçsiz bir biçimde oluşturulan bir akım olduğu iyi bilinir. Batı Marksizmi'nin bu kurucuları Marksizm'in ideolojik ve resmi bir biçimde yapılandırılmasına, özellikle de Marx'ın klasik Marksist yazarlar tarafından bilimsel olmayan yorumlarla idolleştirilmesine itiraz etmişlerdir. Bu akım, Marksizm'in metinlerini yeniden yorumlamaya girişir ve Engels-Stalin sisteminden farklılaşan, Ortodoks-olmayan bir "neo-Marksizm" oluşturmaya girişir. Fakat öte yandan bu yeni doğan Marx genellikle batılı bir kültürel ve felsefi okul çerçevesi içinde konumlandırılır. En önemlisi de, bu Sol teoriler, aslında burjuva politik sistemine endüstriyel medeniyet çerçevesinde karşı duran ideolojiler olmalarına karşın, kendi Marksizm yorumlarının otantikliği üzerinde ısrarla durmuşlardır.

Batı Marksizmi'nin teorik mantığının inşasının erken döneminde, Georg Lukâcs'ın bütünselliğin tarihsel diyalektiği, Antonio Gramsci'nın pratiğin hegemonyası düşüncesi ve Karl Korsch'un özne-nesne özdeşliği kavramları, kapitalist gerçekliği onun teorik mantığından ayıran yaklaşımlara muhalefet ederek katkıda bulunmuştur.

Hümanist Marksizm

1930'lardan sonra ise genç Marx'ın *1844 Ekonomi ve Felsefe El Yazmaları* okumalarını temel alan yeni bir **hümanist Marksizm** ortaya çıkar. Frankfurt Okulu'nun erken dönem faaliyetlerine ilaveten bu Marksist eğilim Ernst Bloch'un, Jean-Paul Sartre'nın, Erich Fromm'un ve Henri Lefebvre'nin geliştirdikleri fikirleri içermektedir. Bu hümanist Marksist kanat 1960'ların ortalarında doruk noktasına ulaşır ve Althusser'in ve diğer Batılı Marksistlerin önderlik ettiği **bilimselci kanadın** büyük hücumuna maruz kalır. Bilimselci kanadın bu temsilcileri tarihsel olmayan insan kavramını ve öznelliği reddederler ve böylece –akademik bilinç-dışı içinde[2]– akılcılığın çözündürülmesini yeniden üretirler ve bir hümanizm ve bilimselcilik paradoksu oluşturmuş olurlar.

2 Ç.N.: Freud ve Jung'un bilinç dışı ile ilgili bakış açısını kastediyor.

Bunun ardından, Theodor Adorno ve Max Horkheimer'ın birlikte yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile birlikte Frankfurt Okulu'nun geç döneminin gelişimi içinde yeni bir teorik aşama veya sıçrama başlatılmış olur. Ve Adorno, ***Negatif diyalektik*** eseri ile *bütün bir endüstri toplumunun* içsel reddini savunan yeni bir mantığa dayalı düşünce eğilimini üretir. Bu yeni mantığa göre, bir kapitalist liberal söylem olarak Aydınlanma -araçsal aklm kolu-doğayı köleleştirmeye ve insan üzerinde hâkimiyet kurmaya dayanak olan bu söylem-ve bu liberal söylemle özdeş bir içeriği taşıyan herhangi bir bakış açısı- ile (insana veya yasalara dönük) girişilecek bir kurtuluş ve özgürlük çabası kapitalist totalitenin gizil komplo düzeneğinin bir parçası olacaktır. Bu yeni mantıksal trend aynı zamanda insan tarafından doğaya dayatılan şiddet ilişkisini eleştirel gözetim altında alır. Böylece artık üretici güçlerin gelişiminin en önemli dayanağı olan insanın doğayı dönüştürme eylemi ve insani özgürleşmenin temel mantığı reddedilmiş olmaktadır.

Postmarksist Eğilimin Doğuşu

Genç Lukács'ın maddileştirilmiş üretim kavramından, Sartre'ın yabancılaşmış pratik kavramından ve diğer ontolojik belirsizliklerden farklı olarak Adorno'nun felsefesi bildiğimiz geleneksel klasik Batı Marksizmi'nin sınırlarını aşar ve onu sonlandırır. Adorno yarattığı bu yeni eğilim ile ve Marx'a yönelik olarak getirdiği yeni yaklaşımla postmodern akıma doğru yönelen yeni bir teorik başlangıç noktası oluşturur. Ben Marksizm'in eleştirel temel dayanaklarını radikal bir biçimde reddeden, fakat Marksizm'in eleştirel geleneğini onun metodolojisini ve temel bakış açılarını miras alan bu eğilimi **postmarksist (postmodern Marksist)** akım olarak adlandırıyorum. Bu yeni akımın temsilcilerinin yazıları artık sofu bir biçimde Marx'ın "klasik metinlerine" gönderme yapmaz. Bunun yerine, onlar metinlerinde oldukça özgür ve rahat bir biçimde Marx'ın metinleri ve görüşleri ile mutabık veya görüş ayrılığı içinde olduklarını belirtebilmektedirler. Bu postmarksist eğilim bize Batı'da 1970'lerdeki çok sayıda Marksizm araştırmacısının ve merkez-sol kanat düşünürün teorik imgesini verir. İşte Adorno'nun bu düşüncesi temelinde Frankfurt Okulu **yeni posthümanizmi** merkeze alan büyük bir teorik dönüş yapar. Bu anlamda örneğin, ikinci kuşaktan hümanist Marksist bir filozof olan Erich Fromm, 1976'da soyut özne-merkezciliği reddeden *Sahip Olmak* ya da *Olmak* adlı son eserini yazar.[3]

Erich Fromm, bu eserinde "sahiplenici" hümanist özne ile sahiplenici-olmayan ve merkez-olmayan özne ayrımını getirir ve soyut özne-merkezciliğini alaşağı eder. Eski hümanizmin "beni-merkeze koyan yaklaşımını, ben-çıkarcılığını ve sahip olma zevkini "şiddetle eleştirir ve aynı zamanda "doğayı köleleştirme" fikrini, insanın doğaya karşı "nefret dolu" yaklaşımına karşı çıkar.

Daha sonra, Friedrich Pollock ve Jürgen Habermas -her ikisi de- bu sözünü ettiğimiz **yeni posthümanist** teorik eğilim çerçevesinde kendi teorilerini kurarlar. Bu son sözünü ettiğim nokta dikkate alınmadığında Habermas'ın geliştirdiği, emek ekonomisini aşan özdeşmezliğe dayanan iletişim teorisini anlamak oldukça güçleşir. Dolayısıyla, bu post-(modern) Marksgil eğilimi başlatmış olan Adorno'dur.

3 *Sahip Olmak* ya da *Olmak*, (Haben oder Sein)Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1995

Buna ek olarak, hemen hemen aynı günlerde başka bir önemli olay gerçekleşir. Fransız düşünür Henri Lefebvre'nin geç dönem akademik çalışmalarında bir dönüşüm ortaya çıkar ve onun 1962'den sonra geliştirdiği *modern* yaşam eleştirisi ortaya çıkar. Lefebvre, burjuva toplumunun kontrole ve köleliğe dayalı yapısı içinde bir dönüşmeye işaret eder: artık Üretim-ekonomi alanı, tüketim-gösterge alanına dönüşmüştür. Böylece Lefebvre maddi üretimin tarihsel temelini baş aşağı çeviren ilk isim olur. Henri Lefebvre, daha sonra uzam üzerine yaptığı çalışmalarda ise Marx'ın tarihsel materyalizmindeki toplumsal ilişkiler uzamının yerine hiper-gerçeklik olan temsili bir uzam kavramını oluşturur ve savunur. Böylece Marx'ın tarihsel materyalizminin geleneksel uzamının içerdiği: doğanın mutlak uzamı, politik-tarihsel uzam ve soyut ekonomik uzam aşılmış olur. Lefebvre'nin bu bakış açısı doğrudan Jean Baudrillard'ın geçirdiği postmarksgil dönüşümü etkiler. Burada Adorno ve Lefebvre'yi her zaman Batı Marksistleri arasında gördüğümü tekrar belirtmek ve dikkat çekmek isterim; fakat onlar aynı zamanda postmarksist ve postmarksgil akımın ilk başlatıcıları olarak görmekteyim.

Adorno'dan sonra bu postmarksist kampta endüstri toplumunu ve onun bütün kültürel biçimlerini reddeden radikal bir düşünce eğilimi ortaya çıkar. Bu eğilim asıl itici gücünü, postmodern akımdan etkilenen ve onun içinde oluşan postmodern Marksizm'den alır. Örneğin ekolojik Marksizm, neo-feminist Marksizm gibi akımlar böyledir. Bu teorisyenler kendilerini Marksist olarak tanımlamalarına karşın, geleneksel klasik Batı Marksizmi akımından temelden uzaklaşmışlardır. Bunlardaki temel farklılık Marksist felsefenin en önemli ilkelerinin reddinde yatar. Örneğin ekolojik Marksizm üretici güçlerin gelişme düzeyinin tarihsel gelişmenin temeli olduğu fikrine karşıdır; bu akımın insanın doğayı köleleştirdiği şeklindeki fikri aslında tarihsel materyalizmdeki üretici güçlerin gelişmesi düşüncesini reddetmektedir. Feminist Marksizm de, Marx'ın toplumsal sınıf teorisinin ataerkil olduğunu; Marx'ın sadece pazarda –değişim sürecinde– maddileşen emek üzerinde durduğunu ve toplumdaki toplam *soyut* emek stoku içindeki -kadınların ev işlerinde uyguladığı- kadın emeğinin üzerinde durmadığını savunurlar. Dolayısıyla, bunlara göre Marx, ev içindeki "gölge emeğin" de değer ürettiği olgusunu görmezden gelmiştir. Bu akımların teorileri Marksist oldukları şeklindeki iddialarına rağmen geleneksel Batı Marksistlerinin savunduklarını iddia ettikleri "otantik Marksizm"den ve aynı zamanda çağdaş kapitalizmin eleştirisinin temel amacından uzaklaşmışlardır.

Postmarksgil Eğilim

1968 "Mayıs Fırtınası"nın ardından Avrupa'da bir grup genç Batı Marksisti, Marksizm'e veda ederek post-modern düşünce çerçevesi içerisinde daha radikal postmarksgil bir düşünüşü benimsediler. Örneğin Gilles Deleuze, Jean Baudrillard ve Jacques Derrida gibi güçlü düşünürler Marksizm ile olan anlaşmazlıklarını açıkça ifade etmişler, öte yandan da Marx'ın eleştirisinden de bir şeyler aldıklarını da ilan etmişlerdir. Bu radikal teorik eğilim Roland Barthes, Jacques Lacan'ın geç dönem çalışmaları ve Jerry Fodor'un öncülük ettiği postmodern ana akımdan etkilenir. Fakat aynı zamanda, bu eğilimin politik duruşu, Jean-François Lyotard, Richard Rorty ve Ihab Hassan'ın ve sonradan onlara katılan Slovenyalı bir Lacanvari olan Slavoj Zizek'in temsilcisi oldukları postmodernist sağ kanadın politik duruşundan farklıdır.

Gilles Deleuze, Jean Baudrillard ve Jacques Derrida gibi birçok düşünürün dahil olduğu bu eğilimdekiler, günümüzün kapitalizmine karşı çıkmakla birlikte, Marksizm ile aralarına ihtiyatlı bir biçimde belirli bir mesafe koyarlar. Aynı zamanda post-sömürgeci akımın ve yeni tarihselciliğin[4] kültür alanında getirdiği eleştiriye de katılmazlar. Bu ikinciler benim postmarksgil akım olarak terimleştirdiğim eğilimdir. Bu eğilim Batı Marksizmi'nin postmodern bağlamda yaptığı ani sağa dönüş sırasında geçirdiği teorik mutasyondur. Kanımca bu Marksist filozoflar artık Marksist *değillerdir veya bundan böyle öyle görülemezler.* Bu bakımdan onlar Adorno ve Lefebvre'den farklıdırlar ve onların politik duruşları da kendilerini Marksist olarak tanımlayan postmodern Marksistlerden oldukça farklıdır; bunların politik konumları aynı zamanda ileride tartışacağımız **Geç Marksizm**'den de farklı karakteristikler içerir.

Bu postmarksgil eğilim Marksizm'in temel çerçevesini tarihsel olarak aşmasıyla övünür ve tarihsel ontolojik çıkış noktası itibariyle postmodern Marksizm'den farklı değildir: Her ikisi de, modernin postmodern tarafından aşılması üzerine kuruludurlar. Postmarksgil filozoflar Marksizm'in üzerine kurulu olduğu toplumsal tarihin temelinin kaçınılmaz olarak tarihin tortusuna indirgeneceğine inanırlar. Bu radikal eleştiriye göre, heterojen bir gerçeklik taşıyacak olan yeni bir toplumsal uygarlığın ortaya çıkması beklenmektedir. Bu nedenle, çoğu postmarksgil düşünür kendi eleştirel platformlarını inşa ederken Marx'ı belirli perspektiflerden eleştirir. Örneğin; bunlar arasında saydığım Baudrillard'ın 1970'lerde yayınladığı *Üretimin Aynası* ve *Göstergeler Ekonomi Politiğinin Eleştirisi İçin*[5] adlı metinleri buna örnek gösterilebilir. Lefebvre'nin öğrencisi olan Baudrillard; aynı zamanda Roland Barthes ve Guy Debord'dan da etkilenmiştir.

Guy Debord, Marx'ın "muazzam meta birikimi" teorisinin, yerine "gösterinin muazzam birikimini" ikame ettiği *Gösteri Toplumu* adlı eseri yazar ve böylece Marx'ın *Kapital*'inin giriş bölümünü eleştirel bir biçimde yeniden yazmış olur. *Gösteri Toplumundan Tüketim Toplumuna* adlı eserinde de Marx'ın metaların değişimi kavramı, göstergelerin değişimine dönüştürülür. Postmodern çağın medya araçlarının ürettiği fanteziler günümüz kapitalist toplumun gerçek hâkimi haline gelirken öte yandan Marx'ın teorisini dayandırdığı üretimin aynası kırılır. Buna ilaveten Baudrillard modernitenin ve endüstrinin –maddi üretim biçiminin– artık öldüğünü ilan eder ve Marx'a itirazlarını buna bağlar. Bu alanda en son gelişmelerden biri Mark Poster'ın Marx'ın üretim biçimi kavramını kendi *bilgi tarzı* (mode of information) kavramı ile değiştirmesi ve diğeri ise Zizek'in Marx'ın maddi ilişkiler kavramının yerine Lacanvari *semptomları* benimsemiş olmasıdır. Genel olarak söylemem gerekirse postmarksgil felsefe eski Marksist alanın ötesine uzanmaya girişir. Bu da, onların teorilerindeki önemli bir özellik olan heterojenliği ifade eder.

---

4 Ç.N.: Muhtemelen yazar Foucault'un içinde olduğu 1980'lerdeki yeni tarihselci akımı kastediyor.

5 Eser, Türkiye'de bu adla anılmaktadır.

Geç Marksizm

Postmodern akımın batılı radikal düşüncenin merkezine oturmasının ardından, geleneksel Batı Marksizmi'ne oldukça yakın özellikler gösteren yeni türde bir Marksist söylem de ortaya çıkmıştır. Bu akım klasik Batı Marksizmi ile postmodern uzam-zaman ilişkisini sürdürmektedir ve geleneksel Batı Marksizmi'nin temel çıkış ilkelerine bağlı kalmaya devam etmektedir. Geç Marksizm aynı zamanda endüstri-sonrası düşüncenin Marksizm'in felsefi çerçevesini aşamayacağı şeklinde sağlam bir inanç besler. Bu akım kapitalizmin hızlı gelişimine karşın, -onu geç kapitalizm (Ernest Mandel'in ortaya attığı kavram) ya da küresel kapitalizm olarak tanımlamakla birlikte- onun herhangi bir temelsel değişiklik geçirdiğini kabul etmemektedir. Ben bu akımı *Geç Marksizm* olarak tanımlamayı tercih ediyorum. Bu akımın temsilcileri arasında Fredric Jameson, Terry Eagleton, Arif Dirlik[6], Steve Best ve Douglas Kellner gibi öncü isimler bulunur. Bunlar arasında Dirlik tarafından önerilen esnek üretim teorisi içlerinde belki de en yaratıcı olan fikirdir. Geç Marksizm eğiliminin düşünürleri, kendilerinden önce gelenlerin düşünsel ilkelerine ve temel çerçevesine bağlı kalmalarına rağmen, endüstri sonrası toplum ve küreselleşmenin getirdiği sorunlar üzerine getirdikleri tamamen yeni söylem ile geleneksel Batı Marksizmi'ni aşarlar. Bununla birlikte hem **Geç Marksizm**'in hem de postmodern Marksizm'in aynı -yeni tarihin- sorunları ile karşı karşıya bulunduklarını da belirtmem gerekir. Postmodern Marksizm, modernitenin postmoderniteye dönüşmesi ile birlikte Marksizm'in de postmodern bir yenilenme geçirmesi gerektiğini savunur iken; Geç Marksizm ise, post-moderniteyi görmezden gelir ve bugünkü çağı kapitalist gelişmenin daha ileri bir dönemi olarak görmektedir. Hem Geç Marksizm hem de postmodern Marksizm eğilimine bağlı olanlar kendilerini Marksist olarak tanımlarlar ve Marksizme bağlı kalmakta ısrar ederler ve bu tutumları açısından postmarksgil akımdan temel olarak farklı bir konumdadırlar.

Yukarıda önerdiğim iki teorik önkoşulu kavramaksızın Batı Marksizmi üzerine araştırma ve incelemelerde bilimsel bir platform oluşturabilmemiz olanaklı olamayacaktır. Dolayısıyla, dünya ölçeğinde Marksist düşünürlerin klasik metinlerini okumak bir olmazsa olmazdır. Çalışmamın odağı olarak bu okumalar iki monograf metin yazmama olanak tanıdı: birincisi *Atonal Diyalektik Fantezi: Adorno'nun 'Negatif diyalektiğinin' Metin Analizine Dayalı Bir Okuması* ve ikincisi *Problematik, Semptomsal Okuma ve İdeoloji: Metin Analizine Dayalı Bir Althusser Okuması*. Ardından geleneksel Batı Markizmi'ni, postmarksgil akımı, postmodern Marksizmi ve Geç Marksizmi sistematik bir biçimde okumaya başladım. Bu projem 1998'de yazdığım *Marx'a Dönüş: İktisadi Bağlamda Felsefi Söylem* adlı kitabı yazmamın ardından başladı ve bu projeyi 5 yıl içerisinde tamamlamayı bekliyorum. Fakat şimdi bunun daha uzun sürmesi gerektiğini görüyorum. Bu yolda devam etmeye kararlıyım.

6 Arif Dirlik, Türkiye doğumlu, ABD'de yaşamakta olan küresel kapitalizm teorisyeni ve eleştiricisidir.

Geleneksel Batı Marksizmi üzerine yazdığım kitabın ardından, elinizdeki bu kitabı 2003 yılında yazmaya başladım. Bu kitapta ele aldığım metinlerin bana bu düzeyde zorlu bir deneyim yaşatacağını asla beklemiyordum. Theodor W. Adorno ile ilgili olan-bitirdiğim ilk bölüme ek olarak-ele aldığım diğer postmarksgil düşünürler ve onların metinleri rahatsız edici, korkutucu ve stres vericiydi. Bu kitabı hazırlarken geçirdiğim üç yıl benim için oldukça zor bir dönemdi.

Yaşadığım güçlüğü anlatmak için; Avrupa ve Amerika'nın popüler akademik yıldızı Slavoj Zizek tarafından yazılan ***İdeolojinin Yüce Nesnesi*** üzerine çalışmamadan bahsetmem gerek. Kitap ancak dördüncü okuma sonunda benim için anlaşılır olmuştu ve böylesi bir durum daha önce hiç başıma gelmemişti. Zizek'in bu kitapta Marksist ekonomi ve felsefe tartışmasının başlangıç bölümünde yazdığı her sözcük kelimesi kelimesine kafama çakılmış olmasına karşın tam olarak neyi kastettiğini anlayamadığımı ve çok bozulduğumu hatırlıyorum. Dahası, Zizek'in teorik desteğini Lacan'dan almış olması dolayısıyla, burada çalışmamı acılı bir biçimde Lacan'a ve onun arap saçını andıran gizemli söylemine yöneltmek zorunda kaldım. Bu çalışmamın üzerinden bir yıl geçtiğinde ilginç bir şey oldu: Zizek üzerine araştırma planım, onun teorik babası olan Lacan üzerine bir kitap üretti. Çalışmamın beklenmeyen sonuçlarından bir tanesi de buydu.

Ardından Derrida'nın ***Marx'm Hayaletleri*** ve Guy Debord'un ***Gösteri Toplumu*** metinleri üzerine çalışmaya ve yazmaya başladım. Önceki metinler kadar derin kapsamlı olmalarına rağmen, bu metinler üzerine çalışırken kendimi nispeten daha rahat hissettim. Derrida'nın ***Marx'ın Hayaletleri*** üzerine yorumumu 2004 sonbaharında yazmaya başladım ve taslak metni İngiltere ziyaretim sırasında bitirdim. 2005 yılında çoğunlukla Lacan üzerine çalıştım ve aynı yılın sonunda Guy Debord'un ***Gösteri Toplumu*** üzerine yaptığım çalışmayı tamamladım. Fakat bu rahat günler çok çabuk geride kaldı. Daha sonra Baurillard'ın, gözüme zor bir görev olarak görünen, bu nedenle devam edip etmemek konusunda tereddüt ettiğim ***Üretimin Aynası*** metni ile çarpışmaya başladım.

Avrupa ve Amerika'da oldukça ilgi çekmiş olan Baudrillard'dan söz açılmışken; insanlar genellikle onun günümüzün toplumundaki toplumsal varoluşla ilgili -son dönem çalışmalarındaki- "iç patlama" ve "simülarklar"[7] gibi abartılı-gerçek ötesi söylemine ilgi duymaktadırlar. Oysa onun Marx'a veda ettiği ve bana göre Marksizm'e karşı yazılmış en önemli kitaplardan biri olan *Üretimin Aynası* gibi erken dönemine ait metinleri daha az ilgi çekmiştir. Onun bu eseri önemlidir çünkü Baudrillard bu metinde -Stalinist bağlamdaki dogmatik Marksizm ile uğraşmamış- doğrudan Marx'm klasik metinlerdeki en hayati olan öğelere hücum etmiştir. Baudrillard, *Üretimin Aynası*'nda özellikle Marx'm geç dönem ekonomik el yazmalarında[8] ulaştığı hayati önemde sonuçları ve Kapital'deki ekonomi politiği ve tarihsel materyalizmi doğrudan hedef tahtasına koymuştur. Dahası kendi mantığını ise 1960'larda ve 70'lerde Avrupa'nın tüm akademik çevrelerini etkilemiş olan Fransız antropolog Marcel Mauss'un ilkel topluluk-

7 Bkz. Baudrillard'ın Türkçeye çevrilen aynı adlı eseri, bazı yorumculara göre *Matrix* adlı sinema filmi bu kitaptaki fikirlerden esinlenmişti.

8 Ç.N.: Marx'ın geç döneminde yazdığı "Ekonomi Elyazmaları" (1857-59) ve "İkinci Ekonomi Elyazmaları" (1861-63) kastediliyor.

lar üzerine yaptığı araştırmalar üzerine kurmuştur. Aynı zamanda o, Georges Bataille'ın 1930'ların başlarında geliştirdiği, Mauss ile bağlantılı olan avamcı felsefesini içselleştirmiştir. Sonuç olarak, *Üretimin Aynası*'nın sayfaları üzerinde ilerlerken genellikle boğulur gibi oldum. Bu birisinin size vurması fakat sizin karşılık veremez durumda olmanız gibi bir şeydi. Bu son derece rahatsız edici bir duyguydu. Zizek'in metininden farklı olarak, Baudrillard'ın bu kitabı, bizim sürekli yeniden yorumlamaya ve samimiyetle izini sürmeye çalıştığımız şeylere karşıydı. Geri çekilemedim ve savaşarak yanıt verdim. Onun 1970'lerde Marx'a yaptığı şekilde bu kez de ben Baudrillard'a keskin eleştiri okları hazırladım. Sanırım o bunu hak ediyordu.

Bu kitaptaki metinleri seçerken geleneksel Batı Marksizmi üzerine olan bir önceki kitapta kullandığım kriterlere bağlı kaldım. Ele aldığım teorilerin içerdiği her doğru yöne işaret etmek; ya da toplumsal etkisi geniş olan teorisyenleri ele almak şeklinde bir yaklaşımı seçmedim. Postmarksist akımın klasikleri olarak sayılabilecek metinler üzerinde yoğunlaşmak istedim. Bu nedenle, belirli bir mantıksal boyutta düşündürücü bir şok etkisi vermek için, dikkatli bir incelemeden sonra bazı metin parçalarını kitabın dışına çıkardım. Elinizdeki bu kitap, ***Marx'a Dönüş*** kitabımdan itibaren izlemeye başladığım metin incelemesi yöntemi ile hala aynı doğrultudadır. Çinli okuyucular Lenin'in tüm felsefi çalışmalarını vardığı sonuçları ele aldığım Lenin'e Dönüş adlı kitapla birlikte yeni bir metin incelemesi yöntemi geliştirdiğimi bilmektedirler.

Son olarak bu kitabın hazırlanmasında, yabancı dilde malzemeler açısından bana yardımcı olan Dr. Fang Xianghong'a, malzemelerin toplanmasında ve yazılı hale getirilmesinde geniş zaman ayırarak yardımcı olan Zhou Jiaxin ve Cai Yu'ya; aynı zamanda, editörlerim Li Yanhui ve arkadaşlarıma özel şükranlarımı belirtmek istiyorum.

Zhang Yibing

Mart, 2008

BAŞLIK II

İMGELERİN SUNDUĞU PSEUDO VARLIK: GUY DEBORD'UN GÖSTERİ TOPLUMU'NU YENİDEN YORUMLAMA

1 *Baş Aşağı Olan Gösteri Dünyasını Tersine Çevirmek*
2 *Gösteri Fetişizminin Metaları Tam Olarak Sömürgeleştirmesi*
3 *Sahte Varolma ve Gösterisel Zaman*
4 *Gösterisel İdeolojiyi Alaşağı Etmek*

GİRİŞ

Guy Debord'un *Gösteri Toplumu*[1] adlı eserinin Batı Marksizmi'nin kültürel mantığında en önemli kırılmalardan birine işaret ettiği rahatlıkla söylenebilir. 1960'ların ortalarında yazılan bu kitapta, sanayi kapitalizminin şeyleşmiş gerçekliği ilk defa, -kendi yolunu maddi üretimden ayıran-çağdaş kapitalist ideolojinin genel bir görünümü şeklinde kuramlaştırılır. Aynı zamanda bu kitapta Marx'ın, piyasadaki meta değişimi sırasında ters çevrilerek nesneler arasındaki ilişkiye dönüştüğünü iddia ettiği insanlar arasındaki emek ilişkileri, tekrar soyutlanır. Ve bu soyutlama ile pseudo (sahteleşmiş) ve arzu-yönelimli bir yapıya varılır.

1 Kitabımızdaki Türkçe çeviri Debord'un eserinin İngilzce baskısından yapılmıştır.

Guy Debord'a[2] göre bu yapı kendisini ticari bir gösteri görünümü olarak ifade etmektedir. Toplumun gösterisi işte budur. Debord, çağdaş toplumda insanlar arasındaki hâkim ilişki modelinin gösteri olduğunu ileri sürer. Tüm insanlar bu gösterinin **imal edilmiş** bir olgu olduğu konusunda tartışmasız hemfikir olsalar bile, kendilerini bu gösterinin içinde öylesine kaybederler ki, kendilerinin gerçek toplumsal varoluşlarını unuturlar. Bu, yeni bir yabancılaşma biçiminin ortaya çıkışıdır. Böylece Marx'ın iktisadi alandaki fetişizm eleştirisi, gösteri fetişizminin eleştirisine dönüşür. Kitap genel olarak toplumsal eleştiri ve kimi kültür tartışmaları etrafında toplanır. Fakat kitapta "sıradan gündelik yaşamda devrim düşüncesi" ve sanatsal "durumlar"[3] inşa edilmesi gibi, Debord ve diğer Durumcular tarafından savunulan toplumsal reform projeleri özel olarak incelenmemiştir. Bu yüzden, Adorno'nun başlattığı negatif diyalektik ile kıyaslandığında, Debord postmarksgil eğilime başka bir önemli kapı açar. Debord'un düşüncelerinin Baudrillard, Kellner ve benzer düşünürler üzerinde doğrudan bir etkisi olmuştur. Bu bölümde, *Gösteri Toplumu*'ndaki kilit derecede önemli bazı konulara dair kısa bir yorum getireceğim. Debord bu kitaptan yola çıkarak bir de film çektiği için, bu filmdeki kimi özel konulara giriş niteliğinde açıklamalar getireceğim.

2 Ünlü bir Fransız düşünür olan Guy Ernest Debord (1931-1994), aynı zamanda deneysel sinema sanatçısı ve Durumcu Enternasyonal'in radikal sol görüşe sahip olan önde gelen figürlerinden biriydi. 28 Aralık 1931'de, Parisli bir işadamının çocuğu olarak dünyaya geldi. Liseyi bitirdikten sonra girdiği Paris Üniversitesi'ni yarıda bıraktıktan sonra kurumsal eğitim almadı. 1957 yılında Durumcu Enternasyonal'i kurdu; bir yandan da *Potlach* ve *Internationale Situationniste* gibi dergilerde editörlük yapıyordu. Başlıca eserlerini şöyle sıralayabiliriz: 1952 tarihli bir senaryo taslağı olan *Hurlements en faveur de Sade* [Sade İçin İnlemeler], "Durum İnşa Edilmesi ve Durumcu Enternasyonal Eğilimin Örgütlenme ve Eylem Koşullarına Dair Rapor" (1957), "Kültürel Devrim Üzerine Tezler" (1958), "Paris Komünü Üzerine Tezler" (1962, Vaneigem'le beraber), "Gösteri-Meta Ekonomisinin Gerilemesi ve Çöküşü" (1965) ve *Gösteri Toplumu* (1967). Yaşamının son yıllarında yarı-otobiyografik bir çalışma kaleme aldı ve kapitalist gösteri toplumuna karşı eleştirel teorisini daha da geliştirdiği *Gösteri Toplumu Üzerine Yorumlar* isimli kitapçığı tamamladı. 1994'te Brigitte Cornand'la birlikte son filmi "Guy Debord'un Sanatı ve Yaşamı"nı bitirdi. Aynı yıl 30 Kasım günü inzivaya çekildiği kır evinde, 63 yaşında intihar etti.

3 Debord, 1 saat 28 dakika süren *Gösteri Toplumu* filmini 1973 yılında çekti. 1974 yılında *Gösteri Toplumu Filmini Şimdiye Dek Öven ve Kötüleyen Görüşlerin Çürütülmesi* isminde 21 dakikalık bir başka film çekti. İki filmi de hem yazdı hem yönetti. İkinci filmin başında, Debord görüşlerini savunmak için kararlı bir monologa girişir. Hayattayken filmlerinin gösterilmemesini istemiştir. Ancak ölümünden sonra, filmleri oldukça ilgi toplamıştır.. Debord filmleri, 2001 Venedik Film Festivali'nde de gösterilmiştir.

BÖLÜM I

Baş Aşağı Olan Gösteri Dünyasını Tersine Çevirmek

Debord'un *Gösteri Toplumu*'nu toplumsal gelişmede yeni bir tarihsel kırılmaya dikkat çekmek için yazdığı son derece açıktır. Debord'a göre bu kırılma, Marx'ın içinde yaşadığı şeyleşme çağının artık tersyüz olarak yeni bir dünyaya dönüşmesidir, -bu yeni dünyada- Marx'ın tespit ettiği bu görsel temsil bugün artık toplumsal gerçekliğin asıl temelini işgal eden bir konum elde etmiştir. Diğer bir deyişle, bu dünya bir gösteri dünyasına dönüşmüştür. Debord-bu yeni toplumda- gösteri ile biz seyirciler arasındaki ilişkinin günümüzdeki kapitalist düzenin güvenli temelinin merkezine yerleştiğine inanır. Best ve Kellner'a göre, "Debord ve Durumcu Enternasyonal'in çabaları (Situationist International) II. Dünya Savaşı ertesi Fransa'da ortaya çıkan özel konjonktür içinde Marksgil teorinin güncelleştirilme çabalarını temsil etmektedir."[1] Bu, isabetli bir tespittir. Best, bu çabanın bir başka düzeyine ve teorik arka planına dikkat çekerek şöyle bir fikir ileri sürer: "Aynı zamanda Gramsci'den de etkilenen Durumcular, gelinen bu son aşamada toplumun zordan ziyade uzlaşma veya "rıza" yoluyla denetlendiğini savunurlar, bu uzlaşma meta toplumunun 'gösteri toplumu'na dönüşmesi sonucunda ortaya çıkan kültürel bir hegemonya olarak kendisini göstermektedir."[2] Eserin en önemli bölümü olarak kabul edilebilecek ilk bölümde, Debord bu önemli dönüşümün içeriğini ve niteliklerini tanımlar; bir başka deyişle, gösterinin varoluşunun en temel yolları ve bu varoluşun nitelikleri açıklanır.

1 Best ve Kellner, *Postmodern Dönüş*, New York: Guilford Press, 1997, s. 81.

2 Kellner (ed.), *Baudrillard: Bir Eleştirel Okuma*, Oxford: Wiley-Blackwell, 1994, s. 47.

1. Toplumsal Varoluşun Sunuluşundaki Ontolojik Sapma

Birinci bölümün giriş kısmında Debord, Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* isimli eserinin ikinci baskısının önsözünden bir paragraftan alıntı yapar.[3] Burada, Feuerbach bir illüzyonu eleştirmektedir; Hıristiyan bağlamı içinde insanın gerçek yaşamı Tanrı Kenti illüzyonu ile ikame edilmiştir. Debord, Feuerbach'ın tam da bugünkü duruma ışık tuttuğunu belirtir; Feuerbach karmaşanın hüküm sürdüğü kaotik çağı analiz ederek; çağın tablosunu çizer: Bu kaotik çağ "göstergeyi, belirtilen şeye, kopya olanı aslına, görünüşü öze tercih etmektedir". İnsanlığı aklının köşesinden ayırmayan Feuerbach dinsel yanılsamanın yok edilmesi ve insanlığın gerçek varoluşuna geri dönebilmesi için pseudo (sahte) gerçekliğin mantığında bir devrimin gerekli olduğuna inanmıştır. Oysa Marx, bilindiği üzere, Feuerbach'ın dine getirdiği eleştirinin, bu yanılsamalı dinsel dünyanın ortaya çıkışının ardındaki asıl gerçek nedeni açıklamadığını belirtir. Feuerbach yanılsamalı dinsel dünya ile seküler dünyayı özdeşleştirirken haklıdır; ancak bu **yanılsamalı dinsel** dünyanın tamamen; gerçeklik içinde "bu seküler temelin içkin çelişmeli yapısı ve içinde barındırdığı çatışmalardan" doğduğunu göremez. Marx bu ünlü eleştirisinde şöyle yazar: "Seküler temel kendisinden kopar ve yüksek-lere doğru çıkar ve kendisini bulutlar arasında bağımsız bir dünya olarak inşa eder."[4] Burada söylenmeye çalışılan, Hıristiyanlığın dinsel bir yanılsama olarak Tanrı Kenti'ni kurmasının asıl nedeni, otantik dünyada feodal otoriter rejim için bir ideolojiye ihtiyaç duyulmasıdır. Burada Debord, Feuerbach-Marx ikilisinin bağlamını kendi düşüncesini kurmak için usta bir söylem ile kullanır. Tıpkı Tanrı Kenti ideolojisinde olduğu gibi, çağdaş kapitalizmin seküler temeli de kendisinden kopmuş ve imgeler yığınından oluşan, aynı ölçüde yanılsamalı bir **gösteri toplumu** oluşmuştur. Debord, Feuerbach'ın "göstergeyi, belirtilen şeye, kopya olanı aslına, görünüşü öze tercih etmektedir" dediği o çağa ilişkin gözleminin içinde bulunduğumuz "gösteri çağı için de tamamen doğrulandığını" savunur.[5] "Gösteri Toplumu" adlı iki filminde de bu düşüncelerini işler. Bu ve diğer filmlerinde-çağdaş kapitalist toplumda- imgelerin ve görselliğin egemen olduğu veya imgelerin ve görselliğin yaşanan varoluşu ikame ettiği ve yaşanan varoluşu bir kopya gibi taklit ettiği yansıtılır. Özetle bunları belirttikten sonra, Debord'un teorik iddialarına göz atabiliriz.

Kitabın açılış bölümü şöyledir: "Modern üretim koşullarının hâkim olduğu toplumun tüm yaşamı kendisini gösterilerin muazzam bir birikimi olarak sunar. Bir dönem doğrudan yaşanmış olan her şey, artık yalnızca bir **temsile** dönüşmüştür."[6] Kitabın en ünlü tezi budur. Kitapla aynı adı taşıyan filmdeki ünlü sahnede Ay'a

---

3 Debord, *Gösteri Toplumu*'nu dokuz bölüme ayırır; bu bölümler de Pascal ve Nietzsche'ye benzer bir tarzda, aforizmik bir şekilde kaleme alınan bâb biçiminde tam 221 alt-bölüme ayrılmıştır. Ayrıca Debord her bölümün başında diğer filozoflardan da alıntı yapar.

4 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Toplu Eserler*, C 5, London: Lawrence & Wishart, 1976, s. 4.

5 Guy Debord, *Gösteri Toplumu Hakkında Yorumlar*, çev. Malcolm Imrie, London: Verso, 1998. s. 51. [Bu çalışma *Gösteri Toplumu*'nun Türkçe edisyonunun sonuna eklenmiştir.]

6 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994. s. 12; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev.: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

kondurulan uzay gemisinden çıkan Amerikalı astronot aya ayak basar ve bu sahnenin seslendirmesi arkadan başka bir konuşma ile seslendirilir. Debord bu sahne ile imgeler ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi açıklar. Bu imgelerin bizim hayatımızla bağlantılı olduğuna dikkat çekmeye çalışır.

Debord'un yeni toplumsal eleştirisinin merkezi kavramı "gösteri"dir.[7] Gösteri kavramı iki anlamda kullanılır; orijinal anlamı algılanabilir ve nesnel bir sahne veya sergilenen bir görünümdür; ikincisi aynı zamanda öznel ve bilinçli bir gösteri veya öznel ve bilinçli bir eylem anlamına gelir. Bu kavramla Debord çağdaş kapitalist toplumun yeni özelliklerini, onun gösteri olarak cisimleşen *tahakküm eden* özünü gözler önüne sermektedir. İnsanların gösteri içerisinde adeta hipnoza kapılmış halleri onların otantik (sahici) bir yaşama duydukları arzu ve gereksinimden mahrum etmektedir; kapitalistler ise toplumsal yaşamın bütününü gösterileri üreterek ve değiştirerek bütünüyle manipüle etmektedirler.

Debord'a göre, modern kapitalizmin en önemli niteliği gösteridir. Ayrıca gösteri kapitalizmin en önemli teorik buluşudur. Debord'un gösteri kavramının mantığı insanın ikili değer taşıdığı hipotezine dayanır; bu mantığa göre gösteri ve toplumun gerçekliği arasındaki gerilim; "olan" ile "olması gereken" arasındaki kritik gerilim olarak ele alınır. Aslında, Debord'un teorisinin derininde yatan mantık, Marx'm 1845'den itibaren temellerini inşa etmiş olduğu tarihsel materyalizminin ufkundan bütünüyle farklıdır. Debord'a göre, gösteri, algısal temsillerden gelen imgelerin oluşturduğu bir illüzyondur; gösterinin varoluşu temsillerle ve görünümlerle desteklenir ve idame ettirilir ve çok çeşitli ve farklı imgeler bu temsillerin görünüm biçimini oluşturmaktadır.

Dahası, *gösterinin varoluşu toplumsal hakikatin üstünü örter ve onu gizler.* Baudrillard sonraları bu sözcükten yola çıkarak "simülasyon" kavramını geliştirmiştir; ancak kanımca Baudrillard'da bu sözcük gayri meşru bir ontolojik eğilim içermektedir; çünkü onun söyleminde "simülasyon" otantik varoluştan çok daha fazla gerçek olan bir şeydir.

Debord, Marksist eleştiri mantığı üzerinden ilerleyerek gösterinin ortaya çıkışının temel olarak çağdaş kapitalizmin yarattığı toplumsal gerçekliğin özyabancılaşmasından kaynaklandığı sonucuna varır. Debord burada haklıdır. Daha ileride Debord'un işaret ettiği bu bölünmenin ontolojik bir olay, toplumsal varlığın yabancılaşmasının gerçek temeli olduğunu savunduğunu göreceğiz. Öte

7 "Gösteri" sözcüğünün Fransızca karşılığı olan "spectacle", Latincede bakmak, uzun uzadıya seyretmek ya da seyredilmek anlamlarına gelen "spectae" ve "specere" sözcüklerinden türemiştir. Tayvanlı araştırmacılar bu sözcüğü "seyredeğer" diye de çevirmektedir. Bence, Debord'daki "gösteri"nin "seyredeğer"likle (Ç.N.: "Gösteriye dair" anlamına gelebilecek sıfat halindeki "spectacular" sözcüğü, İngilizcede "seyre değer", "inanılmaz", "harika" gibi olumlu anlamlar kazanmıştır.) bir ilgisi yoktur; daha ziyade, toplu haldeki imgelerin doğrudan baskısı olmaksızın beliren bir görünüşten ibarettir ve ontolojik anlamda kullanılır. Varoluşun tersyüz edilerek gösterişli bir görünüşe indirgendiği anlamına gelir. Görünüş varoluşun yerini aldığında, gösteri olur. Debord "gösteri" sözcüğünü ilk kez *Durumcu Enternasyonal*'in 1959'da yayımlanan dergisinde *Hiroshima Mon Amour* filmi hakkında yazdığı bir eleştiride kullanmıştır. Husser'a göre, Debord'daki "gösteri" sözcüğünün kökeni Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* isimli eseridir.

yandan Debord'un teorisinin olumsuz bir teori olduğu aşikârdır. *Gösteri Toplumu* adlı filminde, "tarafsız yazım tarzı" olarak andığı davranış biçimine karşı çıkar (bu eleştiri Barthes'e dolaylı bir hücum niteliği taşır) ve gerçekliğin karşısında edilgen bir tutum takınılmasına itiraz ettiğini açıkça ifade eder. Diyalektiğin devrimci ve eleştirel doğasını onaylar. İşte bu noktada Debord, yapısalcı "sokağa çıkmayın" anlayışından ayrılır. İlginç bir şekilde, filmde bir yandan bu ağır yoğunluklu tartışmalar sürerken, bir savaş sahnesi izleriz- savunma halindeki bir grup asker onlara saldıran düşman karşısında geri çekilmeyi seçer; ancak başlarındaki bir subay tarafından durdurulduklarında, tekrar mevziilerine geri dönerek öğrencileri mağlup ederler.

Debord bu kitapta gösteri sözcüğünün tanımını kuramlaştırmaz; bu olguyu araştırma ve tartışma yoluyla ele almaya çalışır.

Gösterinin Tanımı. Belden Fields ve Steven Best gösteri sözcüğünün net bir tanımını yapmışlardır. "Terim, doğrudan, az sayıdaki kişinin büyükçe bir kalabalığın karşısında yaptığı bir çeşit sirk gösterisine veya oyun gösterisine ima etmektedir."[8] Buradaki "az sayıda" ifadesi kuşkusuz gösterilerin bütün çağdaş yaşama nüfuz etmesini sağlayan ve işleri perde arkasından kontrol eden kapitalistleri ima etmektedir. Seyirci ise üzerlerinde egemenlik kurulmuş olan kitlelere, sıradan insanlara atıfta bulunur; bu çoğunluk, azınlık tarafından üretilen ve manipüle edilen bu gösteriye şaşkınlıktan afallaşmış bir biçimde "zevk, hayranlık ve şaşkınlıkla gözlerini diker."[9] Kendisini bu gösteriye dâhil eden bakışlar "kontrol ve edilgenlik, bölünme ve tecrit olma anlamına gelir."[10] Baudrillard da büyülenmiş bu insanları "sessiz çoğunluk" olarak niteler.[11] Debord da, ona benzer bir şekilde, "kitleleri" canlı bir biçimde şu sözlerle tasvir eder: "Seyirci düpedüz hiçbir şey bilmemesi gereken ve hiçbir şey hak etmeyen biri olarak varsayılır. Çoğunlukla bundan sonra ne olacak bakalım diye izleyenler asla eyleme geçmez: İşte seyirci olmanın vazgeçilmez koşulu budur."[12] İkincisi, gösteri dışarıdan dayatılan bir baskı değildir. Şiddet içeren bir politik ideoloji veya zorla satılan ticari bir ürün de değildir. Bunun yerine, "*gösteri* terimi, siyasal, eleştirel ve yaratıcı olma potansiyelini taşıyan halkı ve çoğunluğu düşünce ve eylemin kıyısına itmek ve böylesi geri bir konuma indirgemektir. Gösteri iktidarın kullandığı doğrudan zor dışındaki tüm yöntem ve araçları kapsar. O halde, gösteri mükemmel bir apolitikleştirmedir: 'Gösterinin en temel ilkesi müdahale etmeme veya karışmamaktır.'"[13] En derin ve kapsamlı kölelik, üstü örtülen örtük köleliktir ve karışmamaktır. Üçüncüsü, gösterinin imal ettiği eğlence ve dinlence ile sersemleyen kitleler, eleştirel ve yaratıcı yetilerine yabancılaşarak, gösterinin basit köleleri olmaya indirgenirler. Bu son düşünce elbette Debord'un ardıllarının onun fikirlerini tekrar

8 Belden Fields ve Steven Best, "Sitüasyonist Enternasyonal," Robert A. Gorman (ed.), *Neo-Marksizmin Biyografik Sözlüğü* içinde, Westport: Greenwood Press, 1985, s. 384.

9 *A.g.e.*, s. 384.

10 *A.g.e.*, s. 385.

11 Douglas Kellner (ed.), *Baudrillard: Eleştirel Bir Okuma*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1994, s. 141.

12 Guy Debord, *Gösteri Toplumu Hakkında Yorumlar*, çev. Malcolm Imrie, London: Verso, 1998, s. 9.

13 Belden Fields ve Steven Best, "Sitüasyonist (Durumcu) Enternasyonal," Robert A. Gorman (ed.), *Neo-Marksizmin Biyografik Sözlüğü* içinde, Westport: Greenwood Press, 1985, s. 385.

ele alıp özetlemeleri ve yeniden çözümleme yapmalarının sonucunda ulaştıkları bir yargıdır. Best, gösterinin hakikatinin sınıf hâkimiyetinin toplumsal bir kurumu olduğunu savunur, gerçekliğin toplumsal koşullarından kaynaklanan bir ideoloji olduğunu ifade eder; bu ideoloji pratiksel bir karakter kazanmış ve maddi olarak meşrulaştırılmış olduğu için seyircileri yönlendirebilmekte ve hipnotize edebilmektedir.[14]

Yukarıda, *Gösteri Toplumu*'ndan yaptığımız alıntı, Debord'un Marx'ın metinlerinde bilinçli olarak çeşitli değişiklikler yaptığını açıkça göstermektedir. Kapital'in ilk bölümünün başında Marx şunu söyler: "Kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu toplumların zenginliği, 'muazzam bir meta birikimi' olarak görünür."[1] Marx bu ifadesiyle bizi uyarır ve kapitalist piyasa ekonomisinin temel hücresinin meta olduğundan yola çıkarak nesneler arasındaki çeşitli ilişki türleri ardında gizlenmiş olan para ve sermaye arasındaki gerçek ilişkilerin açığa çıkarılmasına girişir, özellikle de kapitalistin artık değere el koymasının sırrını keşfetmeye yöneltir.

Debord ise bunun tersine, Marx'tan radikal olarak farklı bir tez ile eserine başlar; bu teze göre, (Marx'm çağındaki) geçmişin şeyleşmiş iktisadi dünyası,- modern üretim koşullarının hâkim olduğu- bugünkü toplumda bütünsel bir gösteriler varoluşuna dönüşmüştür. Bu dönüşümün anlamı, " geçmişte doğrudan yaşanmış olan her şeyin, artık yalnızca bir temsiliyet haline gelmesidir". Burada belli belirsiz iki ayrı tersyüz olma olgusunun savunulduğu gözden kaçmamalıdır! Marx'm içinde bulunduğu kapitalist iktisadi gerçeklikte, insanlar arasındaki ilişkiler ekonomik anlamda bir tersyüz olma ile şeyleşmektedir; oysa Debord'a göre -kendisinin yaşadığı çağda- hâlihazırda zaten tersyüz olmuş bu şeyleşmenin temsili yeniden-tersyüz olmuştur. İleride Debord'un aslında Marx'm bu tersyüz olmaya-şeyleşmeye- dair getirdiği teorik eleştiriyi yanlış anladığını göreceğiz. Debord'un bu fikirleri, Marx'm ekonomi politiğe getirdiği eleştirinin yerine göstergelerin ekonomi politiğinin eleştirisini geçiren, Baudrillard'ı anlamak açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Bilindiği gibi Baudrillard'ın bu söylemi postmarksgil teorilerin mantığı açısından önemli kaynaklardan biridir. Kanımca Debord'daki "temsil" terimi ontolojik bir anlamda uygulanmaktadır; buna göre, kapitalist varoluştaki şeyleşme olgusu kasti bir temsile, sahte-varoluşun yeni bir biçimine indirgenmektedir.

14 Bkz. Stevens Best, "Gerçekliğin Metalaşması ve Metalaşmanın Gerçekliği: Baudrillard, Debord ve Postmodern Teori,"; Douglas Kellner, *Baudrillard: Bir Eleştirel Okuma* kitabı içinde, Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.

Kapitalist iktisadi gelişme sürecinin iki aşaması

Debord bu noktanın ayrıntılı bir anatomisini verir. Kapitalist iktisadi gelişme sürecinin iki aşamaya ayrılabileceğini ileri sürer:

Birinci erken aşamada, ekonominin toplumsal yaşam üzerindeki egemenliği beraberinde insanın var olmaktan sahip olmaya geçmesi şeklinde bir gerilemeye yol açmış ve bu olgu insanın tüm çabalarına damgasını vurmuştur. Bugünkü ikinci aşamada ise, toplumsal yaşam tamamen ekonominin ürettiği ürünlerin işgali altına girmiş, sahip olmadan, görünüme doğru genel bir kayma ortaya çıkmıştır. Öyle ki yürürlükteki bütün "sahip olmalar" hem doğrudan prestijlerini hem de hayati varoluş güdülerini nedenlerini tamamıyla "görünümlerinden" almak zorundadırlar. Aynı zamanda tüm bireysel gerçeklikler, doğrudan doğruya toplumsal güce bağımlı olan ve onun tarafından biçimlenen gerçeklikler haline gelmiştir. Gerçekten de, bu koşullar çerçevesinde, gerçeklik görünmesine izin verilen şey değildir.[2]

Kapitalist üretim tarzının doğası, "ekonominin toplumsal yaşam üzerindeki egemenliğidir" -diğer bir deyişle insana dışsal olan ekonomik gücün toplumsal varoluşun bütünselliği üzerindeki egemenlik kurduğu- özel bir tarihsel aşamadır. Bu, değerlendirme temelde doğrudur. Debord'a göre, kapitalizmin ilk aşaması "var olmaktan sahip olmaya geçen bir gerilemedir". Fakat bu görüş doğrudan Marx'tan kaynaklanmamaktadır; bunun yerine, bu düşüncenin destekleyici arka planı az ya da çok hümanist mantık ile benzerlikler taşır, çünkü bizzat bu düşüncenin kendi "varoluşunun" dahi bir gerilim ve kaygı değeri üzerinde yükseldiğini söyleyebilirim.

Bilindiği gibi Marx, düşüncelerini olgunlaştırdığı **özel tarihsel materyalizm teorisinde veya tarihsel fenomenolojisinde** bilimsel bir açıklama ortaya koyar: Buna göre kapitalizm öncesi toplumsal üretim ilişkileri insanlar arasındaki doğrudan emek ilişkileridir. Bunun yanı sıra, Marx'a göre kapitalist üretim tarzının doğasında gördüğümüz şey, nesne üzerinde doğrudan mülkiyetin olmadığıdır; kapitalist üretim biçiminde sermayenin nesne üzerindeki mülkiyeti birincil konumdadır. Basitçe söylemek gerekirse, kapitalist üretim tarzını tam olarak karakterize eden şey, nesneler üzerindeki doğrudan mülkiyetin (prekapitalist ilişkinin özelliği) yerini üretim araçları üzerindeki mülkiyete bırakmasıdır. Kapitalistin elinde bulunan şey, malzeme/nesne değil, malzemeyi-nesneyi ve insanı tahakküm altına alarak, ikisi arasında aracılık eden sermaye mülkiyetidir. Debord'un teorik analizindeki sorun işte burada yatmaktadır. Debord bu noktada, Fromm'un hümanist Marksist teorisi ile bir şekilde örtüşmektedir.[15]

Ancak hepsinden önemlisi, Debord günümüzdeki kapitalist üretim tarzının merkezinde "*sahip olmaktan görünme*ye doğru genel bir kaymanın" gerçekleşmiş olduğunu veya da toplumsal varlığın görünüşünün hâkim paradigma haline geldiğini düşünmektedir.

15 Bkz. Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, London & New York: Continuum International Publishing Group, 2005.

Genel Tarihsel Materyalizm ve Özel Tarihsel Materyalizm ayrımı üzerine

Bu sorunun analizini Tarihsel Diyalektiğin Öznel Boyutu (1995) *ve *Marx'a Dönüş - Ekonomi Bağlamında Felsefi Söylem*'de (1999) yapmıştım.[16] Bu iki çalışmada, Batı Marksizmi'nin bütününde tespit ettiğim büyük bir hatanın ortaya çıkışını ve Marksist felsefenin ana teorik hattında ortaya çıkmış olan heterojen gelişmeyi ve farklılaşmayı tartıştım. Postmarksizmin babası Adorno'nun *Negatif Diyalektik* adlı kitabında ele aldığı "maddi arzu" kavramının 1840'larda hâlâ idealist bir felsefi çerçeve içinde olan genç Marx'ın materyalizmi reddetme nedeniyle korelâsyon içinde olduğunu söyleyebilirim. O günlerde materyalizm, Almanya'daki Junker toprak sahiplerinden miras alınmış olan "üç madeni para" fetişizmi olarak adlandırılan vülger bir fetişizm idi. İkincisi, Marx'ın eski materyalizm ve tarihsel materyalizm üzerine 1845-1858 yılları arasında yeniden-yapılandırdığını biliyoruz. Bu süreç içinde Marx'ın tarihsel materyalizmi iki boyut kazanmıştır: Bu birinci boyutta ortaya koyulan düşünce, maddi üretimin-daima-bütün bir insanlık tarihinin ve toplumların genel temelini oluşturduğu düşüncesidir. Marx, bu düşüncesini Alman İdeolojisi adlı eserinde şöyle ele alır: **Böylece ilk tarihsel eylem bu ihtiyaçları karşılamanın araçlarının üretimidir, yani maddi yaşamın kendisinin üretimidir. Gerçekten de bu tarihsel bir eylemdir, bu tüm bir tarihin temel koşuludur, binlerce yıl önce olduğu gibi, bugün de, insan yaşamının sürdürülebilmesi için her gün her saat yerine getirilmesi gerekir.**[17] Bu alıntıdaki birinci cümledeki "üretim" sözcüğü, belli bir tarihsel varoluş biçimi olarak değil, **en genel anlamda** kullanılmıştır. O olmaksızın insanların hayatta kalamayacakları, buradaki üretim bütün bir insan toplumunu yaratan temel maddi faaliyetin bu olduğu anlamına geliyordu. Dolayısıyla benim inancıma göre Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde üretimi insanın toplumsal tarihinin yaratılmasında insanın inisiyatif öğesi olarak tanımlıyorlar ve böylece **genel tarihsel materyalizmin** temelini atmış oluyorlardı. Kanımca bu, o zaman için de, günümüzde de genel tarihsel materyalizm olarak terimlendirilmelidir.

İkinci boyutta ortaya koyulan düşünce ise; belirli tarihsel koşullarda, özellikle de kapitalist sanayinin yarattığı ticari-iktisadi krallıkta, insanların körce maddi çıkar peşinde gitmeleri sonucunda kendi yaratmış oldukları çarpık -dev- ekonomik gücün onları yöneten ve kumanda eden bir şey haline gelmesidir. Bu nedenle "maddenin önceliği" doğası itibarıyla tam da burjuva fetişizmine denk düşer. Kanımca, Marx bu özel tarihsel materyalizmi (ikinci boyut) -diğer deyişle dar anlamıyla- tarihsel materyalizmi, zorunluluklar dünyasını aşmada bir ideolojik bir silaha dönüştürmüştür.

16 *A.g.e.*, s. 207. Bu eserin İngilizcesi 2011 yılında *Subjective Dimension of Marxist Historical Dialectics* adıyla Canut Books Ltd tarafından yayınlanmıştır.

17 Bkz. Marx Engels. *Toplu Eserler* C.1 s 13-15 "Feuerbach" bölümü. İng. Baskı.

Çağdaş toplumdaki emek

Debord'un böylece çağdaş toplumdaki yeni durumu açığa çıkarmaya çalıştığı açıktır; ancak onun bireysel gerçekliğin bir aşağılanma ile toplumsal gerçekliğe indirgendiğini düşünmesinde ve bireyin toplumsal güçler tarafından kısıtlanmış bir konuma düştüğünü ileri sürmesinde yeni bir şey yoktur.

Marx'tan Adam Smith'e, Ricardo'dan Hegel'e pek çok düşünür,-sanayi üretimi ve kapitalist piyasa ekonomisinin ortaya çıkışı ile birlikte- soyut emeğin, -işbölümü zemininde- somut ve duyumsal emeğin yerine geçtiğinin farkına varmışlardır. Tek tek bireysel emeğin (çalışmanın) değeri ancak ve ancak piyasanın kabulü veya tanıması üzerinden gerçekleşmektedir. Bu düşünürlerin görüşlerine rağmen Debord'un önermesi doğru olmaktan uzak ve pek özgün bir düşünce değildir. Daha ziyade, onun özgün katkısının "şimdi artık tüm yürürlükteki *sahip olmalar*, hem doğrudan saygınlıklarını hem de nihai varoluş mantıklarını görünümlerinden sağlamak zorundadırlar" düşüncesinde yattığı söylenebilir. Aslında Debord'un gerçekten söylemek istediği şey, geçmişteki sosyo-ekonomik yapıdaki söz konusu olan ilişkilerin bugün görünüşe dayalı bir saygınlık ve prestij ilişkisine dönüşmesidir. (Onun burada kapitalizmde toplumsal ilişkilerin şeyleşmesini/maddileşmesini kavrayamadığı da dikkat çekiyor).

Debord şöyle yazıyor: "Dolayısıyla bireysel hakikat görünmesine izin verilenden ibaret değildir." Onun bu savı, aslında Marx'ın bakış açısının bir benzerinin yeniden tekrarlanmasından ibarettir. Debord ile karşılaştırırsak, Marx, kapitalist toplumda insanlar arasındaki gerçek ve dolaysız ilişkilerin nesneler arasında bir ilişkiye dönüşmemesi halinde etkili bir biçimde gerçekleşemeyeceğini söyler iken, öte yandan Debord benzer bir biçimde şunu söylemektedir: Kişi gerçek-dışı gösterisel bir şöhret gibi görünmeyi başaramadığında, onun bireysel gerçekliği ortaya çıkamayacak, birey hiçleşecektir. Veya daha basit bir şekilde ifade edecek olursak, şöhret yoksa zenginlik de olamaz. Debord'un bu gözlemi oldukça güçlüdür. İçinde yaşadığımız dünyaya ve çevremize baktığımızda, gazete ya da televizyona çıkmayan bir şey, sanki bir hiçlik gibi, var olmamış gibi görülmektedir; bu anlamda Debord'a göre yaşam ile ilgili gösteri ve görünümler ontolojiktir;

Gerçek dünya gerçek imgelere dönüşürken, sadece bir imgeden ibaret olan şeyler gerçek varlıklara dönüştürülür... Gösterinin işi, farklı uzmanlaşmış dolayımlar haricinde doğrudan doğruya gözle görülemeyecek ve algılanamayacak bir dünyaya yaratmak haline geldiği için, insanın gözle görme duyusunun bir zamanlar dokunmanın sahip olduğu özel konuma yükselmesi kaçınılmaz olur. Böylece görme, en soyut ve en kolay aldanan duyu olarak, doğal olarak günümüz toplumunun genelleştirilmiş soyutlamasına en kolay uyum sağlayan duyu olur. Fakat bu, gösterinin çıplak göz tarafından-hatta göz kulak tarafından destekleniyor olsa dahi-algılanabileceği anlamına gelmez. Gösteri, doğası gereği insan faaliyetlerine karşı bağışıktır, herhangi bir tasarımlanmış yeniden incelemeye veya düzeltmeye kapalıdır. O, diyalogun karşıtıdır. *Temsil* nerede bağımsız bir varoluşa girer ise, gösteri de orada kendi iktidarını yeniden yaratır.[18]

18 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 41; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay.]

Gerçek dünya imgelere indirgenir iken, imgeler de -görünüşe göre- gerçek bir varoluş düzeyine yükselmektedir. Baudrillard da şöyle yazar: "İlkel toplumların maskeleri; öte yandan burjuva toplumunun aynaları vardı. Bugün bizim ise imgelerimiz var."[19] Debord, *Gösteri Toplumu* isimli filminde, gösterinin toplumun ruhu olduğunu belirtir. Bu değişimin doğası şudur: **Tasarlanmış (!)** ürünler insanları hipnoz olmuş bir konuma sokmaktadır. Tıpkı numara yapan sihirbazların yaptığı gibi, "uzman medyalar" sihirbazların yerine geçmiştir: Bu medyalar kaçınılmaz olarak "insanın görme duyusunu bir zamanlar dokunma duyusunun sahip özel konuma yükseltmiştir". Aslında, Debord'un yaşadığı o günlerde **kitlesel medya** henüz oluşumunun başlangıç aşamasmdaydı; günümüzdeki hegemonik küresel internet ağına kıyasla, toplumsal yaşam üzerinde bu kadar derin ve kapsamlı bir ağırlığı yoktu. Tam da bu nedenle Kellner, Debord'un gösteri kavramını-farklılıkları ezip geçen- **Medya Gösterisi** kavramı olarak genişletmiştir.[20]

Debord, şüphesiz görme duyusunu felsefi bağlamda ele almaktadır. Debord'a göre, insanlar bir zamanlar dünyayı somut malzemeye şekil verilerek değiştirirken dokunma duyusu "özel bir yere" sahip idi, günümüzde ise geçerli olan şey *görülmedir*! Böylece hatta kimi düşünürlerin savlarına göre günümüz toplumu "imgeler toplumu" haline gelmiştir olduğu veya bunların teorilerine göre görsel ve resimsel bir dönüşüm ortaya çıkmış "görme duyusu toplumsal gerçekliğin hâkim biçimi olmuştur."[21] Martin Jay, bu durumu **"göz merkezlilik"** olarak adlandırmaktadır. Bu düşünce, artık ortak genel bir kanı haline gelmiş gibi görünmektedir. Debord sonraları, gösterinin doğasının *diyalogun* reddi olduğunu belirtir. Gösteri, öznenin başkaldırısını ve eleştirel inkârını yok eden daha derinden ilerleyen, görünmez bir denetimdir. Gösterinin cazibe ve büyüsü altındaki birey, tek boyutlu bir şekilde ona uyum gösterir. Gösterisel ideolojinin özü işte budur.

Debord, şöyle yazar: "Gösteri, insan pratiğini görme kategorilerinin vizyonu aracılığı ile anlamaya çalışmış olan Batılı felsefesinin tüm *zayıflığının* mirasçısıdır. Aslında gösteri, bu felsefi geleneğin oluşturmuş olduğu teknik akılcılığın durmaksızın uygulanması üzerine kuruludur."[22] Bu ontolojik bakış açısının farkı, varlığın bizzat kendisinin temsiline yol açmasıdır. Oysa temsil, tam da kapitalizmin ayakta kalabilmesinin yeni biçimidir. Baudrillard, bunun "temsilin içeriklerini ayrıcalıklı konuma getiren bir idealizm"[23] olduğu tespitinde bulunur.

---

19 Baudrillard, Luo Gang, Gu Zheng, *Görsel Kültür*, Nanjing: Guangxi Normal University Press, 2003, s. 76.

20 Kellner'a göre **medya gösterileri** "çağdaş toplumun temel değerlerini örnekleyen, bu toplumun yaşam tarzını herkese benimseten ve bu toplumdaki uyuşmazlıkların ve mücadelelerin yanı sıra çatışmaları çözme tarzını da dramatikleştiren gösteridir. Medyadaki asılsız haber ve bilgiler, spor karşılaşmaları, siyasal olaylar bu medya gösterilerine dahildir." Bkz. Douglas Kellner, *Medya Gösterisi*, London & New York: Routledge, 2003. s. 2. [D. Kellner, *Medya Gösterisi*, çev. Z. Paşalı, Açılım Kitap, 2010.]

21 Ales Erjavec, *İmgeye Doğru*, çev. Hu Julan, Zhang Yunpeng, Changchun: Jilin People's Press, 2003, s. 5-6.

22 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 41; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006 .]

23 Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası*, çev. Mark Poster, St. Louis: Telos Press, 1975, s. 116.

Debord'un Temsil Düşüncesinin Kökleri: Kant, Hegel ve Marx

Ontolojik bağlamdaki bu "temsil" kavramı, Kant'ın epistemolojik devrimlerinden birini akla getirir. Bilindiği üzere, Kant, Hume'un önermesinden yola çıkar ve doğal dünyanın kendisini bizim (özne) önümüzde daima sabit bir biçimde temsil ettiği sonucuna varır; bu temsilin kendisi ise, aklın aşkınsal yapısının hâkimiyetinin ürünüdür. Kant, derin bir kavrayışla şu olguları görebilmiştir: Sonuçlar, töz (ya da kendinde şeyler) değildir, bunlar yalnızca "görünüştür", yani, sentetik *a priori* yargıdır.

Hegel, akılcı mantığın yapısının **Yaratıcısı** üzerine görüşleri ile Kant'ı izlemiştir. Marx ise (Hegel'deki) bu Tanrısal İnayetin üzerindeki söylemsel örtüyü cesaretle kaldırmış ve dolayısıyla kapitalist ilişkilerin gerçekliğini ve modern ve sanayi çağının yapısını açıklamış ve böylece ilk kez kapitalist mantığın şeyleşme hilesini ortaya çıkarmıştır. Debord, tersyüz olmuş maddileşmeyi görünüşün temsili, yani tersyüz edilmişin tekrar tersyüz edilmesi olarak tespit ederek, öncellerinin bu mirasını devralmıştır.

Marx'ta göre meta hâlâ elle tutulur ve duyularla algılanabilir maddi biçimini korur, oysa günümüzün kapitalist toplumunda artık "ruh çağırma seansı ile masanın havalanması olayı" da dâhil olmak üzere, tözün gizemli kabuğu buharlaşarak bir hiçlik haline gelmiştir. Artık uçsuz bucaksız dünyada dokunma duyumuz açığa çıkarılmıştır; şimdi elimizde kalan tek şey ise, cazip imgelere bitişik haldeki gösteridir. Ancak bu, tözün fiiliyatta mutlak anlamda gösteriye dönüştüğü anlamına gelmez. Debord'un kast ettiği şey, *gösterinin hâkim güç haline geldiğine vurgu yapmaktır.* Gösteri arzuları üretmekte; buna karşılık arzular da bugünkü kapitalist üretim sürecini belirlemektedir. Maddi üretim süreci hâlâ nesneldir; ancak üretim süreci gösteri tarafından üretilen yanılsama ve hilelerle dolayımlanmaktadır. Gerçekten inanılmaz ilginç bir tersyüz edilmişlik! "Gerçeğin baş aşağı döndüğü bu dünyada, hakikat yanlışlığın bir momentidir."[24]

Gösteri gösteriler üretmekte, insanlar bu tuhaf dünyada yaşamakta ve acınası bir biçimde son umut olarak yanılsamalara sarılmaktadırlar.

Yaşamın her veçhesinden kopan imgeler, ortak bir akım oluşturuyor. Böylece yaşamın o eski birliği sonsuza dek kaybolur. Kısmi olarak kavranan gerçeklik, bizden uzakta genelleşmiş yeni bir sahte dünya oluşturur ve bu dünya tamamen bir seyir nesnesi haline gelmiştir. Bu-dünyanın-imgelerinde gördüğümüz uzmanlaşma eğilimi, -hilenin bizzat kendisine hile yapması gibi- en gelişkin ifadesini özerkleşmiş imge dünyası olarak ortaya koyar. Gösteri bu genelleşmiş haliyle, yaşamın somut tersyüz edilişidir, gösteri yaşam-dışının özerk devinimidir.[25] (Karşı yaşam demek istiyor.)

---

24 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 38; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

25 *A.g.e.*, s. 12.

Gösteri, "kısmi" gerçeklere ait görsel sahnelerinin sergilenişidir, yaşamın somut tersyüz edilişidir. Gösteri, -temelde imgeler ile örülmüş ve tecrit edilmiş bir "sahte dünya" haline gelmiştir ve bu sahte dünya - **yaşam-dışının** - özerk hareketini yapılandırmaktadır. Böylece "gerçeklik, gösteri içinde ortaya çıkmaktadır ve gösteri gerçektir. Bu karşılıklı yabancılaşma, var olan toplumun özü ve dayanağıdır."[26]

2. Gösterinin Çeşitli Biçimleri

Debord ilk olarak gösteri egemenliğinin aldığı biçimler sorununa eğilir. Gösteriyi *yoğunlaşmış* ve yayınımlı (diffuse) biçim olarak ikiye ayırır:

"Gösterinin yoğunlaşmış biçimi normal olarak bürokratik kapitalizm modelini niteler." Bu **yoğunlaşmış gösteriye**, daha geri kalmış olan bölgelerdeki karma ekonomi toplumlarında ya da en gelişkin kapitalist toplumlarda bazı bunalım anlarında, devlet iktidarını payandalamada kullanılan bir teknik olarak başvurulmaktadır. Özünde bu **yoğunlaşmış gösteri**, bürokratik siyasetin bir aygıtıdır.

Bürokratik mülkiyetin bizatihi kendisi yoğunlaşmış bir biçimdedir, öyle ki bu anlamda tekil bir bürokratın, bir bütün olarak ekonominin mülkiyeti ile ilişkisi daima bürokratların oluşturduğu topluluk üzerinden dolayımlanır; yani kendisinin bu topluluğa üyeliği üzerinden dolayımlanır. Dahası, bürokratik sistemlerde daha az gelişmiş olan meta üretimi de biçimi itibariyle yoğunlaşmıştır. Bürokrasinin el koyduğu meta toplumsal emeğin tamamıdır ve bürokrasinin -blok halinde-topluma geri sattığı şey, toplumun bekasıdır. Bürokratik ekonominin diktatörlüğü, sömürülen kitlelere kayda değer hiçbir tercih payı bırakmaz, çünkü bürokrasi her şeyi bizzat kendi başına seçmek zorundadır. Ondan bağımsız olarak ortaya koyulmuş olan bir tercih veya istem -en önemsizi dahi- gıda veya diyelim ki müzik ile ilgili olsun- bürokrasiye karşı ölümüne bir savaş ilanı haline gelir. Dolayısıyla bu tip diktatörlüğe, kesintisiz bir şiddet eşlik etmek zorundadır.[27]

Debord'a göre, faşist ülkeler gösterinin yoğunlaşmış biçimini içermektedirler, bu durum aynı zamanda kriz anlarında kapitalist ülkelerde ortaya çıkmaktadır. Ancak Debord, isabetsizce **Stalinizm'i** de bu sınıflandırma içine dâhil eder; Stalinizm'in açıklaması ise geri kalmış ülkelerin güçlerini artırmayı hedeflediklerinde yoğunlaşmış gösteriyi kullanması olgusudur.

Bu gösteriye örnek olarak, *filminde Hitler'in ordularını teftiş ettiği sahne ile Brejnev'in Moskova Kızıl Meydan'da askerleri selamlamasını yan yana gösterir.* Debord bu açıdan başka örnekler de verir. "Yoğunlaşmış gösteri biçiminin hâkimiyeti aynı zamanda polis güçlerinin hâkimiyetidir."[28]

Bence, Debord'un yoğunlaşmış gösteri dediği aslında çok özel veya derin bir gözlem sunmamaktadır; burada sadece gösteriyi şiddetin tekbiçimli bir imgesi

26 *A.g.e.*, s. 38.
27 *A.g.e.*, s. 65.
28 *A.g.e.*, s 65.

olarak tanımlamakta ve onu diktatörlüğe yama gibi aşılamaktadır. Filminde de özetle sermayenin artık üretim tarzı tarafından manipüle edilen görünmez bir merkez olmadığını söylemektedir. Gösteri, şiddetini görselleştirmektedir. Polisle çatışan göstericilerin olduğu sahnede arkadan verilen dış ses bu görselleşmenin ifadesidir. Filmde en sık şekilde tekrarlanan sahne Mayıs 1968 hareketlerinde öğrenciler ile polisin çatıştığı sahnelerdir; bunlardan en sarsıcı ve çarpıcı olanı ise polisin öğrencileri coplarla dövdüğü sahnedir.

Ancak bence gösterinin yoğunlaşmış biçimi kapitalizm açısından ne yeni bir olgudur, ne de Debord'un gösteriye dair daha önceki teorik açıklamalarının mantıksal örüntüsüne uymaktadır. Nasıl oluyor da (mantıksal olarak) diktatörlükten çıkarımlanan gösteri müdahaleci veya karışmaz olmayabiliyor? Ayrıca bu müdahale Debord'un varlığını inkâr ettiği dışsal zorun ta kendisidir. Bu bakımdan, yoğunlaşmış gösteri biçimine dair getirdiği açıklama açıkça hatalıdır.

Yayılımlı gösteri

Debord gösterinin daha genel ortaya çıkan biçimi olan yayılımlı (diffuse) gösteriyi, kapitalizmin ve kapitalist ideolojinin toplum üzerindeki yeni egemenlik biçimi olarak değerlendirilir. Aslında, gösteriye dair yukarıda verdiğimiz tanım ve açıklamaların neredeyse tamamı gösterinin bu biçimi ile ilgilidir. Dolayısıyla bu biçim ile ilgili ayrıca bir açıklama getirmeme gerek bulunmuyor. Daha önemlisi, Debord, orijinal kitabın yayınlanmasından yirmi bir yıl sonra *Gösteri Toplumu Üzerine Yorumlar* isimli yeni bir teorik metin yayımlamış ve bu metinde gösteri biçimlerini tekrar ele almıştır. Debord, bu çalışmasında yeni bir gösteri biçimi önermiştir: **bütünleşmiş gösteri** (İng.: integrated). Bu eserde Debord, yirmi yılı aşkın süre önce yaptığı teorik bulguları gözden geçirerek onaylamış ve geçmişte değindiği konuları bir ölçüde derinleştirerek bazı eklemeler yapmıştır. Bence, onun yeni teorik keşifleri, gösteriye dayalı denetimin yeni biçimi olan **bütünleşmiş gösteri**ye dair söylemini billurlaştırmıştır.

Debord, bu konuda yaptığı açıklamada, şöyle yazar:

"*Gösteri Toplumu* kitabımda modern gösterinin hali hazır özünü sergiledim; sorumsuz bir egemenlik niteliğine bürünmüş olan piyasa ekonomisinin otokratik iktidarı ve bu iktidara eşlik eden yeni yönetim tekniklerinin oluşturduğu bütünlüğü ortaya koydum."[29] Gösteri, bir otokrasi olarak, daha önceki tiran rejimlerden belirgin biçimde farklıdır; çünkü gösteri genellikle kendisini bir tür yumuşak ideolojik kontrol olarak ortaya koyar.

Debord'a göre, 1968'deki Mayıs Fırtınası kısa ömürlü olmuş ve gösteri düzeninin yayılmasını engellemede başarısız olmuştur; bu nedenle de gösteri "güç toplamaya devam etmiş, bir yandan çok yönlü bir biçimde her alanda son sınırlarına kadar yayılırken, öte yandan merkezdeki yoğunluğunu arttırmıştır. Hatta saldırı

29 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, s, 174; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay.]

altında olan tüm iktidarların yaptığı gibi, kendisini koruyacak yeni savunma tekniklerini dahi öğrenmiştir."[30]

Fakat Debord, tersine, 1973 ve 1974 tarihli filmlerinde, 68 Mayıs Hareketi'nden oldukça övgüyle söz etmiştir. Yeni açıklamasında ise yirmi yıllık bir süreç içinde gösteri toplumunun pek az zayıfladığını ima etmektedir. "Zayıflamak yerine daha önceki iki biçimden daha güçlü olduğunu kanıtlamış olan **yayılımlı** (diffuse) biçimin genel zaferi temelinde, her iki biçim rasyonel bir şekilde birleştirilmiş ve üçüncü bir biçim inşa edilmiştir. Bu yeni biçim kendisini küresel düzlemde dayatma eğilimi içinde **bütünleşmiş gösteri**dir."[31]

Bütünleşmiş gösteri

Debord bütünleşmiş gösteri biçimini ayrıntılarıyla açıklar:

Bütünleşmiş gösteri, kendisini eş zamanlı olarak yoğunlaşmış ve yayılımlı biçimler olarak ortaya koymaktadır; bütünleşmiş gösteri, bu verimli birleşme ile birlikte iki niteliğini de daha geniş çapta kullanmayı öğrenir. Eski uygulama tarzları belirgin olarak değişmiştir. Bugün yoğunlaşmış gösteride kontrol merkezi gözlerden gizlenmiş hale gelmiş bulunmaktadır, bu merkezde bilindik bir lider bulunmamakta ve net bir ideoloji savunulmamaktadır. Yayılımlı gösteride ise, gösteri olağan üstü aktifleşmiş ve bugüne kadar görülmedik ölçüde, neredeyse tüm toplumsal olarak üretilmiş davranış ve nesnelere damgasını vurmaya başlamıştır. Çünkü bütünleşmiş gösterinin nihai anlamı şöyledir: Bir yandan gerçekliği tanımlarken aynı ölçüde de kendisini gerçekliğe dâhil etmekte ve gerçekliği tanımlarken onu yeniden yapılandırmaktadır. Sonuç olarak, artık bu gerçeklik bütünleşmiş gösteriyi kendisine yabancı bir şey gibi karşısına alamaz. Gösterinin yoğunlaşmış biçiminde çevresindeki toplumun büyük bir bölümü ondan kaçmaktaydı; yayılımlı olduğunda ise sadece küçük bir azınlık kendisini ondan kurtarabiliyordu. Günümüzde ise artık kaçış yok. Gösteri, artık kendisini gerçekliğin tamamına nüfuz edebilecek düzeyde yaymıştır.[32]

Debord kuşkusuz bütünleşmiş gösterinin her yere yayıldığını vurgulamak istemektedir. Gösteri "gerçekliğin tamamına nüfuz etmektedir", kapitalizmin küreselleşmesi gösterinin küreselleşmesi demektir. Aynı zamanda Debord bütünleşmiş gösterinin beş ilkesini şu şekilde belirtir: "Kesintisiz teknolojik yenilenme, devlet ile ekonominin iç içe girmesi, gizliliğin yaygınlaşması, sorumsuz yalanlar ve ebedi bir şimdiki zaman."[33]

30 *A.g.e.*,s. 178.

31 *A.g.e.*, s. 179.

32 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 180; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

33 *A.g.e.*, s. 182.

Aslında, Debord'un gösterinin biçimlerine dair yukarıda eklediği fazla analizinde yeni hiçbir şey yoktur. Tersine, gösterinin doğasına dair daha önce ortaya koyduğu özgün ve derinlikli tezle kıyaslandığında, gösterinin biçimleri üzerine getirdiği açıklamalar, toplumsal yapıyı ve çağdaş bilimsel ve toplumsal pratikleri kavramada karşılaştığı yetersizlikleri açığa vurmakta, açık teorik hatalara işaret etmektedir. Özellikle 20. yüzyılın sona ermesinin ardından, küresel kapitalizmin aldığı yeni boyut (kapitalist üretimin esnek tarzı ve küresel sermayenin bölgesel müttefiki olarak AB'nin ortaya çıkıp gelişmesi); öte yandan birlikte uluslararası komünist hareketin büyük oranda güç kaybetmesi, ilaveten postmodern düşüncelerin yükselişi, özellikle de bilişim teknolojisine dayalı sanayinin artan hegemonyası ve hızla büyüyen internet dünyası, bütün bunlar dünyada büyük çaplı ve önceden görülmedik derecede radikal dönüşümlere katkıda bulunmuştur. Fakat Debord tüm bu değişimi görmezden gelmekte ve uzak dağlara çekilen bir münzevi gibi konuşmaktadır. Buna karşın Kellner'in çağdaş gösteri üzerine araştırmasının, Debord'un teorisindeki boşlukları doldurabildiğini söyleyebiliriz. Kellner yaptığı değerlendirmede, Debord'un gösteri kavramının "genel ve soyut kaldığını", kendi gösteri kavramının ise "daha özel ve mikro-kozmik düzeye eğildiğini" ileri sürmektedir.[34]

3. Gösterisel Emperyalizm ve Karşı Durulamaz Hegemonya

Yakından baktığımızda, Debord gösterinin ortaya çıkışını, dünyanın birtakım sahte imgelerden oluşan resimlere indirgenmesi olarak değerlendirmemektedir: "Gösteri, görsel dünyanın kasti bir biçimde bozulması veya biçimsizleştirilmesi olarak anlaşılamaz."; ona göre şu nokta da iyice anlaşılmalıdır: "Gösteri bir imgeler toplamı değil, kişiler arasındaki toplumsal ilişkilerdir ve bu ilişkiler imgelerin dolayımından geçmektedir."[35] Kuşkusuz bu yaklaşım, Marx'ın ortaya koyduğu **tarihsel fenomenoloji**nin eleştirel mantığını sürdürmektedir. Fakat Marx kapitalist piyasadaki ekonomik olgular arasındaki ilişkilerin, insanlar arasında maddileşmiş toplumsal ilişkiler olduğunu ileri sürerken, Debord bu duruma gösteri adını vermektedir. Debord bu anlamda sır perdesini bir ölçüde aralamaktadır.

Debord'un Marksgil teoride yapmaya çalıştığı değişikliğin felsefi mantık açısından olumsuzlayıcı bir aşma içerdiğini söyleyebiliriz; şöyle ki günümüz dünyasında maddi üretim tarzının asıl içeriğinin değiştiğini ve imgelerin hâkim olduğu **gösterisel üretim tarzı**nın, maddi üretim tarzının asıl içeriğini oluşturduğunu söylemektedir. Best, bu mantığı takip ederek Debord'un gösteri kavramının yerine bilgi üretimi tarzı kavramını geçirir. Debord şöyle yazmaktadır:

Kendi bütünlüğü içinde ele alındığında gösteri, hâkim üretim tarzının hem sonucu hem de ereğidir. Gösteri, gerçek dünyaya bir ekleme değildir, yani dekoratif bir öğe değildir. Aksine o, gerçek toplumdaki gerçek dışılık olgusunun asıl kalbidir. Haber akışı ya da propaganda, reklam ya da mevcut

34 Douglas Kellner, *Medya Gösterisi*, London & New York: Routledge, 2003, s. 2.

35 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 36; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

eğlence tüketimi biçiminde olsun, onun (gösteri) bütün bu özel belirimleri ile - gösteri bu toplumda egemen olan yaşam modelinin tipik bir simgesini oluşturmaktadır. Böylece gösteri -hâlihazırda- üretim alanı ile ilgili olarak genel olarak her yerde coşku ile paylaşılan bir tercihtir ve bu tercihin vazgeçilmez bir sonucudur. Gösteri hem biçimi hem de içeriği ile var olan sistemin koşullarının ve amaçlarının tümüyle haklı gösterilmesine hizmet etmektedir. Ve o bu haklı göstermenin kalıcı varoluşunu daha da ileri düzeyde güvence altına almaktadır; çünkü gösteri üretim faaliyetinin kendisi dışında geçirilen zamanın neredeyse tümünü yönetmektedir.[36]

Debord, teorisinin yapısını kurarken Marx'ın maddi üretimin toplumsal yaşamın asıl temelini oluşturduğu görüşünden kopmamak için dikkat göstermektedir. Best, Debord'un kendi teorisi ile bir toplumdaki kurucu ilişkileri kavramayı ve onun ideolojik işleyişlerinin şifresini çözmeyi hedeflediğini belirtir.37 Bu, Marksizm'i tamamen terk eden Baudrillard'dan bütünüyle farklı bir tavırdır. (Baudrillard'ın Marx'a saldırısını daha sonraki bölümde ele alacağız.)

Debord'a göre, gösterinin iki önemli özelliği vardır: Birincisi, gösteri günümüzün kapitalist üretim tarzının amacı veya "gerçek toplumun merkezi öğesi" haline gelmiştir. Basitçe, gösteri "toplumsal yaşamın egemen *modeli*" olmuştur. Ne kadar da önemli bir teorik iddia! Kanımca burada Debord'un söylemek istediği şey, insanların geçmişteki yiyecek, giyecek, barınma gibi temel ihtiyaçlarını giderme çabalarıyla karşılaştırdığımızda, günümüzde yaşamın anlamı, hedefi ve modeli baştan aşağı değişmiştir: Artık insanlar olarak, uğruna çabaladığımız şey, gösterinin göz kamaştırıcı, seyirlik *tezahürü* haline gelmiştir.

Bunlar, günümüz insanının gerçekte pek ihtiyaç duymadığı haber, propaganda, reklam ve eğlence gibi gerçek olmayan ihtiyaçlardır. İnsanın varoluşu artık gerçek ihtiyaçlarının giderilmesinden ibaret değildir, bunun yerine, insanın varoluşu gösterinin yönlendirdiği yabancılaşmanın birikimidir. "Gösteri, insanın varoluşunun görünürdeki amacı olarak ortaya çıkabilmektedir".

Debord şunu ileri sürer: **"Modern sanayi toplumunun gösterisel niteliği, rastlantısal ya da yüzeyde olan bir şey değildir; tam tersine bu toplum, en temel niteliği itibariyle gösteriye dayanmaktadır. Hâkim ekonomik düzenin mükemmel imgesi olan gösteri açısından amaç hiçbir şey, gelişme ve ilerleme ise her şey olarak görülür. Gösteri kendisinden başka hiçbir şeye ulaşmayı hedeflememektedir."**[38]

---

36 *A.g.e.*, s. 37.

37 Bkz. Steven Best, "Gerçekliğin Metalaşması ve Metalaşmanın Gerçekliği: Baudrillard, Debord ve Postmodern Teori," Douglas Kellner, *Baudrillard: Eleştirel Bir Okuma*, Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.

38 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 16; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

Burada belli belirsiz bir şekilde kritik bir dönüşüm meydana çıkmaktadır. Artık modern sanayi toplumunun (1960'lardaki) temeli geleneksel toplumlardaki gibi maddi üretim değildir, yani bu maddi üretimin sonucunda üretilen metalar ve bu metaların tüketimi arasındaki gerçek ilişki değildir. Gösteri, bu gerçek maddi temeli ele geçirmiştir ve artık ekonomik düzen *görsel imgeler* tarafından yönetilmektedir.

Bu yüzden, gerçek hedefler (toplumsal tarihin ve insani ihtiyaçların ilerletilmesi ve geliştirilmesi de dâhil olmak üzere) çözünmüş ve yok olmuştur, gösteri tek geçerli şey haline gelmiştir: Hedef, gösteridir. Daha sonraki düşünürlerin hepsi, Debord'un teorisini oluşturduğu o günlerde gösterinin henüz tomurcuklanma aşamasında olduğuna işaret etmektedir. Erjavec'e göre, günümüzün gösteri toplumu tam gelişmiş aşamaya ulaşmıştır.[39] Debord da yirmi yıl sonra yazdığı yazılarında "gösterinin her yerde ve her alanda çok yönlü güçlenmeye devam ettiğini, bir yandan en ileri sınırlara kadar yayılır iken öte yandan merkezdeki yoğunluğunu artırmayı sürdürdüğünü"[40] tespit etmiştir.

Gösterinin ideolojik işlevi

İkincisi, *gösterinin ideolojik işlevi*dir. Debord, gösterinin varoluşunun tezahürlerinin ve gösterinin otoritesinin mevcut kapitalizmin meşruiyetini kanıtlamaya ve haklı çıkarmaya yönelik olduğunu ileri sürer. Kitleler, gösteriye boyun eğerek, mevcut durumu bilinçsizce onaylamaktadırlar. Dolayısıyla gösteri, aynı zamanda hâkim kapitalizmin gerekçelendiren "kalıcı bulunuştur (presence)". Bu gösterinin ideolojik işlevini göstermektedir.

Daha detaylı baktığımızda, bu *ideolojik* işlevin üç yönü vardır: İlki, olumlu görüntüler aracılığıyla kitleleri kapitalist üretim ve tüketimdeki "hâlihazır tercihlere" mahkûm etmesidir; başka bir deyişle, günümüzde her bir ayrıntı olayın ve nesnenin bağlamı -bilinçsiz bir biçimde- reklamların tezahürleri ile süslenmiş olan arzu nesnelerinden oluşan bir dünya ile yüzleşmek zorunda kalmaktadır. Reklamlar, devasa bir alanda hâkimiyet kurmuş iken, çaresiz konumda bulunan insanların reklamlardan kaçabilecekleri hiç bir alan kalmamıştır. Şık ve süslü sahneler, genç ve güzel kadınların göz alıcı imgeleri, modaya uygun bir yaşam, bunlar çeşitli şekillerde insanları yönlendirmektedir. Her türden ikna edici, dokunaklı uzman görüşü ve uzmanca tavsiye, tüm bireyleri renkli ve çekici gösteriler ile tuzağına çekmektedir: İnsanlar gösterinin derinindeki örtük arzuya eklemlenmektedir.

Debord, gösterinin hizmetindeki bu uzmanları şöyle eleştirmiştir: **"Tüm uzmanlar, devlete ve medyaya hizmet ederler ve onlar statülerini ancak bu şekilde elde etmektedirler. Her uzman, ustasının yolunda gider, çünkü geçmişteki bağımsızlık olasılıklarının tümü mevcut toplumun yeni örgütlenme tarzı tarafından sıfıra inmiştir. En yararlı uzman, elbette en iyi yalan söyleyebilen uzmandır. Farklı niyet ve amaçları için uzmana ihtiyaç duyanlar tahrifçiler ve budalalardır."**[41]

---

39 Bkz. Alec Erjavec, *İmgeye Doğru*, Changchun: Jilin People's Press, 2003, s. 27.

40 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 174; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.

41 *A.g.e.*, s. 186.

Dünya, her yerde ve her zaman mevcut olan bir gösteri haline gelmiştir; gösteriden ne kaçabilir ne de karşı koyabiliriz. Bizler gösteriyi satın alarak ve gösterisel yaşam modeline bilinçsizce ayak uydurarak, mevcut sistemi doğrudan kabul ediyoruz. Debord, kitabında bu durumu "kibirli narsist kabullenme" olarak tanımlamış ve şöyle yazmıştır: "Gösteri, görünümlerin hâkimiyetini *ilan eder* ve tüm insan yaşamının, yani toplumsal yaşamın sadece basit bir görünümden ibaret olduğunu ileri sürer."[42]

İkincisi, bu iyi düzenlenmiş rafine gösteri, kuşkusuz mevcut sistemin haklı gösterilmesinin suç ortağıdır. Gösteri, elbette *örtük* bir ideolojidir. Diğer bir deyişle, reklam veya diğer imgeler biçiminde önümüze çıkan çeşitli gösteriler, esasen arzularımızın yapısını manipüle etmeye ve bizlerle arzularımızın yapısı ile özdeşleştirmeye yöneliktir. Kapitalist piyasa sistemini metalara duyulan ateşli istek aracılığı ile onaylarız ya da gösteri kültürünün büyüsü altına girmiş oluruz. Böylece kendi irademizle mevcut sistemi yanılsama ile gerçek yaşam biçimi olarak görerek kendimizi umutsuz ve aşağılanmış kölelere dönüştürürüz. **Üçüncüsü**, gösteri, insanın üretim faaliyeti dışında kalan zamanının çoğunu tahakküm altına alarak, onun üzerinde çok yönlü ve bütünsel bir denetim sağlar: Çağdaş kapitalizmin bu yeni yönetim mekanizmasını keşfeden Debord'dur. Bu, insanın *üretim-dışı saatleri* üzerindeki denetimdir. Gösterinin avı ve kurbanı, tam da çalışmanın dışında kalan bu boş zamandır. İnsanların bilinçaltı üzerindeki psikolojik ve kültürel denetim ve insanların sahte tüketiminin manipülasyonu sessiz bir biçimde çalışma saatlerinin dışında gerçekleştirilmektedir. Böylece sermaye, insan üzerinde kurduğu egemenliğini zaman ve uzam içinde kapsamlı bir biçimde genişletmiştir. Gösteri, bir yandan insanın boş zamanlarındaki arzularını kendine tabi kılarken öte yandan da maddi üretim, insanın gerçek ihtiyaçlarından uzaklaştırılır, böylece gösteri ideolojisi sermayenin artı değerinin artırılmasına daha doğrudan bir şekilde hizmet eder.

Pekâlâ, gösterinin erdemi nedir? Gösteri insanları kendisine nasıl bağlamaktadır? Debord bu konuda aşağıdaki yanıtı önermektedir:

Gösteri, kendisini-erişilmez ve tartışmasız-muazzam bir olumluluk olarak sunar. Söylediği tüm şey şudur: "Görünür hale gelen her şey iyidir, iyi olan her şey görünür hale gelmektedir." Gösterinin ilke olarak insanlardan talep ettiği tutum -görünüşteki tartışılmazlığı sayesinde ve aslında görünümler alanı üzerindeki kurduğu tekel sayesinde hali hazırda güvence altına almış olduğu-edilgen kabullenme tutumudur.[43]

Gösteri sahnesinde görülen şeyler tartışılmazdır; gösteri bir monologdur ve monologlar silsilesidir, gösteri diyalogdan ziyade itaat bekler; onun tezahürlerine eleştirel bir yaklaşım getirebilme olanağımız yoktur.

---

42 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 38; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

43 *A.g.e.*, s. 39.

Debord, 1974 tarihli filminde şunu ilan eder: "Bizler asla gösteri içinde yer alamayız, bizler, yalnızca izleyiciyiz." ..."Televizyon güzel bir görüntü gösterdiğinde ve bu görüntüyü arsız bir yalanla yorumladığında, sadece aptallar her şeyin açıkça doğru olduğuna inanır."[44] Ya da bu durumu **De Certeau**'nun kelimeleriyle ifade edecek olursak, "Televizyon izleyicisi, evinde sahip olduğu televizyonun ekranına kendisinden olan hiçbir şey yazamaz. Üründen tamamen koparılmıştır; oradaki görüntüde hiçbir rol oynamaz. Yazarlık haklarının tümünü kaybeder ve-görünen o ki-salt bir gözden geçiren basit bir yorumcuya dönüşür."[45] (Örneğin, ortalama izleyici televizyon reklamlarındaki bitmek bilmeyen otomobil ve dijital kamera reklamlarına hayır diyemez. Bugün video kaydedici cihazlar teşvik edilirken, yarın ise VCD'nin ne kadar harikulade bir aygıt olduğu propaganda edilir; ertesi gün ise önümüze yüksek çözünürlüklü bir DVD çıkarılır. Her türden kullanışsız elektrikli ve elektronik alet evlerimizde birikirken, sürekli gözden kaybolan ve yeni baştan yaratılan gösterilerin ardındaki kapitalistler ceplerini doldurmakta ve kahkahalarla gülmektedirler. Gösterinin sessiz şiddeti işte budur ve onun mantığı bu sömürgeci görünmez mantıktır.)

İmgelerin akışı her şeyi önüne katıp götürür ve benzer bir şekilde duyumlu dünyanın bu basitleştirilmiş özetini istediği gibi kontrol eden de bir başkasıdır. Bu öteki, akışın nereye varacağını ve aynı zamanda neyin hangi ritim içinde gösterileceğini, kalıcı, keyfi bir sürpriz gibi manipüle eder. Bu öteki, insanların düşünmesine zaman tanımaksızın ve seyircilerin bu akıştan ne anladığından ve ne düşündüğünden tamamen bağımsız bir şekilde bu gidişi belirler.[46]

Gösterinin emperyalist mantığı şudur: Görünür hale gelen her şey iyidir, iyi olan her şey görünür hale gelmektedir. *Gösteri Toplumu* filminde bu cümleyi seslendiren, bir TV kamerasının önünde muhabire karşı konuşan Küba lideri komünist Castro'dan başkası değildir (Bu tabii ki Castro'nun böyle bir konuşma yaptığı anlamına gelmemektedir, bu editörün tercihidir). Tezahür zorla dayatılmış ve gösterinin totolojik biçimde kendisini tekrarlayan görünümü de tekelleştirilmiştir; buna karşılık bu görünüm ve ifade seyircilerden herhangi bir yanıt talep etmeksizin tek yanlı bir olumlama ile desteklenmektedir. Gösterinin ardındaki gerçek işte budur.

Debord, şöyle yazar: "Kişiliğin silinmesi, gösterinin kurallarına somut bir teslimiyet gösteren varoluşun ölümcül refakatçisidir, kişi otantik bir deneyim olanağından ve böylelikle bireysel tercihlerini keşfetme olanağından gitgide daha da uzaklaşmış bir varoluş içindedir."[47] Dolayısıyla önümüzde tek bir yol kalır:

44 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 224; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

45 Michel de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi, (The Practice of Everyday Life)* İngilizceye çev. Steven Rendall, Berkeley: University of California Press, 2002. s. 31.

46 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 196; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

47 *A.g.e.*, s. 199.

Edilgen kabullenme. Elbette bu konuda farklı görüşler de bulunmaktadır. Örneğin Douglas Kellner, gösterinin Debord'un iddia ettiği gibi, asla yenilmez bir mutlak olduğunu düşünmemektedir. Kellner'a göre, gösteri kendisiyle çelişkiye düşerek, bir ikileme düşebilir veya tersyüz olabilir.

Tarihin silinmesi

Debord'a göre, gösterisel kapitalizmin egemenliğinin başarısının sırrı, yaşanmış tarihi kişinin hafızasından silmesinde ya da bu tarihi imha etmesinde yatmaktadır. Bu noktayı 1988 yılında yayımlanan *Gösteri Toplumu Üzerine Yorumlar* adlı çalışmasında şöyle analiz eder:

Gösteri egemenliğinin birincil önceliği, genel olarak tarihsel bilgiyi, en yakın geçmiş ile ilgili hemen hemen bütün akılcı bilgi ve yorumlardan başlayarak, silmektir. Bunu ispatlayan deliller o kadar aşikârdır ki, daha ayrıntılı bir açıklamaya hiç gerek yoktur. Gösteri, insanları gelecekte olabilecek şeyleri görmezlikten gelmelerini ve geçmişle ilgili kavranmış her hangi bir şey varsa da, bunu derhal unutturmayı ustalıkla örgütler. Bir şey ne kadar önemli ise, o kadar gizlidir.[48]

Çünkü kişi, ancak tarihsel bilgilerden habersiz ise ve geçmişte yaşananlara kayıtsız kılınır ise, gösterilerin sunduğu sahte bulunuşa (presence) onay verebilir. Debord'a göre gösteri, tüm gösterdiklerini bağlamından, geçmişinden, niyetinden ve sonuçlarından yalıtarak ortaya koyar. Gösteri bu yüzden tamamen mantıkdışıdır. Hiçbir kimse gösteri ile çelişemeyeceği için, o kendisiyle çelişmeye, kendi geçmişini düzeltmeye hak kazanır. En unutkan olan da gösterinin kendisidir. Gazetelerdeki ve bulvar basınındaki reklamlar ve "sağlık rehberleri", bugün bir ürünün veya ilacın reklamını yaparken yarın onu yerin dibine batırabilir ve farklı bir ürünün veya ilacın reklamını yapabilmektedir. Bundan daha da korkunç olan, gösteri daha yeni yaşanan bir olayın dahi üstünü doğrudan örtebilmektedir.

Gösterinin, tarihi yasadışı ilan ederek, tüm yakın tarihi gizleyerek, toplumdaki tarih ruhunu herkese unutturarak elde etmiş olduğu değerli avantaj, her şeyden daha önemlisi önce kendi izlerini silme yeteneğidir. Bu kendisinin son günlerde dünyayı fethetmiş olduğunu gizlemektir: Gösterinin iktidarı insanlara adeta daima orada varmış gibi tanıdık gelir. Tüm fatihler aynı amacı taşımıştır; bizleri henüz ele geçirmiş oldukları şeyler konusunda unutmaya sevk etmek.[49]

Sonuç olarak gösteri, her şeyi manipüle eder ve bize yalnızca kendi göstermek istediklerinin dışında görecek bir şey bırakmaz. "Gösteri, üç gün boyunca bir şeyden söz etmediğinde, o şey sanki hiç var olamamış gibidir. Çünkü gösteri bu günlerde başka bir şeyden söz etmeye başlamıştır ve kısacası bundan böyle var olan şey o başka şeydir."[50]

48 *A.g.e.*, s. 184.
49 *A.g.e.*, s. 185.
50 *A.g.e.*, s. 189.

Debord'un bu yorumu oldukça gerçekçidir. Örneğin, günümüz medyası bir şarkıcının ya da ünlünün "sönüşünü" ilan etmeyi sıradan bir şey haline getirmiştir. Çünkü sadece bir süreliğine manşetlerden inen birisi, eğer tekrar görünmeyi başaramazsa, ne kadar ünlü olursa olsun, bir daha seyircilerin ilgisini çekme umudunu kaybeder, tıpkı denizin derinliklerine batan bir taş gibi sessizce unutulmaya mahkûm olur. Çünkü kişinin varoluşu, sadece gösterisel bir varlıktır ve kişinin gösterisel gösteriminin çöküşü, o kişinin kendisine karşı cinayet işlemesi demektir. *Gösteri Toplumu*'nda Debord, yıldız sanatçıların gösteriye çıkabilmek için sarf ettikleri umutsuz çabalardan söz eder. Debord'a göre, bizler yalnızca mevcut gösterinin bilmemizi istediklerini hissedebilir ve bunlar ile ilgilenebiliriz; bunların nereden kaynaklandığı ve ne için böyle olduğu ise daima karanlıkta bırakılır.

Tarihin tahrip edilmesi ile birlikte, güncel olayların tümü, doğrulanması olanaksız öykülerin ve kontrol edilebilmeleri olanaksız istatistiklerin, gerçeğe uzak olan açıklamaların ve dayanaksız akıl yürütmelerin bir arada olduğu uzak ve hayali bir diyara itilir. Bu akıbet insanlara hiç de yabancı değildir ve onları tarifsiz bir ürperti ve korkuya sürükler.

İmgelerin aldatıcı ışığında mücadele eden Debord, hüzünlü bir biçimde, gösterinin "modern edilgenlik imparatorluğunun asla batmayan güneşi" olduğunu söyler. Gösteri "dünyanın tüm yüzeyini örter ve kendi ihtişamının kalıcı sıcaklığında yüreğini ısıtır."[51]

Hâkim düzen, gösteri sayesinde, durmaksızın -bir monolog biçiminde- kendini öven bir söylem üretir. Gösteri, iktidarın yaşam koşulları üzerindeki totaliter hâkimiyet kurmuş olduğu bu çağda, iktidarın bizzat kendi öz-portresidir. Gösteri ilişkilerinde gördüğümüz fetişist saf nesnel görünüm, bu ilişkilerin hakiki niteliğini, yani bu ilişkilerin insanlar ve sınıflar arasındaki ilişkiler olduğunu gizler: Böylece sanki ikinci bir Doğa, çevremize kaçamayacağımız yasalar dayatıyor görünür.[52]

Dahası Debord şunu yazar: "Gösteri, günümüzde üretilen nesnelerin vazgeçilmez kabı olarak; mevcut sistemin akılcılığını cilalayan bir gösteri olarak; gitgide büyüyen imge nesneleri yığınının üretiminden sorumlu olan gelişkin ekonomik sektör olarak güncel toplumun önde gelen *başlıca ürünü*dür."[53] Bu, ifade gösterinin güncel toplumun "önde gelen başlıca ürünü" olarak, sarsılmaz hâkim konumunu onaylar.

---

51 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 39; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

52 *A.g.e.*, s. 43.

53 *A.g.e.*, s. 40.

Gösteri egemenliğinin üç katmanlı anlamı

Bu görüş beraberinde üç katmanlı anlamı getirir: İlk olarak, günümüzde üretilen metaların hiçbiri, gösterinin tezahürü ve gösterinin reklam paketlemesinden kaçınamaz. Bu görüşü, gösteri olmadan hiçbir metanın üretilemeyeceğine kadar götürebiliriz. İkincisi, toplumda önde gelen başlıca ürün olan gösteri, kendi özüretimi ve imalatı ile ilgili yüksek düzeyde gelişkin bir yapı kurmuştur. Gösterinin günümüz ekonomisindeki en önemli ve seçkin sektör olduğu söylenebilir. Üçüncüsü, gösteri, hâkim kapitalist yapının temel ilkelerinin temsil edilmesinde ve sürdürülüp ayakta tutulmasında kilit derecede önemli bir rol oynamaktadır. Kellner, şu noktaya dikkat çeker: "Debord'a göre, gösteri bir edilgenleştirme ve politikadan uzaklaştırma aracıdır; [...] toplumdaki özneleri sersemleştirir ve özneleri gerçek yaşamın en acil görevlerinden uzak tutar."[54]

Debord'un düşüncesindeki diğer önemli bir nokta da, onun gösterinin içerdiği ideolojik niteliğin medya aracılığıyla tarafsızlık görünümü altında gizlenmesine karşı kesin bir itiraz getirmesidir. Debord batı akademik çevrelerinde 1970'li yıllarda egemen olan "Kitlesel Medya Çağı" terimine şu şekilde yanıt verir:

İnsanlar, gösteri sözcüğü yerine medya sözcüğünü kullanmayı tercih ediyor. Onların medya sözcüğü ile kast ettikleri salt araç olarak gördükleri bir şeyden ibarettir. Yani bir tür kamu hizmeti şeklinde tarafsız ve "profesyonelce" yürütülen bir şey anlaşılmaktadır. Bunu yeni kitlesel iletişiminin zenginliğini kolaylaştıran ve en nihayetinde tarafsız bir nitelik kazanmış olan bir iletişim biçimi olarak görmektedirler. Oysa burada daha önceden alınmış kararlar insanların önüne sunulur ve onların edilgen bir biçimde bunlara hayran olmaları beklenir.[55]

Debord'un bir yönetim biçimi olarak gördüğü gösteri kavramı ile ve çeşitli düşünürlerin medya teorilerindeki "medya" terimi, birbirinden tamamen farklı iki şeyi ifade eder; bunlardan ikincisi, yalnızca sıradan bir iletişim aracı anlamına gelmektedir. Buradaki esas mesele, hiçbir zaman tarafsız bir medyanın olmayacağıdır. Debord'a göre "medya, resmen bağımsız görünse de gizli bir şekilde çeşitli ağlara bağımlıdır."[56] Dolayısıyla, Debord, kılıcını medya teorisinin kurucu babası McLuhan'a doğrultur. Onu, medyanın "insan bedeninin uzantısı" olduğunu savunan sözde medya teorisi krallığını kendi başına kurmakla suçlar ve ona keskin bir eleştiri getirir:

Bizzat gösterinin baş savunucusu olan McLuhan, çağımızın en inançlı embesili görünüyordu. Fakat nihayet 1976'da o da "*kitlesel medya*nın uyguladığı baskının akıldışılığa yol açtığını" görmüş ve *kitlesel medya*nın kullanım tarzını değiştirmenin acillik kazandığını keşfederek fikrini değiştirmiştir.

---

54 Douglas Kellner, *Media Spectacle*, (Medya Gösterisi) London & New York: Routledge, 2003, s. 2-3.

55 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 177; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

56 *A.g.e.*, s. 181.

Oysa Toronto'lu bu bilge zat daha önce on yıllar boyunca "küresel köy" tarafından yaratılan sayısız, herkes tarafından derhal ve kolayca ulaşılabilir özgürlüklere hayret ederek geçirmişti.[57]

Görüldüğü gibi, Debord'un teorik bakışına göre herkesin hakkında olumlu şeyler ifade ettiği medya aslında sadece bir araçtan ibarettir. Debord'a göre gözlerimize görünenin şey, hüküm süren kapitalist egemenliğin yenilmesi olanaksız silahı olan, aktif ve her zaman her yerde boy gösteren gösteridir. Buna karşın bazılarının dokunaklı bir biçimde savunduğu "kitlesel medya çağı efsanesi"- sadece- burjuva ideolojisinin egemenliği altındaki gösteri toplumunun gösterilerinin bir parçasıdır.

4. Ayrılma: Sunulan Gösterinin Derindeki Gerçekçi Arka Planı

Debord'a göre, **ayrılma** çağdaş toplumda ortaya çıkmış olan gösterinin doğrudan nedenidir. Burada onun aşina olduğumuz yabancılaşma terimini kullanmaması ilginçtir. Debord şunu belirtir: "Ayrılma, gösterinin hem başı hem de sonudur."[58] Debord'un yürüttüğü teorik tartışmada, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de ortaya koyduğu din eleştirisini asla terk etmediğini fark ettim; aşağıda da görüldüğü gibi, Debord bir kez daha Marx'ın düşüncelerini geliştirmeye çalışmaktadır:

Felsefe, aynı zamanda hem yabancılaşmış düşüncenin iktidarı ve de yabancılaşmış iktidarın düşüncesidir ve böylece felsefe, kendisini teolojiden asla özgürleştirememiştir. Gösteri, dinsel yanılsamanın maddi olarak yeniden inşasıdır. İnsanların, bir dönem kendilerinden zorla koparılmış olan güçlerini yerleştirdikleri o dinsel sisli bulanıklığı dağıtan şey gösterinin teknikleri değildir. Şimdi olan şey bu bulutlarla-kaplı varlıkların şimdi yeryüzüne indirilmiş olmasıdır. Böylece yaşamın en dünyevi veçheleri, en anlaşılmaz ve yüce şeyler haline gelmiştir. Yaşamın mutlak reddi-aldatıcı bir cennet şeklinde- artık göklere yansıtılmamakta- kendisini bizzat maddi yaşamın içinde bulmaktadır. Böylece gösteri insani güçlerin 'ötede bir dünyaya' sürgün edilmesinin teknolojik bir versiyonu haline gelir- gösteri insanın içindeki ayrılmanın mükemmelleşmesidir.[59]

Herkesin bildiği gibi Marx, Feuerbach'ı teolojinin (dinsel düşüncenin) temelinde yatan gerçek yaşamdaki bölünmeye önem vermemekle suçlar; yanılsamanın ortadan kalkması yaşamdaki çelişkilerin aşılmasına bağlı olacaktır. Fakat Debord gösteriyi, dinsel yanılsamanın,- yaşamı gizemlileştiren yanılsamanın- yeniden inşası olarak görür. Burjuva Aydınlanması'nın dinsel sis ve bulanıklığı reddi, seküler yaşamın yeniden inşasıdır. Çimento ve çelik üretimi üzerine kurulan endüstriyel modernitede, öteki yakadaki cesur Tanrı Kenti -kendi nesnesi olarak- doğal gerçekliği yeniden reforma tabi tutmaktadır. Dinsel düşüncedeki riyazetin ve öteki-dünyalılığın yerini, duyusal arzuların özgürleşmesi ve bu dünyanın hazcılığı alır. Ancak Debord, günümüzün gösterisinin dünyayı tekrar "yanılsamalar cennetine"

57 *A.g.e.*, s. 200-201.
58 *A.g.e.*, s. 44.
59 *A.g.e.*, s. 42.

dönüştürdüğünü savunur. Gösterideki gerçek yaşam, geçici yanılsamalar tarafından sıkı bir biçimde denetlenmektedir. Bu noktada yanılsama geri döner; ancak asla kutsal cennet biçiminde değil, fakat ona yakın bir yerde. Ne kadar derin bir benzetme! Debord'u tek cümleyle özetleyecek olursak, geçici dinsel yanılsamadan kurtulup maddeleşmiş ve katı bir zemine tam adımımızı atmışken, ayağımız tekrar Debord'un gösterisinin bulanık sislerine takılmaktadır.

Debord, dini düşüncenin kökeninin araştırılması konusunda şunu düşünmektedir:

"Dini düşüncenin en erken biçimi, emek sürecinde toplumsal işbölümünün kurulması ve sınıfların ortaya çıkmasının sonucudur. İktidar, kendisini başlangıçtan itibaren mitsel düzen kisvesinin altına gizlemiştir. Geçmiş çağlarda kutsallık kategorisi, efendilerin çıkarlarına en uygun düşen bir biçimde kozmik ve ontolojik buyruğu haklı kılmaya çalışmış, toplumun açıklayamadığı şeyi açıklamış ve güzellemeye tabi tutmuştur."[60]

Bu, yerinde bir tespittir. Çelişki ve ayrılma (bölünme) dinsel yanılsamanın en kök biçimidir; yeryüzündeki hiyerarşi göklerdeki hiyerarşi tarafından kutsanmalıdır. Kısacası, göklerdeki tanrılar, yeryüzündeki insanların kârlarını korumaktadır. Bu bakımdan, din de gösterinin kimi izlerini taşır, çünkü dinin de özünde, kaybın ortaklaşa kabulü söz konusudur, gerçek toplumsal faaliyette içine düşülen sefaletin hayali bir biçimde telafisi edilmesi yatar. Ancak Debord, dinde söz konusu olan gösterisel yön ile karşılaştırıldığında, günümüzdeki gösterinin ona tamamen karşıt bir işleve sahip olduğunu tespit eder ve şöyle yazar:

Tersine modern gösteri, toplumun *neyi yerine getirebileceğini* betimler, ama bu betimlemede ***neye izin verildiği* ile *neyin mümkün olduğu* arasında keskin bir ayrım yapılır. Gösteri, varoluş koşullarındaki pratik değişiklikler ilerledikçe bilinçsizliği korur. Gösteri, kendi kendisinin ürünüdür ve gösteri kurallarını kendisi koyar; o, kutsal olanın sahte/yanılsamalı bir biçimidir. Gösteri, kendisinin *ne olduğunu gizlemez*; yani kendisinin kendi başına evrimleşen bir hiyerarşik güç olduğunu, yani kendi ayrılığını, sürekli daha gelişkin hale gelen işbölümünü temelinde artan üretkenliğe dayalı olduğunu, makineler tarafından yönetilen davranışların sürekli parçalanmasına dayandığını ve sürekli genişleyen bir piyasaya dayandığını saklamaz. Gösterinin bu gelişme sürecinde ne bir topluluk ve ne de bir eleştirel duyu kalır; ayrıca -birbirinden ayrılarak-muazzam şekilde gelişebilme olanağı bulabilmiş güçler yeniden birleşmenin bir yolunu bulamamıştır.**[61]

Debord, gösterinin bu özelliğini önemli bir farklılık olarak görür. Dinsel yanılsama gerçekliğin telafi edemediğini telafi eder, oysa günümüzün gösterisi tam da gerçekliğin verebileceği şeyleri sergiler. Ve hayır! Kesin olarak belirtmek gerekirse, gösteri "mümkün olan " yerine "neye izin verilmiş ise onu" sergiler denilmelidir. İnsan, gösteride örtük olarak denetlenir; gerçeklikte meydana çıkan ayrılığın ve çelişkinin gizlenebilmesi için, gösteri tarafından belirlenen oyunun

60 *A.g.e.*, s. 44.
61 *A.g.e.*

kurallarına uymalıdır. En birincisi toplumsal gelişimin amacı, insanların öz ihtiyaçlarının karşılanması değil, üretkenliğin artırılmasıdır; zenginliğin artırılması, toplumsal devinimin tek yegâne itkisidir, insanın varoluşu çılgın bir kâr hırsının aracı haline gelmiştir. Burada anlatılan şey, Marx'ın kapitalist üretim tarzında araç ile amacın tersyüz edildiğine dair teorisidir.

İkincisi, ardından, bireyin öznelliği makineler sistemi ve işbölümü tarafından parçalanarak kimi duruşlara, eyleme veya dışsal güçlerin önemsiz eklem parçalarına bölünmüştür, dolayısıyla insan artık kendini tümüyle geliştirememektedir. *Bunun da yeni bir fikir olduğunu sanmıyorum, Çünkü Schiller, Marx ve Genç Lukács bu düşünceleri bütün yönleri ile açıklamışlardır.*

Üçüncüsü, insanların bu dışsal gerçekliğin sapkınlığı karşısında onunla özdeşleşmekten başka seçeneği kalmamaktadır, yani insanların **bilinçsiz bir biçimde** kendilerinin tüm eleştirel ve yadsıyıcı taraflarını kaybetmek dışında bir seçenekleri kalmamıştır. (Marcuse, bu noktayı Tek boyutlu İnsan isimli eserinde daha açık ve ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.) Debord, yukarıda söz edilen tüm önemli toplumsal ayrılmaların gösteri içinde sıkı bir biçimde saklandığını tespit eder. Onun bu fikrinin, belirli toplumsal eleştirel teorilerdeki kimi temel kavramların toparlanıp özetlenmesinden ibaret olduğu kolayca görülebilir; dolayısıyla, dolayısıyla eski bir şarabın yeni bir şişe içinde sunulmasıyla karşı karşıyayız.

Debord'un teorik eleştirisi

Ardından Debord, gösteri toplumundaki ayrılmaya dair geliştirdiği teorik eleştiriyi açıklamaktadır. Tıpkı daha önce yaptığı gibi, Debord bu kez de genç Marx'ı ve genç Lukács'ı taklit eder. Ancak ilginç bir biçimde, ne genç Marx'm yabancılaşma kategorisini ne de Marx'ın veya genç Lukács'ın şeyleşme/maddileşme kavramını kullanır. Bunun yerine, **ayrılma** sözcüğünü kullanır. Fakat *Gösteri Toplumu* filminde ise siyah bir arka plan üzerinde genç Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndan bir alıntı yapar. Debord, gösterinin üretildiği toplumsal gerçekliği ayrılmanın temeli olarak niteler. Gösteri Toplumu filminde, bu önermeye otomobil fabrikalarında çalışan işçilerin fotoğrafları eşlik etmektedir. Daha kesin olarak belirtmek gerekirse, gösteri koşullarında yabancılaşma aşağıdaki yönlere sahiptir.

Yabancılaşma ve Debord

Birincisi, işçilerin kendi ürünlerinden ayrılması: "İnsan, kendi ürününden ayrılmış olmasına rağmen, giderek ve daha güçlü bir şekilde kendi dünyasının bütün ayrıntılarının üreticisi konumuna gelir. İnsanın kendi yaşamı kendi yaratıcılığına ne kadar yaklaşırsa, insan bu yaşamdan da o kadar radikal bir şekilde kopmaktadır." Marx'm *1844 Elyazmaları*'na aşina olan herkes, onun bu ifadelerinin kaynağını açıkça görebilir; burada Debord yalnızca yabancılaşma sözcüğünün yerine "ayrılma" sözcüğünü koymuştur. Debord'un bağlamının genç Marx'm 1844'teki bağlamıyla ortak kimi yönleri vardır; ancak Debord, işçinin kendi ürettiği üründen ayrılması ile gösteri arasında nasıl içsel bir bağ olduğunu açıklamaz. Bu "ayrılmanın" günümüz kapitalist dünyasında yeni bir şey olmadığı ortadadır.

Bu önermenin Gösteri Toplumu filmindeki karşılığı ise, fabrikada çalışan işçiler ile hemen yanı başlarında kendi yaptıkları gökdelenler arasındaki karşıtlığı gösteren sahnedir. Debord, burada şunu ileri sürer: "İnsan, kendisini kendi ürettiği üründen ayırmaktadır."

İkincisi, üreticiler arasındaki doğrudan sosyalleşmede ayrılma: Debord'a göre, işçi ile ürününün ayrılmasının genelleşmesi, yapılan iş ile ilgili kapsamlı bir bakış açısına son verir. Bu aynı zamanda üreticiler arasındaki doğrudan kişisel iletişime de son verir. Yabancılaşan ürünlerin birikmesi ilerledikçe ve üretim süreci merkezileşip yoğunlaştıkça, **istikrar ve iletişim** denilen şeyler, sistemi yönetenlerin elindeki özel araçlar haline gelmiştir. **Ayrılma üzerine kurulu** bu ekonomik sistemin zaferi dünyanın proleterleşmesine yol açar. Bu satırlarda da hâlâ yeni bir şey göremiyorum. Ancak, Debord burada artık *1844 Elyazmaları*'na değil, Marx'ın *Grundrisse*'ye (1857-58 çalışmaları) veya *Kapital*'e atıfta bulunmaktadır. Ya da, daha açıklayıcı olmak gerekirse, kendi kendisine yeten bir faaliyet olan emek (çalışma) faaliyeti, işbölümü ve piyasadaki değişim nedeniyle parçalanmış faaliyetler olarak çözülmüştür; üreticiler, artık birbirleriyle yüz yüze ilişkiler içinde değildir ve malların doğrudan takas edildiği ilişkilerin yerini meta piyasasının dolayımı almıştır. Aradaki fark şudur: Smith ile Marx'ın yaşadığı liberal kapitalizm çağında, piyasa üzerinden tamamlanmakta olan dolaylı iletişim henüz egemenler tarafından doğrudan tekelleştirilmemişti. Ancak Debord'un kendi içinde yaşadığı çağda tekelci ekonomik yapı toplum üzerinde bütünsel ve doğrudan bir denetim kurar ve Debord kapitalist gösterinin temelinde bu doğrudan denetimin yattığını düşünmektedir. Debord'un bu meseleyi daha ayrıntılı bir şekilde ele almaması ne acı!

Üçüncüsü, çalışma dışı boş zamanın ayrılması: Bunun Debord'un katkısı olduğunu açıkça belirtmeliyiz. Debord, üretimdeki ayrılığın kaçınılmaz olarak şu olguya varacağını savunur: "İlkel toplumlarda bireyin ana işi ile bağlantılı olan esas deneyim/faaliyet alanı... Şimdi bu faaliyet alanı çalışma-dışı boş zaman alanına, yani faaliyetsizliğe dönüşmektedir ve en azından sistemin evriminin en ileri uçlarında bu olgu göze çarpmaktadır."[62] Diğer bir deyişle, kapitalist toplumun ilk zamanlarında söz konusu olan duyumsal ve somut emek ile ilişkili olan faaliyetin yerine çalışma saatlerinin dışındaki atıl boş yaşam geçmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, çalışılmayan boş zamanın gerçeklikte yaşanan ayrılığın yalnızca bir bölümü olmasıdır. Debord şöyle yazar:

Ne var ki bu faaliyetsizlik durumu, hiçbir şekilde üretici faaliyetten özgürleşmemiştir. Bu faaliyetsizlik durumu, üretimin ihtiyaçlarına ve sonuçlarına huzursuz bir tapınç ile boyun eğerek, üretici faaliyetin esiri olmaya devam eder; aslında bu faaliyetsizlik, bizzat üretimdeki akılcılığın bir ürünüdür. Faaliyetin dışında herhangi bir özgürlüğe yer yoktur ve gösteri çerçevesi içinde her türlü faaliyet yasaklıdır–bu yasaklılık, her türden gerçek faaliyetin zorlama ile gösterinin küresel/genel inşasına yönlendirilmiş olmasının doğal sonucudur. Böylece, gündemdeki "çalışmaktan kurtuluş", yani çalışma dışı boş zamanın artışı, ne emek süreci içinde bir özgürleşmedir ne de emeğin ortaya çıkarmış olduğu dünyadan özgürleşmedir.[63]

62 *A.g.e.*, s. 45.
63 *A.g.e.*, s. 45.

Dolayısıyla, kapitalist üretimde işçiler, yapısal olarak -başından itibaren- otomatik (makineleşmiş) sistemin o muazzam manipüle edici gücü karşısında edilgen bir konumdadır. Marx da bunun farkına varmıştır. Marx'ın gözden kaçırdığı nokta, insanların sözde keyfini çıkaracakları boş zamanda kendi iradeleri ile özgür ve tam kapsamlı bir şekilde özgür bir yaratıcılığı gerçekleştirme umudunu yitirmeleridir. Tersine, boş zamanda da aynı şekilde zihinsel esaret ve edilgenlik sürmektedir. Bu andan itibaren umutsuzluk ve çaresizlik ortaya çıkmaktadır, çünkü gösterisel denetimin hâkimiyeti artık yalnızca üretim yapılan zamanda sürmemektedir. Gösterinin iyi becerdiği şey, çalışma saatleri dışındaki boş zamanın manipüle edilmesi ve denetlenmesidir. Gösterinin esir aldığı boş zamanda, yaratıcılığın geliştirilmesi umudu ile bakılan bu boş zamanda, insanlar çok etkinmiş gibi görünmesine karşın aslında içsel olarak edilgen olan bir *faaliyetsizlik* içindedirler. Bu aşamada, insan tamamen Buda'nın avuç içinden kaçamayan Maymun Kral'a indirgendiği söylenebilir. İnsan, nerede ve ne zaman olursa olsun, gösterinin içinde yaşamaktadır. *Gösteri Toplumu* filminde, sıklıkla plajda veya diğer gezinti yerlerinde tatil yapan insanların görüntüleri verilmiştir.

Debord, insanların çalışma saatleri dışındaki boş zamandaki acınası aşağılanmış faaliyetsizliğinin üretim sürecinden kaynaklanmadığını, bizzat gösteri tarafından imal edilen bir şey olduğunu kuşku götürmeyecek şekilde vurgulamaktadır. Debord, bunu neden vurgulamaktadır? Çünkü kapitalist gösteri toplumundaki yaşamda, otomobilden televizyona kadar *gösteri sistemi tarafından sunulan*, tüm mallar bu sistemin emrinde "yalnızlaşmış kitlelerin" tecridini sağlamlaştırmak amacına hizmet eden silahlara dönüşür. Gösteri, kendi temel çıkış varsayımlarını sürekli-ve her seferinde daha somut bir şekilde-yeniden keşfetmektedir. Kapitalist toplumlarda, insanların yalnızca gösterinin onlara dayattığı şeylerle karşılaştığı ve tüm imgeleri edilgen biçimde kabul eden seyircilere dönüştüğü ortadadır. Artık kimse kendi bünyesine uygun davranmamakta, gerçekten neye ihtiyaç duyduğunu da bilmemektedir. Tüm boş zaman faaliyetleri gösteri tarafından önceden belirlendiği için, insan ne yaratıcılığını ne de etkinliğini geliştiremez. Kısacası, sermayenin mantığı çalışma-dışı boş zaman üzerinde yepyeni bir sömürge kurmuştur. Güneşli yaz günlerinde tatile çıkabilir, dışarıda egzersiz yapabilir veya dükkânlarda, restoranlarda ve diğer eğlence yerlerinde zaman geçirebiliriz. Ancak neredeyse tüm bu faaliyetler gösteri tarafından görünmez bir şekilde kışkırtılır ve tasarlanır. Faal olmak ve yaratıcılığın büyüleyici örtüsü altında yatan şey aslında, hiçbir bireysellik anlamı taşımayan bir faaliyetsizliktir, *bir sahte-faaliyettir*. Debord, bu doğrultuda şunu belirtir: "Kişiliğin silinmesi, gösterinin kurallarına somut bir teslimiyet içinde, otantik bir deneyimden/faaliyetten ve böylelikle kendi bireysel tercihlerini keşfetme olanağından gitgide daha da uzaklaşan bir varoluşun ölümcül refakatçisidir."[64] Kellner de "gösteri tüketimine teslimiyet içinde olan birinin kendi hayatını aktif bir şekilde üretmekten yabancılaştığını"[65] savunur.

İzleyicinin (düşünmeme faaliyetinin ürünü olan) izlediği nesneye yabancılaşması ve teslim olması şöyle işler: İzleyici ne kadar çok izlerse, o kadar daha az yaşar. İzleyici kendi ihtiyaçlarını egemen sistemin sunduğu ihtiyaç

64 *A.g.e.*, 199.

65 Douglas Kellner, *Medya Gösterisi*, London & New York: Routledge, 2003. s. 3.

imgelerinde bulmayı ne kadar kolay kabul eder ise, kendi varoluşunu ve kendi arzularını o kadar daha az kavrayabilecektir. Gösterinin eylem içindeki özne karşısındaki dışsallığı kendisini şöyle ortaya koyar: Bireyin davranışları artık kendisine ait olan davranışlar değil, bu davranışları ona sunan bir başkasına ait davranışlardır. İzleyici, hiçbir yerde kendisini evinde hissetmez, çünkü gösteri her yerdedir. [66]

Bunun somut örneği pek çok filmde, yazılı ve görsel medyada görülebilir. Bu medyanın hedefi ve içerikleri önceden belirlenmiştir; beklediğimiz ve takip ettiğimiz her şey perdenin arkasındaki iş adamları tarafından imal edilir. Biz bize sunulan bu imgeleri kendi arzularımız olarak içselleştirdiğimizde, artık kendi gerçek ihtiyaçlarımızı yitiririz. Debord'un da **"İzleyici kendi ihtiyaçlarını egemen sistemin sunduğu ihtiyaç imgelerinde bulmayı ne kadar kolay kabul eder ise, kendi varoluşunu ve kendi arzularını o kadar daha az kavrayabilecektir"** dediğinde söylemek istediği şey budur. (Aslında, bu açıklamasında *1844 Elyazmaları*'ndaki yabancılaşma fikrini ödünç aldığı son derece açıktır.)

Dördüncüsü, gösteri yabancılaşmayı üreten ve süsleyen yeni bir makinedir: Günümüz toplumunda, "emekçiler kendisini değil, kendilerinden bağımsız bir gücü üretir." Bu olgunun ayrılma ile hiç ilgisi yok; aslında bu olgu **yabancılaşmanın** ortaya çıkışı ile ilgili görünmektedir. Bu, çok önemli bir teorik atlamadır. Ancak Debord'un bunun önemini açıklamaması çok yazık olmuştur. Şöyle yazar:

Bu üretimin *başarısı*, yani onun yarattığı bolluk, onu üretenlerin yaşamına *mahrumiyet bolluğu* olarak yansır. Bütün zaman ve uzam, kendilerinin yabancılaşmış ürünlerinin birikimi ile birlikte üretenlere *yabancı* hale gelir. Gösteri bu yenidünyanın haritasıdır, yani, bu dünyanın alanını tamamen kaplayan bir haritadır. Bu şekilde, elimizden koparılmış olan güçlerimiz, bize kendilerini bütün güçleri ile *ortaya koyarlar*.[67]

Buradaki söylem aşırı metafizik ve paradoksludur. Elimizden koparılmış olan güçler, kendilerini bize nasıl göstermektedirler? Neden gösteri, bu yeni yabancılaşma dünyasının haritasıdır? Debord, bu konularda daha fazla açıklama yapmamakla birlikte şu noktayı vurgular: "Gösterinin toplumdaki işlevi, yabancılaşmanın somut üretimidir."[68] Ancak Debord, son derece önemli olan bir şeyi, yabancılaşma teorisi ile ayrılma teorisi arasındaki bağlantının ayrıntılı bir analizini vermeyi unutmuştur.

Bu bölüm, "Gösteri, imgeye dönüşeceği noktaya kadar birikmiş olan *sermaye*dir"[69] önermesi ile sona erer. Bu, Debord'un teorik mantığında kesinlikle yeni ve ileriye doğru bir adımdır. Debord bir sonraki bölümde sermaye ile gösteri arasındaki ilişkiyi ayrıntılı şekilde ele alacaktır.

---

66 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994, s. 178; Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

67 *A.g.e.*

68 *A.g.e.*

69 *A.g.e.*, s. 48.

BÖLÜM II

Gösteri Fetişizmi: Gösteri Fetişizminin Metaları Tam Olarak Sömürgeleştirmesi

Gösteri Toplumu'nda Debord, Marx'ın tarihsel fenomenolojisinde gördüğümüz kapitalist ekonomideki şeyleşmeye dair eleştiriyi yeniden onaylamaktadır. Debord, kitabının II. ve III. bölümlerde günümüzün çağdaş kapitalist üretim tarzında gösterinin ortaya çıkışının, bir önceki kapitalist dönemdeki **meta, para ve sermaye** ilişkilerinin oluşturduğu hegemonyacı mantığı daha da güçlendirdiğine işaret eder. Diğer bir deyişle gösteri, burjuva ideolojisinin bir parçası olan üç fetişizmi yok etmeyi başaramamıştır. Diğer yandan, gösteri **bireyin bilinçdışı arzusunu** bir imge bombardımanına tutar ve bu bombardıman aracılığı ile ekonomik fetişizmi sömürgeleştirir. Bence, Debord'un teorisindeki en kritik, en önemli noktalardan biri budur. Onun bu fikri, Baudrillard'ı, Best'i, Kellner'i ve postmodern medya eleştirisinde bulunan diğer düşünürleri doğrudan etkilemiştir ve bu yüzden özel bir incelenmeyi hak etmektedir.

1. Meta Fetişizminden Gösteri Fetişizmine

Debord birinci bölümü şu cümleyle kapatır: "Gösteri, imgeye dönüşeceği noktaya kadar birikmiş olan *sermaye*dir."[1] Anladığım kadarıyla bu önerme, önemli bir düşünsel yönelime işaret ediyor ve tam olarak belirtmek gerekirse bu düşünsel yönelimin I. bölümdeki mantıksal analizin sonucu olması gerekir. Niçin böyle bir sonuca varıyorum? Öncelikle Debord'un analizine göz atsak iyi olacak.

1 *A.g.e.*, s. 48.

Bu bölümün başında Debord, genç Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* isimli eserinden bir alıntı yapar. Bu alıntıdan şu anlam çıkmaktadır: Meta ilişkisi, özellikle de kapitalist üretim tarzında meydana çıkan ekonominin maddileşmesi/şeyleşmesi olgusu, ancak ve ancak, meta genel bir toplumsal kategori olduğu zaman toplum üzerinde belirleyici bir rol oynayabilmektedir. Daha önce de belirttiğim üzere, genç Lukács'ın bu yaklaşımı problemlidir: Marx, yaptığı tarihsel fenomenolojik eleştiride şu görüşleri getirmiştir: **Ancak ve ancak tam gelişmiş bir kapitalist piyasa ekonomisinde, kapitalist ilişki "aydınlatan ışık" haline gelir ve temel egemen mantık, yani şeyleşmiş tersyüz olmuş mantık yaygın ve güçlü bir konuma gelebilir.** Debord, ise genç Lukács ile hemfikirdir: Debord, teslimiyetin/tabiiyetin emek sürecinin giderek rasyonelleşmesi ve mekanikleşmesinin giderek artmasıyla birlikte arttığını düşünmektedir; böylece ortaya insanların öz faaliyetleri etkinliğini kaybetmekte ve insan faaliyetleri daha imgesel bir hal almaktadır. Bu düşünce, Debord'un **"teslimiyet/tabiiyet"** ve **"faaliyetin namevcudiyeti"** gibi kavramları vurguladığı bir önceki bölümde belirtilen sorunlara karşılık gelmektedir. Elbette onun buradaki teorik niyeti, Lukács'ın kırk yıl önce yaptığı bir tespitten hareketle kendi yeni açıklamasını ortaya koymaktır.

Debord, şöyle yazar:

Gösterinin özdevinimi şunlardan ibarettir: Gösteri insan faaliyetinde-bu faaliyete donmuş bir biçimde sahip olmak için- *akışkan halde* var olan her şeye el koyar; böylece canlı yaşayan değerin olumsuz ifadeleri olan şeyler, salt soyut değer olan şeyler haline gelir. Bu göstergeler içinde ilk bakışta sıradan ve kolayca anlaşılır bir şeymiş gibi görünen, fakat gerçekte oldukça tuhaf ve metafizik gizemlerle dolu olan eski düşmanımız olan metayı görürüz.[2]

Burada Debord, gösterinin varoluş ilkesini açıklamaktadır: **Gösteri** aslında meta ilkesinin bir uzantısıdır, **gösteri** tam da yaşamdaki varoluşumuzun *ters yüz edilmiş bir biçimde* tezahürüdür. Ne var ki, Debord, yaptığı çeşitli değişikliklere rağmen özünde, Marx'ın eleştirdiği *meta fetişizmi* ilkesini tekrarlamaktadır, çünkü şöyle yazıyor: "Duyularımız tarafından, hem algılanabilir hem de-aynı zamanda-algılanamaz nitelikte olan şeyler toplumu hâkimiyeti altına almıştır."[3]

Ayrıca bu, Marx'm ünlü ahşap masa örneğinden türetilen bir öyküdür: Meta, kendisini algılanabilir maddenin ardındaki algılanamaz değer üzerinden gerçekleştirir. Bu görünmez değer ilişkisi, değersel eşdeğerin şeyleşmiş halinden para biçimindeki göstergeye atlama yapar, bu sıçrama ile birlikte de gerçek zenginliği alaşağı ederek, yerine boş bir biçim getirir. İnsanların paraya çılgınca tapmalarının ve paranın peşinde koşmalarının nedeni, paraya sahip olmanın dünyaya sahip olmak anlamına gelmesidir.

2 *A.g.e.*, s. 49.
3 *A.g.e.*, s. 50.

Debord, gösterinin meta fetişizminin ilkesini uyguladığını ve daha da geliştirdiğini ileri sürer: "Bu ilke gösteride bütün yönleriyle ve tam olarak yerine getirilir, yani algılanabilir dünyanın yerine bu dünyadan daha üstün bir konumda olan bir imgeler dizisi geçer ve aynı zamanda bu imgeler dizisi kendisini son derece algılanabilir olarak dayatırlar."[4] Bu önermede yine bir aşırma söz konusudur. Oysa Marx'a göre kapitalist piyasa ekonomisinde: Gerçek metanın kullanım değeri, ancak ve ancak metanın değerine boyun eğerek gerçekleşebilmektedir; dolayısıyla, daha fazla para üretebilme yeteneğine sahip olan para (yani sermaye ilişkisi), **-simgesel ikame olarak-** haklılık onayı alarak tahtı eline geçirir. Fakat Debord'a göre: Günümüzün kapitalist dünyasında gerçek varoluşun yerine onun imgeleri geçmiştir ve insanlar -daima- bu imgelere bilinçsizce **otantik (!)** şeyler olarak görerek sahip olmaktadırlar. Ne *gösteri fetişizmi* ama! Burada, Debord'da, onun gösteri kavramını daha soyut ve simgesel bir gösterge olarak ele alan Baudrillard'ın en önemli mantığının önünü açan düşünceyi görüyoruz. Baudrillard Debord'un bu mantığını *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri* isimli çalışmasında derinleştirilmiştir. Böylece Debord gösteri fetişizminin içsel üretim mekanizması, şeylerin gerçek varlıklarını yok ederek, onları imgeye dönüştürmekte, ardından da onları fantastik görülere sokarak, buharlaştırmaktadır. Debord bu mekanizmayı bütün ayrıntılarıyla analiz eder.

Bundan bir önceki meta değişimi ilişkisinde metanın biçiminin niteliği bilhassa öz-eşdeğerlikten ibarettir; yani meta biçiminin niteliği bilhassa niceldir: Bu metanın geliştirdiği şey de niceldir ve burada meta ancak ve ancak nicellik içerisinde gelişebilir. (Ç.N.: Yazar burada, pre-kapitalist pazarı veya küçük meta üretimi koşullardaki meta pazarını kastediyor)

Marx, Weber, Simmel ve sonraları Adorno ile Horkheimer hep bu mesele üzerinde yoğunlaşmış ve tartışmışlardır. O koşullarda çeşitli nitelikteki insanlar ve farklı nitelikteki mallar tekdüze bir para birimi tarafından temsil edilmek zorundaydı; dolayısıyla da şeylerin nitel yönleri ortadan silinmekteydi: Meta biçimi niceldi. Aslında Debord, bu nicelleşmenin görünümü ile ilgilenirken derin arka planı ile ilgilenmemiştir, ayrıca Debord, değerin nicelliği ilişkisinin önkoşulu olan soyut emek ve genel üretimle de ilgilenmez.

Debord'un analizine göre, geleneksel toplumlardaki *"insan topluluklarının varoluş koşulları"*[5] *"bilinçdışı gerçek tarih"*[6] tarafından koşullandırılmaktadır. Burada onun "bilinçdışı" kavramıyla kast ettiği şey, bu toplumlarda insan ile doğa arasındaki ilişkinin ekseninde olan şey, insanın doğal dünyanın (Engels'in deyimiyle) "kölesi" olmasıdır. Dolayısıyla insan, bilinçli olarak doğanın efendisi olamaz, endüstriyel kapitalizmin üretici güçlerinin gelişimi ile birlikte bu koşul köklü bir şekilde değişmiştir. Debord bunu şöyle açıklamaktadır:

4 *A.g.e.*
5 *A.g.e.*, s. 51.
6 *A.g.e.*, s. 51.

Üretim, büyük çaplı ticaretin ve büyük çaplı sermaye birikiminin toplumsal koşullarıyla karşılaştığı anda, bu üretim ekonomi üzerindeki mutlak egemenliği sağlamayı başarmıştır. Ardından tüm ekonomi, metanın bu keşif seferi esnasında kendini gösterdiği biçime, yani nicel bir gelişim sürecine bürünür. Ekonomik gücün meta biçiminde durmaksızın uygulamaya sokulması, insan emeğini meta-emeğe, yani, *ücretli emeğe* dönüştürmüştür. Ve bu durum nihayet bir bolluk yaratmış ve bunun sayesinde temel hayatta ayakta kalma sorunu çözülmüş olsa da, bu çözüm sorunun tamamen ortadan kalkacağı şekilde olmamış, kendisini daha yüksek bir düzeyde yeniden ortaya koymuştur. Ekonomik büyüme, toplumları, hayatta ayakta kalmaları için doğrudan doğruya mücadele etmelerini gerektiren doğal baskılardan kurtarsa da, toplumlar henüz kurtarıcılarından kurtulmayı başaramamıştır. Metanın *bağımsızlığı*, simdi metanın üzerinde hâkimiyet kurmuş olduğu ekonominin tamamına yayılmıştır. Ekonomi dünyayı dönüştürmektedir, ama o dünyayı ekonomi dünyasına dönüştürmüştür. İnsan emeğinin içinde yabancılaştığı bu sahte doğa, insan emeğinin süresiz bir şekilde kendi *hizmeti*nde kalmasını talep etmektedir. Benzer bir biçimde bu yabancılaşmış faaliyet (sahte doğa), yalnızca kendisine hesap verdiği sürece, toplumsal olarak izin verilen tüm çabaları ve projeleri kendi bayrağı altında toplama yeteneğine sahip olur.[7]

Metaların Bollaşması

Debord, özcesi şunu ifade etmektedir: Olgunlaşmış gelişkin kapitalist meta-piyasa ekonomisi ile birlikte, yani büyük ölçekli ticaret ve sermaye birikimi ile birlikte, insan ile doğa arasında süregelen çatışmadan doğan basınç, adım adım azalmış ve "bolluk hali" olarak sözü edilen aşamaya ulaşılmıştır. Dolayısıyla insanın hayatta ayakta kalma sorunu çözülmüştür. Fakat toplumun bu gelişmesi insanın yabancılaşmasını ortadan kaldırmamıştır; geçmişte doğaya boyun eğen insan, şimdi ise kendi ekonomik gücünün yarattığı *sahte-doğa*ya boyun eğmektedir. Hegel, bu doğayı "ikinci-doğa" tanımı ile nitelendirmiştir. Genç Lukács ve Adorno, ikisi de Hegel'in bu terimini ödünç almışlardır. Böylece, " dünyayı dönüştürür, ama onu ekonomi dünyasına dönüştürür" görüşü ortaya çıkar.

Kapitalizmin ekonomik gücü, yani insanı doğadan özgürleştiren kurtarıcısı, aslında insanı özgürleştirmemiş, aksine, yeni bir hegemonyayı, insan iradesini aynı derecede hiçe sayan maddileşmiş/şeyleşmiş ekonomik gücün hâkimiyetini kurmuştur. Bunlar Marx'ın bu konudaki görüşleriyle benzeşmektedir. Debord, sanayi devrimi ile birlikte, bu devrimin üretim sistemine özgü işbölümü ve dünya piyasaları için yapılan seri üretim olgusu ile birlikte, metanın toplumsal yaşamın bütünüyle işgal edilmesini hedefleyen bir güç olarak, gerçek biçimiyle-tam olarak- **belirdiğini** ileri sürer. Bu görüşleri ile Debord, gerçekten özgün bir keşif yapmıştır. **Beliriş veya belirme** terimleri, Debord'un gösteriyi tanımladığı özgül bir kavramdır. Kapitalist toplumsal ilişkilerin ters dönmüş-şeyleşmiş hali- ile ilgili Marksist düşünceden farklı olarak, Debord, bizzat ters dönmüş şeyleşmiş gerçekliğin kendisine önem atfeder: Bu şeyleşmiş gerçeklik bir kez daha aldatıcı

7 *A.g.e.*, s. 51-2.

biçimde yeniden **belirmektedir**. Debord: "Metanın toplumsal yaşamın bütünüyle işgal edilmesini hedefleyen bir güç olarak, gerçek biçimiyle-tam olarak- **belirdiğini**" söylerken kast ettiği şey, -bir blok halinde, bir arada- varoluşun hem görünüm hali hem de gösteri halidir. Buradaki kavrayışın Marx'm ekonomik fetişizm kavramından farklı olan bir diğer bir nokta ise şudur: Marx'ta meta, para ve sermaye fetişizmi hepsi kendiliğinden ve bilinçdışı meydana çıkar iken; Debord'un gösterisinin belirmesi ise tersine, *amaçlı* ve niyetli bir olaydır.

Daha sonra Zizek, de bu konuyu derinleştirmiş ve bu noktayı etkileyici bir şekilde "ideolojik sinizm" olarak adlandırmıştır. Bu sorunu Zizek ile ilgili okumamızda yeniden ele alacağız. (Bkz.1. Cilt)

Debord şunu ilan eder: "Gösteri, metanın toplumsal yaşam üzerindeki *sömürge*leştirmeyi kurmayı tamamladığı tarihsel aşamaya denk düşer."[8] Bu, metanın sömürgesinin yeni bir aşamasıdır: "Artık açıkça görebildiğimiz şey **meta ile olan** ilişki değildir–artık metalardan başka bir şey göremiyoruz; şimdi gördüğümüz dünya, meta dünyasıdır."[9] Veya şöyle söyleyebiliriz: Meta ekonomisi insanlar arasındaki gerçek ve doğrudan toplumsal ilişkilerin üstünü başarılı bir şekilde örtmüştür ve gösteri de bu tersyüz olmuş maddi ilişkiyi daha ileri düzeyde fantezileştirmektedir; yani gösteri bu tersyüz olmuş maddi ilişkiyi varoluşu gizleyen fantezi imgelere dönüştürür ve böylece varoluşun üstünü örter. Dünya bir gösteridir ve gösteri de–her şeyi ezici ağırlığı ile manipüle eden–yaşamın Tanrı'sıdır. Böylece gösteri fetişizmi, "yepyeni" bir teori olarak nefes kesen haşmetiyle sahneye çıkar.

2. Gözetlenmemiz Sürecindeki Sahte Etki ve Sahte Dinlence

Debord'a göre, gösteri fetişizmi iki kritik nitel değişim geçirmiştir: Birincisi, gösteri fetişizminde "değişim değeri nihayet üste çıkarak kontrolü ele geçirmiştir. Pazardaki değişim süreci, akla gelen her türlü faydadan ayırt edilmez hale gelmiştir ve böylelikle metaların kullanım değerini kendi insafına mahkûm etmiştir. Kullanım değerinin paralı askeri olarak yola çıkan değişim değeri, sonunda tamamen kendine ait-kendi hesabına- bir savaş açmış bulunmaktadır."[10] *Gösteri Toplumu* filminde Debord, kullanım değerinin ifadesini değişim değerinde bulduğunu belirtir. Bu hatalı fikri onun takipçisi Baudrillard ayrıntılarıyla ele almıştır, tabii biz de onu ayrıntılarıyla eleştirdik. Metanın kullanım değeri sadece ve sadece izlemek içindir. Bu çok önemli bir teorik önermedir ancak elbette haddini biraz aşmıştır. Debord şöyle yazar:

Gösteri, -metaların soyut ve genel eşdeğeri olan-paranın diğer bir veçhesidir. Ancak para, bilinen (eski) biçimi ile-yani evrensel eşdeğerin ifadesi olarak, yani onsuz (para olmaksızın) başka bir biçimde faydalarını eşleştirip karşılaştıramayacağımız bir şey olarak topluma hükmetmiş iken; gösteri ise ulaşmış olduğu bu tam gelişkin hali ile paranın çağdaş veçhesidir.

8 *A.g.e.*, s. 52.
9 *A.g.e.*, s. 53.
10 *A.g.e.*, s. 55.

Gösteride meta dünyasının bütünlüğü tek bir parça olarak görülebilir, yani toplumun-bir bütün olarak- ne olabileceği ve ne yapabileceği şeyin genel eşdeğeri olarak görülebilir. Gösteri *yalnızca izlemek için olan paradır*, çünkü burada kullanımın bütünlüğü soyut temsilin bütünlüğü ile takas edilmiştir. Gösteri yalnızca *sahte-kullanımın* hizmetkârı değildir; artık gösteri bizzat kendisi yaşamın sahte- kullanımıdır.[11]

Debord, paranın ve gösterinin işlevini karşılaştırır ve şu sonuca varır: Metaların genel eşdeğeri olarak para daha önce bir değişim aracı olarak işlev görmekteydi; ancak para artık bir amaca (zenginliğe) dönüşmüştür ve böylece toplumu hükmeden yabancılaştırıcı bir güç konumuna yükselmiştir. Değer ilişkisinin geçmişte sahip olduğu araçsal işlev, varlığın arzu edilen doğası kavranması güç bir örtü içinde yabancılaştırılmıştır. Gösteri toplumunda ise, **"Gösteride meta dünyasının bütünlüğü tek bir parça olarak görülebilir, yani toplumun-bir bütün olarak- ne olabileceği ve ne yapabileceği şeyin genel eşdeğeri olarak görülebilir"** ve gösteri paradan dahi daha yüksek bir konum kazanmıştır; çünkü **"gösteri *yalnızca izlemek için olan paradır*"**[12]. Ve tüm insanların gözleri önünde metaların gerçek kullanımı-kaçınılmaz olarak- gösterinin yarattığı "sahte kullanım" tarafından fethedilmiştir. Veya diğer deyişle, insanların varoluşu soyut temsil ile takas edilmiştir.

Bu değişikliği ilk fark edenin **Walter Benjamin** olduğunu biliyoruz. Benjamin, *Arkades Projesi* isimli eserinde çağdaş meta dünyasının değerin üstünün temsil ve gösteri ile örtüldüğünü ve sadece izlenecek bir "yanılsama" haline geldiğine işaret eder. Adorno da popüler kültür eleştirisi ile ilgili yazılarında bu konuya değinir. Debord, gösteri toplumunda erotizmin dahi dolaysız ve gerçek işlevini yitirdiğini, erotizmi salt gösteri düzeyine düşüren ve aşağılayan en açık örneğin ise striptiz dansı olduğunu belirtmiştir. Filminde pek çok kez striptiz görüntüleri vardır. Bu, sıra dışı bir örnektir.

Ne var ki, ben bu analizin bir şekilde problemli olduğu kanısındayım. Gösteri, gerçekten de "izlemek" içindir; ancak Aristoteles ve Marx'taki orijinal anlamıyla, kullanım değerinin yerini tamamen almamıştır. Olsa olsa, en fazlası, kişinin şeylerin gerçek faydasını *görmezden gelmesini* sağlayabilir. Reklam ve diğer medya araçlarının egemenliği altındaki insanın, yalnızca gösterinin kabul ettiği ve manipüle ettiği şeylerin farkına varabileceğini söyleyebiliriz. Bu medya ve reklam baskısı, insanın bilinçdışı arzularında içselleştirilebilir ve insanı, aslında ihtiyacı olmadığı şeyleri satın almaya ve aslında istemediği şeyleri tüketmeye itebilir. Ancak bu olay Debord'un -tüketim sürecinde- kullanım değerinin "izleme"ye dönüştüğü dediği şey ile bir ve aynı şey değildir. Maalesef, Debord, bu ikisi arasındaki ince bağı açığa kavuşturamamıştır.

11 *A.g.e.*, s. 56.
12 *A.g.e.*, s. 57.

Ona göre, gösterinin denetimi altında olan şudur: B**u zorunluluğun yerini, sınırsız ekonomik gelişme zorunluluğunun almasının tek anlamı, insanın en temel ihtiyaçlarının-artık en acele biçimde-karşılanmasıdır yani bunun yerine sahte-ihtiyaçların kesintisiz imalatı olgusunun geçmesidir. Tüm bunlar sonunda bir noktada birleşir: Özerk hareket eden ekonominin egemenliğinin sürmesi şeklindeki sahte-ihtiyaç ortaya çıkar. Böylesi bir ekonomi, geri dönülmez bir şekilde, otantik ihtiyaçlar ile olan tüm bağları koparır; öylesine derecede koparır ki- bu düzeyde- ekonomi kendisine bağımlı olan *toplumsal bilinçdışı*ndan ortaya çıkmıştır, fakat bu *toplumsal bilinçdışı* onu bilmemektedir. "Bilinçli olan şey kullanımla tükenir. Bilinçdışı olan şey ise değişmeden kalır. Ne var ki, bilinçdışı bir kez serbest bırakılınca, o da kesinlikle tümüyle mahvolmak zorunda kalmaz mı?" (Freud).**[13]

Gösterinin bu **Debordcu** suçlarına Freud gibi etkileyici bir figürün tanıklık etmesine rağmen, durum gittikçe daha karmaşık bir hal almaktadır. Aslında, Debord'un burada Freud'u doğru anlayamadığını düşünüyorum.

Debord, gösterinin egemenliğinin hedefinin (malların ya da metanın kullanım değeri yerine) *sahte-ihtiyaç*lar imal etmek (!) olduğunu söyleyerek makul görünen bir analizde bulunmaktadır. Bu gerçekdışı ihtiyaçlar da gösterinin tezahüründe-bilinçaltı tarafından oluşturulduğunu söylemektedir. Fakat bu dışsal bir baskının sonucu değildir, bunun yerine görünür müdahale etmemenin (karışmazlığın) örtük bir manipülasyonunun sonucudur. Dolayısıyla insanlar, günümüzde gösterinin imal etmiş olduğu yanılsamalar içinde yaşarken, "metaları tüketirken yanılsamayı genel olarak kabul ederler. Böylece gerçek tüketici, yanılsamaların tüketicisi haline gelir."[14] Debord'a göre, gösteri koşullarındaki tüketim aslında yanılsamanın tüketimidir. Fakat bu, kişinin satın aldığı bir malı kullanırken yanılsama içerisinde olduğu anlamına gelmez; çok daha farklı bir şey söz konusudur. Kişi kendisinin *neden* aldığını, neden ihtiyacı olduğunu ve neden tüketmek istediğini düşünürken, *güdüsel açıdan yanılsama* içerisindedir.

Dahası, eğer "meta bu yanılsama" ise,[15] bu takdirde gösteri de onun "genel biçimidir". Eğer, şeyleşmenin tersyüz olması yalnızca insanların gizemleri bilmekteki isteksizliğinden kaynaklanıyor ise, o halde gösteri koşullarındaki metanın mantığı, bilinçdışmdan esinlenilen ve kendi kendini üretmiş olan bir hakikattir; diğer bir deyişle, kendimizi özdeşleştiğimiz gösterisel sahte-hakikattir. Debord, gösterinin görevinin insanları gerçekte aslında ihtiyaç duymadıkları şeyleri satın almaya ikna etmek olduğunu oldukça derin bir biçimde açıklar. Best ve Kellner, de gösteri ile ilgili şu yorumda bulunur: "Gösteri, doğrudan deneyimi imge ve göstergelerin tuhaf ve parıltılı evrenine dönüştürür. Bu evrende bireyler, kendi yaşamlarını oluşturmak yerine kendisini tüketim ve imge, görünüm ve tarz gibi kaygılarla tanımlayan bir **"meta ben"** in psikolojisini benimserler ve bu **ben** kendisini- gösteriden türeyen- bir tüketim ve imaj, görünüm ve tarz üzerinden

13 *A.g.e.*, s. 57.
14 *A.g.e.*, s. 56.
15 *A.g.e.*, s. 56.

tanımlar."[16] Kanımca bu yerinde bir yorumdur. Debord'un filminde de moda defileleri ve çeşitli ürünlerin (iç çamaşırı, gıda ve otomobil) reklamlarından hazırlanan görüntüler bu durumu örneklemek için sıklıkla kullanılmıştır.

Dönüp, tekrar günümüz gerçekliğine dikkatle baktığımızda, gösterinin *üzerine ışık tuttuğu* parıltılı ürünleri satın almaya çoğunlukla zorlanmadığımızı, aksine, onları satın almak için dayanılmaz bir istek duyduğumuzu görürüz. Hatta gösterinin önümüze hileyle çekici bir biçimde bizi yönelttiği şeyi, içinde bulunduğumuz özlemli hava içinde kendi arzumuz gibi bile hissedebiliriz: "Yabancılaşmış tüketim, kitlelerin kaçınılmaz görevi olarak, yabancılaşmış üretimin üzerine ilave olur."[17] Otantik gerçeklik ise, tam tersine, insanı sık sık utanç verici bir duruma düşürür. Debord'un tasvir ettiği bu olaylar bir efsane değildir; bu, hepimizin gündelik yaşamında karşılaştığı bir olgudur. Bunun Çin'de de yaşanan bir trajedi olup olmadığını merak ediyorum.

Gösteri fetişizminin ikinci önemli yönü ise, işçinin çalışma saatleri dışındaki boş zamanın doğrudan manipüle edilmesi ve yanıltıcı bir şekilde tahrif edilmesidir. Gösteri, sahte bir boş zaman ve sahte bir uzam yaratarak, ticari kârını artırmaya çalışır. Şüphesiz, hakikat ile karşılaşmak insanı daha da fazla sinirlendirir ve sıkar. (Marx dahi, insanlığın özgürleşmesini gelecekte zorunluluklar dünyasının ve bu zorunluluklar dünyasındaki kölece çalışmanın ortadan kaldırılmasına bağlayarak, bizler için bir umut kapısı aralamıştı. Fakat artık bu son umut dahi, gösteri ile birlikte kapitalistler tarafından sömürgeleştirilmektedir.)

Bakın Debord bunu nasıl açıklamaya çalışıyor:

Kapitalist birikimin ilkel aşamasında, ekonomi-politik, kendi emek-gücünü korumak için gerekli olan asgariyi elde etmek zorunda olan "proleteri sadece bir işçi" olarak ele alır. Asla "onu boş zamanı içinde ve insani yönü ile" düşünmez. Egemen sınıf bu fikirleri, metaların üretiminin bolluk derecesine ulaşacak kadar arttığı yeni koşullarda, işçilerle yapılacak ek bir 'işbirliğinin' gerekli hale gelmesi ile birlikte yeniden gözden geçirmiştir. Birdenbire söz konusu işçiler, üretimin yönetim ve örgütlenme sürecinin her yönüne açıkça işlemiş topyekûn aşağılanmaya tabi olmadıklarını fark ederler; bunun yerine, artık paydos ettiklerinden sonra, tüketici olarak yeni rolleri içinde abartılı bir ilgi ve nezaket gören yetişkin insan muamelesi görürler. Bu yeni durumda, *metanın hümanizmi* işçinin "boş zamanına ve insani yönüne" katılmış olmaktadır; bunun basit nedeni şudur: Böyle bir ekonomi-politik, artık bu alanları kendi egemenliğinde yönetebilir ve yönetmek zorunadır.[18]

---

16 Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Dönüş*, New York: Guilford Press, 1997. s. 90.

17 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994. s. 53. Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev.: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

18 *A.g.e.*, s. 53-4.

Bu mesele yukarıda ele aldığımız konuyla çok yakından ilişkilidir. Sermaye, sahte-ihtiyaçlar ve sahte-tüketim yaratmayı sürdürdükçe, insanların daha fazla tüketebilmesi için daha çok boş zamanları olabilmesi gerekir. Besbelli ki bu da gösterinin fethetmesi gereken başka bir uzamdır. Eski geleneksel kapitalizmden farklı olarak, günümüzün kapitalistleri, işçilerin mutlak artık değerini daha fazla yağmalamak için, onların daha fazla satın alabilmelerini ve tüketim için boş zamana sahip olmalarını gözetmek zorundadır. Bu yeni tür sömürgeci yağmalama yöntemi Fordizm'in özünü oluşturur. En insani tasarımlar ve hizmetler, gösterinin en ustaca ve en başarılı hileleridir.

Debord, gösterinin bunu sağlamak bakımdan kritik bir rol oynadığını savunur. Gösterinin denetimi, metaların tüketilmesinin yanı sıra, boş zamanı ve bu zamanın geçirileceği uzamın imalatını da amaçlar. Artık nefes alınabilecek tek yer bile sömürgeleştirilmiştir. Kapitalistler, cömert bir biçimde işçileri "üretim dışında" zaman geçirmeye elverişli tüketicilere dönüştürür; bu boş zamanda işçiler alışveriş yapabilecek ve eğlenebilecekler ve böylece boş zamanlarında dahi gösterinin tuzağına düşeceklerdir. Kellner bunu şöyle yorumlar:

"Gösteri toplumu, mallarını esas olarak reklamcılık ve ticari medya kültürünün emri altında yönetilen çalışma dışı boş zaman ve tüketim, hizmetler ve eğlence ile ilişkili kültürel mekanizmalar yoluyla yayar. Gösteri toplumuna geçişle ortaya çıkan bu yapısal dönüşüm, daha önce sömürgeleştirilmemiş olan toplumsal yaşam alanlarının metalaştırılmasını ve aynı zamanda bürokratik kontrolün gündelik yaşamı, çalışma dışı boş zamanı, arzuları kapsayacak şekilde genişletilmesini beraberinde getirir."[19]

Gösterinin manipülasyonu hiç de uzağımızda değildir: Tatil indirimleri, paket turlar ve çeşitli adlar altındaki eğlence türleri her tür reklam spotunda sıklıkla boy göstermektedir. Boş zaman, tartışmasız biçimde, şirketlerin çıkarları için sahte bir uzam yaratan gösterinin imgeleri tarafından işgal edilmiştir. Bu ciddi olay gerçek olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Debord özetle şu tespitlerde bulunur:

Gösteri, mallar ile metalar arasındaki farkın ayırt edilmesini olanaksız hale getirmek için açılan sürekli bir afyon savaşıdır. Veya gösteri, bizzat onun kendi mantığına göre artan var olma biçimi doğrultusunda hakiki tatmindir. Tüketilebilir bir varoluşun–hayatta ayakta kalmanın- giderek artması zorunludur, çünkü bu varoluş *mahrumiyetin* kutsanmasını devam ettirecektir. Sürekli artan ve büyüyen bu varoluşun ötesinde hiçbir şeyin olmayışının ve onun bu büyümesinin bir son sınırının bulunmamasının nedeni, bizzat bu varoluşun kendisinin sahip olmama alanına ait olmasıdır; bu varoluş yoksulluğu altın suyuna batırarak parlak gösterebilir, fakat onu aşamaz.

19 Douglas Kellner, *Medya Gösterisi*, London & New York: Routledge, 2003, s. 3.

Bu çözümleme, kitabın en ünlü bölümünde yer almaktadır. Debord bunu filminde de işlemiştir. Gösteri, sürekli süren bir afyon savaşıdır, insanlar kendilerini bu savaşa kaptırmışlardır, dolayısıyla kendileri için otantik bir yaşamı talep etmekten vazgeçmişlerdir. Günümüzün gösteri toplumunda, "iyileştirilmiş olan yaşam koşulları, parlatılmış bir sefalettir." Ne kadar ağırlıklı bir yorum!

3. Gösteri: Metalar Cennetindeki Sahte Yaşam

Debord gösterinin en merkezi unsurunun ayrılık olduğunu savunur; gösterinin birlik imgesi ise kendi içindeki ayrılıkta oluşur. Bize bir birlik olarak görünen yabancılaşmış tüketim ise benzer bir şekilde, kişilerin gerçek ihtiyaçları ile sahte arzular arasındaki içsel bölünme temeli üzerinde oluşur. Debord bu yüzden şunu belirtir: "Gösteri, modern toplum gibi, hem birleşiktir hem de bölünmüştür. Modern toplum gibi gösterideki birlik de bölünme üzerinde oluşur. Bununla birlikte, gösteri içinde bu çelişki/bölünme belirdiğinde, bizzat bu çelişkinin kendisi kendi anlamının tersyüz olması ile nitelenen bir karşıtlık ile karşı karşıya gelir: Bölünme kendisini birlik olarak ifade eder; birlik de kendisini bölünme olarak ifade eder."[20] İronik bir şekilde, Debord 2. bölümün giriş kısmında Çin'de yayımlanan bir dergi olan *Kızıl Bayrak*'ın 21 Eylül 1964 tarihli sayısındaki bir makaledeki "bir ikiye bölünür ve aynı zamanda iki bir içinde kaynaşır" sorunu üzerine bir yazıdaki düşünceleri övücü bir biçimde aktarmıştır.

Ona göre, gösterinin ortaya çıkışı metaların "bollaşması" ile ilişkilidir. Yukarıda da aktardığımız gibi, tüketicinin ihtiyaçları artık "kullanım değerinin sunduğu tatminden değil" tüketicinin gösteride gördüğü değerden ortaya çıkmaktadır.

Her bir meta kendisi için savaşır; diğerlerini tanıyamaz ve her yerde kendini sanki yalnız kendisi varmış gibi kendisini dayatmaya çalışır. Bu durumda gösteri metalar arasındaki bu mücadelenin epik şiiridir, bu Truva'nın düşmesiyle asla sonuçlanamayacak bir çatışmadır. Gösteri, insanları ve silahlarını değil, metaları ve tutkuları över. Bu kör dövüş içinde her bir meta kendi tutkusunun peşinden giderek, bilinçsiz bir şekilde, kendisinden daha üst düzeydeki bir şeyi gerçekleştirir: Yani metanın dünyasal hale gelmesi ile dünyanın metalara dönüşmesi çakışır. Böylece *metanın kurnazlığı sayesinde*, bu savaşta tüm tikel metalar tükenip giderken, öte yandan soyut biçimdeki meta -mutlak öz-gerçekleşmeye doğru- kendi yolunda ilerlemesine devam eder.[21]

Gösteriye, metanın kurnazlığı sinmiştir. Gösteri dünyasındaki tüm metalar, piyasaya sürülmeden önce, gösterinin spot ışıkları tarafından onaylanırlar ve sanki dünyada "eşleri ve benzeri yokmuş" gibi sunulurlar. Ama gösterisel metanın bu imal edilmiş (!) taç giyme töreni sadece onun kısa ömrünün bir görünümüdür. Diğer bir deyişle, gösterisel meta daha başından itibaren sahnede acele içinde var olur ve "ani ölümüne" doğru bir acele içindedir. Bu perspektiften değerlendirilirse, buna ironik bir şekilde "ölmek için doğmak" diyemez miyiz?

20 *A.g.e.*, s. 59.
21 *A.g.e.*, s. 66.

Her bir yeni üründen -hasreti çekilen-topyekûn tüketimin vaat edilmiş topraklarına ulaşan, dramatik kestirme bir yol sunması beklenir. Bu anlamda her bir yeni ürün törensel bir şekilde, benzersiz ve tam bir ürün biçiminde sunulur. Fakat çocuklara aristokratik ön isimler takma modasının sonuçta bütün bir neslin bu isimleri taşımasına yol açtığı gibi, bir nesnenin beklenen (niyetlenilen) benzersiz tekilliğinin hevesli ve arzulu kalabalıklara sunulabilmesi için mutlaka kitlesel halde üretilmiş olması gerekmektedir. Bu türden alelade bir ürüne iliştirilmesi gereken bütün gerçek statü, en özeti ile söylenirse, onun toplumsal yaşamın merkezine yerleştirilmesi ve üretim sürecinin hedefini ifşa eden bir ürün gibi sunulmasını gerektirir. Fakat bir tüketici satın alıp onu evine götürür götürmez ürünün bu gösterisel prestiji buharlaşarak bayağılaşıverir- aynı durum bütün diğer tüketiciler açısından da yaşanır. İşte bu noktada bu ürünün kaçınılmaz zavallılığı, onun üretiminin zavallılığının doğal sonucu -çok geç olsa da- ifşa edilmiş olur. Çünkü şimdi bu kez bir başka ürünün görevlendirilerek sisteme meşruiyet tedarik edecek işi üstlenmesi gerekecektir ve dolayısıyla şimdi bu yeni ürün kendisinin parlak ve coşkulu bir biçimde sunulacağı anı beklemektedir.[22]

Debord gerçekten de derinlikli bir biçimde yazmış! Gösterisel metaların ardına gizlenen tekillik, büyük ölçekli üretim mekanizmasıdır. Bugün reklamlarda süslü püslü ve abartılı bir şekilde tanıtılan şeyler ise yarının dükkânlarında unutularak çöpe atılmaya mahkûmdur. Reklamlarda parıltılı ve çekici bir şekilde boy gösteren ne varsa, en kısa ömrü yaşar, bir kez ona sahip olunduğunda, daha önce taşıdığı tüm büyüsünü ve cazibesini yitirir. Lury, bunu *yanılsamayı bozan deneyim* olarak adlandırır ve şöyle yazar: "Malların fiili tüketimi ve kullanımı yanılsamayı bozan bir deney karakterine bürünmekte, Fiili tüketim düş ve fantezilerin yaşanmasının sonuna kadar tüketilmesini başaramamaktadır. Seçtiğiniz ürün karşısında duyduğunuz haz dolu beklenti ile ardından yaşanan hayal kırıklığından oluşan bu sürekli döngü, bize modern tüketimde gördüğümüz nitelikleri verir; ondan asla vazgeçemeyiz ve doyumsuzluğumuz hep sürecektir ve bu durum neden insanların kendilerini tüketene kadar alışveriş yaptıklarını açıklar."[23] Tüm bunların ötesinde, Debord bu gösterisel kapitalizmin dinamizmine ışık tutan bir görüş getirir: "Hükmeden şeylerdir, genç olan şeylerdir."[24] Gösterisel ürün ve şeyler "ebedi gençlik" denilen bir havaya sahip olmalı, doğalarında geçicilik olmalıdır. Debord, filminde metanın genç ve tazeliğinin içinde çürümenin söz konusu olduğunu belirtir.

Debord, tüm bunları söylemekle de yetinmez; gösterisel şeyler, gösteri tarafından oluşturulan sahte ihtiyaçların giderilmesi amacıyla arzu edilen nesnelerdir.

---

22 *A.g.e.*, s. 68.

23 Celia Lury, *Tüketim Toplumu*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1996, s. 73.

24 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994. s. 64. Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev.: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

Modern tüketimciliğin dayattığı sahte ihtiyaca, toplumun ve onun tarihinin belirlememiş olduğu hiçbir otantik ihtiyaç veya arzu ile karşı konulabilmesi kuşku götürmeyecek bir biçimde olanaksızdır. Fakat bir meta bolluk aşamasına ulaşmış olduğunda, toplumsal ihtiyaçların organik gelişiminde mutlak bir kopuşa işaret eder. Metanın mekanik birikimi,-dizginlerinden boşalmışçasına- *sınırsız bir yapaylığı* serbest bırakır ve bu yapaylık karşısında tüm yaşam arzusu çaresizleşir ve güçsüzleşir. Bu özerk yapay alanın birikimli gücü zorunlu olarak her yerde, *yaşamın sahteleşmesine* eşlik eder.[25]

Gösteri toplumunda insanın tüm gerçek ihtiyaçları ve arzuları sönüme gitmektedir, bunların yerini gösteri tarafından üretilen parıltılı mallar almaktadır ve insanın varoluşu ise sahteleşmiş bir yaşama dönüşür. İlk bakışta, bu toplumda yabancılaştırılmış tüketimin kucağına düşmüş fanatik alışveriş tutkunlarından başka bir şey görülmez. De Certeau bunun bir "tüketim Sfenksi muamması" olduğunu söyler. Gösterinin büyüsüne, neden ve niçin büyülendiğimizi bilmeden kapılırız.

Gösterisel görünüm şu niteliklere sahiptir: O hilelerle dolu ve bütünlükten yoksun parçalı niteliklere sahiptir (Koşulların sonucu olma niteliği, ayartıcılık, gizli kapaklılık, hem sonsuz ve aynı zamanda faal olma, kısacası, yarı-görünmezlik niteliğine sahiptir. Çünkü bu görünüm kendisini kendi ürünlerinde ortaya koyamaz. Görünüm bu ürünleri orada nereye yerleşecektir ki?); fakat buna karşın görünüm kendisine yüklenen ve dayatılanları (yani yukarıdaki nitelikleri) kullanıma sokabilme özelliğine sahiptir. Buna karşın gösteride kaybolmuş tüketiciler "dinsel bir huşu "içine girerler ve bu ruh hali içinde kendisini yücelmiş hisseden insan meta ile arasında bir mahremiyet ilişkisi olduğunu kabul eder. Meta fetişizmi de, eski dinsel fetişizmde gördüğümüz-trans durumuna geçilmesi ve mucizevî tedaviler olayları – kendi bünyesine katar ve o da bir ateşli coşku aşaması yaşar. Kapitalistler gösterisel tüketim ile ilgili olarak verdikleri vaazlarda -ikna edici bir şekilde- tüketicilerin tanrı olduğunu ilan ederler. Kapitalistlerin yaptığı şey yalnızca tüketiciler için bir alışveriş cenneti oluşturmaktan ibarettir. Fakat gösterinin kontrolü altındakilerin durumu, aslında metanın kölesi olan aşağılanmış sefil kölelerden pek de daha iyi değildir ve bu metanın *tahta geçebilmesi de ancak öteki tarafından kabul ile olabilmektedir. Bu insanlar birer* cennet olarak yüceltilen büyük alışveriş merkezlerinde gösteri tarafından güçlü bir biçimde manipüle edilirler ve pek yakında ortadan kaybolacak olan şeyleri satın alır ve tüketirler. Mutlu bir şekilde bu sahte cennete kapsanmış olan "çoğunluk" bıkıp usanmayan bir çaba içinde–kendilerine acınan şehitler–rolünü oynar; oysa kutsananlar her zaman, inanılması güç bir kâr elde eden kapitalistlerdir. Debord bu anormal ilişkiyi somut örneklerle açıklar:

Belirli bir ürüne yönelik, bütün iletişim araçları tarafından kışkırtılan ve övülen coşkulu heyecan dalgaları, ışık hızıyla propaganda edilir. Bir film bir moda çılgınlığını başlatabilmektedir veya bir dergi çeşitli giyim ve diğer bazı ürünleri meşhur edecek kulüp zincirini öne çıkartarak insanları ateşleyebilir. Tamamen kısa ömürlü şok ürünler olayı dediğimiz olaya baktığımızda, bir yığın metanın

25 *A.g.e.*, s. 67-8.

giderek akıldışı absürt konuma düştüğünü göstermektedir, böylece absürtlük bizzat kendisi bu niteliği ile bir meta haline gelmiştir. Satılan lüks ve pahalı ürünlerle birlikte hediye olarak verilen reklam anahtarlıkları örneğinde olduğu gibi, ya da bunların (anahtarlıkların) daha sonra kendi orijinal kullanım alanlarının dışına çıkan bir biçimde ticari dolaşıma girmesinde görüldüğü gibi, bu olaylar metanın aşkın ruhunun kendisini mistik bir biçimde öz- yıkıma soktuğunu göstermektedir. Yakın bir geçmişte sadece koleksiyon için üretilmiş olan bu anahtarlıkları biriktirmek için satın alan bir kişinin biriktirdiği şeyin, *metanın sempatikliğini ve sıcaklıklarını biriktirdiğini söyleyebiliriz*; metaya sadık olan bu insanların içkin varoluşunda gördüğümüz bu biriktirilen şey, metanın parlak nişanıdır.[26]

Gösteriyi kapitalistlerin imal ettiği ve buna karşılık da gösterinin de çılgın kitleyi esir aldığı doğrudur. Bu saçma tüketimi başlatan kapitalistler ondan aslan payını almaktadır. Moda dergilerinde ve daha çok kadınlara yönelik TV dizilerinde ve filmlerde gösterilen yaşam tarzı, gerçek yaşamdan çok daha otantik gibi görünür. Daha dün bir filmde geçen bir replik (örnek verecek olursak, Zhou Xingchi karakterinin kullandığı argo dil veya bir Feng Xiaogang filmindeki kara-mizah) bir gecede herkesin diline yerleşebilir ve ertesi gün binlerce kişiden oluşan bir hayran topluluğu edinebilir. Bir film yıldızının giydiği sıradan bir giyim eşyası (örneğin, popüler bir Koreli aktör olan Bae Yong Jun'un birkaç kış önce gösterimde olan bir filminde taktığı atkı) ertesi gün moda haline gelerek sokaktaki binlerce insanın üzerinde görülebilir. Kuşkusuz gösteri yalnızca sahte bir tüketim yaratmakla kalmaz, aynı zamanda yaşamın yaratılmasında da rol oynamaktadır.

Yalnızca bu da değil. Debord gösterinin yalnızca yabancılaşmış bir tüketim oluşturmadığını, sahte özneler de imal ettiğini belirtir; ünlü yıldızlar ve peşlerindeki kitleler bunun somut örneğidir. "Medya yıldızları yaşayan insanın gösterisel temsilidirler, bunlarda gördüğümüz şey gösterinin banalliğinin özünün-olası kişilik rollerinin imgelerine şırınga edilmesidir."[27] Yıldızların büyüleyici yaşamları, kitlelerin vasat sıradan yaşamlarının karşısına yerleştirilir. Bu durum bizzat bir başkasıyla özdeşleşme diyalektiği dediğimiz şeydir. "Gösterinin parıltılı oyunlarının ardında, modern toplumun genel bir banalleşme eğiliminin hâkimiyeti altına girdiğini görmekteyiz, bu banalleşme eğilimi, gelişmiş meta tüketiminin seçilecek rol kimliklerini ve nesneleri görünür bir biçimde çoğalttığı her noktada modern topluma egemen olmuştur."[28] Yıldız olarak andığımız kişi kimdir? Yıldız, sıradan gündelik yaşamımızı renklendirmek için düşleri örmesi gereken bir kişiden başkası değildir. Ancak bu banalliğin anlamı kişinin mesleki kariyerinde etkisiz ve aptalca bir konuma düşmesi anlamında değildir, banallik gündelik yaşamının gösteri tarafından köleleştirilmesi sonucunda ortaya faaliyetsizlik anlamına gelmektedir.

---

26 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994. s. 67. Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev.: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

27 *A.g.e.*, s. 62.

28 *A.g.e.*, s. 61.

Yıldız olmak yaşamın dış *görünümünde* bir çeşitlilik ve farklılık anlamına gelir; yıldız bir özdeşleşme nesnesidir, o sadece bir görünümdür, ondan beklenen üretim faaliyetinin çeşitliliğinde doğrudan yaşanan parçalanmayı telafi etmesidir. Ünlüler, çeşitli yaşam biçimlerini ve toplumdaki çeşitli bakış açılarını canlandırır ve sözde herkes bu canlandırmalardan istediğini genelleşmiş bir tavır içinde benimseme veya izleme özgürlüğüne sahiptir. Kendileri toplumsal emeğin erişilmez sonuçlarının vücut bulduğu ve cisimleştiği bu ünlü canlandırmalar, bu toplumsal emeğin yan ürünlerini taklit ederler ve yukarıdaki bu emekleri toplumsal emeğin amacı gibi görünecek biçimde tasarlarlar.[29]

Ünlü kişilerin yaşamı topyekûn olarak-daima- bireysel değerlerin ve dolu dolu bir yaşamın gerçekleşmesi ve "doğru ve parlak kararlar verilmiş yaşamlar olarak hayal edilir, onlar toplumda kabul gören tüm insani özelliklere sahip olmak zorundadırlar."

Debord, *Gösteri Toplumu* filminde ünlü bir yıldız olmanın yaşam ile ilgili farklı perspektifleri ortaya koymak olduğunu öne sürer. Bu esnada ekranda rock müzik konserleri ve rock müziğinin yıldızları gösterilmektedir. Michael Jordan, Yao Ming, Jennifer Lopez ve Maggie Cheung gibi yıldızlar, kamuoyunun önünde olumlu ve parıltılı imajlarını korumak zorundadır. Kamuoyu önünde, hiçbir soru işareti barındırmayan parlayan yıldızlar olarak görünmek zorundadırlar. Atletler ve aktörler, dünyaca ünlü markalı metaların vekilleri ve-gösterinin-temsilcileri olarak görünmek durumundadırlar.

Kellner'e göre ise, bu ünlüler "medya kültürünün ikonları, sıradan yaşamın tanrı ve tanrıçalarıdır."[30] Ünlü kişilerin yaşamı ve varoluşu, gösteri tarafından oluşturulan sahte-öznenin yanılsamalarından ibarettir; buradaki amaç varoluşun üretimindeki parçalılık ve uzmanlaşmanın üstünü örtmektir. Böylece, onlar gösterinin vekilleri haline gelirler, aslında onların varoluşlarının nedeni ortalama insanın namevcut olmasıdır.

Debord diğer yandan, Debord ünlü kişilerin doğasının, sahnedeki parlak görünümleri ile gerçek yaşamları arasında bir çelişki biçiminde şekillendiğini ileri sürer: "Gösterinin hizmetindeki bir yıldız olarak sahneye çıkarılan birey, aslında bireyin karşıtı bir nitelik taşır, yıldızlar kendi içindeki bireyin düşmanı olduğu kadar, ötekilerin içindeki bireyin de düşmanıdır. Gösteri mekanizmasının içine bizler için bir özdeşleşme modeli olarak giren bu yıldız- kendi tercihi ile- şeylerin seyrine itaati gerektiren genel yasalar ile özdeşleşmek için tüm özerkliği reddeder."[31] Yıldızların cazibe ve parıltısı imal(!) edilmiş bir şeydir. Kişi ancak ve ancak kendisi olmaması anlamında bir yıldızdır.

---

29 *A.g.e.*, s. 62.

30 Douglas Kellner, *Medya Gösterisi*, London & New York: Routledge, 2003, s. 4.

31 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994. s. 63. Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev.: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

Debord, gösteri dünyasındaki yıldız sahte-özneleri iki türe ayırır. Birinci tür, ünlü olmaya karar verenler, yani televizyon ve gazetelerde her gün boy gösteren aşina olduğumuz politikacılardır. Devlet iktidarı, sahte-yıldızlar üzerinden kişileşmiş bir biçim kazanmıştır. Politika, bir anlamda tamamen ikiyüzlü bir gösteriden ibarettir ve siyasetçilerin büyüklüğünün ardında onların en önemsiz bireysel yaşamdan daha alt düzeydeki bir gerçekliği benimsemeleri yatmaktadır ve bunu herkes bilmektedir. İkinci tür ise, yoğun bir kozmetik-makyaj ve sürekli değiştirdikleri ticari kostümleriyle, bir an dahi ara vermeksizin kendilerini reklam medyasında sunan tüketim yıldızlarıdır: "Tüketim yıldızları–pazarlama yoluyla destek sağlama yolu ile–sahte-iktidar olarak hareket ederek yaşanmış yaşam üzerinde denetim kurarlar. Fakat tüketim yıldızlarının bu pazarlama faaliyetlerinin hiç biri hakiki anlamda kapsayıcı olmadığı gibi, aynı zamanda gerçek bir seçme tercihi sunmamaktadır."[32]

Fakat daha da üzücü olan şey ise, yıldızların bu gösterisel yaşamının, kitleler tarafından–içinde bulundukları banal gündelik yaşamları içinde–yanılsamalı bir dünya olarak hayranlıkla izlenmesi ve ona teslim olunmasıdır. Gösterinin sıradan izleyicileri, genellikle kendi sıkıcı gündelik varoluşlarını renklendirmek amacıyla kendilerini genel sahte yaşama ve yıldızların aldatıcı yaşamlarına kaptırırlar. Diğer yandan izleyiciler–daha çaresiz bir biçimde–moda haline gelen gösterilerin sahte-tüketiminin bataklığına saplanmaktadırlar. Peki ya günümüzdeki Çin'de neler oluyor? Bu anlatılanlara hiç mi benzemiyor?

32 *A.g.e.*, s. 62.

BÖLÜM III

Sahte Varoluş ve Gösterisel Zaman

Marx'ın tarihsel materyalizmin hakikatine tarihsel zaman kavramı üzerinden nüfuz ettiği, Heidegger'in ise tarihsel zamanın sırrını var olma ile zaman arasındaki ilişkide ölümün varlığını olumlayarak çözdüğü genelde kabul gören bir görüştür. Her iki düşünürün de gerçekleştirdikleri felsefi reformların zemininde **gerçek tarihsel zamanı** keskin bir öngörü ve kavrayışla ortaya koymuş olmaları bulunmaktadır. Debord ise, gerçek tarihsel zamandan farklı olarak, gösteri zamanı sorununu ortaya atar ve bunu *Gösteri Toplumu*'nun **beşinci ve altıncı bölümlerinde** tartışır. Ona göre, geleneksel toplumlardaki döngüsel zamandan ve sanayi çağının geri dönüşsüz zamanından farklı olarak, günümüzün kapitalist toplumunda gösterisel zaman ortaya çıkmıştır. Gösterisel zaman sahte döngüsel bir zamanın sahte görünüşünün eşlik ettiği tüketilebilirliktir. Bu tüketilebilirliğin özü, tarihin üzerinin örtülmesi, yani tüketilebilir bir sahte tarihsellik yatmaktadır.

1. Durağan Toplum ve Döngüsel Zaman

Debord'un daha felsefi ve derin görünebilmek için genellikle Hegel ve Marx'ın yardımına başvurduğu dikkatimi çekiyor. Hegel'in kendi özgün düşüncelerine baktığımızda, maddiliğin doğal varoluşunun hiçbir tarihi olmadığını savunduğunu görürüz; "güneşin altında yeni bir şey yok" ifadesi bunu açık biçimde ifade etmektedir. Ona göre, dünyanın tarihsel zamanına yalnızca öznenin aklı sahiptir; öte yandan öznel bilinçliliği paylaşan insanlar ise zamana ve tarihsel bağlama doğal var olmanın "gece"si aracılığı ile "olumsuz var olma" aracılığıyla girebilirler. Dolayısıyla Hegel'deki bireyler sadece, kendisini Onun (Tanrı) yaşamı üzerinden gerçekleştiren mutlak ideanın kendisini gerçekleştirmesine hizmet eden birer araç konumundadırlar. Kitabın beşinci bölümüne "Zaman ve Tarih" başlığını koyan Debord, Hegel'in tarih anlayışına karşı çıkar ve onun düşüncelerini gerçek toplumsal-tarihsel zaman fikri ile kaynaştırmaya çalışır. (Bilindiği gibi Marx'ın gerçek toplumsal-tarihsel zaman fikrinin merkezinde toplumsal üretim tarzlarının devinimi düşüncesi bulunmaktadır.)

Debord, gerçek tarihsel devinimin **her şeyden önce**, insanın hakiki doğasının yavaş ve zorlu gelişimi olduğunu ileri sürer. İnsanın varoluşu tarihsel zamanı başlatır ve harekete geçirir. Debord zamanı, toplumsal zamana yöneltir. Dolayısıyla burada Hegel'in izine rastlayabiliriz. Ancak Debord'a göre toplumun gelişmesinin farklı tarihsel aşamalarında, zaman örüntüleri de üretim tarzına göre değişmektedir. Eski "durağan toplumda" tarihsel gelişim zamanı yadsıyan bir döngü olarak görünür. Bu noktada Hegel, *Tarih Felsefesi* isimli eserinde kendi tarih mantığını açıklamaya başlar.

Daha karmaşık bir toplum, sonunda bir zaman bilincine eriştiğinde, bu yeni kavrama karşı ilk tepkisi onu kucaklamak değil, onu yadsımak yönünde olmuştur; çünkü zamanda gördüğü şey, gelip geçen değil geri dönendir. Bu durağan bir toplum türüdür, bu toplum kendisinin doğa ile ilgili deneyine sadık kalarak, zamanı *döngüsel* zaman modeline göre örgütlemiştir.[1]

Anladığım kadarıyla, Debord'un durağan toplum ve döngüsel zaman olarak söz ettiği çağlar, esas olarak insan toplumlarının göçebelik ve tarımsal üretime dayanan doğal ekonomi dönemine karşılık gelmektedir. Daha geniş bir zaman boyutundan bakıldığında, toplumların ileriye doğru devinimi yavaş gelişmek durumundadır. Fakat o günün insanı doğal ekonomi üretim tarzının kendisini tekrarlayan özelliği ve kendisinin kısıtlı varoluş alanı nedeniyle varoluşun ve yaşamın döngüsel olarak hareket ettiğini varsayma eğiliminde olmuştur. Bunlar, *imgesel* döngüsel zaman düşüncesinin gerçekteki zeminidir.

Debord bunu açıkça kabul etmemektedir, ona göre gerçek nesnel döngüsel bir zaman var gibi görünmektedir. Zaman, doğrusal bir akışkanlık değildir, aksine zaman kimi özdeş yaşam koşullarının geri dönüşü ve döngüsel olarak yaşanmasıdır. Debord, seyahatlerinin her bir aşamasında sürekli aynı koşullarla karşılaşan eski göçebe toplulukların da daha o günlerde hâkim düşünce olarak döngüsel bir zaman kavramını deneylediklerini belirtir. Yalnızca kısa vade göz önüne alındığında, bu doğru bir tespittir.

Eski insanlar, avlanma ve sürü gütme faaliyetleri özel tikel koşullar (av hayvanlarının ve otlakların bulunduğu yerler gibi) tarafından belirleniyordu; insanlar üretim ve yeniden üretim faaliyetlerini de aynı yöntemlerle ve belirli bir çevre içinde gerçekleştiriyordu. Debord, insanların göçebe yaşama göre daha sabit bir yaşam yaratan tarımsal yaşam tarzına geçtiğinde, "döngüsel zaman" kavramının daha da yerleştiğini ileri sürer: **"Ritmik mevsim değişiklikleri tarafından belirlenen tarımsal üretim biçimi, tam gelişkin bir döngüsel zaman bilincinin zemini olmuştur. Sonsuzluk, geride bırakılanın aynen bugüne geri dönüşü olarak, bu zaman kavramına *içkin olmuştur*."**[2]

Binlerce yıl boyunca ekinler mevsimlere göre ekilip biçilmiştir. Köylüler nesiller boyunca topraklarına bağlı kalmışlardır ve zaman sürekli akmasına rağmen, yaşam tarzları hemen hemen hiç değişmemiştir. Bu gerçekler döngüsel zaman inancını pekiştirmiştir.

1 *A.g.e.*, s. 111.
2 *A.g.e.*, s. 112.

Elbette, Debord'un zekâsı bunun da ötesine görmektedir; Debord, tam da bu "döngüsel zamanın" içerisinde farklı, döngüsel olmayan ve *geri dönüşsüz* bir zaman bulunduğunu keşfeder: Bu, gerçek tarihselliğin varoluşudur. Ancak bu zamanın sahibi, toprakta kan ter içinde çalışan köleler değil, yeni ortaya çıkan hâkim sınıftır:

Zamanın toplumsal temellükü ve insanın insan emeği ile üretimi, sınıflara bölünmüş bir toplumun doğuşunu beklemiştir. Döngüsel zaman toplumundaki kıtlık üzerine kurulu iktidar, diğer deyişle, buradaki toplumsal işgücünü örgütleyen ve sınırlı artı değere el koyan sınıfın iktidarı, aynı şekilde, toplumsal zamanın örgütlenmesiyle ortaya çıkan *zamansal artı değere* de el koymuştur. Böylece bu sınıf, tek başına yaşamın geri dönüşsüz zamanının sahibi olur. Yoğunlaşmış bir şekilde iktidar alanında var olan toplumun tek zenginliği, burada savurgan şenliklerde harcanan zenginlik, aynı zamanda, *toplumun yüzeyindeki tarihsel zamanın savurganca* israfı biçiminde harcanır. Bu tarihsel artı değerin sahipleri, doğrudan yaşanmış olayların bilgisinin ve keyfinin efendileri idi.[3]

Burada karşımıza bir dizi yeni kavram çıkmaktadır. Döngüsel zamanın sahteliği içinde yaşayan tarım yoluyla geçinen yoksullar döngüsel emekleri ile *döngüsel olmayan* zamansal bir artı değer yaratmaktadır. Burada Debord yeni bir kavram geliştirmekte ve şunu söylemek istemektedir: Ezilen sınıf kendi döngüsel zamanı ile hâkim sınıf için geri dönüşsüz zaman üretmektedir. Döngüde tarih yoktur; ancak döngünün üzerinde, "savurgan şenliklerde" maddi zenginliği sömüren egemenler zamansal artı değeri çalmaktadır. Yaşamın keyfini ancak çalışmayanlar çıkarabilir. Onlar "tarihsel artı değerin" sahibi olan ve dolayısıyla "doğrudan yaşanmış olayların bilgisinin ve keyfinin de efendileri" olan aynı kişilerdir.

Bu, başlı başına keskin bir vurgudur. Bir tarafta tarihin karanlığı içinde döngüsel zaman içerisinde olan köylü yığınları vardır. Bu köylüler "imparatorluklar çeşitli kronolojiler içinde birbiri ardına dağılır ya da çökerken zamanın asla değişmediğini düşünmektedirler."[4] Öte tarafta ise, döngüsel zamanın efendileri olan ve tarihsel artı değeri ele geçirmiş olan- tarihin projektör odaklı ışığında boy gösteren imparatorlar ve komutanlar bulunmaktadır. Bunlar, tarihsel olayların değişimlerini yaşar ve deneyimlerler ve "kendi tarihlerini yazarlar". Debord'un burada dikkat çektiği nokta, önemli bir tarihsel diyalektiktir. Bu Debord'un ikinci çarpıcı görüşüdür.

Dolayısıyla ilk aşamadaki geri dönüşsüz zaman (tarih), ilkel ekonomik yapıdaki basit üretim ve yeniden üretim süreçlerini yansıtmamaktadır; **geri dönüşsüz zaman** kralların ve komutanların yönettikleri saltanatların, sahne ışığında boy gösteren "efendilerin" siyasetleri üzerinden temsil edilmektedir. Daha açıklayıcı olmak gerekirse; Debord, tarihsel kronolojiyi, iktidardakilerin geri dönüşsüz zamanının ifadesi olarak görmektedir. Debord'a göre tarih, -ilk önce- gerçek maddi üretim sürecinden ortaya çıkmamıştır, tarih köle-sahipleri ile feodal yöneticiler

3 *A.g.e.*, s. 112.
4 *A.g.e.*, s. 115.

arasındaki siyasal çatışmaların sürdüğü alanda ortaya çıkmıştır. "Geri dönüşsüz zaman, egemenliği elinde tutan güçlerin ayrıcalığıdır ve hükmetmenin temel ölçütü saltanatın veraset yoluyla devrolmasıdır. Hükümdarın elindeki başlıca silah, yazdığı sözdür."[5] Kanımca bu da genel olarak doğru.

Hâkim sınıf yalnızca tarihi yazmakla kalmamış, fakat onlar aynı zamanda "*tarihe sahip olanlar tarihin* yönelimini, doğrultusunu ve *anlamını* da belirlemişlerdir."[6] Bence, Debord'un burada bahsettiği tarih **"tırnak"** içindeki tarihtir: Bu tarih, emekçilerin hayatlarıyla yarattığı tarihsel gerçekliğe egemen olan fetihçi *sahte tarih*tir.

Debord, mitolojinin de bu **sahte tarihin** suç ortağı olduğunu keşfeder. Mitolojinin koruması altında bulunan egemenler, kitlelerin düşünsel olarak ulaşabileceği, özgür hayal güçleri düzlemini tekelleri altına almışlardır. Bu yüzden Debord, tüm bunların, şu basit gerçekten kaynaklandığını savunur: Efendiler, tıpkı Çin imparatorlarının düzenlediği mevsimsel ayin törenlerinde olduğu gibi, döngüsel zamanı mitsel dayanaklarla güçlendirip pekiştirme çabasını görev edinmişleridir. Bu görevi yerine getirirken de kendilerini döngüsel zamandan göreli olarak özgürleştirmişleridir.

Debord, ardından yarı-tarihsel tek tanrılı dinlerin, egemenlerin elinde bu kez laik egemenliklerini korumak amacıyla kuşandığı bir zırh olarak rol oynayarak, mitlerin yerini aldığını savunmaktadır.

Tek tanrılı dinler, mitler (efsane) ile tarih arasındaki bir uzlaşmaydı; bir yanda üretim alanında hala hâkim olan döngüsel zaman ile öte yanda insanlar arasındaki çatışmalar ve saflaşmaların sahnelendiği (politik alandaki) geri dönüşsüz zaman arasındaki bir uzlaşmaydı. Yahudilikten doğan tek tanrılı dinler, şimdi artık demokratikleşmiş olan ve herkese açık hale gelmiş olan geri dönüşsüz zamanın soyut evrensel kabulü idiler. Yanı sıra bunlar (tek tanrılı dinler) yanılsamalar alanı ile sınırlı kalmışlardır. Bunlara göre zaman, tamamen tek ve nihai bir son olaya doğru yönlendirilir. **"Tanrının Krallığı pek yakında gerçekleşecektir."** Bu tek tanrılı dinler, tarihin toprağında ortaya çıkmış ve kök salmışlardır. Ancak bununla birlikte tarihe karşı aşırı karşıtlıklarını korumuşlardır. Bu yarı-tarihsel dinler, zaman içinde niteliksel başlangıç noktaları belirlemişlerdir (İsa'nın doğumu, Muhammed'in hicreti), fakat aynı zamanda onların geri dönüşsüz zamanı da olmuştur. Bu geri dönüşsüz zaman İslam'da fetihler biçimini, Hıristiyanlığın Reforma tabi tutulduğu dönemde ise etkili bir sermaye artışı biçimini almıştır; fakat dini düşünce bunlardaki geri dönüşsüz zamanı baş aşağı çevirmiş ve bir tür geriye sayma söylemi olarak ele almıştır: Beklemeyi yaşamak, zamanımız tükenirken, öteki dünyaya, hakiki dünyaya geçiş anım, son karar günü olan Kıyamet Günü'nü beklemekten" söz etmiştir.[7]

---

5 *A.g.e.*, s. 114.

6 *A.g.e.*, s. 115.

7 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994. s. 117. Türkçesi [Guy Debord, Gösteri Toplumu, çev.: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

Böylece Debord, din araştırmaları alanına ilişkin yeni bir tarihsel perspektif sunar: O tek tanrılı dinlerin Ortodoks tarih kavramında gördüğümüz dünyanın yeniden Tanrı'nın Şehri'ne doğru gittiği seklindeki söyleminde gördüğümüz dinsel zamanın geri dönüşsüz tarihsel unsurlar içerdiğini ileri sürer.

Ancak bu dinlerde içerilen bu geri dönüşsüz zaman "bir tür geriye sayım" şeklinde tasvir edilir. Bu tam olarak Binyılcı erekbilimsel anlayış mantığıdır.[8] Dahası, Debord, bu geri dönüşsüzlüğün hala döngüsel olan tarihsellik-karşıtlığının içinde barındığını düşünmektedir ve geri dönüşsüz zaman nihayetinde Ebediyete (sonsuzluk) doğru ilerlemektedir; şöyle yazar: "Ebediyet döngüsel zamandan doğmuştur; Ebediyet döngüsel zamanın ötesidir.

Ebediyet, aynı zamanda zamanı- geri dönüşsüz akış içinde olan zamanı- aşağılamıştır; tarihi ilerledikçe onu bastırmıştır; ebediyet, kendisini -saf bir nokta olarak- geri dönüşsüz zamanın ötesine konumlandırmıştır ve döngüsel zaman onun içine – sadece- yok olmak için girmiştir."[9] Bu da gerçekten derin bir düşüncedir.

2. Burjuvazi ve Geri Dönüşsüz Zaman

Debord, ortaçağın çökmesinin ardından ortaya çıkan sanayi üretimi ile birlikte, burjuvazinin kendisine yeni bir yaşam tarzı olarak görünüm verdiğini yazar. Bu endüstriyel üretim, tarımsal üretime dayanan önceki durağan toplumu paramparça etmiş, döngüsel zamana son vermiş ve gerçek anlamda geri dönüşsüz zamanı başlatmıştır.

Bu dünyaya ait olan o büyük resmi girişim, yani Haçlı Seferlerinin başarısızlığa uğramasının ardından, dönemin görünmeyen katkısı ortaya çıkmıştır. Olası tarihsel yaşamın çeşitliliği tedricen ortaya çıkan bir olayı yansıtmıştır: Geri dönüşsüz zamanın bir toplumun kendi bilinçaltının derinliklerinde belirmesi ile yani burjuvazinin meta üretimi sürecinde bizzat kendisinin doğrudan deneylediği **bu geri dönüşsüz zaman** –şunlarla birlikte– şehirlerin kuruluşu ve gelişmesi ve gezegenin ticari olarak keşfedilmesi ile- tedricen adım adım ortaya çıkmıştır. Özcesi, kozmostaki herhangi bir mitsel örgütlenmeyi-bir defada ve son olarak- çökerten bu pratiksel deneyim kendisini göstermiştir.

Debord'un tarih tasviri, zarif bir şiirsellik ve tarifsiz bir ciddiyet barındırır. Ona göre, tüm bunlar Avrupa'daki Rönesans ile başlamıştır. Bakalım yukarıda söz edilen (tek tanrıcı) dinsel söylemin döngüsel sonsuzluğunun ardından neler yaşanmış: "Tarihsel yaşamın yeni sahiplenilme biçimi Rönesans'ta cisimleşmiştir. Mirasını ve meşru temelini Antik Çağ'da aramış olan Rönesans, sonsuzluktan mutlu ve umutlu bir kopuş gerçekleştirmiştir. Rönesans'ın geri dönüşsüz zamanı, sonsuz bir bilgi birikimi içermiştir; öte yandan da demokratik toplulukların deneyiminin oluşturduğu tarihsel bilinç, Machiavelli ile birlikte, seküler iktidar üzerine düşünceleri özetleyip ortaya koymuş ve Devlet hakkında söylenemeyen şeyi söyleyebilmiştir."[10] Buradaki düşünceler de oldukça mantıklı.

8 Çeşitli tarikatların veya dinsel grupların her bin yılda bir kurtarıcı birinin gelerek insanları kötülüklerden kurtaracağına inanılması.

9 *A.g.e.*, s. 117-18.

10 *A.g.e.*, s. 120-21.

Bilginin birikmesi, döngüsel ahmaklığın karşısında durmuş; deneysel bilimin ve sanayinin ortaya çıkışı, doğanın gizemlerini çözen bir anahtar rolü oynamış ve kendilerini tarihsel yaşamın yeni biçimi olarak yerleştirebilmek için teolojinin katılığını kırmak zorunda kalmıştır. Daha da önemlisi, ilk kez tarih bilinci ortaya çıkmıştır. Daha önceki iktidarların asılsız ve dayanaksız kronik-vari tarih yazımı geride bırakılarak bu husus ile birlikte tarihsel varlığın özü olarak "tarihsel ilerleme" başlamıştır. Daha da kesin söylemek gerekirse bu modern endüstriyel üretim temeline dayalı bir ilerlemedir. Geri dönüşsüz zaman, gerçek anlamda işte bu ilerleme sayesinde, ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda, tarih sonsuzluğa karşıt yeni bir varoluş biçimi sunar: **Zamansallık**. Bu, modern teoride önemli bir dönüm noktasıdır. Debord, "Rönesans'ın ruhunu tam anlamıyla" ifade eden bir aktarma yapar: "Ah şu gençlik ne kadar hoştur ve ne kadar da çabuk geçer."[11] **("Quant' è bella giovinezza. Che si fugge tuttavia.")**

Peki, burjuvazi bu geri dönüşsüz zamanı nasıl yaratmıştır? Debord bunu şöyle açıklar:

Burjuvazinin ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu zaman, nihayet döngüsel evrenden özgürleşmiş olan *emek zamanı*dır. Burjuvazinin yükselişi ile birlikte emek (çalışma), *tarihsel koşulları değiştiren emek* (çalışma) haline gelmiştir. Emeğin bir değer niteliği kazandığı ilk egemen sınıf burjuvazidir. Tüm var olan toplumsal ayrıcalıkları ortadan kaldıran ve emek sömürüsüne dayanmayan hiçbir değeri tanımayan burjuvazi, -etkin bir biçimde-kendi değerini-emeğe sahip egemen sınıf niteliğine bağlı olarak-emek ile birleştirmiş ve emeğin gelişmesini kendi gelişmesinin tek ölçütü haline getirmiştir. Meta ve sermaye birikimini sağlayan bu sınıf (burjuvazi), bizzat emeği değiştirerek, doğayı sürekli olarak değiştirmiştir – ve emeğin üretkenliğini coşturmuştur.[12]

Bu da, açıkça Debord'un derin teorik iğnelemelerinden birisidir. Döngüsel zamanın doğası, doğa ile bağlantılı doğal maddi zamandır; oysa emek (daha tam bir ifadeyle, sanayi üretimi) tarımsal üretimin sonucunda ortaya çıkan doğal zenginlikten çok farklı bir toplumsal zenginlik yaratır. Tarımın, doğa yasasına uyum göstermesi gerektiği gerçeğini kabul edersek, sanayi üretiminin hedefi tarihsel koşulların dönüştürülmesidir. Dolayısıyla doğa ile insan arasındaki ilişki artık iki tarafın da birbirlerine sıkıca bağlı olduğu bir anne-çocuk ilişkisi değildir. Doğa bir nesne haline gelmiştir, sanayi ise dünyayı emek zamanı ve çalışma değeri açısından dönüştürecektir. "Dünya, artık yeni bir temele sahip olmuştur."[13] Bizzat emeğin ilerlemesi, bizzat tarihin ilerlemesi haline gelir; çalışma zamanı ise döngüsel zamanı yok eden, geri dönüşsüz zamanı inşa etmiştir.

11 "Quant' è bella giovinezza. Che si fugge tuttavia.", *A.g.e.*, s. 121.
12 *A.g.e.*, s. 121.
13 *A.g.e.*, s. 122.

Debord şöyle yazar:

Burjuvazinin zaferi, *derinlemesine tarihsel* zamanın zaferidir–ekonomik üretim biçimine karşılık gelen ve toplumu sürekli ve tepeden aşağıya doğru dönüştüren zamanın zaferidir. Geçmişte tarımsal üretim, başlıca emek (çalışma) türü olduğu koşullarda, döngüsel zaman toplumu derinden kontrolü altına almış, geleneğin bileşik güçlerini besleyerek tarihin hareketini yavaşlatma eğiliminde olmuştur. Ancak burjuvazinin ekonomik devriminin getirdiği geri dönüşsüz zaman, dünyanın her köşesinde tüm bu kalıntıların kökünü kazımıştır. O günlere kadar, sadece egemen sınıfa mensup bireylerin faaliyetlerini ifade etmekten ibaret görünen, dolayısıyla da yalnızca olayların kronolojik bir tarzda yazımı olan tarih, artık bundan böyle kendi *genel devinimi içinde kavranmaya başlanmış* -tarih kendi önündeki bireyleri affetmeden parçalayan amansız bir devinim olarak görülmüştür.[14]

Marx, kapitalist üretim ilişkilerini hiç sonu olmayan bir devrim olarak tarif eder; kapitalizm kendi varoluş tarzını değiştirmediği sürece yok olmaktan kaçamayacaktır. İşte bu yüzden, Debord, kapitalist sınıfın zaferinin kapsamlı tarihsel zamanın (geri dönüşsüz zamanın) zaferi anlamına geleceğini söylerken haklıdır. Debord, burjuvazinin zaferinin iki belirleyici etkeni bulunduğunu ileri sürer: Birincisi, geri dönüşsüz zamanın zaferi aynı zamanda şeylerin zamanına doğru bir başkalaşımıdır; çünkü burjuvazinin zaferini güvence altına alan silah, tam da, nesnelerin metanın yasalarına göre seri halde üretilmesi olmuştur. Eski durağan toplumda aristokrasiye hitap eden "nadir lüks" malların üretimi, artık gündelik ürünlerin seri üretimine dönüşmüştür. Hatta Debord'a göre, "ekonomik gelişmenin nadir lüksten yaygın ve genel tüketilen bir ürüne dönüştürdüğü başlıca ürün tarihin kendisidir."[15] Bu kendi içerisinde ilginç bir düşünce olmasına karşın, pek ikna edici değildir.

Cansız zenginliği biriktiren geri dönüşsüz zaman

Burjuvazinin zaferinin ikinci belirleyici etkeni ise, geri dönüşsüz zamanın "tüm böylesi yaşanmış zamanı toplumsal olarak bertaraf etme"[16] eğilimi içinde olmasıdır. Debord'un bununla kast ettiği şudur: Geleneksel döngüsel zaman, "toplumsal varoluşu destekler iken", günümüz burjuvazisinin geri dönüşsüz zamanı ise, hummalı bir biçimde **cansız-zenginliği** biriktirmekte olan tarihsel bir zamandır. Burada Debord'un, örtük bir biçimde bir değer yargısı ile yaklaştığını görüyorum: Geleneksel toplumlardaki döngüsel zaman her ne kadar kötü olursa olsun, ne de olsa insani bir zaman olmuştur; oysa burjuvazinin **ilerlemeci zamanı**, ne kadar muhteşem olursa olsun, şeyleşmiş ve **insani olmayan** bir zamandır, **ilerlemeci zaman**, metaların muazzam ölçekte çoğaldığı bir zamandır.

14 *A.g.e.*
15 *A.g.e.*, s. 123.
16 *A.g.e.*

Debord'a göre kapitalist toplumlardaki, üretimin geri dönüşsüz zamanı her şeyden öncelikle metaların ölçütüdür. Bu zaman, resmen toplumun genel zamanı olarak tüm dünya ölçeğinde teşvik edilmektedir. Çünkü üretimin geri dönüşsüz zamanı onu kuran özel çıkarların ötesinde hiçbir şey ifade etmez, bu yüzden de onun karakteri genel değil, aslında tikel ve *özel* niteliktedir. Kanımca bu da mantıklı görünüyor. Kapitalizmin geri dönüşsüz zamanı, insanın gerçek varlığının ilerici zamanı değil; şeyleşmiş tarihsel zamandır. Bildiğimiz gibi Marx'a göre, bir kapitalist, insan (özne) değil, sermayenin kişileşmesidir ya da en iyi ihtimalle, iktisadi bir hayvandır.

Debord, ayrıca bizleri uyararak kapitalist sınıfın tarihsel zamanı sonsuza dek elinde tutacağını düşünmenin yanlış olduğuna dikkat çeker; Çünkü ona göre burjuva ideolojisi, özü itibariyle **karşı bir tarihsel zaman** kavramını olumlamaya mahkûm olacaktır:

Böylece burjuvazi, geri dönüşsüz tarihsel zaman üzerindeki örtüyü kaldırmış ve toplumu *onun kullanımın*dan mahrum etmek için, onu topluma dayatmıştır. "Bir zamanlar tarih vardı, ama "artık bundan böyle hiç bir tarih yok"–çünkü ekonomik tarih ile bağını kesemeyen ve ekonominin sahibi olan sınıf, geri dönüşsüz zamanın başka herhangi bir türde kullanımını, bunu doğrudan kendisine karşı bir tehdit kabul ederek, bastırmak zorundadır. *Şeylere sahip olma konusunda uzmanlaşmış kişiler*den oluşan egemen sınıf, tam da bu yüzden kendileri şeyler tarafından sahip olunan bu kişilerden oluşan sınıf, kaderini bu şeyleşmiş tarihi sürdürmeye ve yeni bir *tarihsel* devinimsizliği sürekli korumaya bağlamak zorundadır. Bu esnada, toplumun tabanında yer alan işçi, ilk defa maddi olarak tarihe yabancı değildir, çünkü artık (zamandaki) geri dönüşsüzlük tabandan üretilmektedir.[17]

Burjuvazi tarih ile bağını kesmek zorundadır

Yukarıdaki alıntıya göre burjuvazi, siyasi düzlemde tarih ile bağını tekrar kesmek zorundadır. Marx, feodal toplumla karşı karşıya gelen burjuvazi için tarihin "bir zamanlar tarih" olarak var olduğunu "ama bundan böyle artık hiç bir tarih olmadığını" söylemiştir. Yukarıdaki ifadenin ardından Debord'un ortaya koyduğu analiz daha önceki titizliğini yitirmeye başlar. Nesnel geri dönüşsüz zaman hâlâ varlığını korumaktadır; fakat Debord'un söz ettiği tarih-dışılık (*tarihsel* devinimsizliği sürekli koruma) durumu, politik ideolojinin korunması ve sürdürülmesi içinde cisimleşmektedir ve bunun temelinde sermayenin durmak bilmeyen büyümesi ve şeyleşmiş zenginlik üretimi bulunmaktadır. Maalesef, Debord bunların iki farklı mesele olduğunu fark edememiştir.

17 *A.g.e.*

Debord, son tahlilde şu sonuca varır:

Kapitalizmin gelişmesi, geri dönüşsüz zamanın *dünya ölçeğinde* birleşmesini getirmiştir. Evrensel tarih, bir gerçeklik haline gelmiştir; çünkü tüm dünya, bu zamanın ilerlemesi altında toplanmıştır. Ama dünya ölçeğinde her yerde aynı olan tarih aynı zamanda tarihin tarih-içi (E.N.: tarih-arası) reddinden başka bir şeye varmamıştır. Böylece bütün dünya ölçeğinde her yerde *aynı gün* olarak görünen şey, soyut, eşit parçalara bölünmüş olan ekonomik üretim zamanıdır. Birleşik geri dönüşsüz zaman, dünya pazarına aittir ve bunun doğal sonucu olarak, dünyanın gösterisine ait olan zamandır.[18]

Bu ifadede kapitalist gelişmenin yeni aşaması olan gösteriye değiniliyor; fakat asıl ele alınan sorun zaman sorunudur ve kuşkusuz gösterinin zamanına vurgu yapılmaktadır. Sermayenin küresel tarihine yeni bir uzamsal boyut eklenmiştir; bu yeni boyut gösterinin küresel ölçekteki tezahürüdür ve işte bu aynı zamanda sermayenin mantığının içindeki yeni zamansal unsurdur.

3. Tüketim Zamanı ve Sahte-döngüsel Zaman

Debord, *Gösteri Toplumu* isimli eserinin altıncı bölümünü "Gösterisel Zaman" diye adlandırır. Bu bölümde kendi tanımladığı yeni bir zaman kavramına yoğunlaşır. Aslında, çalışma boyunca odaklandığı yer, yeni zaman kavramını açmaktır. Döngüsel zaman ve geri dönüşsüz zaman üzerine daha önceki açıklamaları gösteri zamanı kavramının önünü açmak içindir.

Bu kez Debord, gösterisel zamanı incelemeye, yani kapitalizmdeki meta-olarak-zamandan, bir başka deyişle, üretim zamanından başlar. Özetle, bu zaman, Çin'de de "zaman paradır"[19] söyleminin onaylandığı zamandır.

Üretim zamanı, yani meta-olarak-zaman, eş aralıkların (dilimlerin) sonsuz birikimidir. Bu, geri dönüşsüz zamanın soyutlanmasıdır; her bir dilim saatin üzerinde tüm diğer dilimler ile saf nicel eşitliklerini sergilemek zorundadır. Üretim zamanı, tüm geçerli gerçekliği içinde, aslında *değiştirilebilirlik*ten (alış veriş) daha başka bir şeyi ifade etmez. Meta-olarak-zamanın bu toplumsal egemenliği altında "zaman her şey, insan ise hiçbir şeydir; insan olsa olsa en fazlası bu zamanın ruhsuz bedenidir." (*Felsefenin Sefaleti*). Bu, değersizleştirilmiş zamandır, zamanın "insanlığın gelişme alanı" olarak tersyüz edilmesidir.[20]

---

18 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994. s. 124. Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev.: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

19 "Zaman paradır" sloganı Çin'de ilk kez 1980'lerin sonunda dışa açılma ve reform politikalarının başlarında, özel ekonomik bölge olarak belirlenen bir kıyı kenti olan Shenzen şehrinin sokaklarında göründü.

20 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994. s. 126. Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev.: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

Sanırım bu önermeyi sonundan başlayarak ele almalıyım. Her şeyden önce, Debord burada zamanın insan yaşamının geri dönüşsüz ilerleyişi olduğunu yazarken, dolaylı bir biçimde *bir değer hipotezi* ortaya atmış olur. Geleneksel toplumdaki döngüsel zaman, insana ait olmasına rağmen geri dönüşsüz zaman değildir. Bu, Debord'a göre *"var olması gereken"* teorik ölçüttür; ancak o bunu sürekli tüm yolları kullanarak gizlemeye çalışmaktadır. Kanımca, Debord'un buradaki analiz mantığını ancak bu noktayı anlayarak, kavrayabiliriz. Eğer, Debord'a göre, zaman, insanın geri dönüşsüz bir ölçütü ise; kapitalist meta üretiminde zaman insana ait değildir; zaman insanın varoluşu ile hiçbir ilgisi olmayan, değiştirilebilir emek zamanının niceliğidir. Zaman eşit zaman parçacıklarının "sonsuz birikimidir". Debord, kapitalist sınıfın ortaçağdaki döngüsel zamanı reddederek, emeğe dayanan üretim zamanını "insanın gelişme alanı" olarak gördüğünü düşünür. Ancak burjuvazinin "zaman paradır" gibi bir slogana sarılırken, insanın gerçek anlamda gelişmesinin asla mümkün olmayacağını anlayamamaktadır. Maddi zenginliğin sonsuz birikiminin söz konusu olduğu koşullarda, insan maddeye tamamıyla boyun eğen bir varoluşa indirgenmiştir. Debord'a göre insan, zorunlu olarak zamanın tamamen tersyüz olmasıdır; Çünkü üretimi amaçlayan zaman içinde yaşayan insan sadece "zamanın ruhsuz bedenidir."

Bugünün yeni kapitalizminin *tüketilebilir zamanı*

Debord, ilk kez bu bölümde, bu şeyleşmiş zaman kavramı ile uyumlu bir biçimde, bugünün yeni kapitalizminde sarsıntılı bir biçimde ortaya çıkan *tüketilebilir zaman kavramını* tanımlar. Debord, insanın üretim faaliyeti dışındaki genel zamanının da artık kapitalist üretim tarzına dayandığını keşfeder; bu, insanın gündelik yaşamında "sahte döngüsel zaman" biçiminde tezahür etmektedir. Gündelik yaşam Durumcu hareketin (Situational Enternasyonal) ilgi alanıdır. Debord ve diğer arkadaşları Lefebvre'nin düşünsel etkisi ile gündelik yaşamın eleştirisini ve devrimcileştirilmesini en devrimci pratik olarak değerlendirir. Durumculuk, (Lefebvre'nin düşünceleri ile) yaşam ile sanatın birleşmesi durumundan ve ismini sahte gündelik yaşamın dönüştürülmesinden alır.

Sahte-döngüsel zaman *sanayi tarafından dönüştürülen* bir zamandır. Meta üretimine dayanan zamanın kendisi aynı zamanda bir tüketim metasıdır; bu meta, eski yekpare toplumun çözülmesi döneminde özel yaşam, ekonomik yaşam, politik yaşam gibi farklılaştırılmış her şeyi yeniden bir araya getirir. Modern toplumun tüm tüketilebilir zamanın bütünlüğü, sonunda çeşitli yeni ürünlerin üretimi için hammadde olarak ele alınır; bu yeni ürünler zamanın toplumsal olarak denetlenen kullanımları olarak sürülmek durumundadır. "Bir ürün, hemen doğrudan tüketilmeye hazır olsa dahi, yine de bir başka ürünün hammaddesi olarak işlev görebilir."(*Kapital*)[21]

Debord'un "sahte döngüsel zaman" olarak söz ettiği şeyin, kapitalist toplumda ürünlerin tüketilmesi için yapay bir şekilde yaratılan *boş zaman* olduğunu yukarıda incelemiştik. Ona göre, çalışma zamanının dışındaki boş zaman insanın rahatladığı ve keyif aldığı gerçek bir süreç değil, sanayinin dönüştürdüğü bir

21 *A.g.e.*, s. 128.

kaçış zamanıdır. Açıkçası, bu üretimi teşvik etmek için ürünlerin etkili bir şekilde tüketilmesini sağlamak için var olan ve piyasa tarafından dönüştürülen bir zamandır. Aslında bugünkü çağdaş kapitalist toplum ile geleneksel kapitalizmin zaman kavramları arasında belirli farklılığın oluştuğu nokta tam da buradadır. Eğer doğru anlıyorsam, bu yeni durum Batı'da Fordizm'e geçilmesinden sonra-Ford'un işçilerin ürettikleri ürünleri satın alabilmesini sağlamayı önermesinden- ortaya çıkmıştır. Tam da bu Fordizm'den sonra kapitalist üretim tarzında, mutlak artı değerin (çalışma saatlerinin uzatılarak) sömürüsünden, göreli artı değerin sömürülmesine geçilmiştir. Marx'ın yaşadığı dönemde, göreli artı değerin üretilmesi ve üretkenliğin artırılması kilit derecede önemli bir mesele iken, şimdi kapitalizmin işleyiş mantığı değişmiş *üretimin ancak tüketim olduğu sürece mümkün olduğu* bir durum ortaya çıkmıştır! Dolayısıyla, yalnızca malların tüketimi için özel bir zaman ayrılmalıdır. Debord bu gerçeği tespit edebilecek kadar zeki olabilmektedir.

Fakat neden Debord'a göre bu boş zamana **sahte-döngüsel** zaman demektedir? Debord, kapitalist tüketim zamanının yapay olarak bölündüğünü düşünür ve bunu şöyle açıklar:

Sahte-döngüsel zaman, günümüzdeki modern ekonomik ayakta kalmanın tüketimini simgeleyen bir tipikliktir. Bu birikmiş ayakta kalma içinde yaşanan günlük deney hiçbir seçme şansı tanımaz ve bu deney artık doğanın düzenine tabi değildir, bu deney yabancılaşmış emek (çalışma) aracılığıyla inşa edilen sahte-doğaya bağlıdır. Dolayısıyla sahte-döngüsel zamanın, sanayi öncesi toplumlardaki ayakta kalmayı yöneten eski döngüsel ritimleri yankılaması oldukça "*doğal*" dır. Sahte-döngüsel zaman, aslında, döngüsel zamanın doğal kalıntıları üzerinde yükselir, öte yandan da o aynı zamanda eski döngüsel zamanın kalıntılarını örnek olarak kullanarak onların üzerinde şu benzer ve ilişkili türde yeni modelleri-gece/gündüz; haftalık çalışma/haftalık dinlenme; periyodik izinler vb.- inşa etmektedir.[22]

Debord, günümüzün kapitalist toplumunda, insanın gündelik yaşamında gerçek tercihler yapma fırsatı ve hakkından mahrum kaldığını, "doğal düzenin" çoktan kaybolduğunu ve artık kişinin yabancılaşmış emekten kaynaklanan "sahte doğaya" tabi olmak zorunda kaldığını belirtir. Boş zamanı çalışma saatlerinden ayırıyor görünen hafta sonu izinleri ve tatiller, eski toplumdaki döngüsel zamandaki çalışma ve dinlenmede olduğu gibi doğal bir biçimde oluşuyor gibi görünür; oysa gerçek bunun tam tersidir. Oysa döngüsel zamanın ortaya çıkışı, çalışma zamanı dışında metaların tüketimi içindir. Bu imal edilmiş (!) sahte tüketim, üretimi kışkırtan asıl içkin itici güç haline gelir; böylece tüketim/üretim/yeniden- tüketim/yeniden üretim zinciri oluşmuştur; bunlar arasında en hayati öğe tüketimdir, tüketim günümüzün kapitalizmini var eden can damarıdır. Bu nedenle sahte-tüketim kapitalistler için de vazgeçilmez bir öğedir.

22 *A.g.e.*, s. 127.

Bu yüzden Debord şunu ileri sürer: "Sahte-döngüsel zaman, aslında sadece, kapitalist üretim sistemindeki **meta-olan-zamanın** emrinde kullanılan bir maskeden ibarettir; sahte-döngüsel zaman bu **meta-olan-zamanın**–örneğin şu–temel izlerini sergiler: homojen ve değişilebilir birimler veya yaşamdaki her türlü nitel boyutun bastırılması.

Fakat **sahte-döngüsel zaman**, amacı gündelik yaşamın geriliklerini korumak ve teşvik etmek olan meta-olan-zamanın yan ürünü olarak, kaçınılmaz olarak kendisinin sahte değersel niteliklerle yüklü olduğunu keşfeder ve kendisini yapay bir şekilde farklılaşan ardışık aşamalar veya zaman kesitleri olarak sergilemek zorundadır."[23]

(Yukarıdaki ilk cümleler oldukça anlaşılabilir görünüyor, fakat sahte-döngüsel zamanın neden "gündelik yaşamdaki gerilikleri korumayı ve teşvik etmeyi" amaçladığını kavramak için biraz uzunca düşünmem gerekli oldu. Kanımca Debord'un burada söylemek istediği şey, günümüzde kapitalistlerin her türlü hileye başvurarak insanlara yaşamlarının "geri kalmışlığını" hissettirmeye çalıştıklarını veya da yaşam standartlarını daima yükseltilebileceklerin, göstermeye çalıştığıdır. Televizyonda ve gazetelerde sürekli bu tür hileli ifadelerle karşılaşırız. Bu geri kalmışlık duygusu, ürünlerinin satışını teşvik etmeye çalışan kapitalistler tarafından imal (!) edilir ve insanları durmaksızın satın almaya, tüketmeye sevk eder. Kapitalistler, bireyci yaşamı güçlendirmek için "bireyselliği" teşvik eden aynı zamanda kopyalanabilir ve çoğaltılabilir "gelişkin yaşam" modelleri imal (!) eden, her tür ve her yeri kaplayan reklam ve propagandanın arkasındaki mafya babalarıdır. Böylece bireyleri gösterisel arzular içinde yaşamaya ve kendi istemleriyle meta satışının tuzağına kapılmaya maruz bırakmaktadırlar.

4. Gösterisel Zaman: Oyuncak Lego Parçaları Üreten Sahte-olaylar

Debord, bu meseleler üzerinde oldukça durur ve ardından nihayet önemli bir teorik iddiada bulunur: "**Meta-olan- zamanın** *emrindeki –tüketilebilir– sahte-döngüsel zaman gösterinin zamanıdır.*"

Tüketilebilir sahte-döngüsel zaman gösterinin zamanıdır: O dar anlamda imgelerin tüketim zamanı niteliği taşır, geniş anlamda da zamanın tüketilmesinin imgesi niteliği taşır. Böylece bu zaman, imgelerin tüketim zamanı olarak ve tüm metaların medyası/ortamı olarak doğrudan gösteri için seçilmiş bir alandır, gösterinin mekanizmalarının işlem alanıdır. Bu zaman aynı zamanda gösterinin söz konusu mekanizmalarla canlı ve ayakta tuttuğu-bütünü kapsayan-hedeftir. Bu hedef tek tek her bir tüketim davranışının odağı ve merkezi temsilidir."[24]

Debord, daha önceki bölümlerde tüketim arzusu yaratan reklamlar ve medya üzerinde durmuştu, burada ise daha doğrudan bir şekilde, insanların gösterisel

23 *A.g.e.*
24 *A.g.e.*, s. 129.

varoluşundaki en önemli unsur olarak gördüğü imgeler meselesini ele almaktadır. Ona göre, **sahte-döngüsel zamanın** asıl özü, imgelerin ardına yerleştirilen tüketim mallarının imge bombardımanı yolu ile zorla insanların aklına yerleştirilmesidir. Gösteri, sahte tüketimi oluşturan sahte-arzular yaratır; bu sayede yeni bir meta üretim döngüsünü ateşlemeye çalışır. Gösterisel zamandaki tüm oyun işte bu şekilde işlemektedir. Debord, filminde zamanın imgelerin tüketimi haline gelmesi ile birlikte zamanın metalaştığını söyler. Bu tespit eşliğinde ekrana gelen görüntü ise tatile çıkmış insanlardır. Debord, gösterisel zamanın yaşamlarımızın temeli haline geldiğini ileri sürer.

Her şeyden daha önemlisi, Debord gösterisel zamanı, Lego bloklarına/parçalarına benzetir; gösterisel zaman zamansal Lego parçalarıdır ve bunlar çağdaş kapitalizmin **yeni araçları** olarak işlev görmektedir:

Sayacağım bu görünümlerin arkasındaki mantık hep budur: Yaygınlaşan "hizmet" ve dinlence ekonomisinin ardında bu mantık söz konusudur, "her şey dâhil" gösterisel ev satışlarında, pazarlanan kolektif grup sahte-seyahat paketleri, kültürel tüketime katılım programları ve hatta ortak toplumsal faaliyet satışları, "tutkulu şehvetli sohbet" satışları, "ünlü yıldızlarla karşılaşma ve bir arada olmayı vadeden" satışlar ve benzerlerindeki mantık aynı mantıktır. Eğer bunların karikatürleştirdikleri gerçekliğin giderek artan sefaleti olmasaydı, bu tür gösterisel metalar olmayacaktı. Bunların yeni satış tekniklerinin paradigması gereği krediler ve taksitle satışa sunulması şaşırtıcı olmayan bir başka gerçektir.[25]

Gösterisel zamanda ortaya konan gösterisel metalar imgeler aracılığıyla başarılı bir biçimde tüketime sunulur. Debord şöyle yazar: "Modern toplumda –ulaşımın hızlanması ve hazır çorba v.b şekillerde–içine girilen zaman tasarrufu humması sonucunda, şöyle bir olumlu! sonuç doğmuştur: Ortalama Amerikalı günde üç ila altı saat arasında bir süreyi televizyon seyretmeye ayırmaktadır."[26]

Modern toplumun herkese daha fazla dinlence zamanı yarattığı doğrudur. Fakat bu gösterisel zaman blokları çeşitli imgelerle manipüle edilmektedir, bu imgeler her türlü gösterisel aldatma ve kasıtlı yanlış yönlendirmeleriyle doludur. Debord şunu savunur: Gösteride, ayakta kalma zamanının öz-kutsanmasının güçlendirilmesinin tek yolu, onun kullanım değerinin aşağılanması ve zayıflatılmasıdır. Zamanın gerçekliğinin yerini zamanın reklamı almıştır. Her şeyi kendisine dâhil etmiş ve kapsayıcı hale gelmiş olan gösterisel zamandan kaçış yoktur.

25 *A.g.e.*, s. 128.
26 *A.g.e.*, s. 129.

Debord ve Çin'deki gösteri

Debord'un verdiği bu örnekleri günümüz Çin'inde de görebilmek olanaklıdır: Televizyon, radyo, gazeteler ve internet medyasını reklamlar ve satış promosyonları sarmıştır. Kaliteli ev aletleri, pazarlanan konutlar, çekici hafta sonu tatil turları, reklamlar tarafından yaratılan arzular her an yaşamımıza saldırmaktadır. Buna ek olarak, ünlü yıldızlarla yapılan röportajlar ve onların davranış ve gösterileri aracılığı ile onların gösterisel arzularının beyinlerimizi ve ruhlarımızı kuşatmasına yol açmaktadır. Gösteride, ayakta kalma zamanının öz-kutsanmasının güçlendirilmesinin tek yolu, onun kullanım değerinin aşağılanması ve zayıflatılmasıdır. Şüphesiz bugün Çin'de Debord'un tanımladığı gösterisel olayları ve gösterisel zamanı hissediyor ve yaşıyoruz. Çevremizde yaşadıklarımız tam da onun anlattığı şeyler değil mi?

İkincisi, gösterisel zaman yaşamımızda sahte-şenlikler, sahte "günler" yaratır. Bunların en tipik örneği günümüzde Çin'de oldukça yaygınlaşmış olan "Altın Hafta" denilen sahte-bayramlar/anmalar veya festivallerdir. Toplumca ortaklaşa kutlanan bu şenlikler, artık gerçek bir anlam ifade eden kutlamalar değildir; bundan ziyade, çeşitli ürünleri pazarlamanın en belirgin yöntemlerinden biri haline gelmiştir. Dolayısıyla artık bayramlar vb. olaylar bayram değil, gösteri tarafından ihtiyacımız olmayan şeyleri tüketmeye zorlandığımız, kapitalistlerin patentini taşıyan yabancılaşmış tüketim zamanı haline gelmiştir.

İçinde bulunduğumuz çağ, aslen yeniden canlandırılan çok sayıda (geçmişe ait) bayram tipi kutlamalar ile bize kendi zamanını sunmaktadır fakat aslında bu çağ festival/şenlik olmayan bir çağdır. Geçmişte döngüsel zamanın hâkimiyeti altında olduğumuz günlerde topluluğun lüks yaşam harcamasına katılım anı olan anlar, hiçbir topluluğun ve lüksün olmadığı bugünkü toplum için olanaksızdır. Kitlesel sahte-şenlikler, komedi halini almış diyalogları ve karikatürleşmiş hediyeler ve hediyelikleri ile insanları uç noktada para harcamaya kışkırtabilir, fakat bunlar sadece bir yanılsama üretmektedir... Gösteride, modern ayakta kalma zamanının kullanım değeri ne kadar azalırsa kıymeti de o kadar artar. Zamanın gerçekliğinin yerini zamanın reklamı alır.

Bu durum biz Çinlilere artık yabancı değildir. "Yeni yıl-Bahar Festivali Altın Haftası" "Sevgililer Günü" "1 Mayıs Altın haftası", "Sonbahar-ortası Festivali" "Ekim Kurtuluş Festivali Altın Haftası" tüm bu etkinlikler, Çin'deki gerçek yaşamda yaratılan döngüsel zamanın örnekleridir. Tüm bunların mantığı gösterisel sahte-şenlikler mantığıdır, bunların asıl gerçek amacı, gösterisel ürünlerin tüketimini arttırmak yani insanlara daha fazla para harcatmaktır.

Üçüncüsü ve en önemlisi, Debord'un gösterisel zaman içinde otantik *yaşamın sahtesinin bulunduğunu* keşfeder. Debord'un durumculuğunun, gündelik yaşamın banalliğine karşı çıkan gerçeküstücülük akımına yakın olduğu bilinen bir gerçektir. Gerçeküstücüler, sahte-gerçekliğin tersyüz edilmesi aracılığıyla yaşamda otantik veya da gerçeküstü sanatsal momentler yakalamayı önerirler. Debord gösterinin, her türden sanatsal anların sahtesini imal ederek, insanları kendisinin varoluşun nihai hali olduğuna inanmalarını sağladığını tespit eder.

Zaman tüketiminin toplumsal imgesi ise tamamen dinlence ve tatil anlarının egemenliği altındadır. Bu anlar birer portre olarak tasarlanırken tüm gösterisel metalar gibi insanlara belirli bir mesafe içinde ele alınır ve işin doğası gereği arzuyu kışkırtan özellik taşıtlar. Bu tikel meta özellikle otantik bir yaşam anı olarak sunulur ve bizden bu anın döngüsel geri dönüşünü beklememiz istenir. Fakat bu özel anlarda dahi, göz için tasarlanmış sözde yaşam anlarında dahi yegâne üretilmekte olan şey, yegâne görmemiz ve yeniden üretilmesi istenen şey gösteridir, üstelik genellikle olandan daha da yoğun düzeyde bir üslup kullanılır. Otantik yaşam olarak sattıkları (!) mal, aslında *daha otantik gösterisel bir yaşamdan* başka bir şey değildir.[27]

"Anlar", doğası itibarıyla, gündelik yaşamda gerçekleştirilecek Durumcu devrimde insanın gerçek yaşam koşullarını oluşturur. Debord'a göre gösterisel zaman genellikle bu "anları" taklit etmekte ve bu "anların" rollerini oynamaktadır. Reklamlarda sunulan kusursuz ve mükemmel "anların" görünümünde özellikle estetiğin kullanıldığı hallerde insanlar daha fazla zehirlenmektedir. İnsanlar, genellikle gösterinin ürettiği sahte-durum ve sahte-olayları yaşamın doğrudan belirimleri olarak görmeye eğilim duyarlar. Çeşitli ürünleri satın aldıklarında, belirli seyahat turlarına ya da kültürel gösterilere katıldıklarında otantik yaşamın artistik anlarını yaşadıklarını ve paylaştıklarını düşünürler. Kendimizi ve varoluşumuzu unutarak gün düşüne kapılmak vazgeçemeyeceğimiz bir davranış olmuştur. Debord şunu belirtir: "Gösterinin sunduğu birbirleri ile dikkat çekme yarışına girmiş olan sahte-olay sahneleri bu sahnelerle etki altına giren ve başları dönen insanlar tarafından yaşanmaz. Her halükarda bu sahneler hızla unutulur, çünkü devir daim makinesinin atık sistemi yeterince hızlı çalışarak sürekli yeni sahte-olay sahnelerini devreye sokar ve eskilerini kaybeder."[28] Gösterisel imgelerle girdiğimiz ilişkiler içinde kayboluruz ve böylece gösteriyi ve yerleşik gidişatı izlemek yaşamlarımızı tüketir ve ona son verir. Bu imgelere iliştirilmiş "sahte benlik" tarihin seyri içerisinde acımasızca unutulacaktır.

5. Gösterisel Uzam İle Sahte Döngüsel Zaman el ele

Debord'a göre gösteri yalnızca sahte döngüsel bir zaman yaratmakla kalmamakta aynı zamanda buna uygun bir gösterisel uzam imal etmektedir. Diğer bir deyişle çağdaş kapitalizm "çevrenin planlanması ve düzenlenmesi" aracılığı ile kendi uzamsal "çevrelerini" tekbiçimli bir tarzda kalıba döker. *Gösteri Toplumu*'nun 7. bölümü bu sorunu ele almaktadır. Lefebvre de, daha sonra yazdığı ***Uzamın Üretimi*** isimli eseri ile bu alanda derin ve ayrıntılı bir araştırma yapmıştır.

Gösterisel uzam, uzamsal bir yabancılaşmadır; bunun görünür biçimi ise hepimizin bildiği kentleşme olayıdır. Debord'a göre: "Kentçilik, kapitalizmin doğal ve insani çevreye el koyma tarzıdır, bu onun mutlak egemenlik arayan mantığına sadık olan bir tarzdır. Kapitalizm, bu doğrultuda uzamın tamamını *kendisinin sapkın ve tuhaf dekoruna dönüştürebilir* (ve bugün kaçınılmaz olarak bunu gerçekleştirmek zorundadır). Burada kentçilik denildiğinde kapitalizme özgü modern

27 *A.g.e.*, s. 129.
28 *A.g.e.*, s. 130-31.

metropol kentler kastedilmektedir ve bunlar bugünkü kapitalizmin özgün uzam biçimidir. Kapitalizm kentin uzamını biçimlendirerek doğa ve insan toplumu üzerinde daha merkeziyetçi ve kendisi için elverişli bir tarzda egemenlik kurabilmektedir. Sanayi kapitalizminin yarattığı bu toplumsal uzamda, insanın ve doğanın varoluşu gizemini ve şiirsel parıltısını yitirmektedir.

Pascal'ın kelimeleriyle söyleyecek olursak, bu uzam "metal ve çimentonun sessiz dünyasıdır"; burada tüm binalar, cadde ve sokaklar kapitalizmin ticari mantığına göre kurulmuştur. Geniş ve cetvelle çizilmiş gibi oluşmuş düz çizgisel caddeler boyunca, doğa ve insana ait hiç bir iz göze çarpmaz. Klima aygıtlarının ve meyve seralarının mevsimleri geçersizleştirdiği, yapay ışıklandırmaların gündüz ve gece farkını ortadan kaldırdığı bir çağda yaşıyoruz. Artık doğal bir dünyada yaşayamamaktayız; gündelik yaşamımız yapay ve insan elinden çıkmış ticari kentlerde geçmektedir. Debord, kapitalizmin kentçilik ile tatmin ettiği güdüsünün, yaşamın dondurulması olduğunu ve kentçiliğin de bunun bir biçimi olduğuna işaret eder. Günümüzün kapitalist gösteri toplumu, yeni bir teknik aracılığı ile toplumsal yaşamın uzamsal "ayrılığını" (bölünmesini) diğer deyişle yukarda sıralanan sorunları daha da öteye götürmektedir: Bu yeni teknik kentleşme olarak anılmaktadır.

Birincisi, Debord'a göre, kentleşmenin hedefi kapitalist toplumdaki atomlaşmış ve parçalanmış durumda olan işçilerin *sahte uzamını yeniden inşa etmektir*:

Lewis Mumford, *Tarihte Kent* adlı eserinde, "uzak mesafeleri kapsayan kitle iletişim araçlarının ortaya çıkması ile birlikte, halkı yalıtmanın çok daha etkili bir denetim aracı haline geldiğini" yazar. Kentçiliğin temel gerçekliğini yalıtıma yönelik genel eğilim oluşturur. Bu yalıtma aynı zamanda işçilerin planlanmış üretim ve tüketimin ihtiyaçları temelinde-denetim altında- yeniden sisteme entegre edilmelerini içermek zorundadır. Bu entegrasyon yalıtılmış bireyleri yeniden fethetmek zorundadır ve onları *birlikte yalıtılmış* bireyler olarak yeniden fetheder. Fabrikalar, kültür merkezleri, tatil köyleri ve toplu konut yerleşim bölgeleri, tüm bunlar özellikle bu tarz sahte-topluluklar oluşturma hedefine bağlanmıştır. Bu zorlamalar yalıtılmış bireyi bizzat aile hücresinin içine kadar izler. Gösterinin mesajının hedeflerinin genel uygulaması bireyin bu aile hücresindeki yalıtılmışlığının hâkim imgelerle-dolu dolu- bezenmesini güvence altına alır. Gerçekten de bu imgelere eksiksiz bir güç veren şey bu yalıtmadan başka bir şey değildir.[29]

Gösterisel uzam işçilerin "denetim altında- yeniden sisteme entegre" edilmesidir. Özellikle medyanın toplumun ana çerçevesini oluşturmasından itibaren, yalnızlaştırılmış kalabalıklar uzamsal yalıtma içinde ve gösterinin yarattığı aldatıcı topluluklar içinde tuhaf bir varoluş yaşarlar: İnsan doğası gereği yalnızdır, fakat o her yeri kaplamış olan imgelerin ortasında (aynı radyo programını dinleyerek veya aynı TV kanalını izleyerek ve aynı gazeteyi okumayarak) sahte bir beraberlik içine girmiştir. Bu anlamda günümüzdeki gösterisel uzam artık geleneksel

29 *A.g.e.*, s. 137-38.

coğrafi uzam değildir, artık onu "psiko-coğrafya"[30] olarak nitelemek daha uygun olacaktır. Bu yeni uzam, toplumsal-tarihsel bir kavrama sahiptir ve sermayenin egemenliğinin yeni ve özel bir biçimidir.

İkincisi, gösterisel uzamda gördüğümüz mimari kitlesel sahte-mimaridir. Geçmişteki mimari hâkim sınıflar için iken bugün durum farklıdır:

Önceki bütün dönemlerde mimari yenilenme özellikle hâkim sınıflara hizmet etmekteydi, bugün ise ilk kez özellikle yoksullar için olduğu söylenen bir yeni mimari ortaya çıkmıştır. Bu yeni konutlaşma biçiminin biçimsel sefilliği ve devasa yaygmlığı-her ikisi de- onun kitlesel niteliğinin sonucudur, bu konutlaşmayı dayatan şey ise doğrudan onun nihai amaçları ile ve günümüzün inşaat koşulları ile bağlantılıdır. Doğal olarak, bu koşulların merkezinde gördüğümüz şey-her türlü çevreyi, soyutlanmış çevreye dönüştüren- *otoriter karar alma süreci*dir.[31]

Yeni uzamsal uygulama işte böyledir. Debord kentleşmenin aslında sanayileşmenin ilk dönemlerinde gerçekleştiğini ileri sürer. Kentin uzamsal inşası istisnasız her yerde aynı tarzda gelişir, geri kalmış ve sanayinin ortaya çıkmadığı bölgelerde de farklı bir durum söz konusu değildir. Kentleşme, doğal çevrenin yok edilmesi pahasına yürütülmüştür. Debord, bizim bugün yaşadığımız duyguları daha o günlerde net bir biçimde ortaya koyabilmiştir:

"Kentin kırlara doğru patlama yaşaması" Lewis Mumford'un deyişi ile kırların kentlere özgü "biçimsiz yapılar" ile dolması, doğrudan bir tarzda tüketimin gerekleri doğrultusunda düzenlenir. Metaların bollaşmaya başladığı birinci aşamanın gözde ürünü olan otomobilin diktatörlüğü, eski şehir merkezlerinin korunmasının ihmal edilmesi ile inşa edilen otoyolların hâkimiyetine yol açmış ve çok daha büyük bir çevre tahribatına yol açmıştır. Bu arada kent dokusunun bozulduğu kesişme noktaları "mal antrepo merkezleri (lojistik merkezler)- çevreleri binlerce metrekare park alanları ile donatılmış sıfırdan inşa edilmiş *dev alışveriş merkezler*dir.[32]

Debord'un görüp rahatsız olduğu çok şeritli gelişkin otoyollar, sürekli artan otomobil sayısı ve devasa alışveriş merkezleri bugün bizim Çin'de de yaşadığımız gerçeklerdir. Farklı olan husus, Debord bu maddi nesnelerin böylesine devasa artışında bazı ciddi sorunlar görürken, bizler tutkuyla bunların çoğalmasını gözetmekteyiz.

---

30 Belden Fields ve Steven Best, "Sitüasyonist Enternasyonal," Robert A. Gorman (ed.), *Neo-marksizmin Biyografik Sözlüğü* içinde, Westport: Greenwood Press, 1985. s. 385.

31 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994. s. 138. Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev.: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

32 *A.g.e.*, s. 139.

Üçüncüsü, gösterisel uzamda "sahte bir kırsal uzam" belirmektedir. Debord kapitalizmin genel tarihinin "kentte doğduğunu" ve kentin kırı ezici bir biçimde alt ettiği koşullarda kentin olgunlaştığını belirtir. "Kentçilik kentleri tahrip ederken, eski zamanlardaki kır yaşantısına özgü doğal ilişkileri tüketerek böylece bir sahte-kır oluşturur, öte yandan aynı zamanda tarihi kentlerdeki doğrudan ilişkileri de tüketir. Günümüzdeki 'planlanmış çevrenin" barınma biçimleri ve gösterisel denetimi yeni bir yapay köylülük yaratmıştır."[33] Bu yeni köylülük, aslında gösteri tarafından imal edilmiştir.

"Bu geleneksel köylülük, Doğu despotizminin" sarsılmaz temeli ve özellikle dağınık yapısı ile bürokratik merkeziyetçiliğe dayanak oluşturmuştu; fakat bugün belirmekte olan yeni köylülük, modern devlet bürokrasisinin büyümesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yeni köylülüğün diğeri ile farkı onun *duyarsızlığının tarihsel olarak imal edilmek* ve sürdürülmek zorunda olmasıdır; buradaki doğal cehalet yerini gösterinin örgütlü yanılsamasına bırakmıştır. Bu teknolojik sahte köylülüğün "yeni işlevsel yerleşim bölgeleri" anlamlılıktan arınmış, toprağa çakılmış ve üzerine kuruldukları tarihsel zamandan kopmuş haldedirler; pekâlâ onların sloganları şu olabilir: Bu yerde artık hiçbir şey olmayacaktır ve *asla hiçbir şey olmamıştır*.[34]

Debord, bu yeni gösterisel köylülük üzerine daha derinlikli bir analize girişmemiştir. Sanırım bu kavram, gösteriler tarafından manipüle edilen mekanikleştirilmiş tarım işçilerine atıfta bulunmaktadır. Bu işçiler artık geleneğe ve toprağa dayanan ataerkil klan ilişkilerine dayanmamakta, göstergesel uzamdaki "yeni yerleşim bölgelerinde" yaşamaktadırlar. Doğa ile olan bağlarından mahrum edilmiş "duyarsız insanlar" olmuşlardır.

Debord, elbette bu gösterisel uzamın karşısında karamsar bir tavır takınmaz. O hâlâ iyimser bir şekilde insani coğrafyanın eleştirisi umudunu taşımaktadır, ve bunu dile getirir:

Bu alacakaranlık içindeki dünyayı tehdit eden tarih, potansiyel olarak uzamı doğrudan yaşanmış zamana boyun eğdirebilir. Proletarya devriminin doğası, insani coğrafyanın eleştirisidir; bu eleştiri üzerinden bireyler ve topluluklar, artık yalnızca emekleri (çalışmaları) ile değil, bütün tarihleri ile uyumlu yerleri ve olayları seçme olanağına sahip olabilirler. (Debord, proletarya devriminin bizi ulaştıracağı dünyayı kastediyor) Bu yeni dünyadaki sürekli değişen oyun alanı ve oyun kurallarının çeşitli biçimlerinin özgürce seçilmesi, birbirlerinden bağımsız olan (ve toprağa da özel bağlarla bağlı olmayan) fakat yalıtık olmayan çok çeşitli yerel yerleşim alanının yeniden üretilmesine yol açacaktır. Ve bu çeşitlilik bizler için otantik uzamlar olasılığını yeniden canlandıracaktır -bu uzamlar- tüm anlamını kendi içinde barındıran uzamlar olarak düşünebileceğimiz otantik bir yaşam içindeki- uzamlar olacaktır.[35]

33 *A.g.e.*, s. 140.
34 *A.g.e.*, s. 141.
35 *A.g.e.*

Görüldüğü gibi Debord, hâlâ proletarya devrimine inanmakta ve bu devrimin doğasını "beşeri coğrafyanın eleştirisi" olarak düşünmektedir. Proletarya devrimi gösterisel zamanın eleştirisi ve devrimcileştirilmesidir. Devrimin amacı, gösterisel uzamın yabancılaştırdığı uzamı ortadan kaldırmak ve tarihin bütünlüğünü insanlara iade etmektir. İnsanın bu yeni uzamı "bütün anlamını içinde barındıran" bir uzam olacaktır.

BÖLÜM IV

Gösterisel İdeolojiyi Alaşağı Etmek

Yukarıda söz edilen düşüncelerin yanı sıra, *Gösteri Toplumu* bir başka devrimci görüş daha içermektedir: Debord gösteriyi -tamamıyla- çağdaş kapitalist ideolojinin önemli bir ifade biçimi olarak görmektedir. Debord, açık bir biçimde, gösterinin burjuva ekonomik ilişkileri fetişizminin somutlaşmasının gerçekleşmesi olduğunu açık bir biçimde yazmaktadır. Debord'a göre daha önceki fetişizm insanın zihnindeki gizemli bir kavram iken, şimdi ise fetişizm gösterinin görünür ve açık denetimine dönüşmüştür. Çağımızın insanları, geçmişte olduğundan farklı olarak, cennet-benzeri gösterileri kayıtsız şartsız destekleyerek, bilinçsizce kapitalist ideolojiye boyun eğmektedirler. Debord da bir radikal solcu devrimci olarak, gösterisel ideolojinin yıkılması meselesini tartışmaya girişir. Buradan itibaren onun bu konudaki görüşlerini ele alacağız.

1. Maddileşmiş İdeoloji Olarak Gösteri

Debord'a göre, gösteri apaçık ve utanması olmayan bir suçludur. Gösteri bir yandan günümüzün sermaye toplumunu destekleyen en önemli çerçevedir; diğer taraftan ise bu toplumun hâkim kılınmasının en önemli suç ortağıdır. Debord'un gösterisel ideolojinin işleyişinin mikro-mekanizmalarım nasıl ele aldığını daha önceki bölümlerde ayrıntılarıyla açıklamıştık; onun buradaki tartışması ise daha çok teorik bir toparlama niteliğinde görünmektedir. Debord, kitabının bu son bölümüne "Maddi Biçim İçindeki İdeoloji" başlığını koyar ve Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* isimli eserinden önemli ölçüde alıntılar yapar. Kısaca özetleyecek olursak Hegel bu eserde Öz-bilincin öteki için var olduğunu açıklamaktadır: Diğer deyişle Öz-bilinç bu ötekinin öz-bilincinin kabulünü kazanmalıdır. Debord da gösterinin yoğun bir biçimde maddileşmiş ideoloji olduğunu vurgular:

İdeoloji, tarihin çelişkili seyri içinde, sınıflı toplumun düşüncesinin *temeli*dir. Tarihte ideolojik öğeler asla basit düşünce kurguları olmamıştır; ideolojik (düşünce ve çizgiler) gerçekliğin saptırılmış bilincidir ve böylelikle ideolojik öğeler gerçek saptırıcı etkiler yaratan gerçek etkenler olarak düşünülmelidir. Bu anlamda bu etkenler ideolojinin maddileşmesidir ve bu maddileşme gösteri biçimini almaktadır. Gösteri biçimini alan bu ideolojik süreç var olan özerk ekonomik üretimin somut başarısı ile teşvik edilmektedir ve ideoloji kendisi ile ilgili toplumsal gerçeklikle hakiki bir özdeşleşmeye girmekte, ardından gerçekliğin tamamını kendi gereksinimlerine ve niteliklerine göre biçimlendirmektedir.[1]

İdeoloji kesinlikle bir yanılsama değil, gerçek bir toplumsal ilişkinin kavramsal saptırılmasıdır. Bana göre ideoloji üzerine görüşlerin temel yönelimi, Mannheim ve Althusser'den bu yana bu doğrultuda olmuştur; ancak Debord ideolojinin varoluş biçimi ile ilgili yeni düşünceler ilave etmeye çalışmaktadır: Gösteri, tüm bir burjuva ideolojisinin *doğrudan maddileşmesi*dir.

Debord şöyle yazar: Gösterinin, önceki dönemlerdeki ideolojinin görünmez ve örtük egemenliğini, ezici imgeleriyle kendi oluşturduğu sahte dünyanın açıkça gözle görülür baskısına dönüştürdüğü şatafatlı bir dolayım çağında yaşıyoruz. Gösteri, arzular imal ederek ve nesnelerin (malların) cazibesini teşvik ederek, görülmedik bir biçimde, insanın derin bilinçdışı yapısını doğrudan denetliyor. Debord, bu denetimin geliştirilerek otomatik işleyen bir mekanizmaya dönüştürüldüğünü ve bu denetim mekanizmasının ideolojinin imgelerinin doğrudan maddileşmesini gerçekleştirme rolünü üstlendiğini ileri sürer. Buradan da hareketle gösterinin yoğunlaşmış ideoloji olduğu sonucuna varır ve onun (gösterinin) harekete geçirilmesi sonucunda, insanlarda -var olan toplumsal kontrolü içselleştirerek benimseyen- bilinçdışı bir toplumsal özdeşleşme (kimlik) oluşmaktadır. İşte günümüzün baskıcı ideolojisi budur.

Debord şöyle yazar: "Gösteri ideolojinin zirvesidir, çünkü o tüm gelişkinliği ile tüm ideolojik sistemlerin özlerini sergiler ve yayar: Gerçek yaşamın yoksullaştırılması, köleleştirilmesi ve yadsınması."[2] Bu, samimi bir önermedir. Gösterinin egemenliği altında inlerken, sahici yaşamlarımızı ve gerçek varoluşumuzu feda etmiş ve etmekte olduğumuzu asla fark edip bilince çıkaramayız. Yaşadığımız yaşam, iplerin gösterinin elinde olduğu bir kukladan daha iyi bir konumda değildir. Debord gösterinin denetimi altında karşı kaşıya olduğumuz durumu şöyle özetler:

Evrensel olana karşı soyut arzu olan ve bu arzudan doğan bir yanılsama olarak ideoloji, toplumda evrensel soyutlama ve yanılsamanın yürürlükteki etkili diktatörlüğü aracılığı ile meşruluk kazandığında, bu ideoloji artık kısmi ve gel geç bir mücadelenin ötesine geçerek istediği hâkimiyeti sağlamış duruma gelmiştir. Artık bu noktada, ideolojinin içerdiği görüşler bir tür pozitivist mutlak kesinlik kazanır: Bu durumda ideoloji artık tarihsel bir seçim değil, basitçe apaçık doğru

1 *A.g.e.*, s. 161.
2 *A.g.e.*, s. 163.

olanın savunusu olarak görünür. Artık tikel ideolojilerin özel/farklı isimlerine gerek kalmaz. Artık ideolojik çalışmanın tamamen sisteme hizmet eden bölümü de-yalnızca-her türlü ideolojik olgunun ötesinde olan bir "epistemolojik temel" olarak algılanır. Maddileştirilmiş ideolojinin kendisi, ifade edilebilir bir tarihsel programa sahip olmadığı gibi, bir isme de sahip değildir. Bunu bir başka biçimde ifade etmek istersek *ideolojilerin, çoğul* olanın tarihinin sona erdiğini söyleyebilir.[3]

Burjuva idealizminin yerini pozitivist doğruların alması

Görüldüğü gibi Debord'a göre ideolojilerin diğer deyişle çoğul ideoloji çağı geride kalmış tek bir maddileşmiş ideoloji topluma egemen olmuştur. Marx'ın çağında, hâkim sınıfın yönetme gücünün dayanağı genellikle idealizm olarak kavramlaştırılır ve bu ideoloji işçi sınıfına dayatılırken, günümüzde gösterisel ideoloji çağında burjuvazinin yarattığı kavram: Şahlanmış bir biçimde her yanı sarmış olan "renksiz pozitivist kesin doğrular" olur. İnsanlar durmak bilmeksizin, aralıksız bir biçimde kendilerini gösterinin yüceltilmesine tamamen kaptırmışlardır, bu nedenle insanlar gösterinin yaydığı yaşam değerlerinin ve bilimsel kavramların doğruluğundan kuşku duyacak zaman ve enerjiyi bulamazlar. Gösterisel ideolojinin tamamen önceki tartışma götürür siyasal ideolojilerin yerini aldığı ileri sürülmektedir.

Best, bu konuda şu ifadeyi kullanır: "gösteri bir edilgenleştirme ve politikadan uzaklaştırma aracıdır; toplumsal özneleri sersemleştiren ve onları gerçek yaşamın en acil görevlerinden uzak tutan daimi bir afyon savaşıdır."[4]

Geleneksel ideolojinin sonu, aynı zamanda hiçbir kesin siyasal önyargı ve taraflılığa (tarihsel gündemi) sahip olmayan gösterisel ideolojinin başlangıcıdır. İşte gösterinin mükemmel hilesi budur: Görünüşte iyi niyetli bir görünüm verilmiş olan anonim (imzasız/sahipsiz)niteliğe sahip olmasıdır.

Gösterisel ideolojinin çeşitli nitelikleri

Debord bu açıklamaların ardından gösterisel ideolojinin çeşitli özelliklerini daha soyut metafizik bir düzeye çıkararak ele almaya başlar ve ayrıntılarıyla açıklar.

Birincisi, gösterisel ideoloji insan yaşamının varlığının yabancılaşmasıdır. Burada Debord Hegel'in *Jena kenti üniversitesindeki seminerlerini toparlayan Realphiosophie* (Reel Felsefe) üzerinde durur ve Hegel'in bu eserinde paraya dair formüle ettiği bir ilkeyi yorumlar: Hegel'in "Yaşam, kendisinin devinimi, bu ölü olanın devinimi" dediği olay günümüzde gösteri tarafından artık toplumsal yaşamın tümüne egemen olmuştur. Burada Debord yabancılaşma üzerine fikirlerini tekrar gündeme getirir. Ancak Debord yabancılaşma mantığının insani

3 *A.g.e.*, s. 162.

4 Steven Best, "Gerçekliğin Metalaşması ve Metalaşmanın Gerçekliği: Baudrillard, Debord, ve Postmodern Teori," Douglas Kellner (ed.), *Baudrillard Üzerine: Bir Eleştirel Okuma Kitabı* içinde, Oxford: Wiley-Blackwell, 1994, s. 47.

değere dair bir hipotez olup olmamasıyla ilgilenmez. Burada onun öncelikle genç Marx'a başvurmaksızın doğrudan onun öğretmenine, yani Hegel'e, özellikle de genç Hegel'e- henüz düşüncelerini olgunlaştırmamış olana- yönelmesi dikkatimi çekmiş bulunuyor. Debord'un buradaki tezleri, bilinen yabancılaşma kavramına yapılan ufak bir makyajdan ibarettir. Onun kaleminden çıkma haliyle, söylersem: Gösteri insanın yarattığı cansız şeyleri, insanın yaşamının yerini alan ve insanın varoluşunu manipüle eden, kendi kendine sonsuza kadar gücünü yeniden üretebilen bir güce dönüştürmüştür. Bu felsefi olarak, yabancılaşmanın kendisidir, Debord devam eder:

Gösteri, maddi olarak "insan ile insan arasındaki yabancılaşmanın ifadesidir." Gösteride yoğunlaşmış olan "sahteciliğin yeni gücünün" temeli şu üretim biçiminde yatmaktadır: Bu üretim biçiminde "üretilen nesneler (metalar) yığını ile birlikte, insanı kendisine tabi kılan yabancı güçlerin yığılması da büyür." Üretimde gelinen bu yüksek aşama ihtiyacı yaşamın karşısında olan bir konuma yerleştirmiştir. "Bu nedenle paraya duyulan ihtiyaç, modern ekonomik sistem tarafından üretilen gerçek ihtiyaçtır, onun yarattığı yegâne ihtiyaçtır." (Marx, *1844 Elyazmaları*).[5]

Burada, Debord'un alıntıları yan yana koymak dışında fazla bir şey yapmadığı görülebilir. Ancak bu bölümdeki düşüncelerin mantığı, esas olarak doğrudan Marx'ın *1844 Elyazmaları* isimli eserinden alınmıştır. Debord'un genç Marx'ın yabancılaşmaya dayalı tarihsel bakışı ile onun tarihsel materyalizmini oluşturduktan sonra edindiği bilimsel yöntemin ayrımına varamamış olması talihsizliktir. Debord, günümüzün gösteri toplum koşullarında dahi, tek kollu ve tek başına insani değerlere dayalı eleştirinin zayıf kalacağını, tek başına bu tür bir eleştiri ile bilimsel bir öngörünün olanaklı olamayacağını görememiştir. Burada Debord'un teorik temelinin oldukça kırılgan olduğu açığa çıkmaktadır.

İkincisi, Debord getirdiği temel felsefi düşünceler itibariyle göstergesel ideolojinin Marx'ın eleştirdiği eski materyalizmi ve idealizmin tekrar canlandırıp hizmetine soktuğunu söylemektedir.

Gösteri, hem materyalizmin ve idealizmin ideolojik özelliklerini, kendi evreninin sahte somutluğu içinde dayatarak korur. Dünyayı bir etkinlik olarak değil fakat bir temsil olarak kavrayan ve sonuç olarak maddeyi idealleştiren eski materyalizmin sezgisel yanı, gösteride kendi tam ifadesini bulmaktadır. Böylece somut şeyler otomatik olarak toplumsal yaşamın efendileri haline gelmektedir. Benzer bir biçimde bununla korelâsyon içinde idealizmin *imgesel etkinlik* kavrayışı da gösterge içinde tam ifadesini bulur ve gösterge ve işaretlerin teknik dolayımı aracılığıyla gerçekleşir. Böylece sonuç olarak bu gösterge ve işaretler maddi bir biçime sahip soyut bir ideal sunarlar.[6]

---

5 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994. s. 163. Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev.: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

6 *A.g.e.*, s. 163.

Bu ilginç bir fikirdir. Debord, beni şaştırtıyor ve Marx'm *Feuerbach Üzerine* Tezleri'ndeki birinci maddeyi dikkatli bir biçimde yorumlayarak uyguluyor. Herkesin bildiği üzere, Marx bu maddede hem Feuerbach'ı hem de Hegel'i eleştirmiştir; Debord da Marx'ın bu iki boyutlu eleştirisini gösterinin eleştirisine uygulamıştır.

Debord'a göre **eski materyalizmin** evreninin görünümü gösteri toplumunda yaşayan öznede gerçekleşmektedir; fakat bu görünüm-asla- öznenin doğal nesnelerle kendi duyuları aracılığıyla doğrudan karşılaşmasına gönderme yapmamaktadır, aksine özne gösterinin yarattığı imgeler dünyasının edilgen ve eylemsiz bir alıcısıdır. İdealizme bakalım: Burada, Debord'a göre idealizmin eylemi "gösterge ve işaretlerin tekniği aracılığıyla" -gösterinin içinde içerilmiş olmaktadır ve böylece gösteri- bizzat-kavramın hâkimiyetinin maddileşmesine dönüşmüş olmaktadır.

Debord'a göre, üçüncüsü, toplumsal varoluş düzeyine baktığımızda, gösterisel ideoloji başarılı bir biçimde toplumsal çelişki ve çatışmaları gizlemektedir:

Debord'a göre gösterisel ideolojinin kontrolü altında, **birincisi**, pratiğin önünün kesilmiş olması ve bunun sonuçları, **ikincisi**, anti-diyalektik çarpık bir bilinçlilik, -bu ikisi- gösteriye köleleştirilmiş kılınmış olan gündelik yaşamın her anına dayatılmaktadır. Gündelik yaşamın içindeki bireyin güç ve yetenekleri tahrip edilmiştir, bu yeteneğin yerini bir toplumsal halüsinasyon veya çarpık bilinç ve yanılsama almıştır. Hiç kimsenin artık hiçbir kimse tarafından *tanmamadığı* bir toplumda, bireyler kendi gerçekliğini tanıyamaz hale gelmiştir. Burada ideoloji kendi evindedir; burada ayrılık kendi dünyasını kurmuştur.

Gösterinin imal ettiği bu dünyada, gösterinin sunduğu çılgın fantezilerin içinde kaybolan birey, toplumdaki gerçek çelişki ve çatışmaların ayrımına asla varamaz; dolayısıyla varlığının anlamını ve yaşamının gerçekliğini kavrama yeteneğini yitirir. İşte gösterisel ideolojinin en önemli işlevlerinden biri, toplumun bu şekilde gözetim altında tutulmasıdır.

Debord gösteri dünyasında yaşayan bireyin yaşam tarzını şöyle resmeder:

Her yanıyla gösterinin ekranına bağlanmış ve hapsolmuş olan seyirci bilincinin karşısında sadece hayali muhataplar bulunur. Ve bu hayali muhataplar o bilinci kendi metaları ve bu metaların politikaları ile ilgili tek-yönlü bir söyleme tabi kılar. Bu bilincin tüm aynası (yansıması) boylu boyunca gösteri'den başka bir şey değildir. Burada (gösteride) sahnelenen şey, genelleşmiş otizmden* sahte bir çıkış kapısıdır.[7]

Buradaki otizm aynı zamanda kişinin yaşama kendi arzuları ve ihtiyaçları açısından bakması anlamına gelmektedir.

7 A.*g.e.*, s. 164.

Buradaki düşünceler oldukça **Lacanvari** bir hava taşır: Gösteri, bir tür ayna imgesidir, birey bu imgede kendisini bir başkası ile karıştırmakta-başka birini kendisi olarak görmekte ve kendi varoluşunu kaybetmektedir. Gösterinin anlatısı, tek- yöne doğru giden ve hayali bir muhatapla konuşan bir söyleme sahiptir ve insanları baştan sona hiçbir söz hakkı tanınmayan edilgen seyirciler haline getirmektedir. Ve böylece insanlar grotesk ve parıltılı gösterisel ayna imgeleri haline gelirler ve gerçek benlik kurnazca katledilir:

Gösteri, benlik ile dünya arasındaki ayrım sınırını ortadan kaldırır, ve böylece benlik dünyanın bulunuşu ve namevcudiyetinin kuşatması altında fiilen iğdiş edilir. Gösteri,-benzer bir biçimde-görünümlerin örgütlenmesiyle ayakta tutulan gerçek yanılsama biçimindeki bulunuşun ardındaki tüm doğrudan yaşanmış hakikati bastırır ve böylece doğru ile yanlış arasındaki sınırı ortadan kaldırır. Birey böylece edilgen bir şekilde, tuhaf ve yabancılaşmış gündelik yaşam gerçeğine mahkûm olur ve bir tür deliliğe sürüklenir; büyüsel araçlara başvurarak bu kadere çalım attığı şekilde bir yanılsamanın tadını çıkarır. Metalara hayranlık duyulması ve onların tüketimi, öznenin hiçbir biçimde yanıt verebilme olasılığına sahip olmadığı bir iletişime verilen bu sahte- yanıtın merkezindeki öğedir. Tüketicinin deneylerini taklit etme ihtiyacı, tamamen çocuksu bir ihtiyaçtır ve bu ihtiyaç onun (bireyin) özünde taşıdığı mahrumiyetin çok çeşitli yönleri tarafından belirlenmektedir.[8]

Gösteri analizindeki Lacan etkisi tekrar hissedilmektedir, Debord şöyle yazar: Patolojik olmamakla birlikte, herkes delidir ve hepimiz edepli davranan ay tutulmasına yakalanmış çılgınlar durumundayız. Daha da acı olan, gösterinin denetimi altında gerçek benliklerimizin çoktan öldüğünü asla fark edemeyiz. Gösterinin istediği doğrultuda dans eden bedenimiz ise içi boş bir kabuktan ibarettir.[9]

2. Gündelik Yaşamın Devrimcileştirilmesi: Gösterinin Yıkılması

Solcu bir aydın olan Debord, gösteriye karşı geliştirdiği toplumsal eleştiriyi savunduğu bazı devrimci pratiklerle ilişkilendirmiştir. Baudrillard ve postmodernizmin diğer temsilcilerinin aksine, Debord toplumsal gerçekliği açıklama ve değiştirme çabasından vazgeçmeyi reddetmiştir. Diğer taraftan, onun gösteri teorisi proletarya devrimi konusunda geleneksel Marksist teoriden farklılaşmaktadır, çünkü Debord, yaşamın Durumcu sanatsal dönüşümünü savunmaktadır.

Debord'a göre, kapitalist üretim tarzının kesin zaferinden bu yana *tarihsel düşünceler* hep gerçeklik içinde görünür. Onun buradaki *tarihsel düşünceler* ifadesi, aynı zamanda kitabında daha önce ele aldığı "geri dönüşsüz zamandan" başka bir şey değildir, şöyle yazar:

---

8 *A.g.e.*

9 Lacan felsefesi için bkz. Zhang Yibing kitabı: *Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacan Felsefesinin İmgesi*, Beijing: Commercial Press, 2006.

Bugün "üretici güçlerin gelişmesi, eski üretim ilişkilerini paramparça etmiştir; bütün durağan düzenler hiçliğe indirgenmiştir.Geçmişte mutlak olan her şey tarihsel olmuştur."[10]

Devrimci sınıf bilincine sahip burjuvalar, daima iki şeyi birbiri ardına kullanarak ilerleme çabasında olmuştur: Bir yandan "tarih düşüncesi ile, diyalektik ile," öte yandan bütün ayrılıkları alaşağı etme süreci içinde ilerlemişlerdir; böylece burjuvalar var olanın anlamını aramakla yetinmeyen, fakat var olan her şeyin nasıl yok edileceğini kavramaya çalışan bir tarih düşüncesi ile hareket etmişlerdir."[11]

Kapitalist sınıf toplum üzerinde egemenliğini kurmasının ardından, toplumsal tarihin "kendinde şey" anlamda tarihselliğini terk eder. Tarih, soyut bir kavramdan ibaret hale gelir; böylece burjuva ideolojisinin özü kapitalist sistemin tarihötesi ve ebedi olduğunu açıklama çabası haline gelir. Debord burada gerçekten de parlak bir analiz getirmiştir: Bu Marx'ın da açığa kavuşturduğu kilit kavramlardan birisidir.

Debord, tarih biliminin kurucusunun Marx olduğunu iddia eder. *Gösteri Toplumu* isimli filminde, sıklıkla Marx'tan alıntı yapar ve Marx ile Engels'in portrelerini gösterir. Ona göre Marx'ın tarih teorisinin doğası kavramsal tarih yaklaşımını dönüştürerek gerçek, nesnel toplumsal tarih yaklaşımını canlandırmasıdır; çünkü tarihle ilgili düşünceler ancak pratik düşünceler haline getirilerek korunabilir.

Ancak Debord Marx'ın düşüncesinin "belirlenimci" tarafını suçlar; çünkü bu yön, Marx'ın tarihsel düşüncesini aşırı basitleştirmiş ve onun tarihsel analizi toplumsal üretim biçimlerinin düz-çizgisel bir biçimde gelişmesini öngörmüştür. Bu yaklaşıma göre belirli bir tarihsel gelişim aşamasındaki toplumsal yapı içindeki sınıf mücadeleleri "ya bütün bir toplumsal yapının devrimci bir dönüşümüne yol açacaktır, ya da mücadele içerisindeki sınıfların tümünün birden ortadan kalkmasıyla"[12] sonuçlanacaktır. Debord bu noktada "durağan Asya tipi üretim tarzını" örnek alarak düşüncelerini buraya dayandırmaya çalışır. Fakat onun burada, Marx'ın son dönemlerinde prekapitalist ve antik toplumlarla ilgili ve özellikle de Rus köy topluluklarına ait araştırma ve yazılarını incelemediği veya dikkate almadığı görülmektedir. Debord'a göre II. Enternasyonal'in ekonomik belirlenimci Marksizm yorumuna yol açan da, Marx'taki bu belirlenimci taraftır:

İkinci Enternasyonal'in "ortodoks Marksizmi" sosyalist devrimin bilimselci ideolojisidir. Bu ideoloji, kendisinin tüm hakikatinin, nesnel ekonomik süreçlerde ve ekonomik süreçlerin bu zorunluluğunun örgüt tarafından eğitilen bir işçi sınıfı tarafından tedricen kavranmasında olduğunu düşünmüştür. Bu ideoloji, ütopik sosyalizmin özelliği olan pedagojiyi yeniden

10 Guy Debord, *The Society of The Spectacle*, İngilizceye çev. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994. s. 71. Türkçesi [Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev.: A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., 2006.]

11 *A.g.e.*

12 *A.g.e.*, s. 79.

diriltmiş, ve bu pedagojik yaklaşımı zorlama ile tarihin akışına ilişkin sezgisel ve imgesel bir yaklaşımla birleştirmiştir.[13]

Debord "sosyalizmin kaçınılmazlığı" düşüncesine pek itibar etmez; aynı zamanda diktatoryal bir ideolojiye yol açtığını düşündüğü Rus sosyalizmini de açıkça reddeder. Stalin'in SSCB'si gösterinin yoğunlaşmış biçimine örnek olarak gösterilebilecek bir sistemdir: "Bolşevizm'in Rusya'da **kendisi için** zafere ulaştığı ve öte yandan sosyal demokrasinin eski dünya için cansiperane bir şekilde savaştığı bu aynı tarihsel dönem, aynı zamanda modern gösteri egemenliğinin merkezindeki olguların düzeninin doğumunun tamamlandığı dönemdir: Bu dönemde *İşçi sınıfının temsili* imgesi kendisini radikal bir şekilde bizzat sınıfın karşısına koymuştur."[14]

Devrimin yolu

Debord, günümüzün gösterisel iktidarının ortadan kaldırılması için doğru yolun bu olmadığını düşünmektedir. Filminde sıklıkla kitlesel resmi geçit törenlerine katılan ve selamlayan Rus liderlerine, özellikle de Stalin'in konuşmalarına yer verir. Bu sahneleri çoğunlukla küçültücü duygularla kullanır.

Peki, hem sermayeyi, hem de sosyalizmi reddeden Debord tam olarak gösteri toplumuna karşı nasıl bir tutumu benimsemektedir? Ona göre, gösterinin her şeyi silip süpüren denetimi altında, "Proletarya yok edilmemiştir. Modern kapitalizmin yoğunlaşmış yabancılaşması koşullarında bugün içinde bulunduğu zayıf konum içinde-daha aşağı olamazdı- varlığını sürdürür: Bu proletarya, geniş işçi kitleleri halinde- yaşamlarının kullanımı üzerindeki bütün iktidarlarını kaybetmiş olarak yaşamaktadırlar ve *bu gerçeğin farkına vardıklarında kendilerini* proletarya olarak-bugünkü toplumun merkezinde iş başında olan bir yadsıma gücü olarak- yeniden tanımlamak zorundadırlar."[15]

Açıkça görülüyor ki, burada genç Lukács'ın sınıf bilinci sessizce uyanmaktadır! Ayrıca Debord gelişmiş kapitalist ülkelerde hala "sürekli bir biçimde büyüyen yadsımacı göstergelerinin" bulunduğunu kabul etmektedir, ancak bunların gösteri tarafından bunların ya yanlış yorumlandığını ya da çarpıtıldığını savunur.

Bunun yanı sıra, Debord tamamen yeni bir devrimci unsura, gösteri toplumuna karşı doğrudan direnen gençlere işaret eder: "gençlik içindeki isyancı eğilimler henüz olgunlaşmasının başlangıç aşamasında ve henüz şekilsiz olan protestocu ve retçi akıma yol açmıştır; buna karşı bu akım şimdiden açık bir biçimde eski uzmanlaşmış/meslekleşmiş politik alanı, sanatı ve gündelik yaşamı reddetme eğilimini içinde taşımaktadır."[16] Debord, burada açıkça Marcuse'nin devrimci öznellik üzerine yaklaşımını ve kültürel devrim düşüncesini kabul etmektedir, Marcuse bunlardan ikincisini "kültürel ret" olarak ifade eder. Debord'a göre, genç kuşak

13 *A.g.e.*, s. 87.
14 *A.g.e.*, s. 90.
15 *A.g.e.*, s. 104.
16 *A.g.e.*, s. 105.

tarafından başlatılan devrim yüzeyde ılımlı görünse de, insanlara coşkuyu aşılamıştır. Genç kuşağın sanatsal devrimi de, bu devrimi gösterinin manipülasyonunu yarattığı zincirleri kırmanın gerçek yolu ve yeni devrimin içeriği olarak değerlendiren Debord'un düşünceleriyle uyum içindedir. 1973 tarihli *Gösterinin Toplumu* filminde en sık gösterilen sahnelerden biri, genç öğrencilerin Fransız polisiyle girdiği sokak çatışmaları görüntüleridir. Fransa'daki 1968 Mayıs Fırtınası'ndan sonra Debord gençlerin devrimci pratiği üzerine daha büyük beklentilere kapılır. Paris'teki devrimci görüntüler sıklıkla Rus Devrimi'nin görüntüleri ile iç içe sokularak, etkileyici bir tarihsel anlam verilmeye çalışılmıştır.

Aslında Debord'un bu genç insanların yanında saf tutması şaşırtıcı bir şey değildir; çünkü onun Durumcu Enternasyonal'inin kendisi de *gösteriyi yıkarak sanatsal anlara dönüştüren*, devrimci bir deneydir. Kanımca Durumcu Enternasyonal'in ortaya çıkması da tesadüfî bir olgu değildir, bu hareketin oluşmasının temelinde Batı dünyasının iki büyük dünya savaşından aldığı büyük yaralardan sonra çok hızlı bir teknolojik gelişme yaşamış olması önemli bir etken oluşturmaktadır.

Batılı kapitalist ülkelerin ekonomisi, 1900'lerin ortalarında, **Keynesçi reformlar ve Fordizm** aracılığıyla görülmemiş bir büyüme yaşamış ve bu ülkeler erken dönem kapitalizme kıyasla tamamen yeni bir görünüme kavuşmuşlardır. Bir yandan politik egemenlik ve ekonomik yaşamda, çalışma yaşamında önemli reformlar gerçekleştirilmiş, öte yandan metalarm alanı genişlemiş ve tüketimci yaklaşım teşvik edilmiştir. Aslında, 1940 gibi erken bir tarihte bu gelişmeleri hisseden Marksist Lefebvre ilk kez üretim dışı alanla ilgilenmiş ve tüketim tarafından şekillendirilen "gündelik yaşam" üzerine eleştirel düşünceler üretmiştir. Onun birçok düşüncesi Debord ve Vaneigem gibi Durumcuların hareket noktası olmuştur. Ardından Lefebvre'in öğrencisi Baudrillard da *Tüketim Toplumu* isimli çalışmasında, kapitalist gelişimin aldığı bu yeni biçimin ayrıntılı ve belirgin bir anatomisini çıkarır.

Lefebvre'de köken bulan bu düşünce okulu, çağdaş kapitalizmin altyapısında üretimin önceliğinin yerini kesin bir şekilde tüketimin önceliğinin bıraktığı önermesiyle özetlenebilir. Bu görüşün, Batılı Marksist toplum eleştirileri içindeki postmarksgil eğilimlerin orijinal kaynağı olduğu da söylenebilir. Bu düşünce okulu, geleneksel Marksizmin odaklandığı maddi üretim alanını, toplumsal yaşamın merkezi öğesi olmaktan çıkartarak ikincil önemde görmeye başladıktan sonra, ardından Debord ve Vaneigem, Lefebvre'in bu kavramını daha da derinleştirerek, meta toplumunun yerini gösteri toplumunun aldığını öne sürmüşler ve üretim tarzı, üretkenlik ve üretim ilişkileri gibi geleneksel kavramlara karşılık gelecek şekilde gösteri, uzam ve gündelik yaşam gibi kavramlar öne sürmüşlerdir.

Kapitalist ekonomiyi ve ekonomik-siyasal yapıları hedef alan sınıf mücadelesi de yerini insani varoluşu sanatsal momentlere dönüştüren "gündelik yaşamın devrimcileştirilmesi" çabasına bırakmıştır. Ayrıca sanatçılar açısından yabancılaşmadan kurtulmak ve fetişizmi reddetmek model bir yaşam tarzı hale gelir sanat ürünlerinin metalaşmasına karşı çıkılır ve sanat gündelik yaşamın içine sokulmaya çalışılır. Sanatçılar böylece varoluşun aktif gerçek durumunu inşa

etmeye girişirler. Tabii ki durumculuğun adı da bu aktif durumlardan türetilmiştir. Böylece Durumcuların temel konumu Marksizmden uzaklaşmıştır, Best ve Kellner Marksizm ile aradaki bu farkı şu şekilde ele almışlardır:

Klasik Marksizm üretime odaklanırken, Durumcular Marx'ın ölümünden bu yana ortaya çıkan toplumsal yeniden üretim, tüketim ve medya toplumuna özgü yeni olguların önemini vurgulamışlardır. Marksizm fabrikalara odaklanırken, Durumcular dikkatlerini kent yaşamına ve gündelik yaşama odaklamışlardır. Durumcular, Marksizmin sınıf mücadelesine yaptığı vurguyu, kültürel devrim projesi, öznelliğin ve toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesi çabası ile tamamlamayı düşünmüşlerdir. Marksgil teoriler zamana ve tarihe odaklanırken, Durumcular uzam üretimine ve kurtarılmış arzu bölgeleri oluşturulmasına odaklanırlar.[17]

Yukarıda da değinildiği üzere, gösteri çağında siyasal zorun uygulanma biçimi ve uygulanan eski ekonomik yöntemler geri çekilmiş ve bunlar tahtlarını rafine ve şık bir biçimde kültürel ideolojinin baskı ve denetimine bırakmışlardır. Gösteri, kültürel aygıtlar ve kitlesel medya aracılığıyla sahte bir gerçeklik, gündelik yaşamı tahakküm altına alan sahte bir dünya yaratmıştır (bu, Baudrillard'ın "simulasyon evreni" dediği şeye benzetilebilir).Dolayısıyla devrim -gündelik yaşam içinde- gösterinin yabancılaştırıcı doğasının açığa çıkarılması, gösteriyi berhava ederek insanları gerçek varoluşlarını yaşayacakları koşullara geri döndürmek için çaba sarf etmektir. İnsanlara gösterinin ortaya koyduğu sahte arzuların yanlışlığını kanıtlamamız, varoluşumuzdaki hakiki arzuyu özgürleştirerek açığa çıkarmamız ve böylece tamamen yepyeni yaşam durumları yaratarak gündelik yaşamımızı devrimcileştirmemiz gerekmektedir.

Best ve Kellner, bu devrimi şöyle tanımlamışlardır: **"Durumcuların praksislerinin temel hedefi toplumun ve gündelik yaşamın, gösterinin dayattığı duyarsızlığı, aldatmayı, edilgenliği ve parçalanmışlığı aşacak şekilde yeniden inşa edilmesidir. Aktif varoluşun geriye kazanılması sadece ve sadece göstergesel ilişkilerinin imha edilmesi, aktif bir şekilde 'durumlar' yaratılması yoluyla edilgenliğin aşılması ve teknolojinin insan yaşamını geliştirecek şekilde kullanılması ile olanaklı olabilir."**[18]

Debord, bu parlak devrimle, bugünün geçmişe egemen olduğu ve yaratıcı bir yaşamın, tekrarlanan basma kalıp bir yaşama üstün geleceği yeni bir ortamın yaratılmasını ümit etmektedir.

17 Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Dönüş*, New York: Guilford Press, 1997, s. 81.
18 *A.g.e.*, s. 92.

Durumun açığa çıkardığı devrimci güç

Durumcuların devrimci çalışma taktiklerine baktığımızda **dérivé** (dolanma veya sürüklenme) ve **detournement** (anlam kaydırması veya yön değiştirme) ve üçüncüsü "durumlar inşa edilmesi" taktiklerini görebiliyoruz. **Dérivé** kentin baskıcı yaşamının güçlü ve istikrarlı bir şekilde reddedilmesi ve özellikle de mimari uzamdaki baskının açığa çıkartılmasıdır. **Detournement** "kapitalist imgelerin, barındırdıkları gizli, manipüle edici baskıcı mantığının yapısökümüne tabi tutulması" veya bir başka deyişle, –ideolojik imgeler kullanarak– öz-tahribatın tersi bir tepki vererek kapitalist imgelere hücum edilmesidir; bu amaçla reklamlar, özel heykeller, farklı mimariler ve çizgi romanlar kullanılarak karşı saldırıya geçilmelidir. "Durumlar inşa edilmesi" taktiği ise öznenin yaşam sürecini, öznenin hakiki arzularına göre yeniden tasarlamak, yeniden yaratmak ve onu yeni bir deneye sokmaktır.

Debord'a göre "durumlar inşa edilmesi", çevremizin ve olayların birleşik bir eylemle kolektif bir biçimde örgütlenerek özenli bir biçimde yaşam momentlerinin inşa edilmesi; devrimci ve olumsuz bir gösteri inşa edilmesidir. Durum, "gösteri-karşıtı kopuşlar" ve "gösterinin parçalanması" anlamına gelmektedir.[19] Devrimci bir durumda, insanlar "sıradan yaşamın bastırdığı özgür yetenek ve potansiyellerini, onun bastırdığı arzularını ifade etmektedirler."[20] Hatta Durumcular, Marx'ın Hegel diyalektiğini reforma tabi tutarak dönüştürmesini kendi yıkıcı **detournement** taktiklerinin bir örneği olduğunu savunmuşlardır: Sonuçta Marx'ın da Durumcuların da amacı, benliğin gerçek doğasını canlandırmak için insanlığın gösteri toplumundaki manevi yoksullaşmasını ve yabacılaşmasını açığa çıkarmaktır.

Bu devrim bizi etkin bir şekilde özgürleştirilmiş arzularımız üzerinde kurulan yeni bir yaşam durumu; yeni bir bireysel uzam ve kentsel kamusal uzam inşa etmeye sevk etmektedir. Ve bu devrim sürecinde, sanat (bilindiği gibi durumcuların çoğu sanatçıdır) ve şiir birlikte kritik bir rol oynayacaktır.

Debord hayatı boyunca gösterinin ezgisini taviz vermeden reddetmiş ve kendisini sisli ve alacakaranlık toplumsal gerçekliği aydınlatmak ve dönüştürmek amaçlı devrimci pratiğe adamıştır. Debord, gösterinin gözlerini kamaştırdığı ve aptallaştırdığı insanları uyandırmaya girişmiş, bu amaçla Durumcuları kararlı bir biçimde eyleme geçmeye çağırarak, edilgen bir şekilde devrimin uzaktaki ayak seslerini duymayı beklemek yerine harekete geçmelerini teşvik etmiştir. Arkadaşlarını ve militan devrimcileri gösterinin gözlerini kamaştırdığı ve aptallaştırdığı uyuttuğu insanları uykularından uyandırmaya; günümüz dünyasının günlük yaşamını köklü bir biçimde değiştirmeye, insanların bakış açılarını değiştirmek için çaba sarf etmeye ve toplumsal yapıyı dönüştürmeye çağırmıştır.

---

19 Belden Fields ve Steven Best, "Durumcu (Sitüasyonist) Enternasyonal," Robert A. Gorman (ed.), *Neomarksizmin Biyografik Sözlüğü* içinde, Westport: Greenwood Press, 1985. s. 386.

20 *A.g.e.*

Kendimizi özgürleştirme yolu üzerinden, toplumu dönüştürecek doğrultuda iktidar ilişkilerini de değiştirebiliriz. Debord bu nedenle yeni durumlar inşa ederek alışkanlıkları ve gelenekleri aşmaya çalışmış insanların köhnemiş düşünce ve davranışlardan kurtulmalarına yardımcı olmak istemiştir. Bütün bu retçi tavırlar, yaratıcılığın simgesi olarak görülmüştür. Durumcu Enternasyonal da kitlelerin bilinç dışı davranışlarının farkına varmasını sağlamayı en önemli görevlerinden biri olarak ele almış ve böylece devam eden devrimi hızlandırmayı ümit etmiştir. Her birimiz, tümümüz aktif ve bilinçli olarak yaşamın her bir saniyesini yeniden inşa etmek için kavga vermeliyiz. Durumcuların bu adı benimsemelerinin nedeni, her bir bireyin kendi potansiyelini tam anlamıyla ortaya koyarak kendi yaşam durumlarını haz alacakları bir biçimde inşa etmeyi başarabileceğine kuvvetle inanmalarından gelmektedir. Kanımca Durumcu teoriler, savaş sonrası Fransa ve diğer kapitalist ülkelerde tüketimciliğin yükseldiği koşullarda kapitalist hâkimiyetin yeni biçimine karşı ortaya çıkan bütünsel eleştirinin filizleri olarak değerlendirilebilir.

BAŞLIK II

MAYMUNDAN İNSANA YIKICI BİR PERSPEKTİF: JEAN BAUDRİLLARD'IN ÜRETİMİN AYNASI KİTABI

1 *Baudrillard, Önceden Marksist Miydi?*
2 *Marksizm: Tarihsel Materyalizmin İhlali*
3 *Üretimin Ontolojisi: Üretiyorum, O Halde Tarihim*
4 *Emek İdeolojisinin Eleştirisi*
5 *Marx ve Doğa Üzerindeki Hâkimiyet*
6 *Marx ve Etnik Merkezcilik*
7 *Maymunun Anatomisi Muamması Ve Andropoid Çözümlemesi*
8 *Tarihsel Materyalizim Ve Tarihin Öklidci Geometrisi*

GİRİŞ

Baudrillard'm *Üretimin Aynası*'nı[1] ilk okuduğum andan itibaren, kalbimde biriken öfkeyi yatıştırmak çok zor oluyor. Zeki ve yetenekli bir elf olan Baudrillard, genelde büyük bir postmodernist öncü olarak kabul ediliyor. Şaşırtıcı olacak fakat kesinlikle o bugüne kadar bildiklerimiz arasında Marksizm'in gelmiş geçmiş en derinlikli ve tehlikeli teorik düşmanıdır. *Üretimin Aynası* kitabında Marksizm'e, özellikle de tarihsel materyalizme yönelik saldırıları hiç kuşkusuz çok zararlı; ancak yazdıkları aynı zamanda günümüzün çağdaş tarihinin kapsamlı bir eleştirisini içeriyor. Marx'ın burjuvazi kampında birçok düşmanı olduğu bir gerçek. Marksizm, doğuşundan itibaren hiç durmayan bir eleştiri ve

1 *A.g.e.* Kitabımızdaki çeviri yazarın eserinin İngilizcesinden Türkçeye çevrilmiştir.

suçlama kampanyasına maruz kalmıştır. Ancak, dışarıdan gelen kof fakat gürültülü eleştiriler ile kıyaslandığında, Baudrillard'ın eleştirisinin felsefi başlangıç noktaları, Marksizm'in *iç mantığından* kaynaklanıyor. Batı Marksizmi akımının ustalarından olan Henri Lefebvre'nin öğrencisi ve *Alman İdeolojisi*'nin Fransızca baskısının ortak çevirmenlerinden biri olan Baudrillard, birçok açıdan tarihsel materyalizmi derinlemesine anlamıştır. Bu nedenle tarihsel materyalizme ve Marksizm'e yönelik suçlamaları, ölümcül niteliktedir. Asıl hedefi kaçıran bir yusufçuk sineğinin suyun yüzeyinde sekmesi gibi söyledikleri oldukça yüzeysel kalan pek çok Marksizm eleştirmeninden farklı olarak, Baudrillard'ın eleştirileri oldukça yıkıcı olmuştur. Bu nedenle Baudrillard'ı daha fazla ciddiye almak zorundayız. Bu noktada, Baudrillard Frankfurt Okulu kaçağı Jürgen Habermas'a[2] oldukça benziyor; hatta onun çok daha ötesine geçiyor.

Kısacası Baudrillard, Stalinist dogmatizmle ilgili var olan sözde imgeye yönelen; fakat gerçek Marksizm'in kendisini hiçbir zaman sarsmayı başaramayan yalnızca kaba saba suçlamalarda bulunan aptal öncellerinden çok daha derinlikli ve daha bütünlüklü bir düşünürdür. Baudrillard, iki temel Marksist kavramı, maddi üretim ve üretim biçimi kavramlarını, ele alıyor. Buradan Marksist sistemin genel metodolojisi, kavramları ve temel bakış açısını yadsımaya doğru ilerliyor. Böylece tarihsel materyalizmin merkezindeki kavramlar ve Marksist ekonomi politiğin temel mantığı, bütünüyle Baudrillard'ın eleştiri oklarının hedefi oluyor. Baudrillard başarılı olsaydı, tehlikelere karşı 160 yıldır direnen Marksist tarihsel materyalizmin yapısı çökmüş olacaktı. Bu felaketi önlemek için Baudrillard ile yüzleşmek ve onun meydan okuyuşuna cevap vermek zorundayız.

Baudrillard'ın *Üretimin Aynası*, 1973'ün başlarında yayımlandı. Ne yazık ki, kitap geçtiğimiz otuz yıl içersinde dünyadaki sol-kanat akademisyenlerin çoğunun ilgisini çekmedi. Eleştiri adına yapılan bazı soyut ve boş itirazlar dışında, yalnızca birkaç akademisyen metnin teorik gerçeğini ciddi bir biçimde açıklayabilmiştir.[3] İşin garip yanı, antropoloji ve sosyoloji[4] gibi alanlarda Üretimin Aynası, önemli bir felsefi başarı olarak alkışlanmıştır. Çin'deki durum ise daha da içler acısıydı. Kitabın Çince 2 yıl önce yayımlanmasına karşın bugüne kadar hiçbir karşı eleştiri makalesi ortaya çıkmadı. Bunun nedeni ne olabilir? Bizim slogancı "solcu teorisyenlerimiz" ve "kusursuz Marksizm" şarkısını söyleyen parlak Marksizm savunucularımız nerede? O Ortodoks Marksizm bekçileri neden Baudrillard ile yüzleşmiyor ve üst perdeden heyecanlı itirazlar koymuyorlar? Baudrillard otuz yılı aşkın bir süredir *Üretimin Aynası* ile düello çağrısını Marksistlerin önüne atmışken, bu taraf neredeyse tamamen sessiz kalıyor. Çinli yeni kuşak akademisyenlerden biri olarak ben, elimdeki diğer işleri erteleyip bu önemli teorik düşmanla uğraşmak ve onu incelemek zorunda kaldım. Kitapla ilgili somut tartışmaya girmeden önce açıklanması gereken iki öncül nitelikteki soruyu aydınlatmam gerekiyor.

2 Genç Habermas, Marksizm'in içsel mantığını eleştiren önemli bir eser olan *Meşruiyet Krizi* (1975) adlı eserini 1973 yılında tamamlamıştır. Habermas, Baudrillard gibi pseudo-romantik bir tercih ile ilkel çağlara geri dönmek yerine, doğrudan kapitalizme yanaşmıştır.

3 1994'de Çin'de yayınlanan Baudrillard seçkisi *Üretimin Aynası*'nı ciddi bir şekilde tartışmamıştır. Bkz. *Baudrillard: Eleştirel Bir Okuma* (Jiangsu People's Yayınevi, 2006).

4 Bildiğim kadarıyla, *Üretimin Aynası* yurtdışındaki birçok üniversitede sosyoloji alanında referans kaynakları arasında yer almaktadır.

Birincisi, Batılı klasik Baudrillard araştırmacıları, onun, erken dönem teorik çalışmalarını neo-Marksizm kapsamında değerlendirmişlerdir. Örneğin, Mark Poster, 1973'ten önce Baudrillard'ın kapitalist meta ekonomisi üzerine eleştirisinin, hâlâ genelde Marksist ekonomi politik ve yapısalcılık kapsamında görülebileceğini ima ederek şöyle diyor: "*Üretimin Aynası* (1973) Baudrillard'ın Marksizm ile yollarını ayırdığını gösteren eserdir.[5] Benzer görüşleri Steve Best ve Douglas Kellner de savunuyor.[6] Birçok Çinli araştırmacının da bu düşünceleri onayladığını fark ettim. Baudrillard'ın ilk eserlerini -*Nesneler Sistemi* ve *Tüketim Toplumu* (Tüketim Toplumu)- dikkatli bir biçimde okuduktan sonra, bu yargıdan şüphe duymamam mümkün değil. Gerçekten Marksist bir Baudrillard var olmuş muydu? Benim yanıtım, hayır. Baudrillard, hiçbir zaman bir Marksist olmadı. En başlarda dahi onun teorik konumu, post-Marksizm idi. İlginç olan o dönemde simgesel bir metin olan, ilk kitabı *Nesneler Sistemi*, Avrupa'nın sol akademi tarihinde yeni bir dönemi açan yılda, 1968'de, yayımlanmıştı.[7] 1960'ların ortalarında Baudrillard'ın üç hocası, Henri Lefebvre, Roland Barthes ve Guy Debord, geleneksel Batı Marksizm'i akımına bağlı değillerdi (Ç.N.: Lukacs ve Korsch ile başlayan Marksist felsefi gelenek kastediliyor). Barthes, yaşamının son yıllarında Avrupa soluna dâhil olmuş olsa da hiçbir zaman bir Marksist olmamıştı. Henri Lefebvre ve Guy Debord da o günlerde Marksizm'den post-Marksizm'e geçmişlerdi.[8] Bence bu önemli noktayı aklımızda tutmamız gerekiyor.

İkincisi, bence Baudrillard ilk eserlerinde, *Nesneler Sistemi*[9] ve Tüketim Toplumu, hocalarının kapitalizmdeki son değişimlerle ilgili eleştirilerinden esinlenip bunlarla ilgili soyut felsefi düşünceler üretiyordu. Özellikle *Tüketim Toplumu*'nda, yaptığı sadece modern toplumdaki egemen olguların popüler ve abartılı bir portresini sunmak olmuştu; fakat Lefebvre ve Debord bu düşüncelerin zaten farkındaydılar. Lefebvre bu durumu denetlenen ve manipüle edilen tüketimin egemen olduğu bürokratik toplum olarak tanımlarken; Debord bunu onu **gösteri**nin egemenliği ile denetlenen tüketim toplumu olarak adlandırıyordu. Baudrillard'ın Marksizm'i temel almayan bir teorik bakış açısı olduğuna dikkat etmek gerekiyor. Onda bir ölçüde Marx'ın tarihsel fenomenolojisi var olsa bile, bu inandırıcı olmayan ve üstünkörü bir içeriğe sahip. Onun yerine Baudrillard, Lefebvre'den

5 Poster, Mark, *Jean Baudrillard, Seçme Yazılar*, Stanford Üniversitesi Yayınevi, 1988, s. 4.

6 Kellner, Douglas, "Giriş: Milenyumun Sonunda Jean Baudrillard." Bkz. *Baudrillard: Eleştirel Bir Okuma*, (Jiangsu People's Yayınevi, 2005, s. 7.). Hatta Kellner, Baudrillard'ın erken dönem metinlerinin Marksizm'e semiolojik alanda tamamlayıcı bir katkı olduğunu söylemiştir. Best'in benzer fikri için bkz. yukarıdaki kitabın 58. sayfası.

7 Mayıs 1968, Paris'te modern kapitalist kültüre karşı ünlü öğrenci-emek hareketinin sahneye çıkışının tarihidir. "1968 Mayıs fırtınası" olarak bilinen bu olayın ardından, Batı Marksizmi akımı gerilemeye başlamıştır.

8 1967 yılında Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Yaşam* adlı eserinde Marksist "üretimciliğin" eleştirisini başlatmıştır. Aynı dönemde–esasen postmarksgil bir metin olan- Debord'un *Gösteri Toplumu*, meta üretiminin yerine gösterilerin üretimi düşüncesini getirmiştir. Bu nedenle, genç Baudrillard'ın mantıksal olarak Batı Marksizmi'nin çerçevesinin dışında olan bir konumdan yola çıktığı sonucuna varmak mümkündür.

9 *Nesneler Dünyası* (Sistemi) eseri insan toplumu dışındaki doğal maddeyi ya da nesneleri tartışmamıştır; bunun yerine, bu kitapta insanın "sakıngan bakışları altında olan (Heidegger)" araçsal dünyadaki doğal-olmayan nesnelerin araştırılması amaçlanmıştır. Aslında, bu tür nesneler -gruplara ayrılan nesneler- endüstrileşme çağına kadar olan çağlarda açığa çıkmamıştır.

öğrendiği, faydacı mantıkla kirletilmemiş olan yeni, eski ilkel toplumsal yaşamdaki *simgesel varoluş kavramını* kullanıyor. Bu kavramın kökeni, Fransız sosyolog Marcel Mauss'un sosyal antropoloji araştırmalarından ürettiği teoride bulunabilir. Bataille'in mecazlarla süslü kültürel-felsefi abartılı yazılarının ardından, bu düşünce evrimleşerek *avamcılık (grassrootism)* kavramına gelip dayanmıştır. Temel olarak da ilkel toplumdaki hediye alışverişi ve yararcı olmayan tüketim üzerine odaklanmaktadır. Baudrillard'ın ilk iki kitabında zaman zaman görülen bu kavram, *Göstergeler Ekonomi Politiğinin Bir Eleştirisi* kitabında ise sıçramalı bir biçimde önemli bir konuma yükselir. Baudrillard, bu kitapta Marx'ın ikinci en büyük keşfi olan, artı değer teorisine saldırmaya başlar. Aslında Baudrillard burada Debord'un "gösteri toplumunu" göstergebilimsel bir tarzda yeniden yazarak ani bir çıkışla, simgesel ilişkiler mantığı ve simgesel değer kavramlarını ortaya atmıştı.

Bu eserin ardından Marksist ekonominin metodolojisi, tarihsel materyalizm ve diğer önemli Marksist kavramlar, özellikle üretim-emek, tarih ve üretim biçimi kavramları, *Üretimin Aynası*'nda Baudrillard'ın hedefi oldu. Bu şiddetli eleştirinin en önemli teorik dayanağı Bataille'in avamcı (grassroot) romantizminden başka bir şey değildi. Baudrillard'ın daha önceki *post-Marksist* kökler içeren konumuyla solda olduğunu kabul edebiliriz; ancak *Üretimin Aynası*, onu tam olarak, Marksizm karşıtı bir teorisyen konumuna getirmiştir. Son olarak *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm* eseri ile birlikte Baudrillard, ilk kez kendi teorik çerçevesini -simgesel değişim mantığını- açıklayarak, çağdaş toplumu farklı bir çerçevede yeniden eleştirmiştir. Onun Marksizm'in bilimsel sosyalizm teorisini reddettiği eser buydu. Bilimsel sosyalizm teorisine alternatif bir politik strateji olarak simgesel yıkıcılığı ortaya attı. Bu kitapta kapitalizmin hâkimiyetine karşı gerçek devrimci mücadele, kavramlarda "değişim" çabasına dönüştürülmüştü. "Ruhun derinliklerindeki simgesel devrimle" veya hayal gücüyle her şey değiştirilebiliyordu.

Ardından Baudrillard, çağdaş Batı toplumunda ortaya çıkan en önemli değişikliklerle yakından ilişkili analitik yapılar ve yeni kavramlar üretmeye devam eder; dolayısıyla Batı akademi dünyasında, radikal olumsuz perspektifi ve postmodern eleştirisiyle ilgi odağı olur. Burada Baudrillard'ın bir postmodernist olmadığını okura hatırlatmak zorundayım. O yalnızca inatçı bir düşünür, kendi avamcı romantizminde ısrar ediyor; ancak insan düşüncesinin boyutlarının çok dışında bir alana ve hatta postmodernizmin de ötesinde bir yere ulaşıyor. Gerçekten de Baudrillard, "referans alınan postmodern bir otorite" olarak değerlendirilmekten rahatsız olmaktadır. Ona göre, modern toplumla ilgili eleştirel analizinin gelişigüzel bir biçimde, "geri bir bakışla yarım yamalak" ele alınması ve "postmodernizm" olarak etiketlenmesi tam bir saçmalıktır.[10] Bu nedenle kendisini postmodern bir teorisyen olarak övüp onurlandırdığımızda, sadece ıskalamış olacağız.

Aslında Baudrillard'ın postmarksgil ekole dâhil edebileceğimiz eserleri, *Göstergeler Ekonomi Politiğinin Bir Eleştirisi İçin*, *Tüketim Toplumu* ve *Nesneler Sistemi*'dir. Üretimin Aynası'nı, post-Marksizm'e veda eden bir geçiş metni olsa da, Marksizm'e yönelik çok ciddi bir tehdit barındırdığı için inceleme alanıma

10 Bkz. Jean Baudrillard'ın *Nesneler Sistemi*'nin Önsöz'ü. Yayın tarihi 2001.

dâhil etmek zorunda kaldım. Aşağıdaki tartışma ile Çinli bir Marksist olarak bu amansız düşmanla yüzleşmeyi ve onun teorik iddialarını inceleyip tarihsel materyalizmi savunmayı umuyorum.

Radikal postmodern

Kitabın bu bölümünde, Marksizm ile hiçbir zaman ilişkisi olmamış -daha açık söylemem gerekirse, akademik konumunu solcu öğretmenlerine ihanet ederek kazanmış olan, Avrupalı radikal postmodern düşünürlerin en önemlileri arasında yer alan, önemli ve son derece popüler birini- Jean Baudrillard'ı[11] inceleyeceğiz. Geriye bakıldığında, Avrupa'daki "1968 sonrası" dönem üzerine şöyle bir düşündüğümde, bu ihanetin, post-Marksizm'in ortaya çıkışıyla eşzamanlı olduğunu söyleyebilirim. Bu dönem, postmodern düşüncenin de tam olarak ortaya çıktığı dönemdir. Baudrillard'ın **postmodernist olmadığına**[12] özellikle dikkat çekmem gerekiyor. Çünkü o yalnızca bütün moderniteye kararlı bir biçimde karşı çıkmakla kalmıyor; *postmodern olan her şeyi de radikal bir biçimde reddediyor.* Baudrillard'ın teorik kökeninin, temelde uygarlık karşıtı -Mauss-Bataille mantığı- olduğu söylenebilir. Bunu *avamcı romantizm* olarak tanımlayabiliriz. (Daha sonra bunun ayrıntılı bir tanımını yapacağım.) Ayrıca bu mantık, Jacques Derrida ve Jean Lyotard gibi diğer düşünürlerce savunulan, **olumlayıcı postmodernizmden** önemli ölçüde farklıdır.

---

11 Çağdaş Fransz düşünürü **Jean Baudrillard** (Temmuz, 1929 – Mart, 2007), Kuzey Doğu Fransa'nın ücra bir kenti olan Reims'de sıradan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Büyük babası sıradan bir çiftçi ve anne-babası sıradan birer memurdur. Bu nedenle, genç Baudrillard köklü bir elitist kültüre sahip değildir. İleride Bataille-Mauss'un avamcı radikalizmini benimsemesini böylelikle psikolojik bir şekilde açıklamak mümkündür. Liseden mezun olduktan sonra Paris Yüksek Okulu'na giriş sınavında başarısız olmuş, hatta normal üniversite giriş kuralları üzerinden bir üniversiteye girememiştir. Üniversiteye kaydı, kendi sözleriyle, oldukça "işkenceli" ve zor olmuştur. Hiçbir öğretmeninden sertifika alamayışı, onun Batı kültürünün ana çizgilerine karşı nefretini arttırmıştır. Bu yüzden, 1960'ların başlarında dil yeteneği sayesinde bir ortaokulda Almanca dersi vermekten öte gidememiştir. Bunun yanında Mauss'un antropolojik perspektifini edinmeye ve Bataille'in felsefesini öğrenmeye başlamıştır. 1966'da tanınmış Batı Marksisti usta Lefebvre'nin himayesi altında "Üçüncü Döngü Tezi"ni savunmuştur. Aynı yılda Paris 5 No.'lu Üniversitesi'nde öğretim asistanlığına yükselmiştir. Buradan itibaren, kesişen iki akımdan -Sartre'nin Varoluşçuluğundan ve Fransız yapısalcılığından, özellikle Barthes'in yapısal semilojisinden- etkilenmiştir. Sonrasında, Paris-X Nanterre Üniversitesi'nde öğretim yapmıştır. Akademik kariyerine bakıldığında ise, Baudrillard kelimenin tam anlamıyla bir akademik araştırmacı değildir. Baudrillard geç dönem çalışmalarında referanslara ve bibliyografyalara pek özen göstermeyerek, nispeten serbest bir yazım sitilini kullanmıştır. Ancak onun yaratıcılığının sarsıcı gücünü ve yazılarındaki olağanüstü fikir derinliğini itiraf etmeliyiz. Ayrıca, düşünceleri olağanüstü bir çeşitlilik ve doğrusal olmayan bir yoğunluk gösterir. Kendi sözleriyle, "20 yaşında patafizikçi, sonra 30'unda durumsalcı (situationist), 40'ında ütopyacı, 50'sinde transversal, 60'ında ise viral ve metaleptic olmuştur." (Baudrillard'ın *Cool Anılar*'ından (II. Cilt) alınmıştır.) Önde gelen eserleri arasında *Nesneler Sistemi* (1968), *Tüketim Toplumu* (1970), *Gösterge Ekonomi Politiği Hakkında Bir Eleştiri* (1972), *Üretimin Aynası* (1973), *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm* (1976), *Simülarklar ve Simülasyon* (1978), *Baştan Çıkarma Üzerine* (1979), *Amerika* (1986), *Kendi Ağzından Öteki* (1987), *Cool Anılar* (2 Cilt- 1986 ve 1990), *Sonun Aldanışı* (1991), *Kötülüğün Şeffaflığı* (1993), *Kusursuz Cinayet* (1996), *İmkânsız Takas* (1999) bulunmaktadır.

12 Aslında post-modern düşünceler, teorik bir yapıyı her halükarda reddettiğinden dolayı bir "-izm" olarak görülemez. Post-modern düşünce ya da post-modern bakış olarak nitelenebilir.

Bu bölümde, genç Baudrillard'ın Üretimin Aynası'nın mantıksal çerçevesine odaklanacağız ve onun tarihsel materyalizme getirdiği kapsamlı sorgulamaya yanıt vereceğiz. Baudrillard, *Üretimin Aynası*'nın asıl olarak birinci ve beşinci bölümlerinde büyük bir çaba harcadığı için dikkatimi bu bölümlere vereceğim. Metinde savunulan mantığı tam olarak açıklayabilmem için, sanırım Mauss-Bataille'in avamcı romantizmini ve Baudrillard'm erken dönem iki kitabını açıklayan bir başlangıç bölümü gerekiyor. Bunun ardından *Üretimin Aynası*'nın içeriğini ve bağlamını doğrudan ele alabiliriz.

BÖLÜM I

Baudrillard, Başlangıçta Marksist miydi?

Genç Baudrillard, *Göstergeler Ekonomi Politiğinin Bir Eleştirisi İçin*, *Tüketim Toplumu* ve ardından *Nesneler Sistemi* kitapları ile üne kavuştu. Bunlar yurtdışındaki araştırmacılar tarafından genellikle neo-Marksist metinler olarak sınıflandırılır; çünkü bu metinlerde Baudrillard, bir biçimde en azından günümüz kapitalizmini eleştirmiştir. Ne yazık ki, yeniden ve daha dikkatli bir inceleme yapıldığında, bunun aceleci ve temelsiz bir sonuç olduğu anlaşılacaktır. Metnin satır aralarını dikkatle okuduğumuzda, metinlerdeki gerçek mantığının Marksist görüşlerle ya da Lefebvre, Barthes ve Debord gibi solcu hocalarının eleştirel düşünceleriyle değil; Mauss-Bataille'in simgesel değişim düşüncesi ile ilgili olduğunu anlarız. Bu alt-bölümde, önce Mauss-Bataille çizgisinin düşüncelerini tartışacağız ve ardından da Üretimin Aynası'nın eleştirisi için hazırlık amacıyla, Baudrillard'm erken dönem eserlerindeki söyleminin temel ipuçlarını açıklığa kavuşturacağız.

1. Mauss'un simgesel değiş-tokuş teorisi ve avamcı romantizmi

Genç Baudrillard ile ilgili yazılmış biyografilerde, Baudrillard'ın düşünce gelişimi üzerinde, 20. yüzyılın ortalarında gelişen Fransız antropoloji-sosyoloji düşüncelerinin öneminin yeterince vurgulanmaması ilginçtir. Bence, araştırmacılar, özellikle de Batılı araştırmacılar, tüm dikkatlerini, onun geç dönemindeki "postmodern" düşünce eğilimine verdikleri için, Baudrillard'm çeşitli yaratıcı mantıksal düzlemlerinin ardında gizli olan o orijinal söylem çerçevesini göz ardı ediyorlar. Dolayısıyla, Mauss'un sosyal antropoloji kavramları ve hemen ardından Bataille felsefesinin ortaya çıkışı, genç Baudrillard'm düşünce gelişiminde

en etkili ve önemli faktörler olmasına karşın yaygın söylem bu gerçeği devre dışı bırakmış ve insanların dikkatinden kaçırmıştır. Şimdi, Marcel Mauss'un ilkel toplumlarla ilgili, yaptığı alan çalışmaları sonucu ulaştığı antropolojik keşiflerinden işe başlamak ve ardından Mauss ve Baudrillard arasındaki içsel ilişkiyi araştırmak istiyorum.

Önde gelen sosyolog Émile Durkheim'in[1] yeğeni olan Marcel Mauss[2], giriştiği sosyoloji ve antropoloji araştırmalarını sürdürmek açısından uygun koşullara sahipti. O, Durkheim'ın birçok sosyoloji öğretisini miras almıştır. İlk araştırmalarını Claude Lévi-Strauss ve Antoine Meillet gibi önemli sosyologların kılavuzluğunda yaptı. Metodoloji ve Sanskritçe çalışmalarına yardımcı olan bu deneyim, daha sonraki antropolojik saha araştırmaları için sağlıklı bir temel oluşturdu. Mauss, ardından birinci elden ilkel kabilelerin yaşamlarını incelemeye başladı. Mauss'un antropolojiye en önemli katkısı, ilkel kültürlerin muhafazakâr bir yapıya sahip olduğu ile ilgili Batılı söylemi terk etmesidir. Bunun yerine, doğrudan ilkel kabilelerin gerçek yaşamlarına ve ilkel kültürlerin derinliklerine girmiş, yaptığı saha araştırmalarından bütünüyle yeni açıklamalar ve sonuçlar üretmiştir. Böylece Fransız sosyoloji ve antropoloji çalışmaları için yeni bir akademik platform oluşturmuş ve bütün Fransız düşünürler kuşağım etkilemiştir. Aşağıda Mauss'un elde ettiği önemli sonuçlara dikkatinizi çekmek istiyorum.

Mauss'un ulaştığı önemli bilimsel sonuçlar

İlk olarak, ilkel toplumsal yaşamda *simgesel kültür, maddi varoluşa egemen*dir. 1896'da Mauss, ilk önemli akademik makalesi, *Büyünün Genel Kuramı*'nı[3] yayımladı. İlkel kabileleri gözlemleyen Mauss, büyünün toplumsal rolü ile ilgili özgün düşüncesini geliştirdi. Avustralya'daki yerli halkları, Malenazyalıları, Kuzey Pasifik bölgesindeki Iroquoları ve Meksika kabilelerini araştırdıktan sonra Mauss, büyünün kabile yaşamının hemen hemen her alanına nüfuz ettiğini; bunun ilkel tekniklerde, sanatlar ya da mistik dinsel törenlerde görülebildiğini belirledi. Büyünün gücü her yerde görülüyordu. "Büyüsel ayinlerin bir görünümü olarak kötülük, her zaman insanlığa genel bir büyü kavrayışı sağlıyor."[4] Ayinlerin merkezindeki düşünce insanın bütün maddi varoluşunu inşa etmek için doğaüstü

1 Emile Durkheim (1858-1917), ünlü Fransız çağdaş sosyologu.

2 Marcel Mauss (1872-1950), ünlü Fransız antropolog ve sosyolog. Mauss, Epinal'de Yahudi bir ailede dünyaya geldi. Babası, küçük bir nakış işleri atölyesinin sahibiydi. Annesi ise, ünlü sosyalist Emile Durkheim'ın kız kardeşiydi. Mauss, 1890'da liseden mezun olduktan sonra Paris Normale Süper Üniversitesi'ne giremedi, fakat Bordeaux'da okudu ve Durkheim'ı takip ederek onun asistanı oldu. Aynı yıldan itibaren -1891'den itibaren- hukuk bölümünde öğrenim görmeye başladı. İki yıl sonra, Mauss'un eğitimi yurt dışında askerlik hizmetinden dolayı bölündü. 1895'de Mauss, felsefe öğretmenliği için gerekli genel ulusal giriş sınavlarını başarıyla geçti ve sonra Ecole Pratique des Hautes Etudes'de araştırma yaptı ve çalıştı. 1898'de Mauss Durkheim ile birlikte Année sociologique'i ve "L'Ecole de L'Année Sociologique'i" kurdu. 1930'da Collège de France'da Sosyoloji kürsüsüne yükseldi. 1938'de EPHA'nın din ve bilim bölümünün dekanlığına seçildi. 1950'de 78 yaşında öldü. Önemli eserleri arasında *Millet* (1920), *Hediye* (1925), *Sosyoloji ve Antropoloji* (1950) ve 3 Cilt *Toplu Eserleri* (Cilt 1-3) (1968-69) bulunmaktadır.

3 Henri Humbert ile birlikte yazılmıştır.

4 Mauss, Marcel ve Robert Brain. *Büyünün Genel Kuramı.* Londra: Routledge & Kegan Paul, 1972, s. 27.

bir güç arayışıydı. Soyuta yönelen dinsel pratikten farklı olarak büyü, genellikle somuta yöneliyordu; büyü ayinlerinin gizli ve özel olma özelliğinden dolayı, bir kültün resmi ve örgütlü sistemi olan dinle karşıtlık gösteriyordu. Mauss, büyüsel işlemlerinin mekanizmaları üzerine üç yasa belirlemişti: Büyünün gücü "yakınlık (contiguity), bitişiklik ve karşıtlık" tarafından belirlenen kanallar üzerinden akıyordu. Büyünün özünün insanların, şeylerin ve kavramların, genel ya da ortak gücü kullanmayı öğrenmeleri olduğunu belirtiyordu. Büyü, yaşamın yorumlanması ve kurulmasını kontrol altına almak için de güçlü ve biçimsiz *simgesel ilişkilerin bütünselliğine ulaşmaya çalışmaktadır*. Böylece Mauss, ilkel yaşamla ilgili önemli bir iddiada bulunmuştu: "Bütün kendi parçalarının sayısından daha fazla bir şey anlamına gelir."[5] (Claude Lévi-Strauss da bu düşünceyi oldukça övmüştü.) İlkel kabilelerde "doğa", "Mana"6 ve "güç" gibi şeyler, simgesel bir bütünlüğe aittir. Bunlar insana, nesnelere ve çeşitli toplumsal olgulara gerçek anlamlarını vermektedir; böylece maddi varoluşu, varoluşa dönüştürürler.

Mauss, "kutsalın"[7] ilkel toplumlarda tapınılan nesne olarak konumlandığını keşfetmişti. En azından ilkel insanlar için kutsal, bir halüsinasyon değil; daha çok "hakiki ve toplumsal bir şey idi."[8] ve genellikle ilkel yaşamın varoluşunu yapılandırıyordu. (Mauss'ın geliştirdiği bu kavramlar, Bataille üzerinde derin bir etki yaratmıştı.) Mauss, daha da geliştirdiği düşüncelerinin sonucu olarak günümüz toplumunun pek çok maddi göstergeyle belirsizleştirdiği bu simgesel ilişkiyi, en gerçek varoluş biçimi olarak daha da değerli bir konuma çıkartmıştı (Claude Lévi-Strauss'a göre, 1924 gibi erken bir tarihte, Mauss, toplumsal yaşamın "bir simgeler dünyası" olduğunu söylemişti.[9] Bu, yaklaşımı Marshall Sahlins'in praksise hükmeden simgesel kültür düşüncesinde de görebilmekteyiz.)

İkincisi, ilkel toplumlarda görülen *karşılıklı simgesel değişim*in taşıdığı yapıdır. *In The Gift* (Hediye) (1925) adlı eserinde Mauss, araştırdığı bu özgün insanlarda "ticari insan doğasını" keşfettiğini yazıyordu; buna hediye-değiş-tokuş ilişkisi adını vermişti. Bu, günümüz toplumuna hâkim olan yararcı ekonomik ilişkiden çok farklıydı. Mauss, bu sonucu Kuzey Pasifik bölgesindeki Kızılderili kabileleri ilgili analizinden, özellikle Tlingit ve Haida kabileleri arasındaki "potlaç"[10] değiş-tokuşu olgusundan çıkartmıştı. "Potlaç" denilen terim günümüzde de kullanılan bir uygulamayı yansıtıyor. Konukların birbirlerine karşılıklı yemek daveti vermeleri aracılığıyla zenginliklerini ortaya koymaya çalışmaları anlamına geliyor. Mauss, bu iki kabile arasındaki potlaç ilişkisi sırasında, yemek yemenin kendisine hiç önem verilmediğini, ancak esas olarak aralarında hediye değişimini gerçekleştirmeyi hedeflediklerini keşfetmişti. Örneğin, coşkulu hediye değiş-tokuşu sırasında eşyaları tahrip edip gereksiz yere onları har vurup harman savuruyorlardı.

5 *A.g.e.*, s. 107.

6 Mauss'un Malenezyalı yerli kabileler üzerine yaptığı alan çalışmasında keşfettiği kutsal kudrete dair önemli kavram.

7 Mauss, Marcel ve Robert Brain. *Büyünün Genel Bir Kuramı*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1972, s. 11.

8 Bkz. *Büyünün Genel Kuramı*'nın *Sosyoloji ve Antropoloji*'deki Eki, Shanghai Çeviri Yayınevi, 2003, s. 104.

9 Claude Lévi-Strauss. „Sosyoloji ve Antropolojiye Giriş." *Sosyoloji ve Antropoloji*, Shanghai Çeviri Yayınevi, 2003, s. 5.

10 * **Potlaç**: Ekonomik artığın hediye ya da yarışma adı altında topluma dağıtıldığı törenler- Ç.N..

Kızılderililerin gözünde her şeyin (eşyanın), "hau" denilen belirli bir manevi gücü bulunmaktaydı. Hediye değiş tokuşu sürecinde eşyaların sorumluluğu konusu ve hediye alınan nesnelere yaklaşım katı değildi. Birisi hediye almamış olsa bile eşyanın "hau"su hâlâ ona aitti. Dolayısıyla hediye alma eylemi gerçekte simgesel bir öze ve ruhsallığa denk düşüyordu. Bu nedenle "hau"nun geldiği yere geri gönderilmesi gerekiyordu.[11] Mauss, potlaç olayındaki durumun kurban/adak törenlerindeki tahrip etme ve tüketmeye çok benzer olduğunu düşünüyordu. Aradaki tek fark insan ve Tanrı adlarının farklı olmasıydı fakat amaç aynıydı: Barış ve bir arada yaşamanın karşılıklı olarak sağlanması. Mauss, ayrıca bir başka potlaç türü olarak, **Kula olayını** da keşfetmişti. Bu, büyük ölçekli "hediye değiş tokuş sistemi" idi. Bu olayda "zenginlik" dolaşımının durdurulması gibi bir anlam vardı ve bu anlam çerçevesinde hediye değiş-tokuşu "öldürülüyordu". Buradaki hediye değiş tokuşu daha çok simgesel bir törene ya da ayine dönüşüyordu. Bu alış veriş esnasında insanlar kendi ruhlarını ve anlamlarını değiş tokuş ediyor ve hediyeler kutsal hale geliyordu. Bugün her yerdeki piyasa ilişkilerinden farklı olarak ilkel insanlar, yalnızca kutsal nesnelere sahip olma duygusunu reddetmiyor, aynı zamanda bu nesnelere büyük saygı duyuyor ve onu olduğu gibi korumak, tüketmemek için her türlü fedakârlığı kabul ediyordu. Bu simgesel değişim, süreklilik, karşılıklı ve eşit bir iletişim ve dolaşım ilişkisi sağlıyordu. Bu değişim ilişkisi, bütün toplumsal faaliyetleri destekleyen temel yapıydı.

Üçüncüsü, Mauss, antropolojik araştırmaları sonucunda ilkel toplumlardaki simgesel değiş-tokuş ilişkisinin çağımızın modern toplumsal hastalıklarını tedavi edebileceğini düşünmüş; bunu önemli bir değer düzeyine çıkarmıştı. (Onun ulaştığı bu sonucu Bataille ve Baudrillard coşkuyla karşılamışlardır.) Mauss, ilkel simgesel değiş-tokuş sisteminin, günümüzdeki toplum için "ortak sosyolojik bir değer" sunabileceğini düşünüyordu. "Bu değiş-tokuş insan toplumlarıyla ilgili tarihi açıklayabilir" diyor ve "toplumumuzun daha iyi yönetilmesine katkıda bulunması için yeniden restore edilmesi" gerektiğini belirtiyordu.[12]

Mauss'a göre, Batı toplumunda insanın "ekonomik hayvan" olarak görülmesi sadece çok sonraları ortaya çıkmış oldukça yeni bir yaklaşımdı. (Marx'ın düşüncesi.) (Daha sonra bu düşünceyi Michel Foucault da ortaya atmıştı.) "Tıpkı ahlâki insan, görev insanı, bilim insanı ve rasyonel insan mantığı gibi *Homo economicus* (ekonomik insan) mantığı da arkamızda değil, tam önümüzdedir. Oysa insanlık tarihine baktığımızda insanlar uzun bir süredir oldukça farklı bir mantığa sahipti; insanın bir makine -bir hesap makinesi- olmasının tarihi o kadar uzun değil."[13]

Mauss'a göre, insanlar yalnızca son dönemde zenginlik ve şöhret peşinde koşmaya başlamışlardı. Eski zamanlarda **Epikürcü etik** vardı ve insanlar maddi çıkarlar yerine iyilik ve mutluluğun peşinde koşuyorlardı. Mauss böylece, güzel bir gelecek hayal ediyor, bugünkü yararcı değer değişim değeri yerine ilkel simgesel değiş-tokuş ilişkisini geçirmeyi savunuyordu.

---

11 Mauss, Marcel: *Hediye: Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuş Şekilleri ve İşlevleri*. Çev. Ian Cunnison. Glencoe: Free Press, s. 9.

12 *A.g.e.*, s. 69.

13 *A.g.e.*, s. 74.

"Bugünün üretici-değişimci insanı, şimdi her zaman hissettiği şeyleri hissetmekte- ancak bu kez çok daha keskin bir biçimde böyle hissediyor- kendisinden bir şeyleri koparttığını, kendi zamanını ve yaşamını feda ettiğini hissediyor."[14]

Mauss, "bu gerçeğin özellikle belli ekonomik gruplarda; kendi çıkarlarını ve toplumun ortak çıkarlarını, kendilerini yönlendiren liderlerinden daha iyi bilen kitlelerin kalbinde ilgi yarattığını düşünüyor ve bundan mutluluk duyduğunu ifade ediyordu.[15]

Bu düşünceler, sonunda benim **avamcı *romantizm*** dediğim şeyin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Klasik hümanist mantıkta, ideal insanın otantik yapısı, insanın soyut değerlere sahip olması olarak düşünülmüştür, bu genel kabul gören bir değerlendirmedir. Buna göre, insanın *zorunlu varoluşu* ("zorunluluk") ile mantıksal olmayan *kötü gerçeklik* ("olan") arasında süren büyük bir gerilim olarak değerlendirilmiştir.

Örneğin, Rousseau'ya göre insanın bozulmadan önceki ideal doğal durumu farklıydı; Feurbach'a göre ise kutsanan şeylerle-kutsiyetle birlikte, yabancılaşmaya maruz kalmadan önceki o doğal türsel insan varoluşunun içi boşaltılmıştı. Dolayısıyla Mauss'un görüşünü, yukarıdaki klasik hümanist söylemle bağdaştırmak mümkün değildir. Mauss kendi zihninde geçmişin ilkel toplumlarının yaşamının değerleri ile bugünkü toplumsal gerçekliği yargılayan ve değerlendirmeye tabi tutan bir mantık oluşturmuştu. Açıktır ki bu yaklaşım, azgelişmiş ilkel toplumlardan kaynaklanıyordu. Ayrıca Mauss, ilkel toplumlardaki insan varoluşunun *ontolojik temeli*ni ve bu insanların türsel varlığındaki sahici zorunluluğu bir veri gibi alıyor ve benimsiyordu. Hiç kuşkusuz bu yaklaşım bir tür romantizm olarak görülebilir. Bu yaklaşım, geç ortaçağda teolojinin eleştirisine odaklanan klasik romantizmden de farklıdır. Bundan dolayı ona köklere doğru olan avamcı romantizm olarak niteliyorum. Bu *geri* mantık, daha önceki yüzyıllarda farklı coğrafyalarda da ortaya çıkmıştı. Örneğin Konfüçyüsçülerin insanın kendisini çeşitli dünyevi şeylerden mahrum etmesini ve bir tür inzivaya çekilmesini, eski görgü kurallarının restore edilip canlandırılmasını öneren bakış açısı da eski bir tarihsel dönemdeki değerleri bugünkü gerçekliği yargılamak için kullanılacak bir ölçü olarak alıyordu. Mauss'un ilkel toplumlardaki yaşamın ontolojisine ilişkin görüşü, çağdaş antropolojinin saha çalışmaları açısından önemli bir başarıydı, bu nedenle onun buluşlarının teorik değerini küçümsemek doğru olmayacaktır.

Fakat onun bakışı toplumsal reform çabaları ile ilgili bir teori düzeyine doğru genişletilirse bunu pratik-ütopizm olarak niteleyebiliriz; tabii ki bu hayalci/fantastik ütopizmden oldukça farklıdır. Ne var ki ilkel insan yaşamındaki gerçek durum, Mauss'un şiirsel tasvirindeki kadar güzel değildir. Potlaç törenlerine katılabilenler, birkaç kabile şefiyle sınırlıdır ve hatta kadınlar dahi "serbest" hediye değişiminde tüketim nesnesi olarak kullanılmıştır. Mauss'tan daha önce Marx, bu

14 *A.g.e.*, s. 75.
15 *A.g.e.*, s. 76.

ilkel toplumsal yaşamı "doğal ve kısıtlar içinde olan"[16] bir toplumsal yaşam olarak yorumlamıştı. İlk bakışta ilkel yaşam, kapitalist toplumdaki değişim değeriyle zehirlenmemiştir ve simgesel değiş-tokuş süreci perspektifinden bakıldığında genel olarak "kişisel görünür." Ne de olsa bütünden baktığımızda, ilkel toplum, toplumsal yaşamın erken aşamalarındandır. Dolayısıyla bu başarılı ve parlak antropolog kendi araştırma alanından dışarıya sıçrayıp, idealist bir özlemle ilkel kabile yaşamını modern insanlığın sahici varoluşu olarak önerdiğinde, Lenin'in bir keresinde söylediği gibi "zavallı bir filozof" haline geliyor. Burada ilk olarak Mauss'un anlayışının ele alınmasının nedeni, onun düşüncelerinin daha sonra genç Baudrillard ve Sahlins gibi düşünürler tarafından Marksist tarihsel materyalizmi eleştirmek için teorik bir araç haline getirilmesidir. Onların bu görüşlerini ilerleyen bölümlerde ele alacağım. Ayrıca bu görüş, antropoloji ve sosyoloji gibi bazı alanlarda bugün de hâlâ yaygınlığını korumaktadır.

Mauss'un geniş etkisi

Mauss'un Fransız akademi çevrelerinde etkisinin büyük olduğunu kabul etmek gerekiyor. Örneğin, bunlar arasından felsefe alanında Bataille; sosyolojide Mauss'un teorisine dayanarak simgesel sistem yaklaşımını vurgulayan, yapısalcı antropolojinin kurucularından Lévi-Strauss ve ayrıca onun halefi Amerikalı Sahlins'ten[17] söz edebilirim. Pierre Bourdieu, sosyoloji alanındaki çalışmalarında Mauss'un anlayışını Marksist ekonominin kavramları ile birleştirerek, ilk kez, "kültürel sermaye" ve "toplumsal sermaye" gibi kavramları ortaya atmıştır. Daha sonra, Mauss sadık bir biçimde Baudrillard[18] ve diğerleri tarafından izlenmiştir. Özetle, Mauss'un düşünceleri, Fransız akademi çevrelerinde genel olarak olumlu bulunmuştur. Mauss'un ünü, bir grup Fransız sosyologun disiplinler ara-

16 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 100.

17 Marshall David **Sahlins** (1930-) 27 Aralık 1930'da Chicago, Illinois'de doğdu. Sahlins, ünlü bir Amerikan antropologdur. Bachelor ve Master derecesini Michigan Üniversitesi'nde 1951 ve 1952 yıllarında elde etti ve 1954 yılında Columbia Üniversitesi'nde Doktora tezini sundu.1956'dan 1973'e kadar Michigan Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmıştır. Sonrasında, bugün Charles F. Grey Antropoloji Kürsüsü'nde Üstün Hizmet Emekli Profesörü olduğu Chicago Üniversitesi'ne geçti. 1976'da Amerikan Sanat ve Bilim Akademisi'ne kabul edildi. Ana eserleri arasında *Polonezya'da Sosyal Tabakalar* (1958), *Evrim ve Kültür* (1960), *Moala: Bir Fiji Adası'nda Kültür ve Doğa* (1962), *Kültür ve Pratik Akıl* (1976), *Tarihsel Metaforlar ve Efsanevi Gerçekler* (1981), *Tarih Adaları* (1985), *Kapitalizmin Kozmolojileri* (1988), (Patrick Kerch ile birlikte yazdığı) *Anahulu: Hawaii Krallığı'nda Tarih Antropolojisi* (1992), *"Yerliler" Nasıl Düşünüyor: Örneğin Kaptan Cook Üzerine* (1995) ve *Sevimliliğin Kederi* (1996) bulunmaktadır. Daha 1960'ların başlarında Sahlins, geleneksel tarihsel evrim kavramından adım adım uzaklaştı ve neo-evrimcilik adlı bir kültürel şemayı kabul etti. Sahlins, 1970'lerin ortasında Mauss'un antropolojisi temelinde iktisadi antropolojiye girdi, özellikle ilkel toplumlar ve Batılı olmayan kültürleri açıklamada çağdaş Batı kültürünü özellikle iktisadi yaklaşımı kullanmaya başladı. 1976'da *Kültür ve Pratik Akıl* adlı kitabı yayınlandı. Sahlins'e göre, sembolik kültürel mantık toplumsal yaşamı ve eylemleri oldukça derinden destekleyen bir yapıdır. Sahlins, bu kitabında Marx'tan derin ve doğru bir anlayışla geniş çaplı alıntılar yapmıştı. Baudrillard'ın *Üretim Aynası*'nı, Sahlins'in bu eseri ile kıyasladığımızda Marksist tarihsel materyalizmin basit bir inkârı sayılabilir. Sahlins'in metni, Baudrillard'ın *Üretim Aynası*'ndan daha sonra yayınlandığından dolayı, Sahlins'in metni üzerine burada kapsamlı bir tartışmasını yapmak yerine, genç Baudrillard'ın düşüncesini açıklamak için içeriğini seçici bir şekilde kullanmayı düşündüm.

18 Genç Baudrillard, Bourdieu'nün Mauss yorumunu onaylamamıştır.

sı "Movement of Anti-Utilitarianism in Social Science" (kısaltması MAUSS olan, Toplumbilimlerde Yararcılık Karşıtı Hareket) ile 1980'lerde zirveye ulaşmıştır.

Şimdi buradan itibaren Bataille'in felsefi anlayışını inceleyeceğiz, çünkü Baudrillard'ın erken dönem teorik mantığı doğrudan ondan esinlenmiştir.

2. Bataille'in fayda-karşıtı "avamcı" felsefesi

George Bataille (1879-1962), çok önemli bir çağdaş Fransız düşünürdür.[19] Daha önce de, *Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacan'ın Felsefesinin Aynası* adlı kitabımda, Bataille'in felsefi düşüncesini incelemiştim.[20] 1920'lerin ortaları gibi erken bir tarihte sürrealistlerle ilişkiye giren Bataille, onların seçkinciliğinden uzak durmuştu. Ünlü pornografi yazarı (bazıları onu felsefeci olarak da görmüştür) Marquis de Sade'ın "vülger seks" yaklaşımını da ilgiyle incelemişti. (Bataille'in felsefesinin başlangıçtan itibaren seçkincilik karşıtı avamcı bir yönde geliştiğini düşünmek mantıklı olacaktır.) Daha o sıralarda Bataille, toplumu faydacı ve mülkiyetçi olarak görüyordu ancak o dönem Fransa'da egemen olan materyalist düşünce biçimine tepki duyuyor kendisini bundan ayırmaya çalışıyordu.[21]

1925'de Mauss, *Hediye*'yi yayımladı. Bu kitap Bataille için özlediği bir hazine olmuştu. Ardından kendisini ilkel kabile yaşamıyla ilgili popüler antropolojik ve sosyolojik araştırmalara verdi.

1933'de bir başka kitabı, Mauss'un teorisinin metafizik özetini veren *Notion of Expenditure* (Harcama Kavramı) basıldı. 1937'de Bataille, dostlarıyla birlikte "Sosyoloji Kolejini" kurdu. Bu kolej, Mauss'a manevi lider payesini vermişti. Kolej, Mauss'un antropoloji - sosyoloji alanlarındaki başarılarını mevcut toplumsal gerçekliği eleştirmek için yeni bir felsefeye dönüştürmeye karar verdi. (Mauss'un kendilerine sadece ılımlı bir destek vermesi onlar için hayal kırıklığı oldu. Hatta sonradan Mauss, kendi teorilerinin fazlaca felsefileştirilmesi ve politize edilmesine karşı olduğunu açıkça dile getirdi.)

O günlerden sonra Bataille, bu sorunları ele aldığı çalışmalara girişti (*The Limitations of Usefulness* -Yararlılığın Sınırları-1945, taslak çalışması), *Lanetli Pay III* (1945-1954 arası, Uğursuz Pay Cilt III'ü yazdı) ve *Hegel, Death and Sacrifice*

19 Georges **Bataille** (1897-1962), önemli bir Fransız çağdaş düşünürüdür. 10 Eylül 1897'de Fransa'nın Billom kentinde doğdu. 17 yaşında Katolik Kilisesi'nde vaftiz oldu. Birinci Dünya Savaşı patladıktan sonra orduya çağrıldı ve aynı yılda hastalığından dolayı çürüğe çıkarıldı . 1918'de üniversiteye giriş sınavını geçti ve ilerleyen yıllarda Ecole Nationale des Chartes'de okudu. 1922'de mezun olduktan sonra Fransız Milli Kütüphanesi'nde çalıştı. Sonrasında Documents (1929) ve Acephale (1936) gibi bir dizi derginin kuruluşuna önayak oldu. 8 Haziran 1962'de Paris'de vefat etti. Ana eserleri arasında *The Solar Anus* (1931), *Harcama Algısı* (1933), *İç Deney* (1943), *Lanetli Pay* (I. ve II. Cilt, 1949-1951), *Nietzsche Üzerine* (1945) bulunmaktadır.

20 Bkz. Benim yazım; *Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacan'ın Felsefesinin Aynası* (Çin, Commercial Yayınevi, 2006).

21 Bkz. Georges Bataille'in "D.A.F. Sade'nin Kullanım Değeri" (çev. Allan Stoekl, Carl R. Lovitt ve Donald M. Leslie, Jr.). Alıntı: *Aşırılık Üzerine Vizyonlar: Seçme Yazılar, 1927-1939*, Minneapolis: UMP, 1985.

(1955'te Hegel, Ölüm ve Feda)... Bu yazılar, onun en önemli felsefi düşüncelerini bir araya getiriyordu. (Bunlar aynı zamanda kibirli genç Baudrillard tarafından ortaya atılan eleştirel teorinin arkasındaki mantıksal temeli oluşturuyordu.) Şimdi de Bataille hakkında genel bir tartışma yapmak istiyorum.

Bataille üzerine genel bazı ipuçları

İlk olarak, *din dışı dünya* ve *kutsal dünya* arasında yaptığı ayrım üzerinde duralım. Mauss'a göre kutsal şey kavramı ilkel yaşamdaki simgesel değiş-tokuş ilişkisini ima eden gerçek-olmayan varoluştur. Bataille, bu kavramı felsefeye taşıyor. ("Toplumsal antropolojinin bulgularından birisi"[22] olarak ikili dünya bölümlemesini onaylıyor.)

Bataille, Sade ile ilgili ilk dönem araştırmalarında,-varoluşun ölçüsü olarak yararcı mülkiyete dayanan "din dışı" gerçeklik ile buna karşıt olan dinsel gerçeklik- (ölçütü yararsız boşaltım olan)- ayrımını yapmıştı. Savunduğu şey toplumsal olguları ikiye bölmekti. Bir yanda yasaklar, yükümlülükler ve kutsal eylemin gerçekleştiği dinsel olgular vardı; öte yanda ise sivil, politik, hukuki, sanayi ve ticari örgüt biçiminde (din-dışı) kirlenmiş olgular.[23]

Sonraki çalışmalarında Bataille daha da ileri giderek, seküler dünyanın aynı zamanda içinde homojenliğin olduğu maddileşmiş dünya olduğunu belirtmiştir. Bu dünyadaki maddi üretim ve yeniden üretim, bu dünyayı küstahça belirleyen tek ölçüt olarak temel bir konumdadır. (Bu, onun Marksist tarihsel materyalizm üzerine görüşleri için mantıksal bir başlangıç olmuştur. Daha sonra genç Baudrillard, bu olumsuz teorik noktayı izlemiştir.)

Böylesi çıkarcı -faydacı **din-dışı** bir dünyada herhangi bir konu, insanların belirlemiş olduğu araçlar ve amaçlarla ilintilidir. Bu bağ sürekli devam eder ve sistematik bir maddi yarar dünyası oluşturur. (Burada Heidegger'in "elde-hazır olan" (ready-to-hand) olarak tanımladığı, maddi dünyayı kolaylıkla görebiliyoruz. İşte burada aynı zamanda yeryüzü, gerçekçi dünyaya dönüşür.[24])

Böylesi bir dünyada insan, sadece maddi yarar gereklerini temin etmek için düşünür ve eylemde bulunur. "Nesne kendi birincil görevini, kendisinin "kullanım-yararlılık değerini" tahrip olmaktan korumak ve belirli bir biçimde sürdürmek olarak belirler.[25]

Böylece yararcı/faydacı dünya insan karakterini "soyut ve değişken bir bütünlük"

22 Bataille, Georges. "Faşizmin Psikolojik Yapısı." *Aşırılık Üzerine Vizyonlar (Algıları): Seçme Yazılar, 1927-1939.* çev. Allan Stoekl, Edebiyatın Teorisi ve Tarihi, 14. Cilt. Minneapolis Yayınevi, 1985, s. 144.

23 *A.g.e.*, s. 94.

24 Bkz. Heidegger, Martin ve Krell, David Ferrell. *Nietzsche.* San Francisco. Harper & Row, 1979.

25 Yuasa, Hiroo'nun eseri . *Georges Bataille: Tüketim.* Hebei Educational Yayınevi, 2001. s. 155.

haline getirir.[26] (Bataille'in bu düşüncesi Baudrillard'ın *Nesneler Sistemi* kavramı üzerinde doğrudan etkili olmuştur.) Bataille'e göre üretim-mülkiyet yönelimli ***ilerlemeci*** dünya, sadece *projelendirilmiş* bir dünyadır. (Bataille, bunun Descartes tarafından ortaya konulan, akılcılığın tarihsel ilerlemeci mantığı olduğuna inanıyor.)[27]

Onun bu sözde proje ile kastettiği, akılcılığın yönlendirmesi altında insanların yaratıcı faaliyetleri ve çalışma faaliyetidir. Bu insanların amacı, hemen elde edilecek haz değil, tersine ertelenmiş bir beklentidir. (Bu proje/plan, geç dönem Sartre'nin Marksizm'i idolleştirmesinin ontolojik temelidir.) Diğer hayvanlardan farklı olarak kendilerini önündeki hazza-hemen- kaptıran insanlar, şimdiki tatminden geçici olarak vazgeçerler ve bugün sürdürdükleri çalışmaların gelecekte verimli sonuç elde etmeye yarayacağına inanırlar ve şimdiki tatmini gönüllü olarak ertelerler. İnsanlar böylece doğrudan hayvan varoluşundan çıkar ve ertelenmiş yararcı değerler için yaşarlar. Dolayısıyla arzu edilen sonucun ve hedefin elde edilmesine yardımcı olmayan herhangi bir şey, anlamsız görülür ve hunharca reddedilir. (Açıktır ki buradaki din dışı (kirlenmiş) dünya, genç Baudrillard'ın lanetlediği maddi üretime dayanan gerçek toplumdur.)

Bataille'e göre kutsal şeyler bu faydacı seküler dünyanın karşıtıdır. Bu kutsal şeyler, elle dokunulabilir ve yararlı şeylerin aksine, bu dünyaya ve seküler çağa karşı direnişten kaynak alırlar.[28] Bunlar temel olarak bu din dışı dünyadaki kötülüğü, seksi ve ölümü ima ederler. Bu dünyada insanlar zamandan kaçarlar ve kendi yaşamlarını tüketmeye, harcamaya hasrederler.[29]

"Bu heterojen dünya, üretici olmayan türeyen her şeyi içeren bir dünyadır (kutsal şeylerin kendileri de bu genelin bir parçasını oluşturur)."[30]

Mauss'un antropolojik düşüncesiyle kıyaslandığında Bataille'in buradaki yaklaşımı ontolojiktir. Bataille, böylece Mauss'un avamcı romantizm hipotezini, gerçekkarşıtı bir avamcı felsefeye dönüştürmüştür.

İkincisi, Bataille *üretici olmayan harcama şemasını* onaylamaktadır. Mauss'a göre ilkel topluluklar, kurban etme, potlaç ve diğer büyük simgesel değiş-tokuş süreçlerinde **yararcı olmayan** harcamalar yaparlar; bunlar toplumsal yapıyı oluşturan ve destekleyen asıl öğelerdir.

---

26 Bataille, Georges. "Psychological Structure of Fascism." *Visions of Excess* "Faşizmin Psikolojik Yapısı." Aşırılık Algıları: Seçme Yazılar, 1927-1939. çev. Allan Stoekl, Edebiyat Teorisi ve Tarihi, 14. Cilt. Minneapolis Yayınevi, 1985, s. 138.

27 Bataille, Georges. "Acı" *Erotizm, Harcama ve Genel Ekonomi.* Jilin People's Yayınevi, 2003. s. 49.

28 Bkz. Bataille'in *Erotizmin Tarihi.* Commercial Yayınevi, 2003. s. 187.

29 *A.g.e.*

30 Bataille, Georges. "Psychological Structure of Fascism." *Visions of Excess: Selected Writings*, "Faşizmin Psikolojik Yapısı." Aşırılık Algıları: Seçme Yazılar, 1927-1939. çev. Allan Stoekl, Edebiyat Teorisi ve Tarihi, 14. Cilt. Minneapolis Yayınevi, 1985, s. 142.

Bataille'in harcama kavramı ise, öncelikle sanayideki yararcılığa karşıt olan Sade'deki "dışkı" kavramını miras almıştır. Bataille, *D. A. F. Sade'nin Kullanım Değeri* adlı çalışmasında, harcamanın sıradan insanların gözünde kendi dışkılarının bilinmesi ve bununla bağlantılı haz duygusundan başka bir şey olmayan; tuhaf ama çekici bir şey olduğunu söylüyor.[31]

Günümüzdeki üretim alanında söz konusu olan yararcı mülkiyetten farklı olarak insanlar, dışkılarının fiziksel boşaltımı sırasında homojenlikten kurtulmanın otantik varoluşsal hazzını yaşamaktadırlar. Aynı haz, tecavüz, ölü bedene bakma ve kusma gibi durumlarda; aynı zamanda gerçeklerle ve kutsi şeylerle karşı karşıya gelindiğinde de yinelenmektedir.

Bataille, "Tanrının ve dışkının" "aynı nitelikte" olduklarını dahi kabul etmektedir.[32]

Mauss'un teorisine yaslanan Bataille, böylece, yararcı olmayan kutsal "boşaltımı" (dışkılama) harcama/tüketim üzerine ontolojik bir kavrama dönüştürmüştür. (*Harcama Algısı*'nın ikinci bölümünde Bataille, Mauss'un potlaç olgusu üzerine yaptığı tartışmayı ayrıntılı bir biçimde işlemiştir.)[33]

Bu yararcı olmayan boşaltım mantığına göre harcamanın özü, ne üretken ne de yararcıdır. Bataille, ilkel toplumdaki kurban törenlerinde saf bir yıkıcı "tüketme" görmesine karşın, bunu gerçek toplumsal yaşamdaki yararcı faydadan farklı olan bir maddi tüketim olarak değerlendirir. Böylesi tahripkâr bir tüketim, kendini kaybetme ve boşluk, insanın maddi varoluşunu dışlayan Tanrı yönelimli bir tür ruhsal işlevi sembolize eder. Dolayısıyla Bataille'e göre üretici-olmayan harcama modeli günümüz toplumundaki proje mantığını bozar ve yararcı faydayı inkâr ederek insan varoluşunun kendi orijinal parıltısını yeniden elde etmesini olanaklı kılar. (Yararcılık, -üretim süreci içinde- insanın nesne düzeyine düşerek aşağılanmasıdır.) Bunu Heidegger'in sözleri ile ifade edersek, bu "şeyleşmemiş şey" (thing not thinged) olmaktır. Bu bakımdan Bataille, harcamanın şu anlamlara geldiğini söylüyor:

... Lüks, matem, savaş, kültler, sarfiyat anıtlarının inşası, oyunlar, gösteriler, sanatlar, sapkın cinsel faaliyet (örneğin; doğurma amacından uzak) - işte bütün bunlar, en azından ilkel koşullar altında, kendilerinin ötesinde bir amacı olmayan faaliyetlerdir.[34]

---

31 Lacan, Kant ile Sade'yi yazdı, fakat bu eser Lacan'ın Seçme Eserleri'nin Çince Baskısı'nda yer almıyor. Bataille, "The Use Value of D.A.F. Sade" (*D.A.F. Sade'nin Kullanım Değeri: Şimdiki Yoldaşlarıma Açık Bir Mektup.*) (*Erotizm, Harcama ve Genel Ekonomi.* Jilin People's Yayınevi, 2003. s. 1.) gibi eserleri yazmıştır.

32 Bkz. Georges Bataille'in "D.A.F. Sade'nin Kullanım Değeri" (çev. Allan Stoekl, Carl R. Lovitt ve Donald M. Leslie, Jr.). Alıntı: *Aşırılık Algıları: Seçme Yazılar, 1927-1939*, 14. Cilt. Minneapolis: UMP, 1985. s. 102.

33 Bkz. Bataille'in "Harcama Kavramı" *Aşırılık Üzerine Vizyonlar (Algıları): Seçme Yazılar, 1927-1939*, 14. Cilt. Minneapolis: UMP, 1985. s. 102.

34 *A.g.e.*, s. 118.

Bataille'in verdiği bu tanım, Mauss'un antropolojik perspektifini fazlasıyla aşmış oluyor. Bataille, "pazar ekonomisindeki değişim süreçlerinde açgözlü mülkiyetçi bir anlam" olduğunu düşünüyor.[35]

Üretimci olamayan bu harcama, pazarda değerlerin değişimi sırasında gördüğümüz üretici mülkiyetçi ve açgözlü tutuma karşıt bir biçimde yararcı olmayan ve yarar gözetmeyen bir eylemdir. Bu harcama, insanın maddi varoluşu yerine onun tüm içsel yaşamıyla ilgili olan bir eylemdir.[36]

Bataille, bunu açıklamak için Mısır piramitleri örneği veriyor: Kar amacı ile bakıldığında bir piramit inşa etmek büyük bir hatadır; bunun yerine insanlar büyük bir çukur açıp ardından onu doldurabilirlerdi.[37]

Ne var ki, eski Mısırlılar için piramit, parlayan güneşin sembolüydü. Bugünün seküler dünyası için anlamsız olsa da onlar piramide çok inanıyorlar; piramitlerin ölümü nura ve ebedi varoluşa dönüştürdüğünü düşünüyorlardı.[38]

Mısır'da kutsallığa erişme çabası yaygındı. (Eğer Bataille'in düşüncesi gerçek olabilseydi, Andrei Platonov'un *Gradov Kenti* romanındaki o ünlü sahnelerden biri canlanmış olurdu).[39]

Bu noktada, insanların maddi çıkarları tümüyle inkâr ettiği Çin Kültür Devrimi aklımıza gelmeli. Çin'in kırsal bölgelerinde o günlerde, insanlar yararcı üretimi tümüyle inkâr etmekteydi ve maddi çıkara karşı çıkıyorlardı, ilgisiz bir biçimde tarladaki mısırların büyümesini izliyorlar, körlemesine bir biçimde sözde kapitalist olarak adlandırdıkları şeylere hücum ediyorlardı. Ya da duygulu bir biçimde "Sadakat Dansı" gösterisini yapıyorlardı. İnsanlar inanılmaz bir coşkuyla simgesel devrimci faaliyetlere katılıyorlardı ve mutlu bir biçimde nefret ettikleri ekonominin nihai çöküşüne izin vermişlerdi. Daha sonra yaşanan acı sonuçları tahmin etmek zor olmayacaktır.

Bataille'in üçüncü yaklaşımı, kutsal özellikler ile **genel ekonominin** birlikte var olmasıdır. Bataille, kendi felsefesini Mauss'tan farklı olarak dinsel duygular üzerinde temellendiriyordu. Dinsel lambanın ışığını izleyen Bataille, Mauss'un ilkel yaşamın yeniden canlandırılması şeklindeki pratik-ütopyasına katılmıyordu. Anladığım kadarıyla onun genel ekonomi dediği şey *kutsal dünyaya giden yol*dur. Bataille'e göre seküler kapitalist toplum, dünyevi yararcılığı hedefleyen sınırlı bir özel ekonomi uygulamaktadır; kendisi ise "kazanç hırsı olmayan" ölçütüne sahip olan genel bir ekonomi özlemi içindedir. Bataille, yararcılığa dayanan kapitalist mülkiyetçi ekonominin özel bir türde, toplumsal olarak yabancılaşmış

35 *A.g.e.*, s. 123.

36 Bkz. Bataille'in *Erotizmin Tarihi.* Commercial Yayınevi, 2003. s. 181.

37 Bataille, Georges. "Pain" Trans. Wu Qiong. *Eroticism, Expenditure and General Economy.* ("İktisat." *Erotizm, Harcama ve Genel Ekonomi*) Jilin People's Yayınevi, 2003. s. 167.

38 Bataille, Georges. *Erotizm, Harcama ve Genel Ekonomi.* Jilin People's Yayınevi, 2003. s. 236.

39 Gradov Kenti, Eski Sovyetler Birliği yazarı Andrei Platonov tarafından 1927-1928 arasında yazılmıştır, fakat yayınlanması 1978'e kadar geciktirilmiştir. Çinceye çevirisi 1997 yılında Gu Yang tarafından yapılmıştır.

bir varoluş biçimine sahip olan bir şey olduğunu düşünür ve buradaki en genel sahici varoluş biçimi, asla karşılık beklemeksizin enerji ve ışık veren güneş gibi, sonsuz harcamanın "muhteşem" varoluşuna sahiptir.[40]

Bataille'in dinsel yaklaşımı

Bataille, bu varoluş biçiminin insanın otantik varoluş biçimi olduğunu ve bu varoluşun Tanrı'nın varoluşunun anlamını da içerdiğini düşünüyor, çünkü dinin özü aslında insanın maddi mülkiyeti aşması anlamını içeriyor. Böylece Tanrının yüceltilmesi, insan yaşamının yüceltilmesiyle ilintilendirilmiş oluyor.[41]

Yalnızca Tanrı'nın parlak kentinde **üretici** olmayan harcamanın kutsal varoluşunu elde edebiliriz. Bu bağlamda Bataille,- hiçbir biçimde- güzelliğin-estetiğin ve sanatın maddi dünyaya ait olmadığını düşünüyor.[42]

"Tanrı HİÇTİR."[43] Böylece, Bataille'e göre aslında doğru, iyi, güzel ve kutsal dünyanın ilahiliği, beklenen **Hiç** ve **işlemeyen şey** (*désoeuverment*, Fr.) oluyor. Nesnenin yokluğu nedeniyle Tanrı, gerçek ve yararlı bir varoluşa sahip değildir, aksine Tanrı yararcılığın din dışı dünyasındaki "ölümden" başka bir şey değildir. Bataille'in ilkel avamcı Varoluş'tan yola çıkarak Tanrı Kenti'ne ulaşmayı amaçladığını kabul etmek gerekiyor. Bu, Bataille ile Mauss arasındaki temel farktır.

Bataille, dikkatimizi çeken başka iki noktaya daha sahip:

Birincisi, Bataille, Mauss'un teorisindeki kutsal şey ve yararcı olmayan harcama düşüncesini fark etmesine karşın Mauss'un **simgesel değiş-tokuş** düşüncesine fazla vurgu yapmamıştır. Bataille ile kıyaslarsam bu simgesel değiş-tokuş düşüncesini, Lévi-Strauss ve Sahlins'in antropoloji çalışmalarında çok daha sık görebiliyoruz; ayrıca genç Baudrillard, felsefesinin ontolojisini bu düşünceye dayandırmıştır.

İkincisi, Bataille, eleştirisini Karl Marx'a yöneltmemiştir. Erken dönem çalışmalarında Marx'ın ulus ve sınıf konusunda kapitalizme yönelik olarak yaptığı eleştirinin "haklı" olduğunu kabul etmiştir.[44]

---

40 Bataille, Georges. "İktisat." *Erotizm, Harcama ve Genel Ekonomi.* Jilin People's Yayınevi, 2003. s. 151.

41 Bataille, Georges. "Kapitalizmin Kökleri ve Reformu." *Erotizm, Harcama ve Genel Ekonomi.* Jilin People's Yayınevi, 2003. s. 171.

42 Bataille, Georges. "Pain" Trans. Wu Qiong. *Eroticism, Expenditure and General Economy. Wang Min'an (Erotizm, Harcama ve Genel Ekonomi.)* Jilin People's Yayınevi, 2003. s. 265.

43 *A.g.e.*, s. 217.

44 Bataille, Georges. "Faşizmin Psikolojik Yapısı." *Aşırılık Algıları: Seçme Yazılar, 1927-1939.* çev. Allan Stoekl, Edebiyat Teorisi ve Tarihi, 14. Cilt. Minneapolis Yayınevi, 1985, s. 139.

Daha sonraki dönemde ise Bataille, maddi üretime dayanan bütünsel seküler dünya ile ilgili olarak yazdıklarında, Marx'ın "maddi gerçekliği yadsıma yoluyla insanın gerçek varoluşuna geri dönüşü" düşüncesini sürekli olarak onaylamış ve bu yaklaşımın insanın özgürlüğü için yeni bir ufuk açacağına inandığını söylemiştir.[45]

Sartre gibi Bataille de Marx'ın çizdiği komünizm idealinin hâlâ maddi zenginlik üzerine oturmakta olduğunu savunmuş olmasına karşın, Marx'ın çağımız üzerindeki belirleyici etkisini de kabul etmiştir. İşte tam da bu düşünceler, genç Baudrillard'ın giriştiği avangart Marksizm eleştirisine esin vermiştir.

3. Tüketim Toplumu ve Nesneler Sistemi Kitaplarında Gizli Olan Mantıksal Dayanaklar

Artık genç Baudrillard'ın iki önemli eserini, *Nesneler Sistemi* (1968) ve *Tüketim Toplumu*'nu (1970) incelemeye hazırız. Bu eserlerin tarihsel bağlamları ve teorik yapıları üzerine, örneğin Lefebvre, Barthes ve Debord'un teorik öncüllerine dayandıkları hakkında, yeterince araştırma ve değerlendirme bulunuyor. Ayrıca onların metinlerdeki temel düşüncelerin süzüldüğünü öne süren çalışmalar da bulunuyor. Dolayısıyla bu konu üzerinde burada yeniden durmayacağız.[46]

Ben yalnızca bu eserlerde gizlenmiş olan ancak yönlendirici olduğuna inandığım Mauss-Bataille hattının genç Baudrillard tarafından adım adım inşa edildiği hakkında bir tartışma yürütmeye çalışacağım. Daha önce yapılan Baudrillard incelemeleri, onun eserlerinin semiyoloji ile ilgili yanlarına fazlaca dikkat çekmiştir, dolayısıyla eserlerdeki önemli bir mantıksal yapı gözden kaçmış olabilir. *Nesneler Sistemi*'nde (1968) genç Baudrillard kendi ontolojik kavramını, Heidegger'in ürettiği "elde-hazır varoluşun çevresine temkinlice bakması" (İng. Circumspection veya prudence) kavramından geliştirmiştir. Baudrillard'a göre kapitalist sistemdeki gündelik yaşam içinde **işlevsel yararcı zincir** adım adım şeylerin temel varoluş biçimi haline gelmektedir. O, bunu "nesnelerin bilimselleşmiş ve yapısallaşmış süreci" olarak tanımlamaktadır. [47]

Baudrillard'ın burada nesnelerin işlevselliğine karşı olumsuz bir tavır aldığına dikkat edilmeli. Hiç kuşkusuz bu mantık aynı zamanda Heidegger'in geç döneminde yaptığı teknoloji eleştirisinden, Heidegger'in "das ding dingt" (Ç.N.: şey olan şey) şeklinde önermesi ile geçirdiği romantik dönüşümden de esinlenmiştir. Beklendiği gibi Baudrillard'a göre, yapısal hale gelmiş olan böylesi bir sistemde "birçok nesne kendi işlevsellikleri içinde sınırlanmıştır ve nesneler insanın ihtiyaçlarına göre işlevselleşmiş bir konumda birlikte var olmaktadırlar".[48]

---

45 Bataille, Georges. "Kapitalizmin Kökleri ve Reformu." *Erotizm, Harcama ve Genel Ekonomi.* Jilin People's Yayınevi, 2003. s. 180.

46 Bkz. Yang Haifeng'in *Post-Marx'a Doğru: Üretimin Aynasından Sembollerin Aynasına.* Central Compilation and Translation Yayınevi, 2004.

47 Bkz. Lin Zhiming'in *Nesnelerin Sistemi* kitabına yazdığı Giriş bölümü. Shanghai Century Yayınevi Grubu, 2001. s. 3.

48 *A.g.e.*, s. 6.

Buradaki ifadede Baudrillard'ın **insan merkezci** söylemle tatmin olmadığı açıkça görülüyor.

Nesnelerin Sistemi'nin giriş bölümü, erken dönem patriarkal burjuva geleneğinde, burjuva ailenin sahip olduğu -aile yadigârı- mobilyaların vb. işlevselliğini ele alışını eleştiriyor gibi görünüyor. Bu yadigâr geleneksel mobilyanın özü -onlar üzerinden- görünmez bir "ahlaki düzen" inşa edilmesidir. Burada Baudrillard Marx'ın bir ifadesini ödünç alıp bu gördüğümüz şey "insan ilişkilerinin kişileştirilmesidir" diye yazıyor.[49]

Bu ifade kendi başına hatalı değil. Ne var ki, Baudrillard'ın nesnelerin ve mekânın geleneksel yapısını ele alışında bir başka önemli kanıt olarak, "simgesel ilişki" kavramını görüyorum. Baudrillard, geleneksel yadigâr mobilyaların -bu nesnelerin- ailenin maneviyatıyla ilgili derin duygusal bir ilişkiyi sembolleştirdiğini ve içerdiğini söylüyor. Fakat artık kapitalist toplumun değişmesiyle birlikte mevcut modern kapitalist ev mobilyaları, o geleneksel yapısal "yoğunluğunu" yitiriyor. Nesneler, büyük ölçüde işlevselleşiyor ve günümüzün modern mobilyaları bütünüyle yeni olan bir yararcı-yönelimli sisteme dâhil olmaya başlıyor. Bunlardan söz ederken genç Baudrillard acılı bir duygusallık içinde soruyor: **Neden böyle oluyor?**

Ona göre günümüz toplumundaki nesneler sistemi örgütsel değer yaklaşımını seçerek "simgesel değeri ve ona eşlik eden kullanım değerini" aşağılara iterek öldürüyor.[50]

(Bu eserleri yazdığı günlerde Baudrillard, nesnelerin kullanım değerini -o günlerde de- onların özgün maddi bir özelliği olarak -bir ideal olarak- ele almaktaydı, *Üretimin Aynası*'ndaki yaklaşımı- bu idealini- daha da radikalleştirmiştir.)

Şöyle yazıyor:

Bugünkü nesneler sistemi içinde, nesneler artık bir ruh "içermiyor", bizi simgesel varlıklarıyla fethetmiyorlar. Aradaki ilişki nesnel hale geldi, bu nesnel ilişkinin temeli kontrol ve oyun tarzı oluyor. Bu ilişkiye yüklenen değer artık içgüdüsel ya da psikolojik değil, bunu yerine daha taktiksel bir ilişki...[51]

Burada, Baudrillard hâlâ orijinal değeri simgesel değerin temeli olarak alıyor, fakat simgesel ilişkiye biraz daha fazla vurgu yapmış. (Bana göre bunları yazdığı günlerde genç Baudrillard, Sahlins'e çok benziyor.)

Nesnelerin geleneksel eski yapısı şiirseldi ve onların nesnelliği kapalı, birbirlerine karşılıklı tepkiler veren bütünleşmiş bir tablo görünümü vermekteydi; yani

---

49 Baudrillard, Jean: *Nesnelerin Sistemi.* çev. James Benedict. Radikal Düşünürler, 3. Londra: Verso, 2005. s. 14.

50 *A.g.e.*, s. 19.

51 *A.g.e.*, s. 19.

nesneler simgesel bir aile ilişkileri sistemine sahiptiler. Bu sisteme bir dizi şiirsel ve metaforik simgeler eşlik ediyordu. "Biçimin kontrolü altında özlerin kalıtsal aktarımından çıkan değer ve anlam çerçevesinde, dünya verili bir şekilde yaşanmıştır. (İnsanlığın bilinçsiz ve çocuksu çağında daima görüldüğü gibi.)"[52] (Bu, yararcı olmayan ve karşılık beklemeksizin verilen hediye Mauss'tan geliyor. Ancak Baudrillard, bunun yalnızca insanlığın erken döneminde ve onun bilinçsiz olduğu çağda yaşandığına inanıyor.) Bu koşullarda nesneler, "insanbiçimci" bir varoluş içindeydiler. Oysa günümüzdeki işlevselleşmiş nesneler artık farklı bir dünyadır, verili bir dünya değil; bunun yerine hâkim olunmuş, manipüle edilmiş, sahip olunanların dökümünün yapılmış olduğu, kontrol edilen, kısacası inşa edilmesi gereken bir dünya..."[53]

Dolayısıyla "bugünkü uzamda aile sembollerinin yerini toplumsal ilişkiyi yansıtan göstergeler almıştır."[54] Baudrillard mutsuz bir biçimde şu yorumu yapar: "Böylece insanlık dikey ilişkiler alanının derinliğinden yatay ilişkiler alanının genişliğine gelmiştir."[55] (Bu düşünce daha sonra *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm* adlı eserde geliştirilmiştir. Bu eserde, dikey ilişkiden yatay ilişkiye geçiş, "metaların değeri yasasının" değişmesini ifade etmek için kullanılır. Baudrillard, burada bu konuyu ele alan başka eserlere göndermede bulunmaksızın, semiyotik "yapısal metaların değeri yasasına" göndermede bulunmuştur.)

Nesneler Sistemi'nin ikinci bölümünde "Atmosfer Yapıları" alt başlığı altında, "Simgesel Boyutun Sona Ermesi" başlıklı oldukça geniş bir alt bölüm yazmıştır. Bu alt bölümde Baudrillard, geleneksel el sanatlarında var olan simgesel değerin yitirildiğini anlatmaktadır. Geleneksel el sanatlarında çalışan insanlar birbirleriyle vücut diliyle ilişki kuruyor ve bir simgesel "alan" oluşturuyordu. Burada nesnelere değişik roller veriliyordu ve aynı zamanda da çalışanlar "kullandıkları vücut dilinde ve fiziksel çabalarında penisle bağlantılı simgeler kullanıyordu, bu simgelerin bileşkesi içinde, içine girme, direnme, hazırlama, sürtme gibi kavramlar söz konusuydu."[56]

Oysa günümüzün modern tekniğe dayalı üretim sisteminde, vücut diline dayalı geleneksel simgesel ilişkiler, bütünüyle geride kalmıştır. Teknoloji, taklit aracılığıyla "yapay zekâya dayalı bir dünya" yaratıyor ve bu yeni dünyada yalnızca işlevsellik ve semboller (bir sabite tutturulmamışçasına) salınıyorlar ve insanın niteliksel varoluşunu temsil eden simgesel değerler yok oluyor.

Aynı darbe ile simgesel ilişki de benzer şekilde ortadan kayboluyor. Göstergeler dünyasından doğmakta olan nitelik sürekli hâkimiyet altında olan bir doğa, soyut bir nitelik ve göstergeler bu doğayı devamlı bir biçimde kültüre dönüştürmekte... Bu doğa, sistemli bir hale getirilmiştir, bu doğa o kadar çok da doğallık gibi değildir, (ya da iyi bir ifadeyle "kültürellik" gibi

52 *A.g.e.*, s. 27.
53 *A.g.e.*, s. 28.
54 *A.g.e.*, s. 48.
55 *A.g.e.*, s. 53.
56 *A.g.e.*, s. 57.

değildir). Dolayısıyla böylesi bir doğallığı tüm bir işlevselliğin kanıtlanmış mantıksal çıkarımı olarak görebiliriz ve onun günümüzün "atmosfer" sistemini ifade ettiğini söyleyebiliriz.[57]

Baudrillard, tekrar tekrar, insanlığın mevcut varoluşunun simgesel ilişkiyi yitirdiğini, dolayısıyla insanın varoluşunun otantik (sahici) yapısını da kaybettiğini ve doğanın artık gerçek bir doğa olmadığını öne sürüyor. (Onun bu yaklaşımı *Üretimin Aynası*'nda savunduğu doğa görüşüyle ilintilidir.)

Genç Baudrillard'ın geliştirdiği simgesel değer kavramı ile tam olarak neyi anlatmak istediğini açıklamak gerekiyor. Antika eşyaların simgesel değeri ile ilgili tartışmasından benim anladığım şey, genç Baudrillard'ın simgesel değer kavramının muğlâk ve hayali olduğudur, -üzerinde var olan Mauss-Bataille etkisine rağmen. Baudrillard'a göre "antika eşya için, belirli açık hiçbir amaca hizmet etmemesine karşın, derin manevi bir amaca hizmet eden eşyalar denilebilir."58 Antika eşyaların değerli olmasının önemli nedeni, faydasız/yararsız olma yönlerinin kullanılmasıdır" (burada bir papağan gibi Bataille'i tekrarladığını söyleyebilirim). Antikalar, günümüzün işlevselleşmiş nesnelerinin yararcı yapısına karşıt bir biçimde, simgesel, kutsal bir varoluşa sahip bulunuyor, böylece onların anlamı tam bir tatmin (gerçekleşme) olabiliyor, nihai ve mükemmel varoluşlarıyla, yaptığımız sorgulamaya cevap verebiliyorlar. Eğer işlevselleşmiş nesne için "varoluştan yoksun " diyebilirsek, antika eşyanın yukarıda tanımladığımız varoluş biçimini de "mükemmeliyetçi yön" olarak tanımlayabiliriz.[59] Dolayısıyla antika eşya kendi varoluşunu, "otantik varlığını"[60] kanıtlar. Heidegger buna "das ding dingt" (şey olan şeyler) der. Baudrillard da Heidegger'i duygulu bir biçimde tekrarlıyor:

Antika nesne, -işlevini sekülerleştirdiği kutsal bir emanet gibi- dünyayı yayılan/dağılan bir tarzda yeniden örgütler. Bu tarz, işlevselci örgütlenmenin kapsayıcı yapısına oldukça karşıttır ve aslında böylesi bir işlevselci karşıtı örgütlenme-bizzat bu-kendisini ruhun derinliklerinden gelen tarza karşı korumaya çabalar; hiç kuşkusuz, böylesi bir işlevselci karşıtı örgütlenme, iç özün gerçekçiliğinden yaşamsal bir biçimde yoksundur.[61]

Baudrillard, bir nesnenin daha fazla antika olması halinde, insanlığın erken çağlarına daha fazla yaklaştığımızı onaylamaya ve "kanıtlamaya" devam ediyor. Böylece "kutsallığa", doğaya, ilkel bilgiye, vb. daha fazla yaklaşıyoruz.[62]

57 *A.g.e.*, s. 68.
58 *A.g.e.*, s. 79.
59 *A.g.e.*, s. 85.
60 *A.g.e.*, s. 79.
61 *A.g.e.*, s. 84.
62 *A.g.e.*, s. 80.

Mauss-Bataille'in nostaljik avamcı romantizmi

Şaşırtıcı bir biçimde, burada Mauss-Bataille mantığı açıkça görülüyor. *Nesnelerin Sistemi*'nde kapitalist sisteme saldırırken kullanılan teori, hiçbir şekilde, Marksist değildir; sadece Mauss-Bataille'in nostaljik **avamcı romantizmi**dir. Baudrillard'ın kapitalizmin yararcı-faydacı sisteminden nefret ettiği doğrudur, ancak onun getirdiği alternatif ilerici bir reform değil, geçmişe doğru imkânsız bir dönüştür.

Aslında Baudrillard'ın *Nesnelerin Sistemi*'nde vardığı nihai sonuçlara baktığımızda, modern kapitalist toplumun tüketim dünyasına doğru ilerlediğini kabul ettiği görülebilmektedir; bu dünyada var olan en önemli yapı "göstergelerin eylemlerinin sistemli bir biçimde manipüle edildiği" bir yapıdır.[63]

Baudrillard'ın daha sonra *Tüketim Toplumu*'nda yaptığı nesneler sistemi çözümlemesi, metaların dolaşım alanının yapısının araştırılmasına geçer. (Dikkatimi çeken şey, bu kitapla birlikte Baudrillard derinlikli olmasa da ayaklarını ekonomi üzerine basmaya başlamıştır.) Böylece onun mantığında da, başlangıca göre çok ufak bir değişim yaşanıyor. Artık doğrudan simgesel değer terimini kullanmak yerine, farklı tanımlar getirmeye başlıyor. Tüketim mantığını yapısökümüne uğratacak "dirençli bir bakış açısından" söz ederek "değişim değeri yasasına karşıt olan 'doğal ekolojik yasalardan' söz ediyor.[64]

Tüketim Toplumu'nun birinci bölümünde ve ikinci bölümüne geçiş sayfalarında, sadece tüketim toplumundaki değişik sorunların sunumunu yapıyor. İkinci bölümün birinci kısmının sonundaysa eski bir dostla, ünlü *Original Affluent Society* (Orijinal Bolluk Toplumu) kitabının yazarı olan Sahlins ile karşılaşıyoruz. Baudrillard, bu sayfalarda Sahlins ile tamamen hemfikir olduğu düşünceye işaret ediyor: Kapitalist üretkenlik-yönelimli toplumda, "ihtiyaçlar" "insanın ihtiyaçları" olmaktan çıkıyor ve "üretim düzeninin asli ihtiyaçlarına" dönüşüyor.[65] (Baudrillard'ın "üretkenlik yönelimli" kavramını Sahlins'ten ödünç aldığına ve onu tarihsel materyalizme karşı sakat ve zararlı bir slogana dönüştürdüğüne dikkat çekmem gerekiyor.)

Baudrillard'a göre Avustralyalı ilkel kabileler "bolluk" içinde bir yaşam sürüyordu. Bu insanlar hiçbir zaman nesnelere sahip olmuyorlar, maddi kaygılar yaşamıyorlardı. Zihinlerinde bizimki gibi ekonomi politik anlayış yoktu. Diledikleri her şeyi kolaylıkla gözden çıkarıyor ya da tüketiyorlardı. (Aşağıdaki tartışmada Baudrillard, bu ilkel toplumda bugünkü gibi bir zaman kavramı olmadığını, "zaman paradır" gibi bir anlayışın olmadığını söylüyor. Onlar için zaman yalnızca simgesel, soyutlanamaz ya da maddileştirilemeyen bir varoluş ritmi.[66]

63 *A.g.e.*, s. 218.

64 Baudrillard, Jean, Chris Turner ve George Ritzer. *Tüketim Toplumu: Mitler ve Yapılar*. Teori, Kültür & Toplum, Londra: Sage Publications Ltd, 1998. s. 26.

65 *A.g.e.*, s. 66.

66 *A.g.e.*, s. 152.

Bu toplumdaki varoluşa hakim olan yaklaşım-simgesel-değerlere dayalı yaşam-içinde "altın ve para" dışkı konumundadır.

Altın ve para, bunlar, yararlı olmayan şeylerdir; "dışkının tamir edici uzlaştırıcı işlevidir"[67]. Baudrillard, ilkel yaşamdaki en değerli hazinenin maddi zenginlik olmadığını, tam tersine nesnelere kaotik ve körce yararcı biçimde sahip olmaktan farklı olarak "şeffaf ve karşılıklı" bir **simgesel toplumsal ilişki** olduğu sonucuna varıyor.[68]

Bu hediye ve simgesel değiş-tokuş ekonomisinde, küçük ve her zaman sonlu sayıda olan mallar ile genel zenginlik yaratılabilmektedir. Çünkü bu mallar sürekli bir biçimde bir kişiden diğerine geçmektedir. Zenginliğin temeli mallarda değil, kişiler arasındaki somut değişimdedir. Bu nedenle zenginlik sınırsızdır; çünkü değişim döngüsü sınırsızdır, sınırlı sayıda kişi arasında olsa dahi, değişim döngüsünün her bir anı değişime konu olan nesnenin değerine yeni bir katkı yapmaktadır.[69]

Hangi değere katkı yapmaktadır? Simgesel değere. Baudrillard, bu önemli bir kaynak koordinatından başlayarak "tüketim toplumuna" yönelik eleştirisine başlıyor. Onun dayandığı teorik temel Marksizm değildir. Baudrillard, tüketim toplumunun meşruiyetini inkâr ederken, kapitalizmi eleştirmek için tarihsel materyalizmi benimsemiyor. Tam tersine, teorik çerçevesini Mauss-Bataille'in avamcı romantizmine dayandırıyor. Baudrillard, tüketim mantığının, özünü simgesel bir manipülasyon olarak tanımlıyor:

Tüketim mantığında, "**yaratıcılığın simgesel değeri ve simgesel ilişkinin içimize dönüklüğü yoktur, bunlar dışsaldır. Nesne kendi nesnel sonluluğunu ve kendi işlevini yitirir. Nesne terimi (anlamı), yalnızca ilişkisel değere sahip nesneler kümesi içinde yer alan daha kapsamlı bir bağlam içinde olan bir terim haline gelir. Dahası, nesne kendi simgesel anlamını yitirir, binyıllardır sahip olduğu insan biçimli statüsünü yitirir; bunun yerine totaliter bir kültür sisteminin çerçevesi içinde (yani eski-erken doğuş kökenleri ne olursa olsun bütün (belirtilen) anlamları bütünleştirebilen bir sistem içinde) -birbirine karşı basitçe göreli olan bir çağrışımlar söylemi içinde- yavaş yavaş sönümlenir.**[70]

Bu gerici tüketim mantığı, insanı ve nesneyi gerçek simgesel değerden yoksun kılar; dolayısıyla bizzat varoluşumuz değerin yararlı değişimi düzeyine alçaltılmış olur. Baudrillard, burada örnek olarak cinsel arzuyu işler: "Bir kez cinsel arzunun bütünselliği, simgesel değişim işlevi yapısökümüne tabi tutulup yitirildiğinde, cinsellik düalist şema düzeyine alçalmış olur- kullanım değeri ile değişim değeri şemasına" ve böylece cinsel ilişki yanlış bir tüketim haline gelir.[71]

67 *A.g.e.*, s. 155.
68 *A.g.e.*, s. 11.
69 *A.g.e.*, s. 67.
70 *A.g.e.*, s. 115.
71 *A.g.e.*, s. 150.

Baudrillard, kitabın son bölümünde, boş zaman tartışmasına girer ve burada sonunda Bataille'in sahneye çıkmasına izin verir. Doğrudan geç dönem Bataille'in eseri olan *Lanetli Pay*'a gider ve Mauss tarafından keşfedilmiş olan "hediye değiş-tokuşunu" alıp tartışmanın içine getirir. Ona göre günümüz toplumundaki **gerçekçi** serbest zaman, anlamların ve sembollerin değişimidir. (Ç.N.: Baudrillard simgesel değiş-tokuş ile göstergelerin değişimine karşıt anlamlar yükler.) Ve varoluşun değeri, "onun tam olarak tahrip edilmesinde, kurban olarak feda edilmesinde" yatar.[72]

Şimdiye kadar, Baudrillard'ın iki önemli eserindeki -erken dönem söylemini destekleyen- gerçek mantığı görmüş olduk. Açık ki, bunlardaki düşüncelerde Marksist olan bir şey yok. Kapitalizm eleştirisinin, Marksist olması gerekmemektedir, burjuvazinin eleştirisi dinsel bir bakış açısı ile de -Pascal gibi- ya da Mikhaylovsky (Ç.N.: Rus narodnizminin teorisyenlerinden) gibi doğulu bir halkçılığa dayanılarak da yapılabilir. Dolayısıyla, genç Baudrillard'ın nesnelerin kapitalist sistemini ve tüketim toplumunun eleştirisinde solcu öğretmenlerini izlemesi görüntüden ibarettir; aslında öğretmenlerinin düşüncelerine hafif bir **postmarksgil** ton katarak sunmuştur. Gerçekte ise düşüncesinin merkezinde Mauss-Bataille'in avamcı romantizmi yer almaktadır. Bence yukarıdaki analiz açıkça Baudrillard'ın bir zamanlar Marksist olduğu yanılgısını yıkmaktadır.

Aslında genç Baudrillard, teorisini kurarken, en başından beri, Mauss (Sahlins)-Bataille'in anlayışını izliyor. *Nesneler Sistemi* ve *Tüketim Toplumu*'nda Marksizm'e yönelik belli bir yüzeysel ilgi göstermesinin nedeni, öğretmenlerine duyduğu saygı olabilir. Teorisinin özü, Marksizm'den temelden farklı olan avamcı romantizmidir. Marksist ekonomi politiğe doğrudan itiraz eden *Göstergeler Ekonomi Politiğinin Bir Eleştirisi İçin* adlı çalışmasından sonra ise genç Baudrillard hızlı bir biçimde, postmarksgil konumunu bırakarak Marksizm'in karşısına yerleşti. *Üretimin Aynası* kitabıyla, şiddetli bir Marksizm düşmanı haline gelmişti. Geç dönem Lefebvre, Guy Debord ve Derrida'dan farklı olarak Baudrillard, 1973'den sonra hiçbir zaman Marx hakkında olumlu bir izlenime sahip olmadı. Marksizm'i ve tüm modern yaşamı gömmek için ilkel toplumlardaki simgesel değişimi kullanarak elinden geleni yaptı. Bence, bu kendini beğenmiş önyargı ve saçma fantezi başarısız kalmaya mahkûmdu.

Şimdi Baudrillard'ın acımasız kitabı, *Üretimin Aynası*'nı inceleyebiliriz.

72 *A.g.e.*, s. 157.

BÖLÜM II

Marksizm: Tarihsel Materyalizmin İhlali

Genç Baudrillard'ın *Üretimin Aynası* yayımlandıktan sonra akademik çevreleri önemli ölçüde etkilemiştir. Bence, bunun en önemli nedeni, daha önce giriş bölümünde ifade ettiğim gibi; Baudrillard, Batı Marksizm'inin bir bozgun kaçağı olarak, Marksizm'den çıkarımlanan tarihsel örüntülere basitçe saldıran Marksizm dışı diğer düşmanlardan farklı bir niteliğe sahip olmasıdır. Onun çabası, Marksist tarihsel materyalizmi ayakta tutan başlıca ilkelere -maddi üretim teorisine ve Marx'ın tarihsel fenomenolojisinin mantığına- doğrudan ve tam bir vuruş yapmaktır.[1]

Kanımca bu saldırı, Marksizm'in yöntembilimsel varsayımları hakkında bir ölüm kalım sorunu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *Üretimin Aynası*'nı ciddi bir biçimde incelemeliyiz. Bu bölüme birkaç önemli soru ve Baudrillard'ın karşı önermeleriyle başlayacağız.

1. Genç Baudrillard'ın *Üretimin Aynası'nda* karşı çıktığı nedir?

"Bir hayalet devrimci imgelere musallat olmuş ve onların peşini bırakmıyor: üretim hortlağı. Her yerde dizginsiz bir üretkenlik romantizmi sürüyor."[2]

---

1 Benim kavrayışıma göre, Marksizm başlıca iki önemli teorik boyuta sahiptir. Daha net olmam gerekirse, birincisi, bu toplumsal varoluş ve gelişimin genel yasası üzerinedir (genel tarihsel materyalizm) tarihsel diyalektiğin öznelci boyutu ile ele alınır; ikincisi ise, Marx'ın toplumsal eleştirel teorisidir, (özel tarihsel materyalizm) burada ise tarihsel diyalektiğin nesnel boyutundan hareket edilmiştir. Bu ikincisi tarihsel fenomenolojidir. (Bkz. *Marksist Tarihsel Diyalektiğin Öznel Boyutu* (Kalkedon Yayınevi, 2012) ve *Marx'a Geri Dönüş: İktisat Bağlamındaki Felsefi Söylem* (Jiangsu People's Yayınevi, 1999).

2 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 17.

Baudrillard, böylece kitabının önsözüne *Komünist Manifesto*'daki ünlü bir ifadeyle alay ederek başlıyor. Manifesto'daki bu cümle, çok sayıda eleştiriyle karşılaşmış ve değişik teorik bağlamlara uyarlanmıştır. Bunlar arasında Louis O. *Kelso* ve Mortimer J. *Adler* 'in Kapitalist Manifesto'sunu, (*Kapitalist Manifesto*), Doğu Avrupa'nın eski komünist düşünürlerinin neo-hümanist metinlerini ve hatta günümüz postmodern düşüncesini–örneğin Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'ni (*Specters of Marx*) sayabilirim.

Ne var ki, Baudrillard'ın girişte yaptığı bu alaycı uyarlama, tehditkâr bir biçimde Marksizm'in tam kalbine yöneliyor. Onun öne çıkardığı "devrimci imgeler" ifadesi, kapitalizmi eleştiren tüm radikal söylemleri kasteden bir mecaz olarak kullanılıyor.

Baudrillard, bu görünüşte radikal devrimci imgelerin ardında "üretkenlik romantizmi" denilen vahşi bir ejderhanın gizli olduğunu kanıtlamaya girişiyor, ona göre bu ejderha- devrimci Marx'm kendisi tarafından *bilinçsiz bir biçimde* serbest bırakılmıştır. Baudrillard'ın asıl hedefi, bütün bir kapitalist toplumsal-tarihsel üretim biçiminin eleştirel teorisini sağlayarak bütün eski ideolojileri aşmış olan Marksist tarihsel materyalizmdir. (Üretim biçiminin Marksist eleştiri mantığının kavranması özellikle benim geç Marksizm olarak tanımladığım yeni akımın öncülerinin görüşlerinin anlaşılması bakımından niteliksel önemde olduğundan kitabın giriş bölümünde söz etmiştim.[3])

Baudrillard, dev Marx'ın en zayıf noktasını yakaladığına inanıyor ve şöyle yazıyor:

Üretim biçiminin eleştirel teorisi, üretim ilkesine dokunmamaktadır. Onun getirdiği bütün kavramlar–üretimi dokunulmaz bir biçim olarak ele almış– ve sadece üretimin içeriğindeki tarihsel ve diyalektik soykütüğü tasvir etmeye odaklanmıştır. Dolayısıyla, kapitalist üretim biçiminin eleştirisinin altından, bu biçim–idealize edilmiş bir biçimde–yeniden ortaya çıkar. Tuhaf bir bulaşma gerçekleşir ve savunulan üretimin bu biçimi, devrimci söylemi belirler ve bu söylem üretkenliğin dili haline gelir. Üretici güçlerin özgürleştirilmesi düşüncesi, Tel Quel'in sınırsız 'metin üretkenliğinden' tutun Deleuze'nin bilinçaltının makineleşmiş-fabrika üretkenliğine kadar (bilinçaltı "emek " düşüncesi de dâhil olmak üzere) tüm düşüncelere egemen olur ve sonuçta hiçbir devrim, kendisini herhangi bir başka göstergenin altına yerleştiremez olur.[4]

---

3 Bkz. bu kitabın önsözünde ele aldığım düşünceler.

4 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 17. Deleuze'ye göre artık her yer makinelerle dolmuştur. Deleuze'de makine, birçok biçim almaktadır – arzu makineleri, organik makineler, teknik makineler, sosyal makineler, soyut makineler, bilinç-altı makineleri vb. Makineler diğer makineleri güdülemekte ve diğer makineler tarafından güdülenmektedirler ve makinelerin aralarında her türden gerekli çiftleşmeler ve bağlantılar bulunmaktadır. Deleuze'ye göre örneğin televizyon makinesi bilinç-altı makinesi ile çiftleşmektedir; burada arzu bilinçsiz bir biçimde toplumsal kurallardan özgürleşmektedir. Böylece televizyonun oluşturduğu tehdit kısmen, onun şu yeteneği üzerinden ortaya çıkmaktadır: televizyon erkeğin erkeksi arzusunu "kışkırtabilmekte" ve bu arzuyu ailenin güvenli sınırları içerisinde Ödipal biçimde kanalize edebilmektedir. Böylece bu nedenle insanın arzuları zaten her zaman, işlevini yerine getirebilmesi için bu tür diğer makinelerle bağlantılı olmayı gerektirmektedir.Bu anlamda makineler olmaksızın insani arzu da olamayacaktır.

Mauss-Bataille'in üretken-olmayan ile ilgili kavramı üzerine yukarıda yaptığımız ön tartışma olmaksızın, sıradan bir okur için Baudrillard'ın buradaki metninin bağlamını anlamak oldukça zor gelebilir. Aslında Baudrillard'ın anlatmak istediği şudur: Marx, kapitalist üretim biçimini eleştirmesine karşın, asla kapitalizmin üzerinde yükseldiği ontolojik temele, yani *üretim mantığına* dokunmamıştır. Marx, farklı tarihsel dönemlerdeki üretimin özgün içerikleri ile ilgili düşünce üretmesine rağmen, bizzat üretimin kendisini, zorunlu olarak da üretimin niteliksel yapısını ("biçimi") gözden kaçırmıştır.

Baudrillard'ın buradaki asıl amacının üretimi eleştirmek olduğu ve eleştirisinde en önemli olumsuz terimin de üretim olduğu anlaşılıyor. Herkesin kabul ettiği gibi üretim kavramı, Marksist tarihsel materyalizm için belirleyici önemdedir. Geçim araçlarının üretimi ve yeniden üretimi sorunu, ilk temelleri *Alman İdeolojisi*'nde atılan **genel tarihsel materyalizmin** açıklamasında ve tarihsel materyalizmin teorik açıdan geliştirilmesi sürecinde daima Marksist felsefenin temel paradigması olmuştur.

Baudrillard'a göre ise asla sorgulanmamış olan bu üretim mantığı (ve üretici güçler teorisi), kapitalizm eleştirisi çığlıklarını örten yapının altına hızla ve derinlemesine nüfuz etmiştir; bu eleştiriler görünmez kötülük olan üretim ejderhası tarafından esir alınmıştır. Bu olgu görünüşte Marksizm'in aşılması olarak sunulan bugünkü tüm mevcut eleştirel söylemlere de sinmiştir. Baudrillard, bu arada R. Barthes ve Julia Kristeva'nın dönemin ünlü dergisi olan (*Tel Quel*) dergisinde savundukları "metin üretimi" sloganına da hücum etmektedir. Deleuze'nin arzu makinelerinin (*Machines désirantes*) ürettiği bilinçaltı üretici güçler de Baudrillard'ın oklarından kaçamamıştır.[5] *Tel Quel dergisi çevresinin geç dönem çalışmalarını* ve gururlu Deleuze'u ayaklar altına alan Baudrillard gibi kibirli bir kişilik nadir bulunur.

Açıktır ki, Baudrillard'a göre postmodern düşünce, modern sanayi çerçevesindeki totaliteden kaçabilmek için -yorulmaksızın- yaşamın gerçek anlamda ve akışkan bir tarzda yaratımı için çaba göstermektedir. Ancak ne yazık ki, bu düşünce de her zaman üretimci mantık içinde sınırlanmaktadır. Bence Baudrillard, bir teorik peygamber; o postmodernitenin karşısında olan bir zeminden, çılgınca ortaya tuhaf düşünceler ortaya postmodern düşüncenin, sırlarını kavrıyor. Dolayısıyla, Baudrillard olumlu bir postmodernist olarak görülemez.

Baudrillard, bu gizemi ortaya çıkarttıktan sonra, radikal Marksist eleştirilerin üzerine dayandığını düşündüğü "bir üretici Eros" keşfediyor; "bir üretici Eros" insanın ideal varoluşunu sanayi çerçevesinde görmektedir. Sonuç olarak günümüzün toplumsal zenginlikleri ya da dili, anlamı ya da değeri, göstergesi ya da hayaleti, her şey emeğe göre "üretilmektedir". Güzel! Burada, Baudrillard'ın ikinci olumsuz anahtar kelimesi ortaya çıkıyor: emek. (Daha önce belirttiğim gibi Baudrillard, teorik arayış sürecinin en başlarında dahi bir Marksist olmamıştı. Fakat ironik bir biçimde Baudrillard, *Alman İdeolojisi*'nin Fransızcaya

5 Bkz. benim yazdığım makale "Barthes: Metin Bir Tür Dokumadır" *Tribune of Social Sciences Dergisi* (2002, 10.sayı). Çince.

çevrilmesinde rol almıştır. Böylece bu düşün elfi, tarihsel materyalizmi doğuran bu ilk belgeyle tanışmış ve bu avantajını Marksizm eleştirisinde kullanmıştır.)

Üretim ve emeğe karşı tezler

Şimdi artık Baudrillard'ın üretim ve emeğe karşı tezler üretmek istediğini açıkça görebiliyoruz. Marx'a göre, üretim insanın bütün toplumsal tarihinin önkoşuludur ve toplumsal varoluş ile toplumsal gelişmenin üzerinde yükseldiği temeldir.

Bu durumda emek nedir? Engels'e göre emek, insanı hayvansal varoluştan, insani varoluşa taşıyan temel bağlantıdır; emek (çalışma) eylemi, maddi üretim sürecinde yer alan hâkim, öznel eylemdir. Baudrillard, burada Marksizm'in temelini; tarihsel materyalizmin perspektifinden insana ve toplumsal varoluşa getirilen bakış açısını yerle bir etmeye çalışır. Baudrillard'ın mantıksal sistemi, gerçekte Marksizm'in mantığının *bütünsel olarak ölüm fermanıdır*. Bu, onun Avrupa'daki bazı akademik çevrelerde neden bu kadar el üstünde tutulduğuna ışık tutabilir.

Baudrillard, günümüzdeki bütün bir toplumsal varoluşun üretim-emek mantığı üzerinde yükseldiğini düşünüyor; üretim-emek mantığı aynı zamanda "sermayenin ve ekonomi politiğin gerçeğidir". Baudrillard, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin doğru olmasına rağmen üretim mantığı üzerine asla bir kuşku üretmediğini ileri sürerek, bu ölümcül zaafın devrimci eleştirinin ufkunu daralttığını ve ivmesini yitirmesine yol açtığını yazıyor. Oysa kanımca Marx'ın istediği, şey yalnızca üretici güçleri kapitalizmin ağır zincirlerinden özgürleştirmektir. Baudrillard'a göre Marksizm'den çok daha radikal görünen kapitalizm eleştirileri dahi aynı hatalı mantık örüntüsünden kurtulamamıştır. *Üretici güçlerin özgürleştirilmesi* devrimci bir slogan haline getirilirken, aynı zamanda çok muhteşem ve daha yıkıcı bir görüşün üstü örtülmektedir. (Baudrillard, bu ikinci düşüncesinde aynı zamanda bugünkü Çin'in üzerinde ilerlediği ana çizgiyi tahrif etmeye çalışıyor.)

Kendi yıkıcı ayaklanma programını açıklayarak şöyle yazıyor:

Kapitalist üretim sistemi, sahici ve radikal üretkenlik adına yıkılmalıdır. Kapitalist değer yasası, yabancılaşmadan arındırılmış bir hiper-üretkenlik adına, üretken hiper-uzam adına ortadan kaldırılmalıdır. Sermaye üretici güçleri geliştiriyor ancak aynı zamanda onları sınırlandırıyor; onları özgürleştirmeliyiz. Gösterilenin değişimi (alış-verişi), daima belirtecin "emeğini" gizlemektedir. Gelin belirteci ve anlamın metinsel üretimini özgürleştirelim!

Bilinçaltı olan, toplumsal, dilsel ve Ödipal yapılar tarafından kuşatılmış durumdadır. Gelin onun akıl dışı enerjisini ona (bilinçaltı olana) geri verelim. Gelin bilinçdışı olanı, üretici bir makine olarak yeniden canlandıralım! Her yerde üretimci söylem hüküm sürüyor. Bu üretimcilik, nesnel hedefler ya da kendisi (üretim için üretim) adına yürütülüyor olsa da, kendisi bu haliyle değerin biçimidir. Bu üretimci mantık hem mevcut sistemin hem de ona karşı radikal meydan okumanın yüksek itici gücü konumunda bulunuyor.[6]

6 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 18.

Baudrillard, görünüşe bakılırsa üretici güçlerin kapitalist üretim biçiminin zincirlerinden kurtulması için haykıran Marx'ı kıskıvrak yakalayan çok güçlü bir ağ atmıştır. Aynı zamanda, modernitenin özgünlüğünü açığa çıkarmakla sınırlı bir metinsel üretim çabasını özgürleştirmek isteyen Barthes ile Julia Kristeva'nın yakalarına yapışmıştır. Görünüşe bakılırsa, Baudrillard insanın sahici varoloşu olarak bilinçdışı Eros'u özgürleştirmeyi umut eden Freud ile Deleuze'yi de kapana sıkıştırmıştır. Dikkat edilsin, bütün bu insanların çabaları ona göre "üretimci söylem!" içinde görülmektedir.

Ne var ki bu hücum, sadece Adam Smith ve Ricardo'dan gelen burjuva liberalizmini değil, aynı zamanda kapitalizmi eleştiren asıl devrimci söylemi, diğer deyişle "radikal meydan okumanın yüce itici gücünü" hedef alıyor. Kapitalizme karşı bu radikal devrimci söylemler arasında, en büyük suçu Marx işlemiştir. Baudrillard, bunu açıklamak için özel bir not düşüyor: Marx, bu üretimci mecazın kökleşmesinde temel bir rol oynamıştır, çünkü ona "devrimci bir soyluluk ünvanı" vererek üretim biçimini radikalleştirmiş ve akılcı kılmıştır. Dolayısıyla Baudrillard, bu tür bir üretimciliği ortadan kaldırmak için kılıcını Marx'a doğrultmuştur. Böylece onun hedefe yerleştirdiği üçüncü kavram, üretici güçler ve üretim ilişkilerini birleştiren üretim biçimi kavramı oluyor.

Baudrillard, Marx'ın birçok soruna sahip olduğunu belirtir. Örneğin, Marx değişim değerleri sistemini, piyasayı, artı-değeri ve onun biçimlerini doğallaştıran bütün bir süreci kucaklayan *Homo economicus* biçimindeki (ekonomik insan) miti parçalamıştır. (Baudrillard'ın kullandığı "*Homo economicus*" kavramını araştırdığımda, bu kavramı Marx'dan önce Mauss'un Hediyesi'nden öğrendiği konusunda kuşkularım artıyor.)

Baudrillard, Marx'ın kapitalist üretim ideolojisinin doğallaştırma, dışlaştırma çabasını acımasız bir biçimde açığa çıkararak yadsıdığını ve kapitalist iktisadı (ve onun *Homo economicus* varsayımını) aştığını hiç kuşkusuz biliyor. Bu noktayı inkar etmiyor. Bununla birlikte ona göre, Marx'ın eleştirel yöntemi, yine de "emek gücü adına" yola çıkmıştır. Daha farklı ifade edilirse, Marx, kapitalistlerin yalnızca piyasa ilişkilerinde geçerli olan eşit değerlerin eşit değerlerle değişimi temelinde emek (iş) gücünün "değerini" ödediklerini, ancak üretim sürecinde büyük bir artı değere gizlice el koyduklarını keşfetmişti. Bu bağlamda Marx, Proudhon'u ve diğer kapitalist iktisatçıları aşar ve kapitalist üretim biçimini eleştiren bilimsel ekonomi politiğin temellerini oluşturur. Baudrillard devam ederek, Marx'ın artı değer teorisinin kapitalist sömürünün gizini ortaya koyduğunu, ancak onun değerin emek gücü aracılığıyla *üretildiği* görüşünü savunarak, aynı "mitsel" ve "doğallaştırılmış" ideolojiyi ayakta tuttuğunu ileri sürer.

Emek gücü kavramına hücum

Burada Baudrillard tarafından şiddetle saldırılan **dördüncü Marksist kavrama** dikkat edelim: **emek gücü**. Baudrillard'a göre, Marksist tarihsel materyalizmin felsefi söyleminde insanlar, emek gücü üzerinden -üretimle uğraşan emek gücü üzerinden- tanımlanmıştır. (Baudrillard'ın bu ithamı, tümüyle temelsizdir; bunu ayrı bir bölümde detaylı bir biçimde açacağız.)

Burada Baudrillard, Marx'ın kapitalizme yönelttiği eleştiriyi ya da kapitalizmi açığa çıkarmasını hedef almıyor, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin üzerinde yükseldiği *toplumsal ontolojik temele* karşı çıkıyor. (Buraya kadar olan incelememizde, Baudrillard'ın simgesel ilişkiler temelinde yükselen *üretici olmayan* varoluş düşüncesini savunarak Marksizm'e itiraz ettiğini biliyoruz.) Baulliard, huysuzca söylenerek şöyle yazıyor:

"Bu da benzer bir hayali kurgu değil mi? Benzer bir doğallaştırma – başka tümüyle keyfi bir yasa-değer, sonluluk (amaçlılık) ve üretim adına- bütün bir insani malzemeyi ve her türlü istem/arzu olasılığını ve her türlü alışverişi kodlamayı zorunlu gören bir simülasyon modeli değil mi?"[7]

Baudrillard'm öfkesi, Marx'ın bütün insan varoluşunu ve toplumsal tarihi evrenselleştirmek için üretimi ve değeri çerçeve olarak ele alan yöntemine itirazından kaynaklanıyor ve burada özellikle Baudrillard'ın Mauss'tan öğrendiği üretken olmayan "pratik-ütopya" değerlendirmesi devreye giriyor. Baudrillard, yukarıdaki ifadeleriyle, Marx'ı daha zor bir soruyla sorguluyor gibi görünüyor: İnsani varoluşun bütün bir tarihi üretim mantığıyla mı kontrol edilmiştir?

Baudrillard'ın buna verdiği yanıt, hayır. Baudrillard, Marx'ın üretim mantığının bir yanılsamaya yol açtığını düşünüyor. Bu yanılsamalı mantığa göre sorun artık kendimiz "olmak" değildir, aksine sorun kendimizi "üretmek" haline gelir. Marx'ın gözlerden kaçan bu hümanist mantığına göre, *üretiyorum, dolayısıyla ben-im (je produis, donc je suis)* ya da bu mantık biraz daha ileri götürülürse, hatta *üretiyorum o halde tarihim* sonucu ortaya çıkıyor. Bir bakıma Baudrillard'ın Marx'ın felsefi söylemini bu biçimde özetlemesi bütünüyle yanlış değil. Bu, aynı zamanda Baudrillard'm kitabının başlığını neden *Üretimin Aynası* koyduğunu da açıklıyor. Şunu öne sürüyor: "Bütün bir Batı metafiziğinde yansımasını bulan **üretimin aynasının** kırılması gerekir."[8] Baudrillard, başlığını Lacan'ın ayna aşaması teorisinden ödünç aldığını açıklıyor. (Ç.N.: 1950'lerin başlarında, Lacan'ın ayna aşaması teorisi evrimleşerek yeni bir teori veya paradigma haline gelir: öznelci sürekli bir yapı teorisi veya "simgesel düzen" paradigması. Baudrillard'a göre bu ayna aşaması ekonomi politiğin her hücresinde görülebilmektedir.) Baudrillard'ın burada Lacan'a göndermede bulunmasının meşru olmadığından söz etmek zorundayım. Bu davranışı onun Lacan'ın ayna teorisi hakkında yeterince bilgisi olmadığını gösteriyor.

7 *A.g.e.*, s. 19.
8 *A.g.e.*, s. 47.

Şimdi Baudrillard'ın akıl yürütme tarzına göz atalım:

Bu üretim şemasıyla, üretim aynasıyla, insan türü bilinçliliğe [la prise de conscience] imgede erişiyor. Üretim, emek, değer, içinden/üzerinden bir nesnel dünyanın doğduğu her şey ve insanın-içinden/üzerinden-kendisini nesnel tanıdığı her şey; işte bu, imgeseldir. Burada insan kendi çalışmaları üzerinden, sürekli bir biçimde kendisinin şifresini çözmekle görevlendirilir, insan kendi gölgesi (kendi amacı) ile tamamlanır olur, insan bu işlemsel ayna tarafından yansıtılır, insan bu tür bir üretimci ego ideali üzerinden yansıtılır. Bu süreç, yalnızca değişim değerleri sistemi tarafından belirlenen-ekonomik verimlilik saplantılı-maddileşmiş biçim şeklinde oluşmaz. Dahası bir kod tarafından-ekonomi politiğin aynası tarafından-daha derin biçimde üst belirlenme şeklinde oluşur. Bu koşullarda insan kendi gözleriyle bir kimlik giyinir ve böylece insan kendisini yalnızca üreten bir şey olarak, yalnızca değerleri dönüştüren, değer çıkaran bir şey olarak düşünebilir.[9]

Bu kısa paragrafta Baudrillard'ın olumsuz anahtar sözcüklerinin birçoğunu *emek, değer, ekonomi politik*, vb. görebiliyoruz. (Daha sonra Baudrillard, bu kara listesine *ihtiyaç, emek gücü, kullanım değeri, tarih, doğa, diyalektik*, vb. gibi başka temel kavramları da eklemiştir.)

Lacan'ın ayna teorisi

Bildiğimiz gibi Lacan'm ayna teorisi, yanlış bir imge ile başlayan ego oluşumunu olumsuz bir biçimde tanımlamaktadır. Yanılsama bireyin dış imgesinden kaynaklanır, bu yanılsama ilk önce bilinçaltımızın yaptığı bir yanlışla "kendimiz" olarak gördüğümüz şeydir, daha sonra erken çocukluk çağımızda bu yanılsama bir pseudo-kendimiz olarak yeniden üretilir, bu yeniden üretim sürecinde bizi çevreleyen diğer yüzlerin düzenleyici etkisi-ayna yansıması-devreye girer.

Lacan'a göre **pseudo-kendimizi** yeniden üretme sürecindeki yansıma ilişkisi-bu yansıma ilişkisi bizim öznelliğimizi kontrol altına almaktadır-ötekidir (daha net ifade edersek, öteki I ve öteki II). Dolayısıyla ayna aşaması, kendiliğin oluşmasının başlangıç aşamasında ortaya çıkan ontolojik bir hiledir.[10]

Baudrillard, Lacan'ın **ayna teorisi**ni insan varoluşunun türsel alanına uyguluyor. Bu, eğer bir hata değil ise, mantıksal bir olasılık olarak hesaba katılabilir. Ne var ki üretim insanın nesnel bir faaliyetidir; üretim insanın öznelliğinin doğrudan nesnel yansımasından gelmez. Hiçbir düşünürün, üretimi insanın gerçek varoluşu olarak ele alma hatasını yapabileceğini düşünemiyorum. Baudrillard, Lacan'ın ayna mantığında bilinçdışı öz-referansın bulunmadığı gerçeğini bilmiyor olamaz. İronik olan şey, Baudrillard'ın yaptığı bu kibirli benzetmenin nedeni, gerçekte onun Lacan'ı anlayamamış olmasındandır. Bu biçimde onun getirdiği eleştirinin temeli yokluk/hiçlik oluyor. Hiçlikten, bir hiç inşa ediliyor. Baudrillard, tam da

9 *A.g.e.*, s. 58.

10 Bkz. *Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacan'ın Felsefesinin Aynası* (2006), Kitabımdaki üçüncü bölüm.

Lacan'ın yazılarında alaya aldığı o çılgın, kendi erdemine körü körüne inanan insanları anımsatıyor.

Baudrillard'a göre insan Smith-Marx aynasından gelen bir **imago**[11] elde eder ve daha sonra da hayali bir nesnel dünya yaratır – bu hayali dünya öznenin özreferansıdır. Bu imgenin özü, değerin faydacı mantığıdır; dolayısıyla da üretimin aynası, *ekonomi politiğin aynasına* doğru gelişebilmektedir. (Daha sonra Baudrillard emeğin aynası ve *tarihin aynası* gibi kavramlar kullanmaya başlamıştır.) Baudrillard, eleştirisini, daha da derinleştirip *yararcı değer kavramını* merkeze koyarak bütün bir insan merkezciliği sorgulamaya girişir. İlginç olan şey, Baudrillard'ın kapitalizmdeki yüksek düzeyde ekonomikleşme olgusuna ya da büyümeci yaklaşıma karşı çıkmamış olmasıdır, o kapitalist ideolojiye karşıt konumda olan Marx'a saldırmayı tercih etmiştir. Baudrillard'a göre Marx gerçekten de, klasik burjuva iktisadındaki açık tarihdışılık durumunu yadsımıştır, fakat öte yandan Marx'ın eleştirel mantığında üretimci ve açıklayıcı söylem -her ikisi de- analiz edilmemiştir, daha da ötede üretim aynası Marx'ın eleştirel mantığında derinlemesine bir şekilde varlığını sürdürmüştür.

Bu ifadeler ne anlama geliyor? Birincisi, üretimci söylem denilen olgu, Marx'ın maddi üretim teorisini ve üretici güçlerin gelişmesine yaptığı vurguyu; ikincisi açıklayıcı söylem denilen şey ise, Marx'ın üretim ilişkileri ve üretim biçimi kavramlarını ifade etmekte. Baudrillard'a göre kapitalist üretim şeması, yalnızca temsilin yüzeysel bir biçimidir ya da üretimci mantığın "temsil düzenidir". Marx, kapitalist varoluşun bütününü ayakta tutan üretimci mantığı inkar etmez; bu mantığın iç gereği kapitalizmi ayakta tutmaktır. Dolayısıyla "üretim ve üretimin devrimci formülü adına, temsil düzeninin radikal bir eleştirisini yapmak gereksiz bir çabadan öteye gitmemiştir."[12]

İşin aslı, Baudrillard'ın bu keşfi hiç de fantastik değil. Bana göre bu keşif, Bataille'in kutsal şey dediği şeyin uzantısı olan pseudo-romantizm ile bir tür eleştirel gerilim içindedir. Ne var ki sevinçle yükseklerden uçan Baudrillard, kendisini saf bir çocuk yerine koyarak bütün bir toplumsal varoluşun yanlışlığını gözlemlediğini düşünüyor ve üretimden, üretimin aynasından başka bir şey olmayan "imparatorun yeni elbiselerini" yırtmaya karar veriyor.

Öne çıkmak ve bu sihirli aynayı kıran ilk kişi olmak istiyor. (Sahlins'e göre Gajo Petroviæ ve Alfred Schmidt Baudrillard'dan daha önce Marksist tarihsel materyalizmin evrenselliğini eleştirmişlerdi.[13]) Baudrillard'ın bu uçuk kendini beğenmişliğinin Don Kişotça bir düelloya ve hayale yol açtığını bilip bilmediğini gerçekten merak ediyorum. Doğrusu Baudrillard bazı konularda oldukça derinlikli; fakat yine de "gözleri katarakt olan teorisyenlerin" yaptığı hatayı tekrarlıyor. Savaştığı şeytan, var olmayan ya da basitçe kavranmamış, gözden kaçırılmış hatalı bir imge. (Az sonra Baudrillard'ı onun kendi araçlarıyla ele alacağız ve

11 **İmago**: metamorfoz aşamasından sonra yetişkin böceğin ilk gelişme aşaması, yetişkin zihinsel imajı- Ç.N..

12 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 20.

13 Sahlins, Marshall D. *Kültür ve Pratik Akıl.* Joint Publishing Ltd. (Pekin), 2002. s. 3.

Marksizm eleştirisini, özellikle tarihsel materyalizm eleştirisini derinlemesine inceleyeceğiz.)

Baudrillard'ın metni, bazen kesintiler içeriyor ve sık sık da tekrarlara düşüyor; dolayısıyla burada onun asıl metinsel düzenine sıkı sıkıya bağlı kalmak yerine tartışma bakımından mantıklı bir yol izlemeyi düşünüyorum. Böylece eleştirel mantığı Baudrillard'ın yaptığına kıyasla, aslına sadık bir biçimde canlandırmak olanaklı olabilecektir; çünkü ne yazık ki Baudrillard'a göre gerçeklik -gerçekten- ölmüştür. (Gerçekliğin ölmesi konusu, onun geç dönem önemli kitaplarından biri olan *Kusursuz Cinayet*'te tartışılmıştır. *Kusursuz Cinayet*, aynı zamanda Baudrillard'dan derinlemesine etkilenmiş olan *Matrix* filminin de arka planını oluşturmaktadır.

2. Tarihsel Materyalizmin Geştaltı'nın reddedilmesi

Coşkulu eleştirmen Baudrillard, kendi yargısına göre Marksist üretim mantığının anahtarı olarak gördüğü emek kavramını hedef alıyor. (Gerçekten de bu bakış, farklı araştırma alanlarının karıştırılması nedeniyle ortaya çıkan mantıksal bir karmaşa ve akademik bir yanılgıdır.) Daha başlangıçta Baudrillard, kendi niyetini açıkça ortaya koyuyor: Ekonomi politiğin gerçek eleştirisi, tüketimin arkasında gizlenmiş olan ihtiyaç ve kullanım değeri gibi antropolojik kavramların açığa çıkarılması ile sınırlı olamaz. "Tersine üretim, üretim biçimi, üretici güçler, üretim ilişkileri, vb. kavramların arkasında gizlenmiş olan her şeyin açığa çıkartılması gerekir. Gerçek radikal bir eleştirinin ve ekonomi politiğin aşılmasının gereği olarak, temel Marksist analizin ortaya koyduğu tüm temel kavramlar sorgulanmalıdır.[14]

Baudrillard, bir deha olarak adlandırılmayı hak ediyor; çünkü o-eksiksiz bir önerme ile-başkalarının göremediği şeyleri görmüş ve kılıcını Marksizm'in kalbine doğru sallamıştır. (Baudrillard'ın bazen korkunç biçimde mantıklı ve serinkanlı olduğunu kabul etmek zorundayım.) Ona göre derin ve kapsamlı bir ekonomi politik eleştirisi, bu ekonomi politiğin kendi çerçevesi içinde yadsıma olmamalıdır; böylesi bir eleştiri Marx'ın ekonomi politiğe getirdiği eleştirinin -bu aşmanın- daha ötesine sıçramalıdır, diğer deyişle Marx'ın ekonomi politiği aşmak için kullandığı tarihsel materyalizmin metodolojisi üzerine doğrudan yansıma yapmak gerekmektedir. Oysa Marx'ın Proudhon'a getirdiği eleştiri, burjuva ekonomi politiğe onun kendi çerçevesi içinde karşı çıkılmaması gerektiği yönündeydi, Baudrillard burada, bu düşünceyi ödünç alarak Marksizm'e itiraz etmek için kullanıyor. Baudrillard, Marx'ın klasik burjuva iktisatçıları aşmasının sırrının tarihsel materyalizmin metodolojisi olduğunu anlamış durumda. Bu görüş, kesinlikle doğru. Bundan sonra Baudrillard'ın yapması gereken tek şey, Marx'ın hali hazırda aşmış olduğunu aşma çabası olacaktır.

14 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 20.

Baudrillard'ın iki sorusu

Baudrillard ortaya iki aksiyomatik soru atıyor:

Bütün bir devrimci teorinin üzerinde yükseldiği, üretici güçler veya üretim biçiminin diyalektik kökeni üzerine aksiyomatik düşünce nedir? İnsanın türsel zenginliğinin, onun emek gücü olması düşüncesinin, tarihin motorunun ya da tarihin kendisinin yalnızca "insanların kendi maddi yaşamlarını üretme süreci oluşunun" aksiyomatik dayanağı nedir?[15]

Basit bir biçimde yorumlamaya çalışırsam, sorgulanan ilk tarihsel "aksiyom" şudur: Neden üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki toplumsal tarihin itici gücü olmaktadır? Neden üretim ilişkilerinin yenilenmesi talebi devrimin nedenidir? Tabii ki bu birbiriyle bağlantılı sorun toplumun hareketi -gelişimi- ile ilgilidir.

Sorgulanan ikinci tarihsel "aksiyom", daha derin bir sorgulama yapmaktadır: Neden tarih yalnızca insanın maddi yaşamını üretme sürecidir? Bir adım ileri gidersek, üretim neden tarihsel gelişmenin inisiyatif öğesidir? Dahası, insan neden yalnızca "emek gücü" olarak görüldüğünde türsel bir zenginlik kazanabilmektedir? (Bu son soruyu daha sonra ayrıntılı bir biçimde analiz edeceğiz, Baudrillard'ın "emek gücü" kavramını basit bir tarzda Marksist ekonomi politiğin bağlamına dahil etmesi meşru değildir.) Lütfen getirilen önermelerdeki sistematik yanıltmacalara dikkat edilsin.

Birincisi, "emek gücü" kavramı felsefi sorunlar alanı ile ilgilidir. Daha doğrusu, getirilen bu sorgulama tarihsel materyalizme yönelik bir sorgulamadır. Tekrar söylersem, Baudrillard'm eleştirisinin ana sorunu tam olarak yakaladığını kabul etmek zorundayım. Ancak, Baudrillard eleştirisinin daha en başında, teorik açıdan bir kör noktayı görmezden gelmeyi seçiyor; bence bu nokta Marx tarafından araştırma sürecinde zaman içinde adım adım giderilmiştir. Marx, başlangıçta -toplumsal tarihi maddi üretimin öz hareketinin kaydı olarak görmezden önce- insanın türel doğasının emek (gücü) olduğunu kabul etmişti. Daha sonra ise Marx, tüm toplumsal tarihi ilerleten itici gücün -maddi üretim sürecinde- üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişki olduğu kuralını getirmişti. Bu konuda benim düşüncem aşağıdadır.

Marksizm'de oluşan önemli tarihsel değişim

Birincisi, Marx, 1845'te tarihsel materyalizmin temelini oluşturduktan sonra, artık emeği *felsefi ontoloji* anlamında **insanın türsel doğası** olarak düşünmemiştir. Baudrillard'ın Althusser'i okumuş olduğunu düşünüyorum, o halde onun Marksizm'de oluşan bu önemli tarihsel değişimi gözden kaçırmaması beklenirdi. Baudrillard herhalde burada pek adil davranmıyor, geride bırakılmış bir mantıksal yapıya ateş ediyor ve okunu Marx tarafından *bütünüyle reddedilen* hümanist söyleme yolluyor. Ayrıca Marx, tarih görüşünü ve antropolojiyi, hiçbir zaman

15 *A.g.e.*, s. 20.

işçinin emek gücü kavramı üzerinden evrenselleştirmemiştir. İşçinin emek gücünün tarihsel olarak maddileşmesi özel olarak (evrensel olanın karşıtı) yalnızca kapitalist üretim biçiminin ekonomik koşullarında olanaklıdır. Dolayısıyla Marksizm'de bu tür bir evrenselleştirme yoktur, bu yalnızca Baudrillard'ın kendi kafa karışıklığının bir sonucudur. Baudrillard gerçekten de Marksizm'in tarihi hakkında yeterli bilgiden yoksun. Gerçekten de Marx tarihsel materyalizmin inşasına doğru son adımları attığı günlerde insanı ücretli emek olarak gören mantığa açık bir biçimde karşı çıkmıştır. Marx, 1845 Mart tarihli bir taslak çalışmasında, Friedrich List'in iktisat üzerine yazdığı bir kitap hakkında düşüncelerini yazmış ve şu ifadelere yer vermişti: Kapitalist sistemde, insan "zenginlik yaratan bir üretici güce" indirgenmektedir, çünkü bu üretim biçiminde o insan gücü olarak, su gücü, buhar gücü ve beygirgücü gibi başka maddi güçler ile yan yana sıralanmaktadır. Marx, öfkeyle soruyordu: **"İnsanın atlar, buhar ve su ile bir arada, yan yana bir 'güç' olarak görülmesi büyük bir itibarlılık olarak görülebilir mi?"**[16]

Genel tarihsel materyalizm ve özel tarihsel materyalizm ayrımı

Marx'ın bu eleştirisi göz önünde bulundurulduğunda Baudrillard, Marksizm'in kötü bir öğrencisidir. Çünkü yukarıdaki ifadeyi dikkatli bir biçimde okumamış; aksi halde muhtemelen Marx'a bu **antropolojik emek gücü** kavramı ile vurmaya kalkmazdı.

İkincisi, Marx'ın metinlerinde üretim kavramının çoklu (farklı) semantik ve tarihsel değişimlerden geçtiği biliniyor. Ne var ki, Baudrillard'ın bu konudaki yargısı, çok yetersiz görünüyor ya da muhtemelen kendisini eleştirel dürtülerine ve eleştirme coşkusuna öylesine kaptırmış ki, Marx'ın neredeyse 50 yıllık bir akademik çalışma süreci içinde ürettiği bir teoriyi *mutlak bir homojen* bir teori olarak görmek gibi aptalca bir hata yapıyor. (Bir yazımda çeşitli araştırmalarda *Marx ve Engels'in Seçme Eserleri*'nden **birinci cildi** ile en sonuncusu arasında ayrım yapmaksızın özensiz alıntılama yapma davranışını eleştirmiştim. Aslında bu Stalinist mantıklı tarihdışı açıklama getirme çabasıdır. Ne yazık ki bu faşist tarzda gramer, Baudrillard'ın öncü eleştiri görünümlü art niyetli eleştirisinde de göze çarpmaktadır.) Cehalet saldırıya neden oluyor. Baudrillard, Marksist tarihsel materyalizmin evrensel ve özel tiplere ayrıldığından, Marksizm'de üretim ile ilgili bir dizi farklı kavramların getirildiğinden, bunların lafzi olarak benzerlik taşımalarına karşın temelde farklı içerik ve anlamlar taşıdığından habersiz görünüyor.

Baudrillard, Marx'ın genel tarihsel materyalizminin toplumsal tarihteki ortak durumları ve insanlık tarihindeki ortak düzenlilikleri ele aldığını, oysa Marx'ın **özel tarihsel materyalizminin** ise esas olarak kapitalist topluma özgü tarihsel olguları tartıştığını bilmesi gerekirdi. Birinci olarak, üretim kavramı bir felsefi-tarihsel görüş çerçevesinde bir veri olarak genel üretici faaliyete gönderme yapar. Bu anlamda üretim hem insanın kendisini üretimini hem de maddi üretimi kapsamak durumundadır. Bu birinci boyutta ortaya koyulan düşünce, maddi üretimin-daima- bütün bir insanlık tarihinin ve toplumların en genel temelini

16 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 4. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1915. s. 285.

oluşturduğu düşüncesidir. Kanımca bu, o zaman için de, günümüzde de genel tarihsel materyalizm olarak terimlendirilmelidir.

Marx'taki ikinci **üretim kavramı**, çağdaş toplumsal tarihin (kapitalizmin) doğasını anlamada kullanılan modern bir kavramdır. Marx, 1858'den sonraki çalışmalarında üretim ile ilgili olarak ekonomi-politik bağlamında farklı tikel anlamlara sahip bir dizi genel ve özel üretim kavramı ortaya atmıştır, burada amaç meta üretiminin ve piyasadaki değişim ilişkilerinin belirli bir gelişme düzeyine ulaştığı koşullarda, esas olarak kapitalist üretim biçimi altında makinelere dayalı üretimin incelenmesidir. Kanımca, Marx bu özel tarihsel materyalizmi (ikinci boyut) -diğer deyişle dar anlamıyla- tarihsel materyalizmi, zorunluluklar dünyasını aşmada bir ideolojik bir silaha dönüştürmüştür.

Üretim kavramı, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de, devrimci pratiğin bir varoluşu olarak, nesne ile özne ikiliğini-bölünmesini-ortadan kaldırmak için ilişkisel bir varoluş olarak ele alınmıştır; ya da *Alman İdeolojisi*'nde modern sanayi faaliyetlerinde ortaya çıkan yaratım sürecinde insanın en temel maddi yaratım faaliyeti olarak ele alınır ve tarihsel materyalizmin mantığının merkezine oturtulur. Ve bu iki eserdeki *Feuerbach Üzerine Tezler ve Alman İdeolojisi*'nde yer alan bu iki paradigma- sadece- Marx'm felsefi söylemine aittir. İkinci boyutta ortaya koyulan bu düşünce ise; belirli tarihsel koşullarda, özellikle de kapitalist sanayinin yarattığı ticari-iktisadi krallıkta, insanların körce maddi çıkar peşinde gitmeleri sonucunda kendi yaratmış oldukları çarpık-dev-ekonomik gücün onları yöneten ve kumanda eden bir şey haline gelmesidir. Bu sorunun analizini *Tarihsel Diyalektiğin Öznel Boyutu* (1995) ve *Marx'a Dönüş: Ekonomi Bağlamında Felsefi Söylem*'de (1999) yapmıştım. Bu iki çalışmada, Batı Marksizmi'nin bütününde tespit ettiğim büyük bir hatanın ortaya çıkışını ve Marksist felsefenin ana teorik hattında ortaya çıkmış olan heterojen gelişmeyi tartıştım.

Marx'ın üretim ile ilgili teorisindeki bu karmaşık zenginlik, uyanık Baudrillard'ın yeteneğini aşarak, onu teorisini inşa ederken zayıf bir temelden yola çıkmaya zorluyor. Onun bu teorik sarayı ne kadar muhteşem görünürse görünsün, küçük fakat hayati bir vuruşla çökebilir durumdadır.

Baudrillard, bu ifadelerin ardından-Fransızca'ya çevrilmesine kendisinin de katıldığı-*Alman İdeoloji*'si eserinden ilk olarak Karl Marx tarafından ortaya atılan-**genel tarihsel materyalizm** ile ilgili ünlü bir önermesinden iddialı bir alıntı yapıyor: **"Yaşamın birincil gereksinimleri denilen şeylerin düzeyi ve bunların karşılanmasının (tatmin edilme) tarzı büyük ölçüde, toplumun uygarlaşma gelişme düzeyine bağlıdır, bunlar bizzat tarihin ürünleridirler. Bir ülkedeki ya da bir çağdaki gerekli geçim araçlarının içerdiği ürünler özgündür, diğer ülkelerle ve diğer çağlarla farklılık gösterir."**[17]

Marx yanılıyor mu? Daha önceki düşünürler, tarihin yalnızca kahramanların iradesiyle yaratıldığını düşünürken, Marx, tarihin gerçeğini basitçe işte böyle tanımlamıştır. Yukarıda aktarılan alıntıdaki birinci cümledeki "üretim" sözcüğü, belli

17 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 30. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1988. s. 44.

bir tarihsel varoluş biçimi olarak değil, en genel anlamda kullanılmıştır. O olmaksızın insanların hayatta kalamayacakları, buradaki üretim bütün bir insan toplumunu yaratan temel maddi faaliyetin bu olduğu anlamına geliyordu. Dolayısıyla Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde üretimi insanın toplumsal tarihinin yaratılmasında insanın inisiyatif öğesi olarak tanımlıyorlar ve böylece **genel tarihsel materyalizmin** temelini atmış oluyorlardı.

Ayrıca Marx'ın yukarıdaki alıntısındaki "ihtiyaçlar" sözcüğü de geneldir. Marx, her bir tarihsel üretim koşulunda insanın ihtiyaçlarının tarihsel bir özgünlük taşıyacağının kesinlikle bilincindeydi. (Marx, *Alman İdeolojisi*'nde farklı tarihsel koşullar altında farklı ihtiyaçların ortaya çıkışının özel bir analizini de yapmıştı. Marx, benzer bir biçimde ilerde 1861-1863 Ekonomik Elyazmaları'nda bu konuda şöyle yazmıştı:

"Yaşamın birincil gereksinimleri denilen şeylerin düzeyi ve bunların karşılanmasının (tatmin edilme) tarzı büyük ölçüde, toplumun uygarlaşma gelişme düzeyine bağlıdır, bunlar bizzat tarihin ürünleridirler. Bir ülkedeki ya da bir çağdaki gerekli geçim araçlarının içerdiği ürünler özgündür, bu diğer ülkelerle ve diğer çağlarla farklılık gösterir."[18]

Baudrillard kendi yorumunda Marx'ın bu önermesini açıkça ele almasa da, onun gözünde Marx'ın bu alıntıda söz ettiği üretim ve ihtiyaçların kapitalist sisteme (özel tarihsel materyalizme) ait olarak gördüğünü söyleyebilirim. Dolayısıyla Baudrillard, Marx'ın üretici güçlerin özgürleşmesi ile insanın özgürleşmesi sorununu birbirlerine karıştırdığı gibi, aceleci bir sonuca ulaşıyor ve bu yargısına dayanarak şöyle soruyor: Bu devrimci bir formül mü, yoksa ekonomi politiğin kendisinin bir formülü mü? Bu soruyla ilgili Baudrillard'ın gerçekten de bazı tamamlayıcı dersler alması gerektiğini düşünüyorum, çünkü Marx hiçbir zaman üretici güçlerin özgürleşmesi ile insanın özgürleşmesi sorununu eşitlememiştir. Tam tersine üretici güçlerin özgürleşmesi ikincisinin maddi önkoşulu ve toplumsal devrimin üzerinde yükseldiği gerçek nesnel temeldir. (Bu sorunu, daha ilerde ayrıntılarıyla analiz edeceğiz.)

Baudrillard, bizi uyarmak istiyor, tam da bu konunun üzerinde düşünmemiz gerektiğini söylemek istiyor, yani bizleri üretimi tarihin doğası olarak görmeye karşı uyarıyor, hatta bizleri üretimin insanın biricik niteliksel yönü olarak görmeye karşı çıkmaya çağırıyor. Tam da bu nedenle Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde yazdıklarından fazlasıyla rahatsız oluyor ve şöyle diyor:

"[İnsanlar] kendi geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz, kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlarlar."[19]

Baudrillard "İnsanın başka hayvanlardan neden ayırt edilmesi gerekiyor?" diye soruyor. Ona göre bu yaklaşım, hümanist bir "inatçılık" ve ekonomi politik bir bağnazlıktır. Onun bu çılgın görüşü normal bir okuru sarsabilir nitelikte, insanı

18 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 30. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1988. s. 44.
19 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 5. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1976. s. 31.

diğer hayvanlardan farklı görmeyen var mıdır? Başka hayvanlarla aynı biçimde varlığını sürdüren bir insan olabilir mi? (Baudrillard için bu düşünce hiç de tuhaf değil, çünkü onun manevi öğretmeni Bataille, insanın sahici varoluşu üzerine bilme yetisinin, hayvan-benzeri cinsel dürtüler ve dışkılama üzerinden gerçekleştiğini düşünen Fransız pornografi yazarı Marquis de Sade'ye her zaman hayranlık duyuyordu. Analizimize devam ettikçe Baudrillard'ın sarıldığı Mauss-Bataille mantığının gerçek rengini daha iyi anlayacağız.)

Baudrillard'a göre Marx insanın varoluşuna bizzat insanın kendi amacı olarak baktığına göre, bu durumda o insan için farklı bir araç öngörecektir, insanın var olan ihtiyaçlarını tatmin etme dışında bir amacının olması gerekecektir: Üretim, diğer deyişle Marx'a göre insan üretmek zorunda olacaktır. Dolayısıyla insan kendisini üretimin emek gücü olarak görmek zorunda kalacaktır ve insan bu işi yaparken de amaç olarak insan ile araç olarak insan ayrımı ortaya çıkacaktır. Bu durum "yabancılaşmadır". Marx'ın ekonomi politiği eleştirerek gerçekleştirdiği ilerleme, insanı kendi amacına doğru restore etmeyi hedeflemektedir. (Kuşkusuz benim yukarıda getirdiğim mantıksal dizge Baudrillard'daki belirsizlikleri ve düşünce kırılmalarını bir düzene koymayı amaçlıyor; çünkü o yönelttiği -araya soktuğu- sorularla düşünce çizgisini sık sık kesintiye uğratmaktadır. Eğer onun düşünce dizgesine bağlı kalırsak kendimizi kaybetmememiz olanaksız olacaktır.)

Baudrillard burada yine yanılıyor! 1845'den sonra Marx artık Feuerbach'ın hümanist yabancılaşma görüşünü benimsemekten uzaklaşmıştır. Fakat Marx'ın insanın bizzat kendisinin yarattığı maddi güç ile -kapitalist toplumsal ekonomi koşullarında- kendisini köleleştirdiğini kanıtlamış ve bu olguyu eleştirmeye devam etmiştir. Bu, doğrudur ve *1857-1958 Ekonomik El Yazmaları* ve *Kapital*'de bu düşünceyi yazmış ve savunmuştur. Marx aynı zamanda kapitalist ekonomik ilişkiler içinde ortaya çıkan yabancılaşmanın doğasını incelemiştir, fakat Marx bu aşamada yabancılaşma üzerine eleştirilerini -daha çok- tersine dönmüş maddileşmiş toplumsal ilişkiler perspektifi üzerine oturtmuştur. Burada şu soruyu sormalıyız: Marx, insanın kendi amacı ile restore edilmesi gerektiğini -yabancılaşmanın inkar edilmesi üzerinden- savunmak gibi ihtiyatsız bir önerme getirmiş olabilir mi?

Baudrillard, amacının Marx'a meydan okumak olduğunu, Marksizm'i alaşağı ederek "devrimci kuşaklar" tarafından izlenen ve desteklenen "politik radikalizmi" çürütmek istediğini yazıyor. Onun bu özleminin gerçekleşeceği konusunda oldukça kötümserim.

3. Metodolojik sorunun kaynağı: Tarihin tarih-ötesi kılınması

Baudrillard, kitabının ilk bölümünde Marksist emek (çalışma) kavramının eleştirisi üzerine odaklanıyor.

Baudrillard, genellikle daldan dala atlayan bir düşünce çizgisine sahip, dolayısıyla tarihsel felsefe üzerinde yürüttüğü tartışmayı tamamlamadan aceleci bir şekilde ekonomik bağlama atlamış. (Emek kavramı üzerine getirdiği tezleri meşru görmem olanaklı değil, ancak bu sorunu gelecek bölümde ele alacağım.) Dolayısıyla şimdi kitabının birinci bölümünde vardığı felsefi sonuçları analiz edeceğim, çünkü teorik olarak yukarıda getirdiği eleştirinin metodolojik olarak devamı bu felsefi sonuçlardır.

Üretimin Aynası'nın hemen hemen her bölümünde, Baudrillard'ın metafizik gururunu sergileyen sözde bir epistemoloji özeti bulunuyor. (4. Bölüm dışında tüm bölümlerde bir epistemoloji özeti var.) Birinci epistemolojinin başlığı, "Marksist Kavramların Gölgesinde" olarak konulmuş, bu bölümün tümüne baktığımızda, Marksist tarihsel materyalizmin metodolojik köklerinin araştırılmasının amaçlandığı anlaşılıyor. Baudrillard'a göre Marksizm spesifik, sınırlı kavramları "evrenselleştirilmiştir". (Bu eleştirinin mantığı, Marksist tarihsel materyalizmden öğrenilmiş.) Bu iddia, meşru olmayan bir biçimde teorinin kurallarını çiğniyor. Şimdi Baudrillard'ın bu eleştirisini inceleyeceğiz.

Baudrillard, "Marksist teorilerin burjuva düşüncesinin kavramlarında var olan soyut evrenselliği (*Doğa ve İlerleme, İnsan ve Akıl, Formel Mantık, Emek-Çalışma, Piyasa-Değişim*, vb.) parçalamaya çalıştığını"[20] kabul ediyor. İlginç olan, Marx'ın metinlerine geriye doğru baktığımızda, Baudrillard'ın burjuva düşüncesindeki kavramların evrenselliği dediği şeylerin Marx tarafından inkar edildiğini göremiyoruz. Bana göre, Marx, doğayı ve ilerlemeyi reddetmiyor, fakat kapitalist üretim biçiminin doğallaştırılmasına ve dışsallaştırılmasına karşı çıkıyor; Marx insana ve akılcılığa karşı çıkmıyor, yalnızca insanın kapitalist soyutlanmasına ve ikiyüzlü akılcılığa karşı duruyor. Benzer nedenlerle, biçimsel mantığı, emeği ve değişimi de reddetmiyor, yalnızca maddileşmiş toplumsal ilişkileri ve kapitalist sistemdeki fetişist düşünceyi inkar ediyor. Gülünç olan Baudrillard Marx'ın "tarihsel materyalizm, diyalektik, üretim biçimi, emek gücü" vb. kavramlarla evrensel burjuva düşüncesini parçalamaya çalıştığını söylüyor, bu ifadesi de sadece onun safsata ile uğraştığını kanıtlıyor.

Her şeyden önce Marx, tarihsel materyalizmi en evrensel kavram ve bir Dünya görüşü (Alm. Weltanschauung) olarak adlandırmış ve onu tek bilim olarak nitelediği "tarih bilimi" olarak nitelemiştir; öte yandan tarihsel diyalektik ise bu Dünya görüşünün önemli mantıksal yapısını oluşturmaktadır. Tarihsel materyalizm, özünde tarihsel diyalektiktir. Üretim biçimi kavramı, tarihsel materyalizmin merkezi kavramı olmasının yanı sıra Marx'ın kapitalist toplumun doğasını incelemede kullandığı merkezi perspektiftir. "Emek gücü" kavramına gelince o bir iktisadi araştırma kategorisidir ve açıktır ki bu kavram, yukarıdaki üç kavramdan farklıdır.

20 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 47.

Marx'ın yayınlanmış olan hiç bir metninde bu kavramın asla geniş anlamda, felsefi (epistemolojik) bağlam içinde kullanıldığı görülmez. (Oysa Baudrillard, farklı kategorileri birbirine karıştırmaya eğilimindedir. Kendimizi onun bu keyfi inceleme tarzına alıştırmamız gerekiyor.) Daha da önemlisi, Marx'ın burjuva ideolojisinin klasik iktisadını aşma yeteneğini gösterebilmesinin nedeni onun tarihsel materyalizmin yüksek kumanda tepesinden bakabilmesidir.

O, eleştirisini ve burjuva ideolojisinin tahrip çabasını, toplumsal ve bilimsel tarih araştırmalarının yanı sıra derin ekonomik araştırmalarına dayandırmıştır. 1845'den sonra Marx, (*1844 Elyazmaları*'nda) felsefi bağlamdan hareket eden ve burjuva "krallığının" öldüğünü ilan eden o genç coşkulu açıklamasını terk etmiştir. Ne yazık ki Baudrillard, yalnızca kendinden başka doğru tanımıyor, fakat hatalı olduğu açık.

Bu inanılması zor eleştiriden sonra, Baudrillard, Marksizm'in epistemolojik kökleri ile ilgili bir başka keşif ortaya atıyor: Marx soyut burjuva kavramlarla ilgili doğru eleştiriler yapmasına karşın, o yine de burjuva ideolojisini aşmak için "evrenselleşmiş" kavramlar kullanmıştır. Sonuç olarak Marksist epistemoloji, aslında "eleştirel emperyalizm"dir.

(Bu sert eleştiri üzerinde ciddi bir şekilde durmalıyız.) Baudrillard, bir kavramın yalnızca bir yorum hipotezi olmadığını, bunun yerine evrensel hareketin bir tercümesi olduğunu savlayan önermenin saf metafizik bir düşünce olduğunu ileri sürüyor. Marksist kavramlar bu sorundan kaçınamıyor. Baudrillard'a göre bir paradigmayı veya da kavramı evrensel bir formüle dönüştürmek, eski bir metafizik gelenektir ve maalesef Marx da bundan kaçınamamıştır. Şöyle yazıyor:

Aksine, Marksizm tarihi tarihsel-ötesi kılmıştır: Marksizm'de tarih kendisini yeniden ikilemektedir ve böylece evrenselleşmektedir. Güçlü olabilmek için diyalektik, kendisini diyalektik olarak aşmalı ve kendisini yok etmelidir. Marx, verili bir aşamadaki üretim biçimi ve üretim kavramlarını radikalleştirerek, değişim değerinin toplumsal gizemini kırmıştır. Böylece bu kavram bütün stratejik gücünü kilidinin kırılmasından alır ve bu kırılma ekonomi politiği imgesel evrenselliğinden yoksun kılar. Ancak, Marx'tan itibaren kavram bir tanım haline getirilerek bu avantajını yitirmiştir. Böylece, kendisini evrenselleştirerek kendi "farklılığını" ortadan kaldırdı, kodun (evrenselliğin) hakim biçimi ve ekonomi politiğin stratejisi düzeyine düştü. Tarih kavramının tarihsel olması, diyalektik kavramının diyalektik-sel olması totoloji değildir ve üretim kavramının bizzat kendisinden üretilmesi totoloji değildir (yani, bir tür kendi kendisinin öz-analizi yoluyla karar verilmesinin gerekli olması). Tersine bu yaklaşım basitçe söylersek, eleştirel kavramların mevcut biçiminin patlayıcı, ölümlü olduğunu gösterir. Kavramlar böyle evrensel hale sokulduklarında, analitik yeteneklerini yitirirler ve anlamın bir din haline getirilmesi başlar.[21]

21 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 48.

Baudrillard'ın bu uzun paragrafı, çok önemli. Bu paragraf, Baudrillard'ın Marksist tarihsel materyalizmin içsel eleştirisini nasıl geliştirmek istediğini ve onun tarihsel materyalizm üzerine derin düşüncelerini çok iyi sergiliyor. Şimdi onun bu "klasik" önermesini açıklayalım.

Baudrillard, Marksizm'in burjuva ekonomi politiğin evrenselliğini etkili bir biçimde reddettiğini (Marx'ın piyasa ekonomisinin doğal bir düzen olarak ebedi bir biçimde var olacağını reddettiğini) kabul ediyor. Marx, tarihselliği ve diyalektiği eleştirel bir biçimde ele alarak burjuva üretim biçiminin tarihsel olduğunu (ebedi-kalıcı olmadığını) açıklayabiliyor, Marx'a göre tarih adım adım, derece derece ilerlemektedir (tarihin ilerlemeci olması) ve Marx'ın tarihsel diyalektiği bugünü dondurma yönündeki herhangi bir girişimi yadsımaktadır. Ancak Marx, bu tarih kavramını genişlettiğinde, kavram artık tarihsel olmaktan çıkıyor ve burjuva ideolojisinin "hakim koduna" eklemleniyor. Bu kez Baudrillard, "Marksizm'in üretim ve üretim biçimi kavramlarını radikalleştirmesi" şeklindeki saçma iddiası dışında, kendi düşüncesini açıkça ortaya koymayı başarmış görünüyor.

Baudrillard'm eleştirmeye çalıştığı şudur: Marx'ın tarihsellik kavramını (ilerlemenin kaçınılmazlığını) evrenselleştirerek onu tüm toplumsal tarihe doğru genişlettiğini ve uyguladığını söylemek istiyor, özellikle de ilkel toplumlara kadar genişletmiş; oysa bu toplumlarda *ilerleme* ya da *üretim biçimi* gibi bu türden kavramlar bulunmamaktadır. Ve bu, Baudrillard'a göre Marksist teorik şiddetin kanıtı oluyor.

Marx'ta çeşitli tarih kavramları

Bence Baudrillard, burada kavramlarla oynayarak hile yapıyor. Marx 1845'ten sonra yaptığı araştırmalarında, insan tarihinin toplumsal gerçekliğini, özellikle de kapitalizmin toplumsal gerçekliğini ele alırken, çeşitli zihinsel deneyler yaparak birkaç farklı tarih kavramı üzerinde çalışıyor.

Bunlardan, birincisi, tarihsel materyalizmin doğasını oluşturan Marx'ın tarihsel paradigma üzerine oluşturduğu düşünceleridir. Kanımca, bunlar Marksizm'in merkezinde yer alan düşüncelerdir: Birincisi **sınırlı tarihsellik paradigması** (bu hem metodolojik ve hem de epistemolojik bir paradigmadır); diğeri ise **ontolojik yaşam zaman skalası** (yaşamı idame ettirme) düşüncesidir. Bu anlamda Marx'm analiz modelinde "belirli tarihsel koşullar altında" önermesi özellikle daima istisnasız vurgulanmıştır, Marx'ın buna özel olarak dikkat çekmesine ilaveten ben de bu yaklaşıma olağanüstü bir önem atfediyorum. Bir başka deyişle Marx, kesinlikle herhangi bir tarih-ötesi (tarihselliği aşan) bir kavramı kesinlikle reddediyor. (Bence Heidegger'in **sterblich dasein** -Alm. Ölümlü olan- kavramı tam da buradan çıkıyor.[22])

22 Bkz. benim kitabım, *Marx'a Geri Dönüş: İktisat Bağlamındaki Felsefi Söylemi* (Jiangsu People's Yayınevi, 1999)'nin Altıncı Bölümü. Bkz. Heidegger'in Dasein kavramı: Kalkedon yayınları; *Marksist Pratik Materyalizm. Post Öznelci Felsefenin Ufku* (Wang Nanshi-Xie Yongkang) s. 390-391-392.

Marx'ın ikinci tarih kavramı ise, modern sanayi üretimi ile bağlantılıdır, bu kavram kapitalizmin olgunlaşmaya başlamasıyla birlikte biçimlenen, daha akışkan ve daha devrimci bir tarih kavramıdır. Klasik Alman felsefesinin diyalektik doğası, bu yeni tarihsel olayın gelişini öngörmüştü. Ne yazık ki Almanya sanayi üretimi gerçeklikten uzaktı; bu anlamda Marx, *Alman İdeolojisi*'nde Almanların "tarihinin olmadığı" gibi bir espri de yapmıştı. Açıktır ki buradaki tarih kavramı özellikle modern anlamda (endüstri anlamında) kullanılmıştır.

Marx'ın üçüncü tarih kavramı, yalnızca insanın özgürleşmesinin gerçekleşmesinden sonra ortaya çıkabiliyor ve Marx'a göre insan tarihinin gerçek gelişmesi bundan sonra başlıyor. Marx'a göre kapitalist toplum, hala "ekonomik hayvanlar" aşamasında olduğumuz bir dünyadır. (Marx, böylece "insanlık dışı" vb. gibi hümanist bakış açısının kavramlarını kullanmayı terk etmiştir.) Marx içinde bulunduğumuz bu aşamayı sık sık "tarih öncesi toplum" olarak nitelemiştir. Marx bu üçüncü kavramı, ad hoc[23] anlamda kullanmıştır.

Marx, dördüncü tarih kavramını ise ortak tarihsel anlamda ve araştırmalarında kullanmıştır; bence bu yazının çerçevesinde bu kavramı açıklamama pek gerek yok.

Açıkçası, Baudrillard'ın tarihsel kavramlarla ilgili eleştirisi yalnızca yukarıdaki ikinci kavram çerçevesinde anlamlı olabilir. Fakat Marx'ın burada zaman ile ilgili modern kapitalist şemayı tüm insanlık tarihine dayatmaya çalıştığının kanıtlanması gerekiyor. Aksi halde, eleştiri güçlü görünse de yalnızca bir yanılgıya yol açacaktır. Yukarıda verdiğimiz arka plan bilgileri ile birlikte Baudrillard'ın suçlamalarının mantıksız olduğu ortaya çıkıyor.

Bu [kavramlar] kendileri hakkında yalnızca aşağıda olduğu gibi belirsiz metonomik* bir süreç içinde çağrışım/izlenim üretirler: İnsan tarihseldir; tarih diyalektiktir; diyalektik (maddi) üretim sürecidir; üretim insan varoluşunun asıl hareketidir; tarih, üretim biçimlerinin tarihidir, vb. Bu bilimsel ve evrenselci söylem (kod) hemen ardından emperyalist bir karakter ediniyor. Bütün olası toplumları bu kavramlara dahil olmaya çağırıyor.[24]

Baudrillard'ın buradaki akıl yürütmesinde önemli bir sorun var. Muhtemelen Marx'ın düşüncelerini -eski felsefe çerçeve olan- Stalinist dogmatik açıklama tarzı -özellikle basit çıkarımda bulunma yöntemi- ile özdeşleştiriyor. Baudrillard parlak bir düşünür olduğu için, böylesi basit yanlışları hep yapabiliyor. Marksist metinlerde ve düşüncelerdeki kod emperyalizmi nerede acaba? Baudrillard'ın iddialarının bazılarının Marksizm üzerine yazılmış klasik dogmatik ders kitapları için geçerli olabileceğini kabul edebilsek dahi, "diyalektiğin maddi üretim süreci olduğu" düşüncesi hiçbir yerde savunulmamıştır. (Eski Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'nın sosyalist ülkelerindeki üniversite ders kitaplarında dahi diyalektik, doğanın, toplumun ve insan düşüncesinin genel yasalarıyla ilgili araştırma olarak tanımlanmıştır.)

---

23 **Ad hoc**: amaca özel, geçici bir çözüm anlamında- çev. notu.

24 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 48.

Baudrillard, burada yalnızca bir başka kurgusal tahrifat üretmiş oluyor.

Baudrillard, bu saldırıdan tatmin olmamış gibi görünüyor. Marksizm'deki epistemolojik yanılgı ile ilgili yargısına ilaveten eleştirilerinin hedef alanını genişletiyor ve şöyle yazıyor: "Yukarıda Marksist kavramlar hakkında yazdıklarımız, aynı zamanda bilinçaltı, bastırma, Ödipal kompleks, vb. kavramlar için de geçerlidir".

Böylece Freudcu psikanaliz için de ölüm fermanı çıkarılmış oluyor.

Dahası Baudrillard, bu son hamlesinden çok memnun görünüyor. Marx ve Freud'un "kontrolünün" onları mat edeceğini söylerken kendinden emin. Bu yer değiştirmede Baudrillard'ın son favorisi "ilkel toplumlar" oluyor. (Halihazırda ilkel toplumlarla ilgili görüşleriyle tanışmıştık. Baudrillard onları ontolojik başlangıç noktası olarak görüyordu. Bu ilkel toplum, elbette insan varoluşunu Mauss-Bataille prizmasından yansıtan insan varoluşunun hayali bir sahnesi.) Nitekim aşağıdaki paragrafta da görüldüğü gibi heyecanını gizleyemiyor:

İlkel toplumlarda *ne üretim biçimi ne de üretim var*. İlkel toplumlarda Diyalektik de ve *bilinçdışı* da yok. Bu kavramlar yalnızca ekonomi politikle yönetilen bizim bugünkü toplumumuzu analiz edebilir. Dolayısıyla bu kavramlar yalnızca bir tür bumerang değerinde olabilir.[25]

Baudrillard, ulaştığı sonuçları italikle vurguluyor.[26] Bana göre bu küçük hileyle yalnızca kendisini biraz eğlendirebiliyor. Daha kesin bir açıklama şöyle yapılabilir: İlkel toplumlarda modern anlamda üretim ve üretim biçimi yoktur ve bugünün diyalektik ve bilinçaltı teorileri görülmez. Oysa biliyoruz ki Marx hiçbir zaman bugünkü modern üretimi ilkel toplumların varoluşsal temeli olarak görmemişti. Tarihsel materyalizmin söylemi açıktır: "Üretimden söz ettiğimizde her zaman zihnimizde toplumsal gelişmenin belli bir aşamasındaki üretim bulunur."[27]

Üretimin biçimi ve yapısı farklı toplumsal evrelerde değişir, ancak üretim her zaman toplumsal varoluşun ve hareketin temeli olarak kalmaya devam eder. Marx'a göre "başlangıçtan itibaren insan yaşamı üretime ve -şu ya da bu biçimde- toplumsal üretime dayanır."[28] İlkel toplumlarda dahi atalarımız yeme ve içme dışında, yiyecek elde etmek ve tehlikelere karşı korunmak gibi yaşamlarını ayakta tutacak faaliyetlerle ilgileniyorlardı. Marx'ın söylediği gibi "birey, belirli bir toplum biçimi içinde ve belirli bir toplum biçimi aracılığı ile doğaya el koyar."[29] Bunun için "insanın kendi yaşamını yarattığı bir süreç"[30] vardır. Bu, yaşamı sürdürme ve yiyecek elde etmenin karakteristik üstün biçimi, insanı hayvandan farklılaştırmaya çalışmanın boş bir iş olmadığını gösterir. Aksi halde yalnızca Baudrillard ve

25 *A.g.e.*, s. 49.

26 Baudrillard buna büyük önem veriyor.

27 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 22.

28 *A.g.e.*, s. 413.

29 *A.g.e.*, s. 25.

* **Metonimi:** Benzetme ilişkisi bulunmaksızın, neden-sonuç gibi türlü ilişkilerle bir sözcüğün başka bir sözcüğün yerine kullanılması sanatı. (TDK Büyük Türkçe Sözlük, E.N.)

30 A.g.e., s. 538.

öğretmenleri tarafından hediye değiş-tokuşu ve hediye tüketiminin yüceltilmesi ortadan kalkmakla kalmaz aynı zamanda ilkel insanlar yaşamsal olanaklarını da yitirirlerdi.[31] Gerçekten de ilkel faaliyet herhangi modern bir dildeki anlamıyla "üretim" olarak adlandırılamaz ancak bu nesnel faaliyet, insanın yaşamda ayakta kalabilmesinin temelidir. O yararcı bir değer sistemine ait değildir; ancak üretim bir olmazsa olmazdır. Bu da Marx'ın **genel tarihsel materyalizminin** çerçevesinde genel maddi üretim olarak belirtilen şeydir.

Bu bakımdan, Marx ve Engels'in maddi üretimin 19. yüzyılın sonlarına doğru ilkel toplumlarla ilgili H. Morgan'ın genel düzeyde kalmış olan araştırmalarında yalnızca "çevresel bir konu" olarak yer almasını daha sonra bilince çıkarmış olmaları işin özünü değiştirmez. (Marx, ilkel toplumdaki insanların değişimi baş aşağı dönmüş bir maddi ilişki çerçevesinde yapmadıklarını yazmıştı. Onların **"TAŞIYICI TİCARET yaptıklarını ve bizzat kendilerinin üretmediğini belirtiyordu. En azından Fenikeliler, Kartacalılarda vb. üretim ikincil bir işti."**[32] Bir başka deyişle maddi üretim, ilkel toplumlarda belirleyici bir faktör değildi, ama öte yandan o olmaksızın insan kendi yaşamsal temelini yitirebilirdi, kanımca bu ifadeler Marx'ın antropolojik görüşünün Mauss'un son dönem bilimsel keşiflerine oldukça benzediğini göstermektedir.) Bu durum, insanın hayatta ayakta kalabilmesinin temel koşulu olmanın yanı sıra nesnel bir gerçeklik olan, sıradan hayvanların yaşamlarını sürdürmelerinden üstün durumdaki ilkel insan faaliyetlerinin biçimi (buna üretim biçimi denilmese de) nedeniyle böyledir. İnsanın toplumsal tarihinin genelde maddi geçim araçlarının üretimine dayandığını söyleyen Marx'ın teorisinin ekonomi politiğin mantığına ait bir önerme değil, aksine bu önermenin Marksist tarihsel materyalizmin felsefi söylemine ait olduğu gerçeğinin daha da açıklanması gerekiyor. Baudrillard'ın eleştirisi, ekonomi politiğin söylemi ile felsefi söylemi birbirine karıştırmakta ve böylece geçerliliğini çok kuşkulu hale getirmektedir.

Ayrıca Baudrillard'ın eleştirisi, kendisinin de tam olarak farkında olmadığı bir paradoks içeriyor. Marx'ı üretim ve ilkel toplumlarm tarihi gibi çağdaş kavramları tasarlamış olmakla ve aynı zamanda **temel toplumsal yapıyı ve ilkel toplumlardaki mevcut biçimi bütün insanlığın bütün bir toplumsal yaşam sürecine** dayatmakla suçluyor. Baudrillard, Marksizm'i psikanalizden ayırmak istediğini söylüyor. Bu kimseyi korkutmaz. Onun attığı bumerang kesinlikle gerisin geriye kendisine vuruyor.

---

31 Marx, bunun bir örneğini alıntılamıştır. Marx söyle yazar: "İnsanoğlunun belirli çağlarda yaşamını sadece yağmalayarak sürdürdüğü görüşü geçerli bir görüştür. Ancak yağmalamanın mümkün olması için, yağmalanacak bir şey, yani üretim, olmalıdır". Ve bizzat yağmalama tarzının kendisi, o da üretim tarzı tarafından belirlenir. Bkz. *METE* Cilt 46. Yukarıdaki önermeyi küçük bir değişiklikle Baudrillard'a yöneltebiliriz: Hediye değişiminin (sembolik değişimin) mümkün olması için, değişilebilecek hediyeler, yani üretim, olmalıdır. "Hediyeler" olmaksızın, bırakınız "potlaç" gibi geniş çaplı bir tüketimi, hayatta ayakta kalmak dahi mümkün değildir.

32 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 155.

BÖLÜM III

Üretimin Ontolojisi: Üretiyorum, O Halde Tarihim

Üretimin Aynası'nın ilk bölümünün başlığı "Emek Kavramı". Ancak, Baudrillard'ın en önemli eleştiri hedefi, tarihsel materyalizmin merkezi kavramı olan maddi üretim. Ona göre Marx, kapitalist üretim biçimine ciddi biçimde itiraz ediyor ve sermayenin sömürücü yapısını ortaya koyuyor ancak Marx'ın tarih felsefesinin söyleminin emeğin yararlı üretimi üzerinde merkezileşmesinin hala burjuva değişim değeri sisteminde bilinçdışı kodlanmış olan üretim olduğunun farkında değil. Baudrillard bu ontolojiyi şöyle tanımlıyor: **Üretiyorum, o halde tarih var.** Böylece o, Marksizm'i ve hatta bütün radikal postmarksist eğilimleri reddettiğini ilan ediyor. Marksizm'e yönelik bu meşum saldırıya ve bu kibirli yanlış anlamaya yanıt vermek gerekiyor. Birinci olarak, aşağıda Baudrillard'ın üretim ile ilgili görüşünü tartışacağım.

1. Kullanım değeri üzerine hatalı teşhis ve "değişim değeri"

Birinci Bölümde ilk ele alınan sorun, "kullanım değeri ve emek gücünün" eleştirisi. Baudrillard, bu sayfalarda Marksizm'in burjuva yararcı değer sistemi ve piyasa değişiminin mantığıyla oluşturulan özgün kurallar çerçevesinde inşa edildiğini öne sürüyor. (Oysa Marx'taki kullanım değeri ve emek gücü gibi kategoriler yalnızca kapitalist sistem içinde bir anlam ifade etmektedirler ve bu kavramlar eğer genel olarak tüm insanlık tarihine uygulanır ise, teorik araştırmanın kuralları çiğnenmiş olacaktır.)

Bir kere daha burada Baudrillard'ın Marksizm'i yanlış anlaması söz konusu. Burjuva düşünürlerden farklı olan Marx, belli dönemlerle ilgili her bir paradigmanın teorik uygulamasında tarihsel sınırlandırmaya dikkat eder. Baudrillard'ın suçlaması, Marx'ın benzersiz avantajım kesinlikle kanıtlıyor. İşin aslında Baudrillard, yalnızca kendisinin çarpık düşüncesinde var olan şeytani bir hayali taşlıyor, var olmayan bir "sahte-Marksizmin" eleştirisine girişiyor. Baudrillard şöyle yazıyor:

Marksizm değişim değeri ile kullanım değeri arasında ayrımı ortaya koyarken, kendi gücünü ortaya koyuyor, fakat aynı zamanda kendi zayıflığını da... Kullanım değeri şeklindeki ön varsayım -değişim değerinin soyutlanmasının ötesine geçen bir somut değer hipotezi, bir nesnenin yararlılığıyla kendi doğrudan ilişkisi, anında metanın insani amacı- yalnızca onun tarafından üretilen ve geliştirilen bir kavram olan değişim değeri sisteminin etkisidir. Ekonomi politiğin ötesindeki bir alan tasarlamaktan uzak olan bir kullanım değeri kavramı yalnızca değişim değerinin ufku olabilir.[1]

Bu kuru laf kalabalığına rağmen Baudrillard, Marx'ta küçük bir delik dahi açmayı başaramıyor. **Birincisi**, değişim değeri ile kullanım değeri ayrımı, Marx'ın katkısı değildir, bu ayrımın keşfi Smith ve Ricardo gibi iktisatçıların erken dönem araştırmalarının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Baudrillard, yeterince dikkatli okumalar yapmıyor. Marx'ın, klasik iktisat üzerine yaptığı araştırmalarda (*1857-1858 Elyazmaları*'nın ilk yarısına kadar) bu kavramları ayrı ayrı kullandığı bir gerçektir, ancak daha sonra Marx, Kapital'de kullanım değeri ile değer kavramları üzerinden metalarda var olan ikili yapıyı keşfediyor ve değişim değerinin yalnızca değerin yüzeysel görünümü olduğunu yazıyor. Oysa Baudrillard, Marx'taki bu aşamayı ihmal ediyor.[2] Daha da önemlisi Marx, metayı değer, değişim değeri ve kullanım değeri sorunundan ayırmıyor, üstelik ekonomik kavramları basitçe felsefe ve antropoloji alanlarına uygulamaktan da özenle kaçınıyor. Baudrillard böylece ilk atışında yanlış bir hedef seçmiş oluyor.

İkincisi, Baudrillard, "değişim değeri sisteminden", özellikle metanın "bir nesnenin yararlılığı ile doğrudan ilişkisinden ayrı ve bağımsız olarak, antropolojik bir kullanım değeri kavramını kabul etmiyor. Anlaşılabilir bir biçimde, o Mauss-Bataille mantığını sürdürmek istiyor ve burjuva yararcı değer sistemini "şeyleşmiş şeye" (Heidegger) izin vermeyen burjuva yararcı sistemi radikal bir biçimde ortadan kaldırıyor.

Peki, ama Marx, kullanım değerini ebedileştiren, tarihsellik-dışı bir soyutlamayı nerede yapmıştır? Bir yandan Baudrillard, Marksist iktisadın özgül noktalarından alıntılar yapıyor; öte yandan da keyfi bir biçimde bu noktaları ontolojik bir sorun olarak tartışmaya çalışıyor. Böylesi kötü bir kavramsallaştırma nasıl kabul edilebilir!

---

1 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 23.

2 Marx, bir keresinde, "böylece, değişim değeri, meta-değerinin bağımsız bir görünüm *biçimidir*" ifadesini kullanmıştır. *Kapital*'in 1. Almanca baskısına ek bölüm; Değer-Biçimi Başlığı altında 4. Alt başlık. Bkz. Marksist İnternet arşivi.

Oysa Marx, kullanım değeri ve değer (değişim değeri) üzerine tartışmasını ve tezlerini kesinlikle meta üretiminin ve meta değişiminin var olduğu tarihsel süreç ile sınırlamıştır.Marx hiçbir yerde metaların değişim ilişkilerinin bulunmadığı ilkel toplumda ve geleceğin komünist toplumunda metalardaki ikili yapıdan söz etmemiştir.

Marx şöyle yazıyor: "**Bir yandan üretim sürecinde ortaya çıkmış olan tüm sabit kişisel (tarihsel) bağımlılık ilişkilerinin çözülmesi, öte yandan da üreticilerin birbirlerine her yönden-çok yönlü bir biçimde bağımlı olduğu yapının çözülmesi, bütün ürünlerin ve bütün faaliyetlerin değişim değerinin içinde çözünmesinin ön koşulunu oluşturur.**"[3]

Burada Marx, "tüm sabit kişisel ilişkiler" kavramını kullanıyor, ve burada tanımlanan ilişki, Marx'ın insanın toplumsal tarihini, üç başlıca toplumsal yapı içinde sınıflandırmasında birinci toplumsal yapıya işaret ediyor. Benim anladığıma göre Mauss-Bataille'in araştırdığı ilkel kabile yaşamı da kesinlikle bu birinci toplumsal formasyonun (yapının) bir parçasıdır. Örneğin, hediye verme ve kurban sırasında görülen simgesel değiş-tokuş ilişkileri, kesinlikle kişisel ilişkilerdir ve yakın kan bağını (akraba) yansıtmaktadır. Öte yandan ise "burjuva toplumunun"[4] ortaya çıkışına kadar değer, değişim değeri ve kullanım değeri gibi ontolojik ölçüler, bütün bir insan yaşamına ve toplumsal ilişkilere nüfuz edememiştir. Ayrıca Marx şunu da belirtiyor:

"**Maddi üretimin artık değişim değeri tarafından sınırlandırılmadığı koşullarda, aksine üretimin yalnızca bireylerin bütünsel ve çok yönlü gelişmesi ile bağlantılı bir şey haline geldiği koşullarda, bugünkü bütün bu iş tarzı, doğurduğu acılar ve sarsıntılar (Ç.N.: Piyasalardaki kriz nöbetleri kastediliyor) sona erecektir.**"[5] (Açıktır ki, Marx burada komünist toplumu kastediyor)

Marx'm bu ifadesi bundan daha açık olamazdı! Aslında Baudrillard'ın mantıksal terör ve şiddetinin arkasındaki asıl niyeti anlıyorum. Yararın her şeyin ölçüsü olarak görülmesini kabul etmediğini söylemek istiyor. (Fakat onun yarar kavramı, değerin anti-tezi olan kullanım değeri olarak değil Bataille'in ontolojik-**faydasızlık kavramı**-ile aynı çizgileri taşıyor. Bunu, daha sonra ayrıntılı olarak tartışacağız.) İkinci atışta da Baudrillard, aslında açık bir konuyu karmakarışık hale getiriyor.

Üçüncüsü, Baudrillard, kullanım değerini değişim değerinin temeli olarak görmüyor. O kullanım değerinin "değişim değeri sisteminden üredığini ve geliştiğini" düşünüyor. Bu kez Baudrillard'ın tümüyle dayanaksız olmadığını kabul etmek zorundayım. Fakat onun bu düşüncesinin dayanağı Marx değil, burjuva klasik iktisatçılarıdır. Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği* adlı eserinde bir ürünün değişim değerini onun kullanılabilirliğinin belirlediğini söylemişti. Öte yandan, insanlık makineleşmiş üretim çağına girdikten sonra, zeki David Ricardo, bir ürünün

3 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 93.
4 *A.g.e.*, s. 93.
5 *A.g.e.*, s. 12.

değişim değerini doğrudan belirleyen faktörün onun yararlılığı değil, tam tersine bu ürünün kıt olması ve bu ürünü ortaya çıkarmak için gereken emek miktarı olduğunu ileri sürerek bu görüşe karşı çıkmıştır.[6]

Baudrillard, bu iktisatçıların **emek değer teorisini** ekonomik bağlamda tartıştıklarını kavrayamıyor. Bu nedenle Marx da, metanın değeri ve kullanım değeri arasındaki ilişkiye ekonomik perspektiften yaklaşıyor ve değeri soyut emeğin ürettiğini, değerin miktarını emek miktarının belirlediğini ve zorunlu emek zamanın değerin gerçek ölçüsü olduğunu vb. düşünceleri ortaya atıyor. Aynı zamanda Marx, kapitalist ekonomi koşulları altında ticaretin giderek daha ileri düzeylere doğru yükselmesi ile "ticaretin üretimi değişim değerinin boyunduruğu altına sokacağına ve bu gelişmenin doğrudan kullanım değerini gün geçtikçe giderek daha fazla arka plana iteceğine" işaret ediyordu.[7] Özetle toparlarsam, Marx, emeğin değerini hiçbir zaman ekonomik bağlamın dışında ele almamıştır.

Baudrillard, Marksizm'e karşı yararsız bir çırpınmanın içinde gibi görünüyor. Dünyaya Mauss-Bataille'in merceğinden bakma niyeti ile ekonomik alanın ötesine geçiyor ve şöyle ilan ediyor: Bütün nesnelerin *yararlılığı* (bu onun "kullanım değeri" için benimsediği sözcük), hatta bütün dünya, yalnız ve yalnız burjuva varoluşun özgün biçimiyle (bu onun "değişim değeri sistemi" için benimsediği sözcük) ilgili tarihdışı evrensel bir tasarımdır. Baudrillard, Marx'ın onun bu gafının sorumlusu olduğunu düşünüyor. (Günah keçisi) İlk bakışta bu, oldukça tuhaf bir suçlama: Marx, kapitalist üretim biçimine kararlılıkla karşı çıkmıyor mu? Peki, Baudrillard neden bunun Marx'ın hatası olduğunu iddia ediyor? Aslında Baudrillard, Marx'a hücum etmeyi tercih etmesinin nedeni kendi "derinliğini" sergileme çabasıdır. Ona göre Marx, kapitalist üretim biçimini yalnızca eleştiriyor; burjuva ekonomik ve politik yapıyı yadsıyor, ancak asıl sorunun bizzat kapitalist üretimin içkin yapısından kaynaklandığından haberdar değil. Dolayısıyla ona göre Marx, üretici güç kavramını genel toplumsal varoluşun ve toplumsal ilerlemenin temelini kapsayacak şekilde genişleterek nötralize ediyor ve öte yandan da değerlerin yararcı koordinasyonunu sağlayan bu yararcı üretim sistemini kavramayı başaramıyor. Dolayısıyla Baudrillard, Marx'ın kapitalist üretim biçimi eleştirisinin yalnızca sorunu tümüyle çözmekte başarısız kalmadığını, aynı zamanda radikal devrimi yolundan çıkaracak ölçüde sorunun asıl derin gerçeğini gizlediğini düşünüyor. Böylece Baudrillard, önce Marx'ı, ardından onun tarihsel materyalizmini ve maddi üretim teorisini reddetmeye girişiyor ve üretim kavramından türeyen herhangi bir yararcı ekonomik görüşü eleştirecek noktaya kadar gidiyor. Kısacası, o yararcı emek ontolojisini, diğer deyişle "üretiyorum, o halde varım" ve "üretiyorum, o halde tarihim" görüşünü eleştiriyor. Burada Baudrillard, bunu "kullanım değerinin" eleştirisi olarak ele alıyor. (Bu noktaya daha sonra döneceğim.)

Bu nedenle Baudrillard, bu sorunu çözmenin nihai yolunun, radikal bir biçimde yeniden düşünerek, tüketimin ve üretimin ihtiyaçları denilen şeyi ve bununla birlikte üretimin kilit öznesi olan emek gücünü sorgulamayı öneriyor. (Ona göre

6 Ricardo, David. *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri.* Londra, 1821. s. 16-25.

7 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 29. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1987. s. 233.

bu "ihtiyaçlar" toplumda ortak kabul gören anlamda ihtiyaçlar değildir. Bu "ihtiyaçlar" değişim değeri sistemi içinde yaratılan yararcı zorunluluklardır. Mauss-Bataille mantığına göre ise, bunlar yanlış/yanılgılı ihtiyaçlardır; tüketim kötücüldür, değerli olan şey özgün olmayan ve yararcı olmayan harcamadır.)

2. İlkel toplumlarda simgesel değişim olduğu saplantısı

Okurlar şu soruyu kesinlikle eğlenceli bulacaktır: Baudrillard'ın Marksizm'e saldırmasının temeli nedir? Ne yazık ki yukarıda ele aldığımız aynı bölüm, bu sorunun yanıtını bulabilmemizi sağlayan ilginç bir metinsel olay sağlıyor. Bu, Baudrillard'ın Julia Kristeva'ya getirdiği eleştiridir. Bu eleştiride Baudrillard dayandığı temel mantığı -simgesel değişim düşüncesini merkezine alan Mauss-Bataille avamcılığını- tartışılmaz bir açıklıkla ortaya koyuyor. (Baudrillard çok saldırgan. Hiç kimsenin eleştirisinin dışında kalmasını istemiyor.)

Bu bölümdeki **"Marx ve Değerin Hiyeroglifi"** başlığına rağmen Baudrillard, kendisini Julia Kristeva'nın Marksizm "savunusunu" çürütmeye odaklıyor. İlk olarak Kristeva'nın Semiotica'sından bir paragraf aktarıyor. Burada özellikle Kristeva'nın aşağıdaki cümleleri ile uğraşıyor: **"Marx, açıkça bir başka olanağı özetliyor: Çalışma süreci, değerin dışında tutulabilir, üretilen metanın kıyısında olan bir yerde olabilir, iletişim zinciri içinde dolaşıma girebilir. Bu durumda artık emek (çalışma) herhangi bir değeri, anlamı ya da işareti temsil etmeyecektir. Bu durumda emek, yalnızca bir bedensel sorun ve bir boşaltım (dışkı) sorunu olacaktır ..."**[8]

Kristeva burada hatalı değil. Marx, gerçekten de emeği ve üretimi metaların değişim sisteminin dışında görmüştür. Marx, antropoloji ile ilgili notlarında, yaşam ve emek faaliyetlerinin meta değerinin ötesinde olması ilkesini ortaya koyuyor. Aslında Kristeva'nın yukarıdaki önermeyi, asıl olarak Marx'ı savunmak amacıyla yazmadığı biliniyor. Buna karşın hoşgörüsüz Baudrillard, Marx'a karşı olan hıncını masum Kristeva'ya yönlendiriyor, çünkü Julia Kristeva'nın hissetmesi gereken bir hakikat bulunuyor. Marx'ın burjuva değişim değerleri sistemi karşısında açıkça kafa karışıklığına battığı koşullarda, Marx'ı savunmak, yalnızca Baudrillard'ın öğretmenlerinin ve kendisinin kavramış olduğu bir hakikati tehlikeye atmak olacaktır.

Baudrillard, uyanık bir tarzda daha önce alıntı yaptığı Kapital'in birinci cildindeki metne dönüyor. Marx'taki şu cümlenin altını çiziyor: **"Üretici faaliyet, onun özgün biçimini dışta bırakırsak, diğer deyişle emeğin yararcı niteliğini dışta bırakırsak, bu faaliyetin insanın emek gücünün harcanmasından başka bir şey olmadığını görürüz."**[9]

8 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 42. Bkz. kitabın 30. Dipnotu. Julia Kristeva, "Semiotik ve Üretim," Semiotika 2.

9 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1977. s. 51.

Baudrillard soruyor: Marx'ta yararlı amaçların üretiminden farklı bir emek (çalışma) kavramı var mıdır? (Marx'ta emek ile ilgili, ekonomi politik çerçevesinde–emeğe değer anlamını veren–veya antropoloji çerçevesinde emeği insanın nihai hedefi olarak tanımlayan ilke düzeyinde görebileceğimiz bir tanımlaması var mıdır? Bence hayır hiç yok! Baudrillard buna çok bozuluyor ve şunları yazıyor:

Kristeva, Marx'a beden, boşaltım, oyun, anti-değer, yararlılık-dışı, nihai amaçsız, vb. yaklaşımları merkeze koyan -çok farklı bir bakış açısı yakıştırıyor. Kristeva herhalde Marx'ın yazılarını yazmadan önce Bataille'i okumuş olmasını isterdi, fakat Kristeva Bataille'e ihtiyaç duyulduğu durumda onu unutmayı tercih etmektedir. Marx'ın düşünmediği tek bir şey varsa o da boşaltım, israf, kurban, savurganlık, oyun ve sembolizmdir.[10]

Ne kadar uzak görüşlü bir yorum! Marx, Bataille'in öğrencisi olmaya o denli istekli miydi acaba? Marx neden Bataille'in boşaltım, anti-değer, yararlılık-dışı gibi –o gelecek yüzyıla ait malzemelerini–okumak durumunda olsun? Bu oldukça saçma! Burada Baudrillard, aldığı eğitime sadakatini göstermek için öğretmenini öne çıkartıyor. Ayrıca "kurban ekonomisini" ve simgesel değiş-tokuş teorisini açıklayabilmek için Bataille'den uzun bir paragraf aktarıyor. Bataille'den alınan bu paragrafta onun ekonomi politik eleştirisi ve emek kavramını tamamen reddeden görüşleri içerilmiş. (Bataille'in görüşlerini daha önce incelemiştik.)

Bataille 'ye göre **"üretilmiş toplumsal zenginlikler maddidir; bu maddi zenginliğin doğal zorunluluğu hor görüp aşağılayan simgesel zenginlikle hiç bir ilgisi yoktur, tam tersine simgesel zenginlik, yıkım, değerin yapıçözümü, değerin aşılması veya boşaltımın sonucu olarak ortaya çıkar. "**[11]

(Baudrillard'da sık bir biçimde söz ve eylem uyumsuzluğu görebiliyoruz. Mükemmel bir fotoğrafçı olarak oldukça yüksek kaliteli kamerasını kullanıyor, birçok değerli resim çekiyor ve bu fotoğraflarla bir dizi değerli albüm yapıyor, ama bunlarda hiçbir yararsız "sınırları aşan ve boşaltım" harcaması göremiyoruz.)[12]

Baudrillard açısından Marksizm'in eksikliğini Marx'a yükleyen Kristeva'yı suçlamak oldukça mantıklı gözüküyor; eğer Baudrillard böyle yapmaz ise Marx'a karşı çıkan kitabının değerini nasıl kanıtlayabilecek?

Baudrillard'a göre, Marx'ın sözünü ettiği insan gücünün "boşalması" saf israf/atık içeren boşaltım değildir, ona göre Marx bunu Bataille'deki anlamda simgesel bir boşaltım (ileri ve geri titreşim gibi, içgüdüsel cinsel istek gibi) anlamında kullanmıştır. Buna karşın Marx'ın buna yüklediği anlam kesinlikle ekonomik, üretici ve nihai olan bir boşaltımdır, çünkü Marx'ta bu boşaltım öteki olan ile çiftleşerek

10 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 42.

11 *A.g.e.*, s. 43.

12 Baudrillard'ın fotoğrafçılığa ilgisi 1980'lerde başlamıştı. Bir arkadaşı kendisine bir mini kamera hediye etti. İlk başta, onu gelişigüzel resim çekmek için kullanmıştı. Fotoğrafçılık onu adım adım büyülemeye başladı. Birçok kişisel sergi açtı ve bir fotoğraf albümü yayınladı. Ben de fotoğrafçılığı seviyorum. Kendisinin ikinci el bir fotoğraf koleksiyonunu amazon.com'dan edindim. Açık söylemek gerekirse, onun özgün ışık ve dizgi kavramını çok beğeniyorum.

(yatarak) yeryüzü ana (ya da madde) denilen üretici gücü peydahlar. Bu boşaltım, yararlı bir boşaltımdır, ya da bir yatırımdır, bu boşaltım hiçbir şekilde karşılık beklemeksizin verilen, insanın vücudunu neşe ile enerjiye boğan, ölümle bir oyun gibi oynayan ve arzunun dışa vurması şeklinde bir olay değildir.[13]

Baudrillard şöyle yazıyor:

Doğa asla, insanın çalışma sürecinde kendi bedeninden verdiği şeye karşılık olarak alış-verişe benzer bir karşılıklılık içinde bir bedel sunmaz. Emek, yalnızca doğaya "boyun eğdirmeyi" hedefler. Böylece bu boşaltım doğrudan bir değer yatırımıdır, bir değer elde etme beklentisidir; burada hediye veya boşaltım olaylarında gördüklerimize karşıt olan-simgesel değer elde etmeye karşıt bir durum söz konusudur.[14]

Bildiğimiz gibi buradaki hediye değiş-tokuşu, Mauss'un antropoloji çalışmalarında keşfettiği bir buluştur. Bu hediye değiş-tokuşu, yararcı olmayan bir yapısı olan, ilkel insanlar arasındaki kişisel ilişkilerin bir biçimidir, Bataille bunu günümüzün değerler üreten krallığına karşı koruyucu bir silah olarak kullanmak istemiştir. Bataille, Sade'nin–onun insanın otantik varoluşu olarak yararsız olanı dışkılama düşüncesini- uyarlamış ve geliştirmiştir, oysa Marx simgesel değişim ve boşalmanın önemini kavrayamamıştır. Peki, Marx neden Bataille'in yaptığı şeyi yapmak zorunda olsun? Bunu Baudrillard'ın (kendi sözleriyle) *teorik terörizm* olarak görmekten başka bir olanağımız kalmıyor, Baudrillard hepimizi içinde pek az gerçek içeren bir teoriyi benimsemeye zorlamaktadır. Bu tam bir şiddettir.

Daha önce dediğim gibi, modern toplumdaki varoluşu, antik ya da ilkel insanın varoluş biçimiyle yer değiştirmek olanaksızdır. Bu, yalnızca güzel bir hayaldir. Mauss-Bataille avamcılığı temelde çocukça kalmaktadır. Günlük yaşamamızda "basitçe çocuk kalabilme veya çocukluğumuza dönme" arzusunu hepimiz biliriz. Ancak karmaşıklıktan ve yetişkinler dünyasının kötülüklerinden kaçınmak, çocukça basitlik ve saflığın sürekli korunmasını haklı çıkarmıyor. Bir bebek boşaltımı en mutlu şey olarak hissedebilir, ya da kedi ve köpek yavrularında da görülebileceği gibi rastgele bir şeyleri kırıp tahrip etmekten ya da israf etmek çok hoş bir duygu alabilir. Ancak bebek büyümek zorundadır ve kendi varoluşu elbette diğer hayvanlardan giderek farklılaşacaktır. İnsan tarihi tersine çevrilemez ya da durdurulamaz; tarih özgürleşmeye yalnızca ilerleme ve devrimle ulaşabilir. Tarihin geriye eski hale dönmesi için bir umut yok. Bu konuda Marx mükemmel bir yorum yapıyor:

"Bir yetişkin yeniden bir çocuk olamaz, ya da olmaya çalışırsa yalnızca çocuksu hale gelir. Çocuğun naifliği yetişkine mutluluk veremez mi? Çocuğun doğruculuğunu daha yüksek bir düzlemde yeniden üretmek için çaba sarf etmesi gerekmez mi?"[15]

---

13 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 44.

14 *A.g.e.*, s. 44.

15 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1975. s. 44.

Marx'ın sesi hala kulaklarımızda yankılanıyor. Marx, asla kendi öğrencilerinden birisinin yeniden çocuk hale gelmesini beklemezdi herhalde. Böylesi bir şey çocukça olmaktan öte bir şey olurdu. Bu saçmalık...

Ancak burada Julia Kristeva zor durumda. Hiçbir neden olmaksızın saldırıya uğruyor. Baudrillard, gururla "Kristeva'nın değerden kurtulabileceğini ancak ne emekten ne de Marx'tan kurtulamayacağını" savunuyor. Kendini mutlu etmek için, Marx'tan kurtulmak gerektiğini düşünüyor. Kristeva'nın sorununun onun Marx'ın atladığı nokta karşısındaki körlüğü olduğunu ileri sürüyor: "hiyeroglif değer". Baudrillard'a göre bu görünmez bir şey, fakat tuzaklar içeren bir kapan; ayrıca Marx'ın kendisinin de böyle bir tanım yaptığını vurguluyor. Kapital'in birinci cildindeki bir paragrafı aktarıyor. Bakalım Marx ne demiş:

Dolayısıyla değer, kendisinin ne olduğunu tasvir eden bir etiketle ortalarda dolaşmaz. Tersine değer her ürünü bir toplumsal hiyeroglife dönüştürür. Daha sonra kendi toplumsal ürünlerimizin sırrına ulaşmak için bu hiyeroglifi deşifre etmeye çalışırız; çünkü yararı olan bir nesneyi değer olarak anlamak (damga vurmak), tıpkı toplumsal bir ürün olan dil sorunu gibidir.[16]

Bunlar gerçekten de Marx'ın sözleri ancak Baudrillard'ın bu alıntısı yalnızca onun kendi hatasını kanıtlıyor. Birincisi, Marx, "değişim değeri" kavramını kullanmayı terk ediyor, tersine daha tam olan bir sözcük seçiyor: değer (değişim değeri, yalnızca, değerin -değişim sürecinde- dışsal belirimidir.)

İkincisi, bu alıntıda, Marx'a göre, tıpkı dil sorununda olduğu gibi, yararlı şeylerin, değerli sınıfına kaydedilmesi yalnızca özel belirli tarihsel koşullarda olabilmektedir.Bir başka deyişle değer, ilkel toplumlarda mevcut değildir. Baudrillard bunu anlamıyor mu?

Üçüncüsü, Marx'ın buradaki **hiyeroglif** sözcüğü ile söylemek istediği, *kapitalist üretim biçiminde* her şeyi metalara dönüştüren o evrensel ışığa dikkat çekmektir. Hiçbir zaman, Marx'ın, bu acımasız ışığın, bütün tarihi aydınlatmasına ve ebediyen aydınlatmasına izin verme gibi niyeti olmamıştır. Marx, fiilen, sermayenin mantığının, (kullanım değeri ve her nesnenin bir değere sahip olması)- tüm toplumsal yapılarda var olan- tarihdışı ideolojik bir halüsinasyon olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. Marx, "değişim değeri temelinde yükselen" kapitalist üretimin çökeceği sonucuna varıyor.[17] Baudrillard, küçük hileler yapıyor ve hatta bazen onun düşünceleri derin gibi gözüküyor. Marx'ın söylediğinin anlamının net olduğunu kabul ediyor. Hatta şöyle yazabiliyor:

(Onun)...değerin gizemiyle ilgili yaptığı bütün bu analiz temel önemdedir. Bu yalnızca emeğin ürünlerinin bölüşümünde ve değişiminde geçerli değildir, hatta "yararlı bir nesne" olarak görülen emeğin (ve emeğin kendisi) için de geçerlidir. Yararlılık (Emeğinki de dahil) zaten halihazırda toplumsal olarak üretilen ve belirlenmiş bir hiyeroglofik soyutlamadır. "İlkel

16 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1977. s. 79.

17 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 195.

toplumdaki" değişim ilişkilerinin bütün antropolojisi, bizi yararlılığın doğal kanıtıyla ilişkimizi kesmeye ve-Marx'ın değişim değeri ile ilgili olarak yaptığı gibi-bizi kullanım değerinin tarihsel ve toplumsal doğuşunu ve oluşumunu yeniden düşünmeye zorlamaktadır. Yalnızca bu takdirde hiyeroglif bütünüyle deşifre olacak ve değerin büyülü ruhu radikal bir biçimde kovulacaktır.[18] (Ç.N.: Kötü ruhların kovulması)

Baudrillard, yaptığı bu analizi derin bir analiz olarak görebilir: Marx, sadece ürünlerin bölüşüm ve değişimi ile ilgileniyor; insanlar "yararlılık" tutumunu benimsedikleri takdirde değerin hiyeroglifine düşeceklerdir. İnsanlar, yalnızca ilkel değişim ilişkileri (simgesel değişim) aracılığıyla yararlılığın doğasını radikal bir biçimde aşabilirler ve değerin toplumsal hiyeroglifinin büyüsünü bozabilirler. Bana göre yuva yapan bir kuş dahi, Baudrillard ve öğretmenleri tarafından ortaya konulan bu "yararsızlık ontolojisinin" avamcılığını kabul etmeyecektir. Aksi halde bu kuş yararlı olan kuş yuvasını korumaksızın nasıl hayatta kalabilir ki? Bütün bir düşünce tarihi gözden geçirildiğinde nesnelerin yararlılığının kabul edilmesinin ortak bir pratik olduğu, çünkü bunun insan yaşamının temel koşulu olduğu görülebilir. Bunu fark ettiği için Marx neden suçlansın? Baudrillard gerçeği bilmiyor ya da yalnızca anlamıyor gibi davrandığı için mi boş konuşuyor? Eğer böyle değilse, o fotoğrafçı Baudrillard nasıl var olabiliyor?

3. Kahrolsun yararcı üretim ontolojisi!

"Kullanım değerinin" eleştirisi, emek gücü kavramıyla ilgili bir sahteci bir yanılsamaya yol açıyor. Baudrillard, gerçekten de bağlantılar kurmada becerikli. Şöyle diyor:

"Onun teorisinin devrimci orijinalitesi şudur; o emek gücü kavramını şu statüden kurtarmıştır: Artı değeri üreten ve kullanım değeri adı altında- üretim döngüsüne girerek- X elementini taşıyan özel bir meta olma statüsünden; aynı zamanda onu bütün bir sermaye oluşum sürecini yaratan statüden ve diferansiyel fazla-değer olarak artı-değeri yaratan statüden kurtarır. (burjuva iktisatçılar ise, basit "emek" yerine, onu ekonomik süreçte var olan -diğerleri arasında- üretim faktörlerinden biri olarak düşünmüşlerdir.)"[19] Baudrillard'ın metni, derin perspektifleri olan düşünce sıçramaları olarak nitelenebilir. Bilindiği gibi Marx, pazarda işçiler ile kapitalistler arasındaki eşit değerlerin eşit değerlerle değişimi sorununu incelerken, eski tam olmayan "emeğin değeri" şeklindeki terimlendirmeyi terk ederek bunun yerine "emek gücünün değeri" terimini kullanmayı öneriyor. (Althusser'e göre Marx burada, Adam Smith ve Ricardo'nun metinlerindeki semptomatik boşlukları keşfetmiş oluyor.)

18 Bkz. dipnot 33. Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*, kitabından çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975.

19 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 23.

Böylece, kapitalist işçiye yalnızca emeğin kullanım hakkını elde ettiği için ödemede bulunmaktadır. Eşit değerlerin değişimi görünümü altında, emek gücünün faaliyeti içinde yaratılan- eklenen değer- içinde kapitalist tarafından el konulması gereken bir parça içerilmektedir. Artı değerin sırrı buradadır. Burada Baudrillard, Marksist artı değer teorisinin "devrimci yaratıcılığını" ima etmek istiyor ediyor ama ifadesi oldukça opak ve muğlak.

Baudrillard daha sonra Marx'ın Wagner'in ekonomi politik ders kitabı üzerine yorumundan bir alıntı yapıyor. Bu ünlü alıntıda, emeğin ikili karakteri ve metaların ikili karakteri arasındaki ilişki aydınlatılıyor. Burada Marx, kullanım değeri ile ilgili olarak getirdiği açıklamanın belirli tarihsel aşamalardaki ekonomik yapıların analizi üzerinden elde edildiğinin altını çiziyor.[20] Bu ad hoc açıklama, değer ve kullanım değeri gibi ekonomik kavramların yalnızca belirli aşamalardaki sosyo-ekonomik yapılar için savunulabileceğini belirtiyor. Marx, bu değer teorisini tüm insanlığın tüm toplumsal tarihsel varoluşunu kapsayacak şekilde ele almaya kalkışmıyor.

Tuhaf olan şey Baudrillard'ın Marx'ın bu salt ekonomik olan tartışmasından bazı felsefi anlamlar sezinlemesi oluyor. O, Marx'ın hala "ekonomi politiğin görünüşteki işleyişi ile ilgili bir şeyleri (aşmadan) koruduğunu" ve "ekonomi politiğin şemasını, değişim değeri oyunu ile üretilmiş olan kullanım değerinin sırrının açığa çıkarılmasını, görünümü baş aşağı çevirmeyi yeterince yapmadığını, eleştirisini bu noktalara kadar radikalleştirmediğini" düşünüyor.[21]

Baudrillard, bir kez daha saçmalıyor. Marx'ın orijinal söyleminde, kapitalist sistem alında metanın kullanım değeri somut emek tarafından yaratılırken, değer **(dikkat edilsin değişim değeri değil)** soyut emek tarafından üretilir. Baudrillard, aynı ve tek üretim sürecinde, soyut emek ve somut emek olarak farklılaşan emeğin ikili karakterini göremiyor. Marx tarafından vurgulanan kullanım değeri, değerin temelidir, yani soyut emek, somut emeğin üzerinde yükselmektedir. Bununla birlikte, Marx'a göre bu mantıksal sıralama ekonomik bağlam içinde tersine çevrilemez. Hegel'in idealist felsefesi dışında hiçbir yerde soyut, somutun temeli değildir. Değer, kullanım değerinin temeli değildir; değeri ifade etme durumunda olan değişim değerinin (fiyat) kullanım değerini üretmesi olanaklı değildir. Aslında hiç bir biçimde yapıcı olmayan Baudrillard'ın gerçekte ileri sürmek istediği şey, bir nesnenin **yararcı yararının** burjuva meta sistemi tarafından yaratıldığı düşüncesidir. Ben onun bütünüyle kendisine yabancı olan bu ekonomik bağlama neden girdiğini çok merak ediyorum. Bana eğer ekonomik bağlamın dışına çıkarsa, daha doğru şeyler söyleyecek yetenekte gibi görünüyor:

20 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 24. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1989. s. 546.
21 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 24-25.

Ürünlerin yararlı ve ihtiyaçlara karşılık veren şeyler olarak tanımlanması, soyut ekonomik değişimin en fazla kabul edilen, en fazla içselleştirilmiş ifadesidir: Bu, onun kendi öznelci sonudur. Emek gücünün "somut' toplumsal zenginliğin kaynağı olarak tanımlanması, emek gücünün soyut manipülasyonunun tam bir ifadesini vermektedir: Sermayenin gerçeği, değerin üreticisi olarak insanın varoluşu ile ilgili bu "kanıt" ile tamamlanmış oluyor.[22]

Bakınız, burada yine Mauss-Bataille mantığı ortaya çıkıyor. Bu mantığı göstermek için yalnızca Baudrillard'ın ifadelerinin sıralamasını tersine çevirerek yorumlamak gerekecek: Birincisi, onun sermaye üzerine söylediklerine bakarsak, insanın varoluşu esas olarak değerlerin üretimi içindir, yani özne için yararlı eşyaların yaratılmasıdır; Baudrillard'ın *üretimin ontolojisi* dediği şey budur. İkincisi, üretimin ontolojisi bakışına göre- kesinlikle- insanın varoluşunu üretim faaliyetiyle uğraşan emek gücü olarak görmektedir, yani emek gücü, *emek insandır*; bu fikir de sermaye ile ilgili önermesinde insanın varoluşu üzerine yaptığı "soyut manevradan" çıkarılmaktadır.

Üçüncüsü, yalnızca üretimin ontolojisinde insanın sahte ihtiyaçları (Öteki'nin arzusu) ortaya çıkar ve nesneler *yararlı* eşyalara dönüşür. Bir kitabımda özellikle Marx'ın ekonomik araştırmaları ile tarihsel materyalist felsefi söylemi arasındaki yakın ilişkiyi ele almıştım. Marx'ın felsefi yöntemleri, iktisat, tarih yazımı ve antropoloji üzerine araştırmalarında sağladığı ilerlemelerle birlikte ileriye doğru gelişmiştir.[23] Ancak bu, kesinlikle Marksist iktisat ile ilgili tüm özel önermelerin doğrudan doğruya felsefi mantığa dönüştürülebileceği anlamına gelmez.

Baudrillard, Marksist ekonomi politiğin başarılı sonuçlarını genellikle doğrudan doğruya başka disiplinlere uygulayan Fransız ülkedaş düşünürlerinin yaptığı yaygın bir hataya düşüyor. Örneğin, Pierre Bourdieu, Marx'ın sermaye kavramını dönüşüme tabi tutarak "kültürel sermaye", "simgesel sermaye" ve "toplumsal sermaye" gibi fantastik kavramlar ortaya atıyor; Lacan, Marx'm artı değer kavramını "artı keyif "kavramına dönüştürüyor; Debord, Marx'ın ekonomik fetişizminden "gösteri fetişizmini" çıkartıyor, vb. Baudrillard da bir önceki kitabında onları izlemiş ve "semiyotik ekonomi politiği" yaratmıştır. (Bkz. *Göstergeler Ekonomi Politiğinin Bir Eleştirisi* kitabı, 1972)

Burada ise Baudrillard kendisini yanma alarak (Baudrillard'ın kendi sözleriyle) bu basit nakilci mantığı radikalleştirerek, Marx'm iktisat alanındaki başarılarını metafizik bir tarzda inkar etmede kullanıyor. Şimdi ortaya çıkan problem şudur: O, emek gücü, değer ve değişim gibi özel ekonomik kavramları felsefi perspektiften ele alarak ve kibirli bir şekilde analiz ederek fiilen Marksist anlayıştan farklı sonuçlara varıyor; oysa bunlar peynir ve tebeşir kadar farklı. Baudrillard bu şekilde sorunu açıklığa kavuşturmuyor ama daha da karıştırıyor.

---

22 *A.g.e.*, s. 25.

23 Bkz. Zhang Yibing, *Marx'a Geri Dönüş: İktisat Bağlamındaki Felsefi Söylem* (Jiangsu People's Yayınevi, 1999).

Baudrillard'ın söyleyeceği daha fazla şey var. Ona göre **üretim ontolojisi** olan Marksist tarihsel materyalizmde, hala hümanist bir mantık ve potansiyel bir antropolojik çerçeve saklıdır, Baudrillard bunu insanın ikili "jenerik" (türsel) yüzü olarak etiketliyor, çünkü ona göre insanın varoluşunda iki gizli boyut bulunuyor: ihtiyaçlar ve emek gücü...

Bu kez, Baudrillard'ın Marksist tarihsel materyalizmin bizzat kendisini pek iyi kavradığını kabul etmek zorundayız. Ona göre tarihsel materyalizmin klasik söyleminde insan faaliyetlerinin ortaya çıkışı konusundaki görüşler iki koşul öngörüyor: İhtiyaçlar ve bu ihtiyaçların ortaya çıkardığı üretim ve sonuçta insan da yalnızca üretim ile uğraşan emekçidir. Dolayısıyla Marksist hümanizmin doğası, **üretimin hümanizmi**dir. Baudrillard'ın bu yorumu, emek kavrayışındaki belirsizlik dışında doğru gibi gözüküyor. Ancak biraz sonra Baudrillard'ın gerçekte asıl neye karşı çıktığını keşfedeceğiz.

Baudrillard'a göre Marx'ın tarih üzerine felsefi kodlaması, kendisi bundan habersiz olsa da, hala burjuva ekonomi politiğin söyleminin kontrollü bir sonucudur. Çünkü Marx'ın söz ettiği "ihtiyaçlar" aslında nesnenin "kullanım değerinin tüketilmesidir". "İhtiyaçlar" emeğin somut yönü ile aynı nitelikleri ifade ederler, yani biricik olma, farklılık ve karşılaştırılamazlık, kısacası aynı niteliği sunarlar. (Yine Baudrillard, analizinde Marksist ekonomi politiğin özel kavramlarını meşru olmayan bir biçimde uyguluyor.) Şöyle yazıyor:

İnsan somut emek ile doğaya yararlı, nesnel bir amaç verir; insan ihtiyaç içinde ürünlere yararlı, öznel bir amaç verir. İhtiyaçlar ve emek, insanın ikili potansiyeli ya da ikili jenerik niteliğidir. İşte bu, aynı antropolojik alandır; bu alanda üretim kavramının taslağı "insan varoluşunun temel hareketi" olarak sunulur ve buradaki üretim kavramı insana uygun bir akılcılık ve toplumsallık tarif eder.[24]

İhtiyaçlar ve emek, insanın türsel niteliği ya da çifte türsel yüzüdür. Bunlar insanın potansiyeli ya da insanın doğası olarak üretim sayesinde gerçekleştirilmek durumundadır. Dolayısıyla "insan varoluşunun temel hareketi" olarak üretim, Marksist felsefenin vazgeçilmez temelidir. Son tahlilde biz insan oluşumuzu üretime borçlu oluyoruz: **Üretiyorum, o halde benim.**

İlk olarak, Baudrillard'ın tarihsel materyalizmle ilgili suçlamasını ele alacağım. Yukarıda onun yaptığı bazı ekonomik ve felsefi suistimallerden söz etmeme karşın, Baudrillard'ın Marx üzerine kavrayışının tamamen yanlış olmadığını söylemeliyim. Onun amacı ihtiyaca, emeğe ve üretime ve–Marx tarafından insanın toplumsal varoluşunun temeli olarak görülen- geçim araçlarının üretimine karşı çıkmaktır. Mauss-Bataille mantığına göre, ideal kişisel ilişkiler, yararcı olmayan simgesel değiş-tokuş ilişkileri çerçevesinde oluşur. Simgesel değiş-tokuş ilişkilerinde nesnenin yararlılığı ve hediyenin değişim değeri, hatta yararcı tüketim ve kullanma mantığı ile ilgili hiçbir düşünce ve niyet yoktur; burada yarar gözetmeyen (yararsız) tüketim zirveye ulaşır. Dolayısıyla, insanın gerçek varoluşunda

24 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 32.

yararlılık ihtiyacı ortaya çıkmamalıdır; ne de insanın gerçek varoluşunda yararlı eşyaları üretmeyi hedefleyen bir maddi üretim olmalıdır. Bildiğimiz gibi bu, gerici *avamcılıktır*, "kendi kendinden feragat etme ve eski adetlerin-restorasyonu" düşüncesinin batılı bir versiyonudur, gerçekdışı pratik-ütopyacılıktır. Buna karşı çıkmaya ve eleştirmeye dahi hevesim kalmıyor.

Alman İdeolojisi'nde Marx, insanın tarihsel faaliyetlerinin önkoşulu olarak ihtiyaçları tartışır. Bu ihtiyaçlar yaşamın sürdürülmesi koşullarından (en temel gereksinimlerden yeme, içme, barınmadan, vb.) kaynaklanırlar. Bu gelişme hayvanlara, hatta yaşayan bütün organizmalara kadar geri gider. Yine de bu koşul, canlı varlıkların bizzat kendisinden ortaya çıkmaz, bu canlı varlıklar çevreleri ile ilintili olmak durumundadırlar ve maddi aktarım yaparlar (burada "değişim" (alışveriş) sözcüğünü kullanmaktan özellikle kaçınıyorum). Bu canlılar, gerekli metabolik maddeleri dışarıdan alırlar ve onların atıklarını dışarıya boşaltırlar. (Yukarıdakileri yazmaktan huzursuzluk hissediyorum. Ciddi bir felsefi tartışmada en temel biyolojik sağduyudan söz etmek beni utandırıyor. Baudrillard, genellikle normal olmayan Markiz Sade gibi tribünlerdeki halka oynuyor.)

Marx, insanın ihtiyaçlarına kapitalist bakışın yararcı değer anlayışı ile bakmıyor. Aksi takdirde, Avustralya'daki ve kuzey Pasifik sahil bölgesindeki kabileler bir şey yemeksizin ve barınmaksızın nasıl yaşamlarını sürdürebilirlerdi? Açıktır ki, sürdüremezlerdi. Yaşamın varoluşunu bütünüyle inkar etmeksizin, canlı varlıkların en temel ihtiyaçlarını reddetmek olanaksızdır. Eğer Marx'ın ön koşul olarak ortaya koyduğu şey doğru ise, bu takdirde ihtiyaçlar kaçınılmaz olarak–geçim araçlarının elde edilmesi sürecinde- insanın daha üstün düzeydeki faaliyetlerine yol açacaktır. Hayvanlar aleminin orman yasasına ve en uygun olanın hayatta ayakta kalması yasasına boyun eğdiğini biliyoruz. İnsan, yalnızca gücüyle değil; fakat daha da önemlisi kendi varoluş tarzını ayarlamasıyla kendisini diğer hayvanlardan ayırt eder; insan bu süreci yaşamda ayakta kalabilme koşullarını elde ettiği faaliyet biçimlerini değiştirerek, ya da kendi ihtiyaçlarını karşılama biçimini değiştirmeye girişerek başlatır.

(Genç Marx, daha bir Marksist olmadan önce dahi bunu kavramıştı. Marx, hayvanların ve doğanın homojen olduğunu, insanın ise mevcut varoluşunu aşarak–kendisini doğadan–farklılaştırdığını söylemişti.) *Homo sapiensler* de (ya da tarihöncesi dönemin antropoidleri) ihtiyaçlarını karşılamak istedikleri zaman, yaşamın zorunlu araçlarını elde etmek için, alet kullanmak ve diğer hayvanlardan farklı bir faaliyette bulunmak, yani üretimde bulunmak zorundaydılar. Doğayı bu biçimde işlemek ve dönüştürmek başka hayvanlarda yoktur. Marx'a göre insanı diğer hayvanlardan farklı kılan şey üretimdir. Marx'm burada sözünü ettiği üretim, Baudrillard'ın sözünü ettiği, burjuva ekonomik kodlardan elde edilen özel bir yapı değil, insanın geçim araçlarını elde etmek için yaptığı genel nitelikli bir faaliyettir. Modern sanayi üretiminin bütün bir insan tarihinin temeli olmadığı doğrudur, fakat insanın hayatta ayakta kalması geçim araçlarının elde edilmesiyle ilgili nesnel eyleminden ayrılamaz. Mauss-Bataille mantığındaki en ilkel kabileler dahil olmak üzere bunun hiçbir istisnası yoktur. Doğayı değiştiren bu maddi üretim olmaksızın,-tarihin iniş çıkışları içinde- türleri yok olan diğer canlı varlıklar gibi insan da yok olurdu.

Baudrillard, ilkel toplumlarda nesnelerin esas olarak üretimle ya da insanın yararcı emeği ile elde edilmediğini öne sürebilir. Bununla birlikte doğadan doğrudan elde etme, Marx'ın sözleriyle doğaya el konulması (Baudrillard'ın pek hoşlanmadığı yararcı sahiplenme değil), hayvanlar için yaşamda ayakta kalmanın en önemli biçimidir.

Baudrillard'ın en beğendiği *1857-1858 Elyazmaları*'nda Marx, 19. yüzyıl antropolojisi ve tarih yazımlarında savunulan "doğal olarak oluşmuş toplumları", aynı zamanda Mauss ve Bataille'in sarıldıkları ilkel kabilelerin varoluş-yaşamını analiz ediyordu. (Dürüst olmam gerekirse Marx'm tezleri bugünün bilimsel ölçülerine göre dahi modası geçmiş değildir.) Marx, insanın ilk aşama varoluşunun doğaya (el koymakla) sahiplenmekle başladığını yazar:

"Üretimin orijinal koşulları, doğadan avantaj sağlama olarak, *üreticinin doğal varoluş koşulları olarak* görünür, tıpkı onun canlı bedeninde olduğu gibi, hatta o bunları geliştirip üretse dahi, orijinal olarak kendisi tarafından veri olarak kabul edilmez, fakat onun kendi avantaj sağlaması olarak görünür; özetle kendi (bedensel) varlığı, kendisi tarafından veri olarak kabul edilmeyen doğal bir avantajdır."[25]

Bir ırk olarak hayatta ayakta kalmak için insan, maddi bir avantaj sağlama olarak, kendisini yeniden üretmek zorundadır. İlaveten, yaşamın yeniden üretilmesi (ya da ırkın sürdürülmesi), tıpkı hayvanlarda olduğu gibi doğaya tam bağımlılık noktasından başlar. "İnsan yeryüzünün elde-hazır olan meyvelerine sahip çıkar, bunlar arasında hayvanlar, özellikle de evcilleştirebildiği hayvanlar da vardır."[26] Bu noktada, "insan, başlangıçta-orijinal olarak- doğa ile bir çalışan olarak değil bir sahiplenici biçiminde ilişki kurar."[27] Ne var ki, çok geçmeden her şey değişir:

Başlangıçta bireyler tarafından yürütülen üretim eylemi, tüketim için doğanın sunduğu elde-hazır nesnelere el konulması şeklinde insanın kendi bedeninin yeniden üretmesi ile sınırlıdır. Burada asıl görev yalnızca onları bulmak ve keşfetmek olsa dahi, çaba, emek (çalışma) ve üretim-avcılık, balıkçılık, sürü yetiştiriciliğinde olduğu gibi-belirli becerilerin geliştirilmesi, çok geçmeden öznenin yapma gereksinimi duyduğu şeyler haline gelir. İnsan ihtiyacının-aletler olmaksızın-(aletler: üretmek amacı ile yapılan emek ürünü olan şeyler) yalnızca elde hazır mevcut olana erişebildiği durum-bu dönem-biçimi değişmeden çok kısa yaşar, çok geçicidir (hali hazırda sürü besiciliğinde dahi belirli bir biçim değişikliği olmuştur). Aletlerin kullanılmadığı bu aşama çok geçici olduğu gibi, hiçbir bölgede normal olan bir şey değildir, hatta bir önceki aşamada dahi normal değildir. Kuşkusuz, hatırlatmam gerekir ki, bazı meyvelerin, hayvanların, vb. emek harcanmadan doğrudan doğruya tüketilmesi durumu da başlangıçtaki üretim koşullarının diğer bir içeriğidir; böylece tüketim fonunun bizzat kendisi, orijinal üretim fonunun bir parçası olur.[28]

---

25 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 413-4.
26 *A.g.e.*, s. 416.
27 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 30. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1988. s. 98.
28 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 416.

Bana göre, yukarıdaki analiz eksiksizdir. Marx, burada insanlığın başlangıçtaki tarihinin nasıl ortaya çıktığını, emek ve üretimin nasıl insan toplumunun gerçek nesnel temeli haline geldiğini, insanın maddi nesnelere nasıl yalnızca emek ve üretim aracılığıyla el koyduğunu ve giderek çağlar ilerledikçe insanın emeğe ve üretime ne kadar bağımlı hale geldiğini açık bir biçimde ortaya koyuyor: **"İnsanın gerçek el koyma eylemi bu koşullarla (Ç.N.: İnsan ile bu koşullar arasında) kavramsal bir ilişkinin kurulması yoluyla gerçekleşmez, bunun yerine bu koşullarla aktif ve gerçek bir ilişki kurulur, bu koşullar gerçekten insanın öznelci eyleminin koşulları olarak varsayılır. (Ç.N.: kabul edilir)"**[29]

Şimdi Baudrillard'ın olanaksız bir şeyi hayal ettiğini biliyoruz. Onun yaptığı beyin fırtınası, yalnızca kendi mantıksal temelinin yıkılması sonucunu doğuruyor.

Burada Baudrillard'a Marksizm'in tarihinin genel kabul gören bir özetini vermek zorundayım. Marx, maddi üretimi tarihsel materyalizmin ana paradigması olarak belirlemeden önce, 1845'te yazdığı Feuerbach Üzerine Tezleri'nde **pratiği** kendi yeni dünya görüşünün mantıksal başlangıç noktası olarak kabul etmişti. Belki de Baudrillard'ın bundan haberi yok!. Marx daha önce ilk başlarda emek kavramını felsefi düzlemde (*1844 Elyazmaları*'nda insanın türsel doğası düşüncesinden hareketle) ele almış adım bu yeni **pratik** kavramına ulaşmıştı. Baudrillard'ın *1844 Elyazmaları*'ndaki bu insani türsel doğa düşüncesini onaylamadığını biliyoruz. Marx'ın bu noktaya gelirken geçirdiği karmaşık düşünsel evriminin bütün sürecini burada tartışmak birçok ayrıntıyı gerektireceği için giremiyorum. Dolayısıyla bu konuda sadece genel bir giriş yapmak zorunda kalıyorum.

Marx'ın insanın türsel doğası hakkındaki düşüncelerinin evrimi

1845'e gelindiğinde Marx, M. Stirner'in eleştirilerindeki hümanist türsel insan *söylemi*nin temel problemini keşfetmişti. Daha sonra Marx, Ricardo'nun toplumsal ekonomi yaklaşımından etkilenerek oluşturduğu emek kavramını aştı. Marx, böylece tarihte gerçek var olan emeğin, yalnızca insanın "canlı" öznel faaliyeti olduğunu kavramıştı. Böylece Marx, insanı ve (Marx bu noktada emek faaliyetini insanın faaliyetlerinden biri olarak ele almaktadır) insanın bütün nesnelleştirme sürecini kendi felsefesinin temeline yerleştirdi. Böylece insanın orijinal devrimci maddi pratiği bu felsefi yaklaşımın temel çizgisi olmuştu.[30]

Dolayısıyla 1845'den sonra emek teorisi artık Marksist düşüncenin ya da insanın türsel doğası düşüncesinin merkezinde yer almamaktadır. Marx, Feuerbach Üzerine Tezler'de Marx'ın felsefesinin Hegelci idealist inisiyatif (aktif yan) yaklaşımı temelinde olmasa da yine de özneden başladığını görebiliyoruz; tam tersine Marx'ın insanın inisiyatifini nesnel maddi faaliyetler yürütme inisiyatifi olarak ele almaktadır. Daha önce bu maddi pratiğin doğasının modern ve özgün (tarihsel) olan sanayinin ürünü olarak görülmesi gerektiğine dikkat çekmiştim. (Çünkü doğal ekonomi üretim biçimindeki insan emeğine dayalı -üretim- Heidegger'in de söylediği gibi devrimci ilişkilerin bütünselliğini sağlayamaz. Heidegger de bu

29 *A.g.e.*, s. 417.
30 *A.g.e.*, s. 202.

üretim biçimini "doğanın nesne haline geldiği" zamanlama olarak nitelemişti). Burada Marx, tarihe tarihsel gelişmenin zirve noktasında konumlanarak bakıyordu. O ve Engels Alman İdeolojisi'ni yazdıkları dönemde, insanın praxisini (pratiğini) toplumsal tarih sürecinde yer alan karmaşık bir faaliyetler sistemi olarak ele almışlardı; burada emek faaliyeti -emeğe dayalı maddi üretim eylemi- ve bu faaliyet insan varoluşunun ve gelişmesinde insanın diğer faaliyetlerine göre daha önemli bir konuma yerleştiriliyordu; çünkü bu faaliyet insanın varoluşunun ve gelişmesinin evrensel temelini oluşturuyor ve **genel tarihsel materyalizmin** en temel ilkesi olarak ele alınıyordu.

Üretim için üretim

Baudrillard'ın Mauss-Bataille'i bir dayanak olarak alması ve kapitalist üretimin yararcı sisteminden nefret etmesi anlaşılabilir bir durum. Ancak Baudrillard'ın normal olarak bilmesi gereken bir şeyi hatırlatmam gerekiyor; Marx da Felsefenin Sefaleti'nde insanları şapkalara dönüştüren Ricardocu- kapitalist- üretim için üretim anlayışını eleştirmiştir. Marx'a göre böylesi ekonomik ilişkiler "üretimi insan üretkenliğinin gelişmesi olarak belirlememekte, bunun yerine bu ekonomik ilişkiler, üretimi ancak maddi zenginliğin sergilenimi ve -insanın bireysel üretken gelişmesinin antitezi olarak- belirlemekteydi.[31]

Baudrillard, yanlış bir biçimde Marx'a insanı emek gücüne dönüştürdüğü şeklinde bir etiket yapıştırmaya çalışıyor; oysa Marx kapitalist üretim sürecinde olduğu gibi emeğin "şapkalara" dönüştürülmesini radikal bir biçimde yadsımıştır.[32]

(Sahlins'in bu noktada Baudrillard'dan daha nesnel bir görüş sunduğuna dikkat çekmek isterim. (*Culture and Practical Reason*) Kültür ve Pratik Akıl'da Sahlins, Marx ile geleneksel klasik Marksist yorumlar arasındaki farklılıkları güzel bir biçimde ortaya koyuyor. Sonra da şu sonuca varıyor: "Marx'ın görüşleri, hırslı bir birey anlayışı üzerinde yükselen, duygusuz ve kaba bir ekonomizm değildi."[33])

Marx, kapitalist üretim biçiminin eleştirisi üzerinden üretici güçlerin ve insanın özgürleşmesini hedefliyor, oysa Baudrillard'a göre üretici güçlerin özgürleştirilmesi bir hata. Kendi avamcı yaklaşımı ile şöyle sorabilir: "Tarih neden ilerlemek zorunda? Bir nesne neden yararlı olmak zorunda? İnsan neden üretmek zorunda? Ya da otantik simgesel değişime dayanan ilkel hediye değiş tokuş sistemi insanın en iyi varoluş biçimi değil mi? Baudrillard, hala Marx'ın kapitalist maddi temelin ve bütün bu temeli yaratan Batı uygarlığının bir kurbanı olduğunu düşünüyor. Ona göre çürüyen burjuva ekonomik ilişkiler ve politik yapının yanı sıra asıl suçlu bizatihi maddi üretim biçiminin kendisidir. Kapitalist üretim biçimi ise yalnızca bu üretim biçimin en yüksek düzeyidir. Onun yazdıklarını biraz kolaylaştırarak aktarayım:

31 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 34. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1994. s. 109.
32 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 30. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1988. s. 55.
33 Sahlins, Marshall D. *Kültür ve Pratik Akıl*. Joint Publishing Ltd. Şirketi (Pekin), 2002. s. 165.

Ve insanın üretkenliği, öncelikle türsel bir boyut değildir. (İşte bu ebedi ampirist yanılsamada olduğu gibi) O kapitalist üretim ilişkilerinin oluşturduğu kabuktan soyutlanabilecek-tüm zenginliklerin kaynağı olan-insani ve toplumsal çekirdek değildir. Aksine bu bakışın altedilmesi gerekiyor. *Üretim kavramının kendisini* insanın hareketi ve türsel hedefi (ya da insanı üretici olarak gören kavram demek daha iyi olacak) haline getiren şeyin, soyut ve genelleştirilmiş üretkenliğin gelişmesi kavramı (ekonomi politiğin gelişmiş biçimi olan şey) olduğunu görebilmek için, yukarıdaki bütün bu görüşlerin baş aşağı çevrilmesi gerekiyor.[34]

Baudrillard, gerçek anlamda tam olarak tarihsel materyalizme, üretim mantığına ve -insanın amacı olarak- üretici güçlerin geliştirilmesine karşıdır. Yukarıdaki paragrafta ekonomi politik üzerine getirdiği muğlak açıklamanın gerisinde yatan stratejisi açıktır: O maddi üretime dayanan bütün bir toplumsal varoluşu ve tarihsel hareketi inkar ediyor, ilerlemeci tarihin toplumsal gelişme bakış açısını reddediyor ve insana üretici (emek gücü) olarak bakan görüşe itiraz ediyor. Günümüzde çağdaş Batı dünyasındaki yaygın ve sıradan ortak bilinçten hareket ederek üretimciliği mahkum etmek istiyor. Bu anlamda Baudrillard'm felsefesi, Marksist tarihsel materyalizm için önemsiz değil. O Marx'a teorik düşman olmak durumunda kalıyor.

Lukacs ve üretim

Bana göre Baudrillard'ın Marx'ın üretim teorisine saldırısı, bütünüyle orijinal bir düşünce değildir. Batı Marksizmi'nin kurucu öncülerinden genç György Lukács, bu sorunu ortaya ilk atan kişiydi. Genç György Lukács, (*History and Class Consciousness*) Tarih ve Sınıf Bilinci adlı eserinde üretim teknolojisine dayanan Weber'in araçsalcı akılcılığını altüst ederken istemeden de olsa bir şey keşfetmişti: Kapitalist sömürü ve kontrol aslında-düşünülmüş olandan farklı olarak- şuydu: Üretimin maddi yönü (fabrikadaki şeyleştirici üretim hattı)-işçinin bilincinin ve varoluşunun bütünselliğini ikili bir tarzda yıkan ve parçalayan (detotalization) bir sonuç yaratıyordu.

Genç György Lukács'taki bu maddileşme ve bütünselliğin parçalanması (detotalization) düşüncesi, Schiller'deki sermayeye kölelik anlayışında olduğu gibi -ters çevrilmiş ekonomik ilişkiler ya da işbölümünden doğan-bir sermayeye kölelik anlayışı değildir. Genç György Lukács'a göre bu problem yalnızca üretim ilişkileriyle ilgili değildir; aynı zamanda kapitalizmin zehrinin nüfuz ettiği-bizzat üretim sürecinin kendisini ile ilgili bir sorundur.

Bu kavram, ilk olarak ontolojik bir perspektif çerçevesinde Heidegger tarafından fark edilmişti: Heidegger'in Dasein öznesinde (orada olan), Dasein maddi elde-hazır-olma şeklinde görünür; bu biçim aynı zamanda varoluşsal yabancılaşma ve boşluk (unutulma ve gözden uzak kalma) durumunun başlangıcıdır.[35]

---

34 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 31.

35 Heidegger'in Dasein kavramı için bkz. Kalkedon yayınları; *Marksist Pratik Materyalizm. Post-Özneci Felsefenin Ufku* (Wang Nanshi- Xie Yongkang) s. 390-391-392.

Heidegger'in bu düşüncesi daha sonra, geç dönem Sartre tarafından miras alınmıştır.

Neo-Marksizmin tarihine baktığımızda, aynı yaklaşım çerçevesinde, bu düşünceyi veya bu sırrı ilk olarak geniş kamuoyuna mal eden, Çek Karel Kosik olmuştur; onun (*Dialectics of the Concrete*) *Somutun Diyalektiği*[36] adlı eserinde pseudo-pratik kavramını ortaya attığını da biliyoruz. Bu düşünce Benjamin-Adorno'nun eleştirel felsefesine dahil edilerek, genel bir olumsuzlamaya (inkar), yani Aydınlanma'nın, araçsalcı akılcılığın, hatta bütün insan uygarlığının ilerlemeciliğinin eleştirisine dayanak olmuştur.

Bana göre bu son aşama (Benjamin ve Adorno) post-Marksist düşüncenin gerçek başlangıcıydı. Bundan itibaren Marksist çerçevedeki pratik, üretim ve tarihsel ilerleme kavramları artık tarafsız değillerdi. Artık, tarihsel materyalizmin bu derin temelleri, Arendt'in (*Human Condition*) İnsan Koşulları, Habermas'ın (*Toward a Rational Society*) Akılcı Bir Topluma Doğru eseri ya da Leiss'ın (*Domination of Nature*) Doğanın Hakimiyeti tarafından doğrudan saldırıya maruz kalıyordu. Bunların tümünün eleştirileri hep bu sorun üzerinde odaklanmaktaydı. Yine de bu fikirler kanımca Baudrillard'ın derinlik ve yoğunluğuna ulaşamamışlardı.

4. Kapitalist üretim biçiminin Marksist eleştirisinin yeniden sorgulanması

Daha da önemlisi Baudrillard'ın Marx'a yönelttiği suçlama aynı zamanda Marx'ın kapitalizm eleştirisini de hedef tahtasına koymasıdır. Ona göre bu eleştiri, yalnızca kapitalist maddi üretimin özel bir biçimini kavrayabiliyor; aslında ise daha çok onun açık biçimini yadsıyarak bu üretim biçiminin hakimiyetinin derinleşmesine katkıda bulunuyor. Şöyle yazıyor:

Marksizm bunu yaparken kapitalizmin kurnazlığına yardım ediyor. İnsanları emek güçlerini sattıkları için yabancılaştıklarına ikna ediyor. Oysa onların emek gücü olarak yabancılaştıklarını, emekleri ile değer üretirken-"bu vazgeçemeyecekleri durum tarafından"-değer yaratma gücü olarak- yabancılaşabilecekleri yönündeki çok daha radikal bir hipotezi de sansür etmiş oluyor.[37]

Baudrillard, bu yaklaşık dört satırı vurgulamak için özellikle italikle yazıyor. Bu, bu konuya ne kadar büyük önem verdiğini gösteriyor. Baudrillard'a göre Marx'ın kapitalizm eleştirisi her şeye rağmen, onun kurtuluş felsefesi hala kapitalist değişim değerleri sisteminin çerçevesini aşamıyor, çünkü bu kurtuluş bu sistemin içerdiği "vazgeçilmez olarak görülen" emeği hedefliyor. Burada Baudrillard'ın, iki yanlış anlaması göze çarpıyor:

---

36 Kitabın birinci bölümü–Adorno–yukarıdaki kavramlarla ilgili özel bir tartışma içermektedir. Detaylar için bakınız.

37 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 31.

Birincisi, genç Marx'm *1844 Elyazmaları*'ndaki yazılarında, (mutlakçı) kutsal olan emek teorisini savunduğu ve komünizmi de yabancılaşmanın ve özelleştirmenin (özel mülkiyetin) diyalektik olarak aşılması aracılığıyla emeğin bu içkin (çalışmanın) doğasının restore edilmesi olarak gördüğü bir gerçektir.

Fakat Marx 1845'te tarihsel materyalizmin temellerini oluşturan yeni düşüncelere ulaştığında bu içkin ve kutsal emek süreci yaklaşımına dayandırdığı hümanist tarihsel bakış açısını geride bırakmıştır.

İkincisi, Marx'ın kapitalizm eleştirisi, Baudrillard'ın imgelediği kadar basit değildir. En azından aşağıdaki yanları içermektedir: Birincisi, Marx bütün bir toplumsal tarihsel gelişme perspektifinden ve üretici güçler perspektifinden yaklaşarak kapitalist üretim biçiminin sistematik zayıflıklarını analiz etmiştir; ikincisi, kapitalist ekonomik sistemde artı değere el koyan kapitalistlerin sömürünün doğasını incelemiş; üçüncüsü, kapitalist üretim biçiminde kişisel ilişkilerin maddileşmesini/şeyleşmesini (şeyler arasındaki ilişkiler) analiz etmiştir. Açıktır ki Marx'ın ulaştığı kapitalizm eleştirisinin düzeyi, içkin kutsal emek düşüncesinden ve Baudrillard'ın hümanist mantığının getirdiği özgürlük anlayışından temelden farklıdır.

Kanımca, bu kez Baudrillard'ın, Marx'taki ölümcül sorun olarak tanımladığı bu şey, temelsiz bir hayal gücünden başka bir şey değildir; en fazlasından 20. Yüzyıl'daki Batı Marksizmi akımının bir kolu (hümanist kanat) tarafından belirlenen bir pseudo-hedef olduğunu söyleyebilirim. Kuşkusuz Baudrillard, bu "içkin ve kutsanan emek" mantığını eleştirme noktasında kalmaktan tatmin olmuyor. Onun amacı, daha da ileri giderek üretimi ve emeği (çalışmayı) reddetmek. Ona göre, Marx, kapitalist üretim biçimini eleştiriyor ancak daha temel kavramlara gelince Batılı Aydınlanmacı düşünüş tarzı ile uzlaşıyor.[38]

Sermayenin mantıksal analizi konusunda oldukça radikal olan Marksist teori; yine de burjuva düşüncesinin 18. yüzyılda aldığı kesin biçim olan Batılı akılcılığın seçenekleriyle antropolojik bir uyuşmayı koruyor. Bilim, teknik, ilerleme, tarih- işte bütün bu düşüncelerde, kendisini kendi gelişmesini üreten olarak açıklayan bütün bir medeniyeti (uygarlık kavramını) görüyoruz, bu uygarlık kendi diyalektik gücünü insanlığı bütünsellik ve mutluluk bakımından tamamlanması olarak görmekte.[39]

Gerçekten de Baudrillard'ın nihai amacı, bir bütün olarak Batı uygarlığının akılcılığına karşı çıkmaktır. Ona göre Marx, yalnızca kapitalist üretim biçiminin çürümesine karşı çıkıyor ancak tarihin ilerlemesini inkar etmiyor; tersine tarihsel gelişmenin kapitalist üretim ilişkileri tarafından engellendiği düşünüyor.

---

38 1930'lardan sonra, özellikle Genç Marx'ın *1844 Felsefi ve Ekonomik El Yazmaları*'nın yayınlanmasından sonra, Erich Fromm, Herbert Marcuse ve Henri Lefebvre gibi Batı Marksizmi akımının ikinci nesil temsilcileri Marksist felsefeyi hümanist bir bakış açısı ile ele alma eğilimine girdiler. Bu yaklaşım Eski-sosyalist Doğu Avrupa'daki neo-Marksistlere büyük etkide bulunmuştur. Bkz. benim *Batı-Marksizmi'nin Felsefesinin Tarihsel Mantığı* adlı kitabım.

39 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 33.

Dolayısıyla Baudrillard'ın yorumuna göre Marx, temel anlamda hiçbir şeyi değiştirmemiştir: Onda insanın kendisini sonsuz belirlenimi içinde üretme düşüncesinden ve sürekli olarak kendi amacına yönelik olarak kendisini aşmasından öteye bir düşünce bulunmuyor.

Baulliard şöyle yazıyor:

Marx, bu anlayışı maddi üretim mantığı ve üretim biçimlerinin tarihsel diyalektiği içine yerleştiriyor. Ancak üretim biçimlerinin farklılaşmasında, üretim düzlemi -tartışılmaz bir biçimde- belirleyici neden olarak ele alınır. Bu bakış, akılcı ekonomik tarzı- insan varoşunun jenerik biçimi olarak- bütün insanlık tarihine yayarak genelleştirir.

Bu yaklaşım, insanın bütün bir tarihini dev bir simülasyon modeli içine hapseder. Bu yaklaşım bir biçimde, sermayenin bizzat kendisinin en zeki bir biçimde oluşturduğu ideolojik illüzyonu analitik bir araç olarak kullanarak sermaye düzenine karşı çıkmaya uğraşır.[40]

Baudrillard'a göre Marx, kapitalizmin ekonomik çerçevesinin doğasını evrenselleştiriyor; değişim değerleri sisteminin tipik öğeleri olan üretimi ve üretim biçimini genelleştirerek bütün bir insan tarihine yayıyor. Dolayısıyla Marx, sermayenin mantığında kritik önemde değişiklikler yapmaya başaramıyor. Bizzat kapitalist ekonomik ilişkilerin kendisine karşı çıkıyor; ancak yalnızca "sermayenin bizzat kendisinin oluşturduğu ideolojik illüzyonu" kullanıyor. "Üretimin evrenselleştirilmesi ve üretim kavramının 'diyalektik' olarak genelleştirilmesi, aslında yalnızca bu sistemin belitlerinin (postulatlarının) ideolojik açıdan evrenselleştirilmesidir.[41]

Bir bakalım gerçekten de burjuva ideolojisinin gerçek üreticisi ve sermayenin uğursuz suç ortaklığını yapan kim acaba?

Birincisi, Baudrillard'ın Marx'ın üretimi ve üretim biçimini, ekonomi politiğin burjuva akılcılığından tüm insan tarihinin genelliğine doğru yaydığını ileri sürmesi bütünüyle yanlış değilse dahi, uygun değildir. Büyük ölçekli makine üretimine dayanan klasik iktisatçılar, özellikle de Ricardo'nun mantığı olmaksızın Marx'ın modern üretim ile ilgili genel kavramı soyutlaması olanaksızdı. Daha önce de söylediğim gibi Marx'ın kendi felsefi söylemini, tarihsel materyalizmi nihai olarak oluşturabilmesi, ekonomi politik üzerine yaptığı kapsamlı araştırmalar sayesinde olabilmiştir ve böylece Marx teorik açıdan kumanda tepesi konumuna erişebilmiştir. Marx, 1850'ler ve 1860'lar gibi göreli olarak erken döneminde ilkel toplumların temel yapısını araştırmış ve öğrenmiş bulunuyordu. Hatta bu araştırmalarında bir keresinde- maddi üretim ile insanın yeniden üretimi arasındaki ilişkileri ele alarak- maddi üretimin insanın yeniden üretimine tabi olduğuna dikkat çekmişti. Dolayısıyla, Marx'ın modern üretimi ve üretim tarzını asla tüm insan tarihine giydiren bir yaklaşım içinde olmamıştı. Bu, yalnızca Baudrillard'ın bir uydurmasıdır.

40 *A.g.e.*
41 *A.g.e.*, s. 33.

İkincisi, Marx, hiçbir zaman insanın gelişme sürecinde ortaya çıkan moderniteyi radikal bir biçimde reddetmeyi düşünmemişti. Aynı şekilde kapitalizm eleştirisi üzerinden sanayi üretiminin yarattığı maddi zenginliği eleştirisinde de böylesi inkarcı bir tutumu olmamıştır. Marx, maddi bolluğun, insanın kurtuluşu ve özgürlüğünün ön koşulu olduğunu biliyordu. Maus-Bataille mantığına dayanan Baudrillard'ın avamcılığı ise (gelişkin insan uygarlığının bir reddiyesi olarak insan varoluşunun antik basitliğinin savunusu) en fazlasından bir komedi olabilir. Aynı soru ortaya çıkıyor: Bizler, gerçekten insanlığın orijinal varoluşuna geri dönebilir miyiz?

Üçüncüsü, Marx'm tarihsel materyalist söylemi kendi çerçevesini toplumsal-tarihsel ilerlemenin akılcı kabulü üzerinde inşa edilmiştir; aksi halde, Marx'ın politik özgürlük sorununu, insanın tam ve geniş kapsamlı özgürlüğü sorunu düzeyine yükseltebilmesini açıklayabilmek olanaklı olamayacaktır. Marx, "üretici güçlerin sınırlı bir gelişme düzeyine sahip olduğu" ilkel kabile yaşamı için şöyle düşünmüştü; toplumsal üretimin tarihsel gelişmesi bu "birincil toplumsal yapıyı" çözüyor; (Marx, bu birincil toplumsal yapı kavramını kapitalizm öncesi tüm toplumsal yapıları kapsayacak şeklinde kullnamıştır.) öte yandan bu çözülme de üretici güçlerin gelişmesini-daha üst bir düzeye doğru-ilerletiyordu, Marx şöyle yazar:

"Emek (çalışma), yalnızca belirli bir temel üzerinde yürütülebilir, ilk başlangıçta doğal olarak gelişir-bunun ardından tarihsel olarak bir önvarsayım düzeyine evrimleşir; bunu ardından daha sonra bu temel ya da önvarsayımın kendisi aşılır, (ya da geçici bir durum olarak kabul edilir); çünkü bu aşama da ilerleyen insan kitlesinin (çiçek) boy vermesi karşısında onlara çok dar gelmiştir."[42]

İnsanlığın bütün bir toplumsal tarihine baktığımızda, tam da Marksizm'in açığa çıkardığı bu adım adım -tedricen- ilerleyen, ilerlemeci karşılıklı etkileşimi görebiliriz: Bu ilerlemeci karşılıklı etkileşim öz- varoluş ile öz-aşma arasındaki etkileşimdir. Hala etkin bir biçimde varlığını sürdüren bu tarihsel eğilim muhtemelen Baudrillard ve diğerlerinin dar düşüncelerinin ufkuna sığmamaktadır. (Ç.N.: Öz-varoluş, burada varoluş maddi pratiğin üzerinde veya ötesinde var olma anlamında kullanılmıştır. İng.: self- transcendence, öz-aşma ise diyalektik aşma anlamında anlaşılabilir.)

42 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 420.

BÖLÜM IV

Emek İdeolojisinin Eleştirisi

Baudrillard'ın *Üretimin Aynası*, ilk gülünç derecede saçmalığın zirvesine Marx'ın emek kavramına karşı çıkmayı başlatmasıyla ulaşıyor. Ona göre maddi üretimin özü, insan emeğidir. İlginç olan, Baudrillard'ın Marx'ın emek kavramını yorumlamaya başladığı metin ekonomi politik üzerine olan metindir, fakat o bu yolla Marksist felsefenin meşru olmayan söylemini açığa çıkarmak istiyor. Kabul etmeliyim ki, onun bu düşünce dizgesi oldukça zekice, fakat ne yazık ki ileri sürdüğü tez geçersiz. Ayrıca Baudrillard'ın suçlamasına iyi hazırlanmış olduğunu da görüyorum. Baudrillard, bazı Marksist ekonomik önermelerden bir dizi alıntı yapıyor, fakat getirdiği yorumlar yaptığı bu alıntılarla ilgisiz. Marksist iktisada pek aşina olmayanlar için, Baudrillard bu konularda çok güçlü görülebilir. Ancak bir kez onun topal mantıksal dayanakları tespit edildiğinde, bu muhteşem yanılsama şatosu kolaylıkla çöküyor.

1. Emeğin metafizik kötülüğü: Somut ile soyut karşıtlığı; nicelik ile nitelik karşıtlığı

Baudrillard'a göre Marx'ın maddi üretim teorisini olumsuzlamak için üretici faaliyetlerde egemen olan emeğin kötücül yapısını daha da açmak gerekiyor. Bu kez emeğin şeyleşmesi sorununu tartışmaya başlıyor. Baudrillard, Marksist emek teorisinin sırrının "nicelik ile niteliğin diyalektiğinde" yattığını, Marx'ın emek değer teorisi denilen şeyin de bu olduğunu keşfediyor. Bu, daha mikro, daha özel "derinlikli" bir eleştiri. Şimdi onun analizini okuyalım.

Baudrillard, ilk alıntısını Pierre Naville'nin (*Le nouveau léviathan*) *Yeni Leviathan* kitabından yapıyor. Pierre Naville, emek niceliğinin 18. yüzyıla kadar Avrupa'da görülmediğini söylüyor, çünkü el zanaatları üretiminde daha önce bulunan özgül farklılıkların (farklı emekleri) emeği karşılaştırılamaz/hesaplanamaz kıldığını söylüyor. Sanayi üretimi sürecinde gelişen iş bölümünün toplam toplumsal emeği ortaya çıkarttığı, bunun da soyut emeğe yol açtığı, bunun da emeğin hesaplanabilirliğini sağladığı doğrudur. Baudrillard Naville'yi ve bu görüşü inkar etmiyor ve onaylıyor.

Daha sonra Marx'tan şöyle bir alıntı yapıyor: **"Öte yandan değişim değerini belirleyen emek, evrensel, soyut ve yekpare emektir, kullanım değerini belirleyen emek ise uygulandığı malzeme ve biçimi açısından göre sonsuz farklı biçimler alabilen somut ve farklı emektir."**[1]

Oysa Marx'm düşüncesi burada çok açıktır: Her hangi bir metanın değeri soyut emek üzerinden oluşur ve kullanım değeri de somut emek üzerinden şekillenir, bir başka deyişle **somut emek ve soyut emek**, her ikisi de aynı ürünün üretim sürecinin, tek bir üretim sürecinin parçasıdırlar, bunlar iki ikili şey değildir. Oysa Baudrillard somut, niteliksel emek üzerinde yükseldiğini düşündüğü kullanım değeri karşısında daha çok büyülenmiş ve kendini kaptırmış görünüyor. (Ancak Baudrillard, Marx'ın her zaman kullanım değerinden söz ederken **metanın** kullanım değerinden söz ettiğini hep unutuyor ve atlıyor! Marx, hiçbir zaman kullanım değeri terimini genel ya da evrensel anlamda kullanmaz. Bu, Baudrillard'ın analizindeki bir başka topallığın kanıtıdır.)

Baudrillard burada herhangi bir ara açıklama yapmaksızın, birdenbire emek gücünün değeri ve kullanım değeri konusuna atlıyor. Şöyle yazıyor:

Emek gücünün niceliksel ölçütüne karşıt olarak, emeğin kullanım değerine baktığımızda onun aşağı-yukarı bir niteliksel potansiyelden başka bir şey olmadığını görebiliriz. Emeğin kullanım değeri bizzat kendi hedefiyle belirtiktir, üzerinde çalıştığı malzeme ile belirtiktir veya da onun verili bir zaman diliminde verili bir öznenin harcadığı enerji olduğunu söyleyebiliriz. Emek gücünün kullanım değeri, kendisinin gerçekleştirildiği aşamadır. Emek gücünün kullanım değeri insan ile (onun) kendi harcadığı yararlı çabası arasındaki bir ilişkidir. Emek gücünün kullanım değeri temelde (üretken) bir tüketme eylemidir; genel süreç içinde bu moment onun tüm özgünlüğünü kapsa. Bu düzeyde emek gücü ölçülemez.[2]

Baudrillard, zeki bir ukalanın yaptığı gibi yine aynı şeyi yapıyor. Çok az bildiği bir konuda söyledikleri onu sadece utanç duyması gereken bir konuma sürüklüyor. Emek gücü ölçülemez derken ahlaki bir eleştiri yaparak onun bir adaletsizliğe maruz kaldığını söylemek istiyor; fakat bunun teorik anlamını anlamaktan çok uzak.

---

1 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 29. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1987. s. 277.

2 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 26.

Marx'ta "değer" ve "kullanım değeri" terimlerinin kullanımı

Marx'ın yazılarındaki "değer" ve "kullanım değeri" terimleri, gerçekten de sadece ve sadece mecazi (metafor) anlamda kullanılmaktadır. Marx bu mecazi ifadeleri- onlara yüklenen anlamları kabul ettiği için değil-tartıştığı burjuva iktisatçıların açmazlarını daha net göstermek için kullanmaktadır. Marx çözümlemelerinde metanın ikili niteliğinin (metanın değere ve kullanım değerine sahip olması) canlı yaşayan emek tarafından üretildiği (soyut emek ve somut emek yoluyla) gibi bir varsayımdan ve koşuldan hareket edip, dolayısıyla da emek gücünün toplum tarafından kullanaılan/harcanabilen genel ve ortak bir meta durumuna geldiğini söylemiyor. Marx, her hangi bir yazısında emek gücünün *emek tarafından yaratıldığı ve üretildiğini* söylüyor mu? Şüphesiz ki hayır!

Aslında, çok özel bir meta olarak emek gücü terimi, Marx tarafından kapitalist değişim ilişkileri içinde görünüşteki eşitliğin maskesini düşürmek için kullanıyor. Marx şöyle yazıyor:

"Bu değişim ilişkileri içinde işçi yalnızca emek gücü karşılığında geçim araçlarını elde eder"; işçi yalnızca kiraladığı emek gücü karşılığında, edineceği geçim araçlarının ücretini ("değerini") alır. Marx, yine bir başka metafor kullanır ve işçinin kapitaliste sattığı şeyi, yani işçinin sattığı emek gücünün "avantajını kullanma hakkını", emek gücünün "kullanım değeri" olarak niteler. Marx şöyle yazar:

"Kapitalistin bu basit değişim içinde elde ettiği şey emek gücünün kullanım değeri olur, yabancı emek üzerinde kontrol hakkını elde eder"[3] (Burada Marx kapitalistin ölü emek üzerinde kontrol hakkını elde ettiğini elde ettiğini söylüyor.)

Marx'ta hem değer hem de kullanım değeri, her ikisi de yalnızca kapitalizm ile bağlantılı olarak mevcuttur. Marx şöyle yazar: "İşçi özgür bir emekçi olarak bir değere sahip değildir; yalnızca kendi emeğini kontrol etme (yönetme) hakkının bir değeri vardır -bu değeri **de onunla** değişim içinde edinir."[4] Bu alıntıda geçen **"onunla"** sözcüğü ile sermayeyi, maddileşmiş emeği kastetmektedir. Bu alıntıda Marx'ın sözünü ettiği değer, sermayenin varoluşunun anti-tezi olarak- Marx tarafından- göreli bir yapılandırma olarak kullanılmaktadır. Çünkü çalışan/çalıştıran-istihdam-ilişkilerinde emeğin hakimiyeti olmaksızın, -bırakınız onun gerçekliğini-emek gücünün değerinin olduğundan söz etmek dahi anlamsız olacaktır.

Baudrillard, Marx'ın bu yaklaşımı ile ilgili en küçük bir bilgiye sahip değil gibi görünüyor. Bırakınız, emek gücünün "kullanım değeri" denilen şeyin somut emek tarafından üretildiği önermesinin gerçeklikten çok uzak olmasını, emek gücünün "kullanım değeri" denilen şey, yani bizatihi işçinin kendi emeği, doğrudan doğruya satılabilen gerçek bir meta değildir. (Burada postmodern feminizmin kadınların ev içi emeği konusundaki görüşlerine bir değinmek istiyorum: Her ne

3 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 211, 214.
4 *A.g.e.*, s. 218.

kadar ataerkil sistem kabul etmese de, postmodern feministler kadınların ev içi emeğinin-çocuk doğurarak onları yetiştirip bakarak özelde ve genelde ülkedeki emek gücünü oluşturan ve sürekliliğini sağlayan emek harcadıklarını ileri sürmektedirler.Onlar ev içi çalışmanın emek üzerinden değer yarattığını savunuyorlar.Kanımca onların bu yaklaşımları farklı bir teorik mesele olup Baudrillard'ın burada yarattığı kafa karışıklığıyla pek bir ilgisi yoktur.)

Dolayısıyla emek gücünün kullanım değeri, yani bizatihi canlı emeğin kullanım değeri, onu sömüren ve ona el koyan maddileşmiş emek (Ç.N.: ölü emek veya sermaye) ile ilintili olarak bir anlam taşır. Çünkü canlı emeğin ayakta kalabilmek için ölü emek ile değişime girmek zorunda olduğu kapitalist tarihsel koşullar oluşmuştur. Marx'a bu sorunu şöyle ifade eder:

Yüzeyinde bu özgür ve eşit değerlerin değişiminin yer aldığı, değişim değerine dayanan üretimin temelinde yatan şudur: Nesnelleşmiş emeğin (değişim değeri olarak) canlı emek ile (kullanım değeri olarak) değişime konu olmasıdır. Veya bunu başka bir şekilde kendi nesnel koşulları-yani yabancı mülkiyet-ile ilişkiye giren canlı emek olarak ifade edebiliriz. Dolayısıyla böylece kendisince yaratılmış olan nesnellikle ilişkiye giren emek olduğunu söyleyebiliriz; yabancı mülkiyet ile ilişki: Emeğin yabancılaşması.

Diğer yandan, değişim değerinin koşulu, değişim değerinin emek (çalışma) zamanı ile ölçülmesidir-ve dolayısıyla canlı emek ile ölçülmesidir. Değişim değeri burada canlı emeğin değeri ile ölçülmez, çünkü canlı emek bizzat değerlerin ölçüsüdür. Üretimin ve dolayısıyla toplumun-tüm çağlardaki üretim süreçlerinde-yalnızca emeğin emek ile değişimine dayandığı şeklindeki bir algı YANILSAMADIR.[5]

(Ç.N.: Marx burada çalışma zamanı ile canlı emeği eşleştiriyor).

Marx'ın bu alıntıda söz ettiği nesnelleşmiş emek dediği şey (ölü nesnelleşmiş emek) insanlığın doğrudan doğadan almaksızın bizzat kendisinin ürettiği üretim araçlarını ve kapitalizmde soyut bir biçimde sermaye biçimini alan üretim araçlarını kastetmektedir.

Herkesin de görebileceği gibi Marx'm burada ele aldığı canlı emek kavramının içeriği, insanın emeğinin (emek gücünün) içkin olarak bir değere ve kullanım değerine sahip olduğunu içermiyor.[6] İşçinin bu "özel metayı" sattığı süreç, çalışma (emek) sürecinin kendisidir. Zavallı Baudrillard! Marx'ın burada özel bir meta olarak emek gücünün "değerini" ve "kullanım değerini" ad hoc (özel bir durum ile bağlantılı) bir bağlam içinde tartıştığını anlamıyor. Hatta bunların bağlamları ile ilintilerini kopartıyor, onları soyutluyor. Böylece Marx'm bu konudaki önermelerini değer teorisinin mantığı içinde yer alan olumlayıcı bir önerme görünümüne sokmaya çalışıyor. Ve ardından kendi kurduğu bu sahte bağlam içinde Marx'ın yanlış okunmasını inşa ediyor.

---

5 *A.g.e.*, s. 438.

6 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 30. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1988. s. 54.

Baudrillard'm bütün bu "teorik derinliklerinde", başlangıç çıkış noktalarından itibaren "teorik çelişmeler " olduğunu görebiliyoruz. Emek gücü (işçi), hiçbir zaman üretim sürecinde üretilmez, çünkü emek gücünü üretecek hiçbir soyut emek yoktur; peki "niceliğin günahı" nereden çıkıyor?

(Burada bir şaka yapmama izin verin. Belki de Baudrillard bilimkurgu filmlerini izlemeyi çok seviyor. Bu filmlerdeki zeki robotlar, biyoteknik olarak çoğaltılmış yaratıklar ya da insanlardan klonlanmış yaratıklardır. Bilim kurgu içinde, bunlar emek gücü olarak ya da daha çok dehşet verici katiller olarak üretilmiştir. Bu üretilmiş insanların (!) gerçekten soyut emek ile somut emek tarafından ortaklaşa yaratılan özel ürünler olarak- bir değere ve kullanım değerine sahip olmaları olasıdır. Ancak buradaki sorun daha üst bağlamda bir başka sorundur.)

Baudrillard'ın emek gücünün kullanım değeri üzerine söylemi -bir kez Marx tarafından keşfedilmiş bağlamın dışına çıkılırsa - saçmalıktan öteye gidemeyecektir. Aslında "somut emeğin" üretimin temeli olarak görülmesi tıpkı bir annenin çocuğu doğurması ve yetiştirmesine benzer, Baudrillard'ın bu basit mantığı görememesi çok yazık. (Ç.N.: Annenin bu yaptıklarının "değeri" yoktur) Oysa Baudrillard, kendi yaptığı bu büyük gaf konusunda kör. Marksist iktisat hakkında yetersiz bilgisi olduğu için böylesi hatalar yapıyor ve bunları sürdürüyor.

Baudrillard, kendi hayalindeki Marx'a karşı yürüttüğü Don Kişotvari savaşında emek gücünün kullanım değerini, "insanın **faydalı** bir şekilde harcadığı çabası ile ilişkisinin" momenti olarak tanımlıyor. Bu, Marksist iktisat bakımından gramatik olarak yanlış. Çünkü Marx asla -kapitalist çalışma koşulları altında- emek gücü haline gelen işçi emeğini- insanın gücünün **genel yararlı** tüketimi olarak kabul etmez. Marx'a göre, yalnızca ilkel toplumlar emek gücü ve ürünler hakkında değer sorunlarını içermez, aynı zamanda -kapitalizmin yerine geçecek olan- geleceğin komünist toplumunda da emek gücü ve ürünlerle ilgili değer ve kullanım değeri sorunu olması mümkün değildir. Baudrillard herhalde Marx'ın Gotha Programının Eleştirisi adlı eserini ciddi bir biçimde incelememiş. Marx, bu çalışmasında Almanya'daki Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin programında yer alan "emeğin ürünleri hiçbir eksiltme olmaksızın... toplumun tüm üyelerine ait olacaktır" şeklindeki hatalı bir mantık taşıyan ifadeyi eleştirmişti. Bu eleştiri Baudrillard'm okumasına değer, öyleyse aktaralım:

Üretim araçlarının ortak mülkiyetine dayalı olan kooperatif toplumda, üreticiler ürünlerini değiştirmez. Bu toplumda–ürünlere uygulanan emek de bu ürünlerin değeri olarak görünüm vermez, ürünlere uygulanan emek de–onların sahip oldukları maddi nitelik olarak görünüm vermez. Çünkü bu toplumda–kapitalist toplumda olan duruma karşıt bir biçimde–bireysel emek artık dolaylı biçimde var olamaz–tersine–doğrudan-toplumdaki toplam emeğin bir öğesi olarak var olur.[7]

7 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 24. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1989. s. 85.

Marx, burada daha açık yazamazdı. Peki, Baudrillard neden bilinçli olarak Marx'ı yanlış anlıyor? Çünkü toplumdaki iş kuvvetlerinin (işçi ordusunun) oluşumu- gerçek ekonomik anlamda- (annenin-doğurarak- yaptığı yeniden üretimi hesaba katmazsak) somut emek ile ilgili olmadığına göre, Baudrillard'ın "niteliksel" bakış açısının hiçbir mantıklı yönü yoktur. Daha önce belirttiğimiz gibi Baudrillard'ın bu "niteliksel" bakış açısı iş gücünün farklı somut emekler içerdiğini ileri sürmektedir. Böylece Baudrillard'ın ortaya attığı bir sonraki sorun -iddia- şudur: (Birbirleri ile karşılaştırılamaz olan ve niteliksel olarak farklı emek kuvvetlerinin nasıl ölçülebilir -nicel- bir artı değer üretebileceği iddiası) bir pseudo-önerme haline gelmektedir. Bu iddiaya yanıt vereceğim Ancak daha önce Baudrillard'm ekonomi politik konusunda çok yetersiz olması karşısında gerçekten çok şaşırmış olduğumu söylemeliyim. Baudrillard'ın bir yüksek okulda tamamlayıcı ekonomi politik dersi almak için Çine gelmesi gerekiyordu.

İddiaya yanıtlar

Marx'a göre, özel bir meta olan emek gücünün "değeri", kapitalistin çalıştırırken ödediği ücrettir. Bu "değer" hiçbir şekilde, Baudrillard'm düşündüğü gibi- 18. yüzyıldan bu yana oluşmuş olan sanayileşme ile birlikte oluşmuş olan- soyut emeğe (sanayi toplumundaki genel/evrensel toplumsal emeğe) dayanmamaktadır. Emek gücünün kullanım değeri, Baudrillard'm tanımladığı gibi toplumdaki tüm insanlar için yararlı somut emek de değildir. Emek gücünün kullanım değeri yalnızca ve yalnızca kapitalist sömürü için yararlı olan **o canlı emeği** temsil eder: Kapitalistlerin tam da gizlemek istediği bu gerçektir. Dolayısıyla iş gücü ordusunun varoluşu ve davranışları, doğal olarak ortak metaların **kullanım değerinin ve değerinin** temelini oluşturmaktadır.

Soyut emek dediğimiz şey, zorunlu emek zamanı tarafından oluşturulan değerin temeli olduğuna göre, soyut emek nasıl hesaplanamaz olabilir? Böylesi çok basit bir ilke, kâr peşinde koşan herhangi bir kapitalist ya da Marksist ekonomi-politik ile ilgili bazı en temel bilgileri edinmiş Çinli bir yüksek okul öğrencisi için oldukça bildik bir konudur. Ancak büyük Fransız düşünürü Baudrillard, bu gerçeğe gözlerini kapatıyor. Gerçekten bu çok tuhaf bir durum.

Baudrillard, Marx'ın emeğin ikili karakteri üzerine teorisinin-hesaplanabilir soyut emek ile hesaplanamaz somut emeğin diyalektiği (veya nitelik ile niceliğin diyalektiği) olduğunu düşünüyor. Ve bunun büyük bir felsefi fanteziyi gizlediğini söylemek istiyor.

Ve şöyle yazıyor: **"19. yüzyıldan bu yana oluşan- toplumsallaşmış sanayi üretimi ve pazardaki değişimin ortaya çıkardığı-emeğin evrenselleşmesi (daha tam ifade edilirse soyut emeğin ortaya çıkışı) "yalnızca piyasa değeri olarak değil, aynı zamanda insani değer olarak" çalışmanın evrenselleşmesini başlatmıştır. Böylece ideoloji her zaman ikili yapısal bir yarılma biçiminde ilerler ve ideoloji burada emeğin boyutunu evrenselleştirme doğrultusunda çalışır. Böylece niteliksel emek bölünerek (veya niteliksel yapısal bir etkiyle yeniden bölünerek, bir kod etkisiyle) olasılık alanı boyunca yayılır.**[8]

8 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 27.

Bu iddialı önerme şunları söylemek istiyor: Emeğin nicelik ve nitelik ikiliği şeklinde bölünmesi ile birlikte emeğin evrenselliği (soyutlanması) insanın genel doğası haline gelmektedir. Böylece emek -piyasa ekonomisi koşullarında- insanın özel bir varoluş biçimi haline gelmektedir, aynı zamanda böylece emek ideolojiyi insanın genel varoluşuna yaymakta ve kodların bu işleyişini gizlemektedir.

Baudrillard'ın sık sık kendi mantığı karşısında paranoya düzeyinde korku psikolojisi içine düştüğünü hissediyorum. Şu soruyu sormam gerekiyor: Kapitalist sanayi üretiminin ve gerçek anlamda piyasa ekonomisinin ortaya çıkmasından önce "emek" yok muydu? Kabul etmeliyiz ki, kapitalist ideolojik alanda (Marx'ın da belirttiği gibi) -sermayenin mantığının evrensel ışığı altında- tüm kavramlar kaçınılmaz olarak belirli bir burjuva renk taşımaktadır. Baudrillard, Saussure'ın dilbilimini öğrenmiş ve incelemiş olduğuna göre, aynı kavramın ya da terminolojinin **başka semantik anlamlarda** kullanılmasının olanaklı olduğunu da öğrenmiş olması gerekirdi.

Ne yazık ki bu noktada Baudrillard, Hannah Arendt ya da Jürgen Habermas gibi bu gerçekten habersiz görünüyor.[9]

Kanımca Baudrillard'ın yaklaşımı Marx'm emeğin ikili karakteri üzerine olan teorisini bilinçli bir biçimde tahrif etmektedir. Oysa Marx bu teori ile emeğin değeri sorununu çözmüş, Adam Smith ve Ricardo'nun yarım ve kafa karıştırıcı yanıtından daha başarılı bir sonuca ulaşmıştı. Dahası, Marx'ın soyut emek ile somut emekten yola çıkarak nicelik ile nitelik arasındaki ilişkiye girmesi, yalnızca değerin niceliğini hesaplama sorununu çözmek ve artı-değer gerçeğini açığa çıkarmak içindir. Marx, hiçbir şekilde kapitalist ücretli emeğin niceliği ve niteliği arasındaki ilişkiden evrensel bir değer ya da bir doğa çıkartmak amacında değildi.

Marx'ın emek kavramı üzerine geçirdiği düşünsel aşamalar

Burada Baudrillard'a Marksizm'in tarihi gelişme sürecinde emek konusundaki kavrayışta kaydettiği niteliksel aşamalar üzerine bir başka ders daha vermek zorundayız. Genç Marx'ın ilk önemli emek kavramı, *1844 Elyazmaları*'nda öne sürülmüştü: Emek insanın ideal doğası idi. Marx o günlerde hala Feuerbach'ın hümanist söyleminin etkisi altındaydı. Marx bir yandan kapitalist toplumdaki ekonomik sömürüyü eleştiriyordu; öte yandan da meşru olmayan bu sömürü ilişkisini insanın otantik varoluşundan bir sapma olarak ele alıyordu. İnsanın otantik varoluşu, emeğin özgür ve bağımsız yaratım faaliyeti idi. Genç Marx'ın sözleriyle ifade edersek: "Emeğin yabancılaşmadan kurtulması gerekiyordu. Burada Marx'ta iki emek kavramı var: İnsanın jenerik (türsel) doğası olarak – idealize edilen emek-; ikincisi ise kapitalist toplumun gerçekliği içinde gördüğümüz insanın jenerik doğasına kıyasla normal olmayan ve tersine çevrilmiş biçimde olan yabancılaşmış emek.

9 Bkz. Hannah Arendt'in *İnsanlık Durumu* ve Jürgen Habermas'ın *Meşruiyet Krizi*.

Bunlardan birincisi, hümanist eleştiri mantığı içinde "olması gerekene" işaret eder, ve ikincisinden yani (kötü "olandır") dediğimizden bu anlamda farklıdır. Marx'ın hümanist söylemi olarak nitelediğimiz bu emek paradigması, Baudrillard'ın yukarıdaki yazılarında sözünü ettiği, soyut ve evrensel insan değeridir. Marx o dönemdeki kavrayışında dahi kapitalist toplumdaki yabancılaşmış emeği bir insan değeri olarak evrenselleştirmemişti. Çünkü Marx, Mart 1845'te Listz üzerine getirdiği yorumlarda, yukarıdaki hümanist mantığı aşmaya başlamıştı. Marx böylece ilk başta benimsemiş olduğu yabancılaşmış emek kavramını geride bıraktı ve emeğin köleleştirilmiş koşullarını ortaya koymak için yazılarında emek sözcüğünü **"tırnak"** içine aldı.

Daha sonra Marx, Baudrillard'ın pek aşina olduğu Alman İdeolojisi'nde ise ücretli emek kavramını kullandı. Dolayısıyla bundan böyle Marx'ın felsefi söylemindeki emek kavramı yerini üretim ve pratik kavramlarına bıraktı.

Marx'ın yeni mantığına göre;

Birincisi, bir yandan "emek (çalışma süreci), insan ile doğa arasındaki metabolik etkileşimin evrensel bir koşuluydu ve -bu anlamda- insan yaşammın-doğal koşulu olan emek süreci, insan yaşamının tüm tikel toplumsal biçimlerden bağımsız idi ve insan yaşamının tüm tikel toplumsal biçimlerinde-eşit ölçüde-ortak olan bir şeydi;[10] **ikincisi**, öte yandan emek süreci-**ekonomik anlamda**-"özne ve faaliyet olarak-*zenginliğin genel olanağı idi.*"[11]

Emek süreci, zenginliğin tek kaynağı olamazdı, çünkü toplumsal varoluşun ve toplumsal gelişmenin gerçek temeli insan ile dış dünya arasındaki maddi ilişkidir ve bu ilişki süreci maddi üretimin nesnel sürecidir. Kanımca emek, Marksist **genel tarihsel materyalizmde** açıkça tanımlanmamıştır. Daha sonra ise Marx, emek kavramını genellikle ekonomik bağlamda kullanmış ve bu kavramla ilgili metafizik açıklamalara pek nadir başvurmuştur.[12]

Bir başka nokta da Marx'm kapitalist makineleşmiş üretimin analizinde emek ile ilgili getirdiği açıklamadır: Marx, burada makineleşmiş üretim sisteminde işçinin canlı emeğinin önemsiz bir bağlantı konumuna düştüğünü görerek, "bu tür doğrudan emek artık üretimin temeli olmaktan çıkmıştır"[13] ifadesini kullanmıştır. Diğer bir değerlendirmesinde de, "bireysel emek yeteneğinin (çalışma) değeryaratma gücü sıfıra yakın bir biçimde önemsizleşmiştir... Olgusal olarak baktığımızda üretim süreci emek süreci olmaktan çıkmıştır"[14] ifadelerini kullanmıştır. Marx'm bu ifadeleri ne anlama gelmektedir? Okuyucu, Baudrillard'ın kibirli bir biçimde sunduğu keşfinin! Pek yeni bir şey olmadığını yeterince açık bir biçimde görebilecektir. Marx, onun keşfini çok çok önceden zaten ortaya koymuştu.

---

10 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 30. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1988. s. 63.

11 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 222.

12 Bkz. öğrencim Dr. Yang Jianping'in *Marx'ın Emek Kavramı Üzerine* adlı kitabı. Bu kitap Marx'ın emek kavrayışının gelişimi hakkında detaylı bir tartışma içeriyor.

13 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 29. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1987. s. 95.

14 *A.g.e.*, s. 83.

Bununla birlikte, Baudrillard'ın farkında olmadığı bir şey bulunuyor: Onun Marksist iktisatta özel semantik anlamlarla ele alınmış olan emek kavramını, **emek ideolojisinin** mantıksal başlangıcı olarak sunması da gayri meşrudur. Bunu az ilerde gelecek bölümde daha ayrıntılı biçimde açıklayacağım.

2. Üretken Emeğin Suçu

Baudrillard daha sonra Marx'ı eleştirisinde emek ideolojisinin eleştirisinden üretim-emek ideolojisinin eleştirisine geçer. Marksist tarihsel fenomenolojinin bir kavramı olan, **emek fetişizmi veya üretkenliğin fetişizmi ile** oynayarak Marx'la dalga geçmeye başlar.

Baudrillard, bazen şaşırtıcı derecede inatçı oluyor. Yanlış bir öncülden hareket ederek herhangi bir esneklik göstermeden, kendisini kesinlikle dar bir alana hapsediyor. Baudrillard, bildiğimiz gibi emeğin somutluğundan hoşlanmıyor; ne de bu somutluğun ve soyutluğun "istismarı" edilmesine karşı kanıtlar getirebiliyor. Ona göre Marx, bir anlam "oyunu" oynamıştır, yani Marx, -diyalektik oyunlarla- soyuttan somuta, nicelikten niteliğe, **emeğin** değişim değerinden, emeğin kullanım değerine geçmiştir. Baudrillard'a göre bu ikilikçi diyalektik oyun, emeğin ve üretkenliğin fetişleştirilmesinin bir sonucu olmalıdır. Baudrillard, bu durumda soruyor: Bunun nedeni nedir? Daha sonra da kendi görüşlerini ortaya koyuyor.

Bu kez *1857-1858 Elyazmaları*'nın girişinden bir alıntı yapıyor. (Baudrillard'ın alıntıları insanları ürkütüyor, çünkü geleneksel Batıda ve Rusya'daki klasik Marksist felsefecilerin pek fazla ele almamış oldukları ve Marx'ın pek bilinmeyen iktisat metinlerinden sık sık alıntılar yapmaktadır. Bu açıdan Schmidt ve Althusser bu konuda ondan çok farklıdır). Alıntıya bakalım:

Özel türde bir emeğin ihmal edilecek düzeyde önemsiz olması olgusu: Mevcut çeşitli emek türlerinin yüksek düzeyde gelişkin bir bütünselliğini-varsayar. Toplamda baktığımızda en yüksek genel soyutlamalar-sadece ve sadece en çarpıcı ve en sivri somut gelişmeler-üzerinde yükselir. Bir'in (bir olgunun) birçok açısından ortak özellik taşımasına, veya tüm açısından ortak nitelik taşımasına bakılır.[15]

Baudrillard'ın Marksist bir metne dayanarak yaptığı bu göndermenin geleneksel Ortodoks Marksistlere veya Batı Marksizmi'ne mensup araştırmacılara kıyasla oldukça çok zekice olduğunu kabul etmem gerekiyor. Baudrillard, eski Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki sosyalist ülkelerdeki araştırmacıların ihmal etmiş oldukları, Marx'ın önemli önermelerini sıklıkla ve kurnaz bir biçimde alıntılıyor, ama yalnızca onları çoğunlukla yanlış yerde kullanıyor. Ayrıca 1970'lerdeki titiz antropologların da aynı biçimde davrandıklarını fark ettim. Bunların en başında Lévi-Strauss'ın Marx'tan yaptığı bir alıntı gelmektedir. En çarpıcı olan bir alıntı ise Marksist ekonomi ve felsefi metinlerine çok aşina olan bir düşünür olan Sahlins'in yaptığıdır. Örneğin, okuyucular Sahlins'in *Kültür ve Pratik Akıl* eserindeki "Antropoloji ve İki Marksizm: Tarihsel Materyalizmin Problemleri"

15 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 41.

başlıklı makalesine bakabilirler.[16] Sahlins'in Baudrillard'dan çok daha üstün bir biçimde Marksizm hakkında kendi anlayışı çerçevesinde bazı harika önermeler getirdiğini görebiliyorum. Buna karşın onun simgesel kültürün mantığını, maddi üretim pratiğine kıyasla daha önemli bir konuma koyan tezi oldukça kuşkulu ve tartışmalıdır.

Marx, yukarıdaki alıntıda genel emek kavramının "modern bir kategoriye" ait olduğunu ortaya koymayı amaçlıyor. Klasik Monetarist görüş zenginliği nesnel "sermaye" olarak ele almaktaydı; daha sonra manüfaktür ve merkantilizm ile birlikte zenginliğin kaynağı nesnel faaliyet değil öznel faaliyet olarak görülmüştür; fizyokrat dediğimiz iktisatçı düşünürler, öznenin ticari emek, sanayi emeği ve tarımsal emek faaliyeti üzerinde durmuşlardır. Bütün bunlar iktisadi düşüncede ileriye doğru büyük adımlar oluşturmuştu. Adam Smith ileriye doğru daha büyük bir adım atarak, emeğin ne manüfaktür, ne ticari, ne tarımsal emek faaliyeti olmadığını aksine tüm emek türlerini kapsayan genel emek faaliyeti olduğunu ortaya koymuştu. Yukarıdaki alıntıyı bu çerçevede ele almak gerekir. Daha sonra Marx, bu araştırmayı daha da ileri götürerek Smith'in emek üzerine yaptığı bu soyutlamayı daha ileri götürmüş, emeğin soyutlanmasının bizatihi modern ekonomik faaliyetin nesnel soyutluğu olduğunu keşfetmiştir. Marx bu keşfi yaparken, sanayi üretimi çağında bireylerin "kolayca emeğin (çalışmanın) bir tipinden veya türünden diğerine geçebildiklerini" ... kapitalizmde emeğin, üzerinden "zenginlik yaratılan" bir araç haline geldiğini öne sürmüştür. Öte yandan, Marx genel emeğin ortaya çıkmasının nedenini şöyle açıklamıştır: "Çünkü üretim sürecindeki içsel işbölümü ile birlikte, eski kolektif (emek) çalışma yerini profesyonel/mesleki ve özel işlevli emeğe bırakır". Bir başka deyişle emek bütünsel olmaktan (de-totalization) çıkar. (Schiller, de bu gerçeği hemen hemen Marx'tan elli yıl önce görmüştü. Schiller, Estetik Mektup'ta insanın varoluşsal ontolojik perspektifinden bakarak bütünlüğün parçalanmasını (de-totalization) ele almıştı.)

Marx'ın iktisat teorisindeki homojen emek kavramı

Marx bu konuda şöyle yazar: Sonuç olarak kapitalist meta değişiminde "emeğin genelleşmesini yalnız ve yalnız değişim ilişkileri üzerinden/aracılığıyla öngörebiliriz."[17]

Marx bu önermesiyle gerçek nesnel ekonomik faaliyetlerle ilgili yeni bir soyutlama yaparak, kavramsal düzeyde bir soyutlamayı olanaklı kılan bir adım daha atmıştır.

Acaba Baudrillard, bunu anlayabilmiş mi? Marx'ın emek kavramı, önce nesnel olanın soyutlanmasıdır, emek ile ilgili bu soyutlama, sanayi üretimindeki modern teknik işbölümündeki bütünselliğin parçalanmasının (de-totalizasyonun) ve piyasa ekonomisindeki nesnel değişim ilişkilerinin gözlem ve analizinden elde edilmiştir. Marx bu analizi ve soyutlamayı yaparken farklı somut emeklerin–değerin aynası gibi–**homojen emeği** oluşturduğunu keşfetmiştir. Marx'ın iktisat

16 Sahlins, Marshall D. *Kültür ve Pratik Akıl.* Joint Publishing Ltd. Şirketi (Pekin), 2002. s. 41.

17 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 108.

teorisindeki bu tür homojen emek kavramı, nesnel ekonomik soyutlamanın öznelci idrakinin bir sonucu olmuştur. (Slavoj Žižek'le ilgili yaptığımız okumada Marx'ın bu gizemini ortaya koymaya çalıştık. *Bkz bu kitabın 1.Cildi.)

Marx, emek ile ilgili soyutlamanın "modern iktisadın çıkış noktası" olduğunu düşünmüştür. Marx'a göre, bunlar bütün çağlara uygulanabilir olsa dahi "tarihsel koşulların bir ürünüdürler, bunların tam ve eksiksiz olarak geçerli olabilmesi yalnızca bu belirli koşullar altında-bu koşullar için- söz konusudur."[18] Kanımca bu son düşünce tam ve mükemmel bir yaklaşım sunmaktadır.

Ne var ki, Baudrillard buradan çok farklı, inanılmaz bir sonuç çıkartıyor. Alıntının özel bağlamından koparak keyfi bir biçimde buradaki ifadeleri Marx'ın tarih felsefesine aitmişcesine genelleşmiş bir söylem katma çıkartıyor. Marx'ın emek kavramının insanın tüm diğer varoluş ve faaliyet biçimlerini kontrol altına alan bir yaklaşıma sahip olduğu suçlamasını getiriyor. Bu yaklaşıma göre emek (çalışma), zenginlik ve değişimin dışında kalan tüm faaliyet biçimlerinin yerine geçiyor. Emek, kullanım değeri üretiyor ve insanın kendisini ifade tarzını biçimlendiriyor ve belirliyor. Baudrillard, Marx'ın üretimci emek ideolojisinin tarihe karşı öznelci bir şiddet olduğunu ve bu emek merkezli paradigmanın, "üretim ve ihtiyaçlar üzerine bir genel şema" öngördüğünü ve değer yasasını evrenselleştirdiğini ileri sürmektedir.

Baudrillard'a göre ilkel ya da arkaik toplumsal örgütlenmeler üzerine yapılan tüm araştırmalar, hatta feodal simgesel düzen ve bugünkü toplum üzerine yapılan araştırmalar Marx'ın bu emek paradigması ile çelişmektedir. Ne kadar saçma bir kıyaslama! Marx yalnızca kapitalist üretim biçimi çerçevesindeki "modern" emeği ne zaman ve nerede ilkel ve feodal toplumlar için tasarlamış acaba?

Böyle bir şey yok. Marx, yaptığı önermeye özel bir sınırlama da ekliyor: Kapitalizm öncesi toplumsal koşullarda "bu emeğin amacı, değer yaratmak değildir" diyor; aslında buralarda emeğin "amacı bireysel mülkiyetini ve ailesinin geçimini sürdürmek, aynı zamanda içinde bulunduğu topluluğun bütünsel geçimini sürdürmektir."[19]

Hatta Marx, günümüzün çağdaş antropolojisinin araştırma bulgularına sahip olmamasına ve elindeki sınırlı bilimsel malzemeye karşın, Baudrillard'ın pek yüceltttiği ilkel komünal toplumdaki varoluş koşulları üzerine önemli bir değerlendirme yapar. Bu koşullarda emeğe dayalı üretimin olası temeli üzerine şu ifadeleri kullanır: "Burada bütün bir toplumsal varoluşla ilgili varsayımlar/ön koşullar–bizzat bunlar–, emeğin ürünü değildir; bunlar emeğin doğal ya da kutsal önkoşulları olarak görünürler".[20] Çünkü bu toplumlarda ister hayvancılıkta isterse de tarımda "emeğin başlıca nesnel koşulu, -bizzat bu- emeğin ürünü olarak görünmez, bu koşullar **doğa olarak** halihazırda var olan koşullar olarak görünürler."[21]

18 *A.g.e.*, s. 42.
19 *A.g.e.*, s. 399.
20 *A.g.e.*, s. 400.
21 *A.g.e.*, s. 409.

Baudrillard'ın bugünkü gelişmiş bilimsel malzemeye karşın Marx'taki bu bilimsel seziye sahip olduğu kuşkuludur. Bugünkü dünyamızın, emek üretiminin sonucu haline gelmesi sadece geç dönem sanayi uygarlığı ile birlikte söz konusu olmuştur. Baudrillard genel ilkelere uymadığı ve sık sık hatalarla tökezlediği için neredeyse sabrım taşıyor.

Açıkça yanlış bir yolda yürümesine rağmen kibirli bir biçimde Marx'ın zayıf noktasını yakaladığını varsayıyor. Şöyle yazıyor:

"[Marx'm] üretim biçiminin içerdiği çelişkilerden hareket eden bütün perspektifleri bizi umutsuz bir biçimde ekonomi politiğe yönlendiriyor," çünkü " o emek ve üretim dışında başka bir temel üzerinde yükselecek bir toplumsal zenginlik biçimini düşünmeyi" başaramıyor, Marksizm artık uzun vadede kapitalizme gerçek bir alternatif oluşturmuyor."[22]

Baudrillard'ın teorik yenilik çabasında başarısız olduğu açık. O yalnızca bazı küçük hilelere bel bağlıyor. Örneğin, ilk olarak Marx'ın emek kavramını tarihsel materyalizmin içine yerleştirerek ele alıyor ve bu kavrama özel ve özgün ekonomik sorunları çözme işlevi yüklüyor ve ardından bizzat kendisinin imal ettiği bu "hayali" teoriyi ölüme mahkum ediyor.[23]

Baudrillard, Marksist emek ve kullanım değeri kavramlarını radikal bir biçimde inkar etme çabasında ısrar ediyor, fakat onun buradaki amacı emek değer teorisini iktisadi açıdan zenginleştirmek ve yenilemek değil. Onun gerçek amacı, emeği, üretimi ve herhangi bir nesnenin yararlılığını **felsefi ontolojik** anlamda inkar etmek.

Aslında emek gücünün kullanım değeri, ürünün kullanım değerinden veya da belirtilenin (signified) ve göndergenin özerkliğinden -hiç daha fazla- bir varoluşa sahip değildir. Bu aynı hayal, üretim, tüketim ve gösterge düzenlerinde-bu üç düzende de- egemendir. Ürünlerin kullanım değerinin, ürünün antropolojik ufku gibi görünmesini sağlayan şey değişim değeridir. Emek gücünün kullanım değerini oluşturan şey, emek gücünün değişim değeridir. Çalışma eyleminin somut kökeni ve amacı onun (emek gücünün) "türsel" mazereti biçiminde görünür. İşte burada gördüğümüz mantık belirteçler mantığıdır. Gösterilenin ve göndergenin[24] "gerçekliğinin" "kanıtını" üreten belirteçler mantığı.[25]

Yukarıda Baudrillard'm bu suçlaması üzerinde yeterince tartıştık. Baudrillard, günümüz dünyasının temelinin, yani yararlılığı ölçü olarak ele alma olgusunun, değişim değerleri sistemi **hayalinin dayatılmasının bir sonucu olarak ortaya**

22 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 29.

23 Gönderge imlem olarak da Türkçeleştirilebilir, bir sözcük veya sözcük öbeğinin kastettiği anlamı ifade etmektedir.

24 Oysa Marx, burada kullandığı emek sözcüğünün kapitalist sistemdeki ücretli emeği kastettiğini özel bir not ilave ederek uyarmıştır: Marx şöyle yazar: "Burada kullandığımız anlam tam anlamıyla iktisadi anlamdadır, başka bir anlamda değil"

25 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 30.

çıktığını ileri sürüyor. Ona göre değişim değerleri sisteminin dayatılması, yani belirteçlerin bu kontrol kodu, üretim sistemini-yararlı şeylerin üretim sistemi haline getirmiştir; öte yandan tüketimi de ihtiyaçların ve anlamların yanlış bir biçimde tatmini haline getirmiştir.Günümüzde hayali imgeler imalatı! yaşamda ayakta kalmanın egemen biçimi ve egemen düzen haline gelmiştir. Baudrillard, tüm kötülükleri -Pandora'nın kutusu gibi- Marx'ın değişim değeri ve emeğin kullanım değeri teorisine yüklüyor. Ona göre Marx'ın bu emek ideolojisi hatalı bir biçimde üretici insan ve insanın türsel doğası olarak emek kavramına yol açıyor. Oysa Baudrillard'a göre "bu anlamda bir ihtiyaç, bir değer, bir kullanım değeri ve gönderge mevcut değildir."[26] "Bu kavramlar yalnızca bizzat değişim değeri sistemi mantığının uygulanması ile üretilmiş ve türsel boyuta dayatılmıştır."[27]

Baudrillard, bu düşünceyi defalarca ardı ardına tekrarlıyor. Yalnızca sığ birisi böylesine zavallıca yinelemelerde bulanabilir.

3. İyi olan emek ve güzel olan "emek-olmayan" (Çalışmama)

Baudrillard, emek kavramının -ayrımsız- olarak yadsıması ile tatmin olmuyor. Daha da derinlere inip, Marx'ın mantığındaki şeytanı iyice söküp çıkarmaya çalışıyor. Marx'ın emek söyleminin her şeyden önce, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda oluşturduğu bir **varoluş ontolojisi** olduğunu ileri sürüyor. (Verili bir tarihsel bağlamda düşündüğümüzde, Baudrillard bu noktada hatalı değildir.) Baudrillard, bu düşüncesini kanıtlamak için Herbert Marcuse'nin *1844 Elyazmaları*'yla ilgili olarak yazdığı bir değerlendirme notunu, emeğin insan varoluşunun ontolojisi ile ilgili bir kavram olduğunu savlayan notunu örnek veriyor. Baudrillard, Althusser'i okumuş olmalı, ancak genç Marx'ın yabancılaşmış emek şeklindeki hümanist yaklaşımı ile Marx'ın tarihsel materyalizmi arasındaki temelden farklılığı bilmiyor gibi görünüyor.

Baudrillard, böylece emek kavramını tartışırken *1844 Elyazmaları* ile 1867'de yayınlanan *Kapital*'deki Marx'ı el çabukluğu ile yan yana koyuyor. Birincisi, Baudrillard'ın Marx'ın 1844 Elyazmaları'ndan yaptığı alıntıda, Marx emeği, öznel nesneleştirmenin ideal türsel doğası olarak, insanın "kendisi için var olmaya gidişi" olarak ve "öz- onaylama" olarak tanımlanıyor.[28]

Baudrillard, daha sonra okuyucusuna hiçbir uyarı yapmadan, Marx'ın farklı araştırma alanlarındaki 20 yıllık uğraşını göz ardı ederek, Kapital'e geçiyor. Kapital'den- önceki hümanist mantıktan temelden farklı olan- Marx'ın emek süreci hakkında getirdiği iki açıklamayı ele alıyor. (Maalesef bu tür dikkatsizlikler! Marksist antropologlar olarak anılan araştırmacılarda da gördüğümüz yaygın bir tutum.)

---

26 Bkz. dipnot 13'de *Üretimin Aynası* söyle diyor: " Bu, *onların hiç bir zaman var olmadığı* anlamına gelmez. Dolayısıyla burada ileride ele almak zorunda olduğumuz bir paradoks daha görüyoruz."

27 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 30.

28 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 3. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1975. s. 338.

Marx, buradaki ilk açıklamasında şöyle yazıyor: Maddi üretim sürecinin kilit bir öğesi olarak yararlı emek, **"bütün toplum biçimlerinden bağımsız, insan ırkının varoluşu bakımından zorunlu bir koşul; doğanın-dayattığı ebedi bir zorunluluktur."**[29] Bu ifade, Marx'ın emeğin (üretimin) ebediliğinin ontolojik temelini tartışmak için ortaya koyduğu bir düşüncedir: Marx burada yüzlerce yıl süren el emeğine dayalı giysi üretimi örneğinden hareket etmiştir.

Kapital'den alınan ikinci açıklamada ise şunlar okunuyor:

"Emek süreci, öncelikle, hem insanın hem Doğa'nın katıldığı bir süreçtir. Bu süreçte insan kendiliğinden -kendi istemi ile- kendisi ile Doğa arasındaki maddi etkileşimi, başlatır, düzenler ve kontrol eder."[30]

Buradaki ifadenin *1844 Elyazmaları*'ndaki hümanist söylemden çok farklı olduğu açık, Marx'ın buradaki-Kapital'deki- emek süreci analizi, emeği insanın otantik varlığı olarak gören düşünceden hareket eden soyut bir hipotez değildir. Bunun yerine emeğin statüsü maddi üretim süreci bağlamında ele alınmakta ve maddi üretim süreci insanın toplumsal varoluşunun ve insanlığın gelişmesinin ebedi öncülü olarak tanımlanmaktadır.

Baudrillard'ın stratejisi, gerçekten de zekice. Birincisi, Marx tarafından aynı konuda kullanılan nitelik olarak farklı anlamdaki ve bağlamdaki metinleri tarihdışı bir yamama işlemiyle ele alıyor. Ardından Marcuse'un Marx'm hümanizmini hatalı okumasını ödünç alıyor ve böylece getirdiği suçlamanın meşruiyetini kanıtlıyor. İronik olan şu ki, eğer Marcuse'nin hatalı olduğu kanıtlanabilir ise, o zaman Baudrillard'ın da hatalı olması gerekecektir.

Baudrillard, Marx'ın emek ile ilgili bu ontolojik tutumunun Marksist felsefi söylemi iki farklı yöne-çizgiye-doğru evrilmeye zorladığını öne sürüyor: Birincisi emek etiği çizgisi ve ikincisi emek-olmayanın (çalışmamanın) estetiği çizgisi. (Daha basit bir ifade ile çalışmamanın veya çalışmayı reddetmenin güzelliği diyebiliriz)

Birincisinde, Marx, emeği, değer olarak, bizzat kendi içinde bir hedef olarak ve bir kategorik buyruk olarak yüceltiyor. Emek olumsuzluğunu yitiriyor ve mutlak bir değer katına çıkarılıyor. Baudrillard, böylesi bir hatalı kavrayışın hem kapitalist hem de sosyalist ideolojilerde görüldüğünü ileri sürüyor. Kanımca, Baudrillard eğer *1844 Elyazmaları*'ndaki genç Marx'ı eleştirmeyi hedefliyorsa, belirli bir avantaja sahip olduğunu söyleyebilirim. Fakat eğer bu görüşü ile Marx'ın Kapital'de öne sürdüklerini yadsımaya çalışıyor ise, başarısız olmaya mahkumdur.

Oysa Marx'ın Kapital'inden alınan yukarıdaki iki ifadesi, emek değer teorisini ekonomik anlamda açıklamayı amaçlamıyor. Veya da felsefi bakış açısından hareket ederek emeği (çalışmayı) insanın hedefi olarak saptamıyor, Hatta bu

29 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1977. p. 50.
30 *A.g.e.*, s. 173.

ifadelerde Marx, "kategorik buyruk" ya da "mutlakçı bir değer" anlamına gelecek hiçbir şey söylemiyor. Söylenen şey: Toplumsal varoluşun temeli olarak emek üretimi, insanın yaşamını sürdürebilmesinin temel maddi araçlarını yaratan bir faaliyettir. Bu ifadede akılcılığın veya jenerik felsefenin etkilerini taşıyan bir anlam olmadığı gibi, burada emek üretimine pozitif bir değer ölçütü yüklenmesi veya etiğin koordinatı olarak bakılması da söz konusu değildir.

Aslında Marx daha o erken dönem çalışmasında, -Baudrillard'ın aşina olduğu *Alman İdeolojisi*'nde-gizli bir idealist tarih görüşünü eleştirmiştir. Yani tarihin dışsal bir standarda göre yazılması tarzını-tarihin dışında olan fakat "tarihin kendisini ona göre ayarlamak zorunda olacağı **ideal bir gerçeklik** arama tutumunu-mahkum etmiştir.[31]

Baudrillard, daha sonra *Kapital*'de daha da geliştirilen tarihsel materyalizme saldırmak için *1844 Elyazmaları*'ndaki hümanist söylemi kullanmaya çalışmış. Hiç kuşkusuz, bu mantıksızdır. Eğer Baudrillard'ın Nesneler Sistemi'nde getirdiği ilk düşünceleri, *Kusursuz Cinayet* gibi daha sonra yazdığı metinleri karalamak için kullanılsaydı, o zaman ortaya çıkacak sonuçları da mantıklı bulmayacaktık. Batı Marksizmi akımı içindeki hümanist yorumdan ustaca yararlanmaya çalışıyor. (Kanımca, kuşkusuz bizzat bizim "hümanist" mantığımız da böylesi bir yararlanmaya açık olabilir. Bu mantık da Baudrillard ve başkaları için darbelere açık bir hedef oluşturuyor.)

Baudrillard, yeniden Marcuse'nin Marx'ın emeğin yabancılaşması mantığını, neo-Marksist bir çerçevede yeniden yorumlayan düşüncelerine-Marcuse'nin emeğin iktisadi kavramı ile ilgili getirdiği eleştiriye-dönüyor. Marcuse, bir yandan emeği insanın ontolojik temeli olarak savunurken, daha ileri gider ve emek ile oyun arasında -onların birbirlerinin yerine geçebileceği-bir ilişki düşüncesi geliştirir. Baudrillard, Marcuse'nin bu hatasını yakalıyor ve ona Marx'm dublörü imişçesine hücum ediyor ve kızgınca soruyor: Marksist diyalektik neden zıddına-Hıristiyan ahlakına- varıyor?

Baudrillard'a göre Marx'm emek kavramı, "çalışmanın sapkın bir kutsanmasıdır" ve Weber tarafından ortaya konulan kapitalist çileciliği savunmaktadır. Baudrillard, yaptığı bu çarpıtmayı kanıtlamak için, Benjamin ve Lafargue'in hatalı anlayışlarını da kullanmaya çalışıyor, hatta kendi izlediği olağan yoldan çıkarak işçi düşünür Joseph Dietzgen'in bir eseri olan *Mesih*'e başvuruyor.

Oysa bütün bunların Marksizm ile ne ilgisi var? Bildiğimiz gibi, Marx ve Engels, tüm yaşamlarını köleleştirilmiş emeğe ve afyon benzeri ideolojik mitlere karşı mücadeleye adamıştı. Onların neredeyse dinsel diyebileceğimiz bir emek etiğini benimsediklerini nasıl ileri sürebiliriz? Bu yalnızca ham bir hayaldir.

31 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 5. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1976. s. 49.

Çalışmamanın güzelliği

İkinci nokta, "emek-olmayanın estetiği" iddiasıdır. Baudrillard şöyle yazıyor:

Marksist düşüncenin güzel noktalarından biri, çalışma-olmayanın estetiğini veya oyunu çalışma etiğinin karşısına koymasıdır ve bunu nicelik ve nitelik diyalektiğine dayandırır. Bu düşünce, kapitalist üretim biçiminin ve emeğin niceliksel ölçüt olmasının ötesine geçer. Buradaki perspektif komünist toplumda kesin olarak gerçekleşecek nihai niteliksel mutasyon perspektifidir: Yani yabancılaşmış emek sona erecek, insanın kendi güçlerinin özgürce nesnelleştirmesi söz konusu olacaktır.[32]

Burada Baudrillard, Kapital'de yer alan özgürlükler evreni (krallığı) ilgili olan ve çok iyi bilinen paragrafa göndermede bulunuyor. Marx'ın bu ifadedeki amacı insanın nihai özgürleşmesi konusundaki düşüncesini ifade etmek: **"Özgürlükler dünyası, gerçekte fiilen yalnızca, emeğin zorunluluk ve dünyevi kaygılarla belirlendiği aşamanın geride kalması ile birlikte başlar; bu anlamda, şeylerin asıl doğası gereği, özgürlükler dünyası mevcut maddi üretim alanının ötesinde yatar."**[33] (Bu, hemen hemen korkunç bir durum. Baudrillard, Marx'ın bu alıntıda "mevcut maddi üretim alanının ötesinde" diye yazarken neyi kastettiğini bilmiyor mu? Marx'ı üretim paradigmasını evrenselleştirmekle eleştirirken, Marx'ın yukarıdaki ifadesindeki asıl anlamı görmezden geliyor!)

Bu kez, Baudrillard, üretimin evrenselliği hakkında konuşmamayı tercih ediyor. Bunun yerine bir yanıltmacaya başvurarak bir başka konuya, Marx'ın geleceğin toplumunda-komünizmde- oluşacağını öngördüğü estetik anlamı tartışmaya geçiyor.

Ne var ki Baudrillard, burada da hala Marcuse'nin emek kavramına dayanarak, Marx'a karşı çıkmaya çalışıyor. Marx'ın komünizm üzerine teorisinin hala emek-olmayanı, yabancılaşma-sız oyunu içeren, niteliksel olarak kapitalizme eş bir kavram getirdiği sonucuna varıyor. Şöyle yazıyor:

"Oyun, çalışma-olmayan ya da yabancılaşma-sız emek (çalışma) olarak nitelenen bu alan- ekonomi politiğin ötesindeki bu alan, amaçsız sonluluğun egemenliği olarak tanımlanıyor. Bu anlamda, Marx'ın estetiği, -aşırı bir biçimde-ima ettiği bütün burjuva ideolojik çağrışımlarla, en uç düzeyde Kantçı anlam içeren bir estetiktir ve o düzeyde kalıyor."[34]

(Baudrillard oyun sözcüğü ile emek kavramı ile dalga geçiyor oyun ile sanatsal emeği eşleştiriyor ve Marx'taki komünist toplumsal yaşamın, yalnızca kapitalist emek kavramının yadsınmasından ortaya çıktığını ima etmek istiyor. Oysa ona göre bu yaklaşım burjuva estetik ideolojisinin bir tuzağından başka bir şey değil, çünkü Marx'ın yabancılaşmış emek üzerine eleştirisi, hala "burjuva düşüncesinin

32 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 38.
33 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 37. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1998. s. 807.
34 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 39.

estetiğini ve burjuva hümanist virüsünü miras almıştır." (burada Baudrillard'ın estetiği, Althusser'in bilimsel olmayan ideoloji kavramına denk düşüyor.)

Baudrillard, burada kendisini haklı çıkarmak için bol bol gevezelik yapıyor:

Burada, oyun, özgürlük, şeffaflık ya da yabancılaşmasızlık gibi tüm kavramların zaafı görülebiliyor. Bu devrimci hayal gücü zaafıdır. Çünkü bu yaklaşıma göre oyunun ideal tipleri ve insan yeteneklerinin özgürce sergilenmesi açısından bakıldığında, bizler hala baskıcı aşağılama (desublimation) sürecindeyiz.

Aslında oyun alanı (oyun dünyası), insan akılcılığının gerçekleşmesi olarak tanımlanmaktadır. Aslında oyun dünyası insanın doğayı durmaksızın nesnelleştiren faaliyetinin diyalektik olarak tamamlanması olarak tanımlanmaktadır.

Ve aslında oyun dünyası insanın doğa ile içine girdiği alış verişin kontrol etmesinin diyalektik olarak tamamlanması olarak tanımlanmaktadır.

O, gerçekçilik ilkesini ve doğanın dönüştürülmesi ilkesinin 'ayak izlerini takip ederek', üretici güçlerin tam olarak gelişmesini varsayar. Marx, bunun yalnızca zorunluluğun egemenliği temelinde boy vereceğini açıkça belirtiyor. Bu oyun dünyası, kendisini emeğin ötesinde görmeyi arzuluyor ama emeğin devamı olmayı koruyarak kalır. Böylece oyun dünyası daima-sadece ve sadece-emeğin kısıtlanmışlığının estetik (olarak) yüceltilmesi olmaktadır. Yukarıdaki bu kavramla birlikte, -tipik bir burjuva problematiği olan- zorunluluk ve özgürlük problematiği içinde kalmaya devam ederiz. Bu problematiğin ikili ideolojik ifadesi şunlardır: Birincisi-daima-bir gerçekçilik ilkesi kurumudur (baskı ve yüceltme, emek ilkesi) ve ikincisi ise, bu kurumun-gerçekliğin-ideal bir aşkınlık biçiminde biçimsel olarak aşılması ideolojisi.[35]

Baudrillard, Freud'un büyülenmiş bir hayranı olan genç Marcuse tarafından yapılan "baskı" "aşağılama" (İng.desublimation) ve "gerçekçilik ilkesi" gibi problemli kavramları Marx'a yama yapıyor. Ve düşüncesiz bir biçimde Marx'ın üzerinde tepiniyor. Marksizm hakkında genel bilgisi olan herhangi bir kişi, Marx'ın hiçbir zaman insanlığın gelecekteki nihai özgürleşmesi sorununu tartışırken, oyun kavramı gibi (gerçekten bu bir oyun olurdu) bilimsel olmayan temelleri kullanmayacağını bilir. (Hatta Marx, Fourier'in naif bir biçimde çocuk saflığı ile savunduğu özgürleşmiş emek kavramını "bunlar safi eğlence, saf neşe" gibi eleştirmişti.)[36]

Son yıllarındaki yazılarında Marx, hiçbir zaman mecazi örnekler kullanmamıştı, açıklamalarında psikanalitik terminolojiye ya da psikanalitik bağlama girmemişti. Hatta Baudrillard'dan tarafından alıntılanan ifadede dahi Marx, yalnızca şöyle bir vurgu yapıyor: "İnsanlığın gerçek, özgürleşmiş toplumsal yaşamının esas

35 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 40.

36 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 530.

olarak, insan enerjisinin o gelişmesi–kendisi kendi içinde bir amaç olan bu esas–şeklinde nitelemiştir. Daha basit bir ifade ile Marx ;"insanlığın gerçek, özgürleşmiş toplumsal yaşamını, *insanın bütünsel-çok yönlü ve özgür gelişmesi*" olarak nitelemiştir. Marx, nerede ve ne zaman? Komünist toplumsal varoluşu veya yaşamı, emek **oyunu ya da emek-olmayanın oyunu** olarak tanımlıyor?

Baudrillard, Marksizm'i başkalarının yaptığı hatalarla reddetmeye dayanak yaratmaya çalışıyor. Bu da yalnızca –eğer bilgisiz değil ise- kötü bir niyetinin olduğunu kanıtlıyor. Genç Marcuse'nin Marksist söylemle ilgili çeşitli hatalı yorumlarından Marx'ı mı sorumlu tutmak gerekiyor?

BÖLÜM V

Marx ve Doğa Üzerinde Hakimiyet

Üretimin Aynası'nın ikinci bölümünde Baudrillard, kendi eleştirisini daha da geliştiriyor. Bu kez Baudrillard, kendisini ekolojik etiğin ve insan merkezci düşünceye karşı mücadelenin öncü savaşçısı olarak sunuyor. Ona göre Marksist tarihsel materyalizmin sorunu, doğa üzerinde hakimiyeti ve doğanın köleleştirilmesini-bu şiddeti- savunmasıdır.

Baudrillard'a göre ideal doğa kavramı, ilkel halkların hayallerinde var olan "gizlenmiş bir öz" ve onların imgelerinde bulunan mistik bir güçtür.[1] Marx'ı doğanın fethedilmesi kavramının arkasındaki Aydınlanmacı burjuva akılcılığını görmemekle suçluyor.

1. Aydınlanmacı Doğayı Köleleştirme Kavramı

Baudrillard'a göre **emeğin nesnesi olan doğa kavramı** burjuva Aydınlanmacılığının merkezinde yer almaktadır, aynı zamanda bütün Marksizm'in temeli olan ekonomi politik de bu doğa kavramı üzerinde yükselir. Batılıların gözünde, 17. yüzyıl gibi geç bir döneme kadar doğa kavramı, sadece -yasaların bütünlüğü anlamına- dünyanın kavranabilirliğinin temelini oluşturan yasaların bütünlüğü anlamında anlaşılmıştır. Doğa, insanların ve şeylerin kendi anlamlarını alış-verişe sokabildikleri bir düzeni güvence altına almaktadır. Son çözümlemede doğa Tanrıdır. (Spinoza bu konuda, " Doğa veya Tanrı" demişti).[2]

---

1 Mauss, Marcel: *Hediye: Arkaik Toplumlarda Değiş Tokuş Şekilleri ve İşlevleri.* Çev. Ian Cunnison. Glencoe: Free Yayınevi, s. 61.

2 Ç.N.: Spinoza şunu savunur; "*Deus sive Natura*" ("Tanrı veya Doğa") sonsuz sayıda nitelikleri olan bir varoluştur. Düşünce ve uzanım /(uzam) bu niteliklerden iki tanesidir. Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 53.

Baudrillard'ın yukarıdaki yargıları temelde doğru. 18. yüzyıla gelindiğinde bu orijinal "doğa" sanayi üretiminin gelişmesiyle değişmeye başlamıştır. Baudrillard, bu gelişmeyi "Doğa'nın kendi üzerinde teknik hakimiyetin kurulduğu döneme girmesi" olarak değerlendiriyor. Bu yeni durum, Özne ile Doğa-nesne arasındaki ilk bölünmedir ve "bunların ikisinin de eş zamanlı olarak işlevselci bir amaçlılığa boyun eğmesidir." Burada doğa artık yasaların bütünselliği değil özneye ait olan nesnedir. Baulliard şöyle yazar:

Doğa, bütün ihtişamı içinde gerçekten bir öz olarak görünüyor; fakat o şimdi üretim ilkesinin göstergesi altındadır. Bu bölünme aynı zamanda anlam (*signification*) ilkesi ile de ilgilidir. Bilim, Teknoloji ve Üretim'in nesnelliği damgası altında Doğa artık büyük Belirtilen (*Signified*) ve büyük Gönderge (İng.: Referent) haline geliyor. Doğa, ideal biçimde "gerçeklik" olarak etiketleniyor; Doğa bir Gerçeklik haline geliyor; böylece Doğa daima bir biçimde bir emek süreci olarak açıklanabilecek-dönüştürülmeye hazır-bir şey olarak görülüyor. Doğa ile ilgili bu "gerçeklik" ilkesi, sanayi yapılanmasının ve göstergesel (Significative) örüntünün işlevselci ilkesidir.[3]

Bana göre bu alıntıdaki düşünceler, 1960'lardan bu yana Batı düşünce dünyasında gelişen teknoloji eleştiricisi düşüncelerin ve ekolojik etik düşüncelerin savunduğu doğa görüşünün genel ve detaylı bir tekrarıdır. Bizatihi bu ifadedeki düşüncelerin kendisinden yola çıkarak Baudrillard'ın hatalı olduğunu söyleyemeyiz. Gerçekten de bu düşünceler, geç dönem Martin Heidegger'in teknoloji eleştirisi yaptığı metinlerin, Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun (*Dialectics of Enlightenment*) *Aydınlanmanın Diyalektiği* eserindeki düşüncelerin ve William Leiss'in (*Domination of Nature*) *Doğanın Hakimiyeti* eserinde dile getirdiği düşüncelerin bir başka yansımasıdır. Daha tam söylersem içine girilen sanayi sonrası (post-endüstri çağma) çağa ilişkin düşüncelerdir.

Baudrillard, bu aşamada geliştirdiği düşüncelere bazı yeni ilaveler yapar: Savunduğu kod üretimi ilkesine, semiyotik belirteç kavramını ve Lacan'dan el koyduğu pseudo-gerçeklik düşüncesini ekler. Baudrillard, uzun birkaç paragraf ile üretim sırasında doğanın-bir anda- metalara ve kodlara dönüştüğünü açıklar. Bunun sonucunda tüm ürünler hem değişim değerine ve hem de "simgesel değere" sahip olurlar. Toplum daha gelişkin ve modern bir tüketim toplumuna doğru ilerledikçe, metanın *simgesel değerinin manipüle edilmesi olayı* daha da başat bir olgu haline gelmektedir. Bu düşünceler Baudrillard'ın *Göstergeler Ekonomi Politiğinin Eleştirisi İçin* adlı kitabında yaptığı "yeni keşiflerdir". (Bu kitap 1972'de yazılmış 1976'da ise İngilizce'ye çevrilerek yayınlanmıştır. Üretim Aynası kitabı ise 1973'te yazılmış , 1975'te İngilizce'ye çevrilmişti.)

Baudrillard'a göre günümüzün toplumundaki üretim ve dolaşım sürecinde, hiçbir şey (nesne, hizmet, beden, seks, kültür, bilgi vb.) kendi başına-bağımsız olarak- gösterge değeri olarak görülmez. Veya kendi başına-bağımsız olarak- bir meta olarak görülemez. Aksine bugün genel ekonomik sistemde hakim rol oynayan şey, ne tek başına meta, ne de kültürdür, hakim rol oynayan şey bu ikisinin

3 *A.g.e.*, s. 54.

ayrılmaz bileşimidir. Bu yeni sistemde nesnelerin kullanım değeri, değişim değeri ve gösterge değeri, (bu üç değer) bugünkü ekonomi politiğin en evrensel biçimini açıklayacak şekilde karmaşık bir sistem içinde birleşmiştir.

Yine, Baudrillard'a göre Aydınlanma düşüncesi, doğaya fethedilmesi ve egemen olunması gereken bir hedef olarak veya da "doğanın sömürülmesi gerçekliği" olarak bakmıştır. Nesne olduğu varsayılan doğa, insanın iradesi doğrultusunda, bilim ve teknoloji tarafından imal edilir, parçalanır, kullanılır (faydalanılır). **"Bilim, burada kendisini peşinen Doğa tarafından belirlenmiş olan bir hedefe doğru ilerleyen bir proje olarak sunar. Bilim ve Teknoloji, kendilerini Doğa'da yazılı olarak kazınmış olan şeyi açığa çıkaran araçlar olarak sunarlar, yalnızca Doğa'nın kendi gizlerini değil aynı zamanda bu gizlerin derin amaçlarını da çıkaran araçlar olarak ..."**[4]

Baudrillard, Stirner, Nietzsche ve Lacan gibi doğanın ilk harfini büyük harfle yazar. Bilindiği gibi, Stirner, Nietzsche ve Lacan doğanın ilk harfini büyük harfle yazarak küçültücü türsel bir anlam vermek istemişlerdi. Baudrillard da benzer bir şey yapmak istiyor. Bu anlam insanın yönetimi altındaki doğaya karşı uyguladığı şiddetin homojenliğine işaret ediyor.

Doğa, zalim Bilim ve teknoloji karşısında, kendi sırlarını açığa çıkarmaya zorlanıyor. Ardından bu sırlar tekrar gözü doymak bilmeyen insan tarafından doğanın bütün potansiyellerinin sonsuzca araştırılması amacıyla kullanılıyor "*Doğa kavramı, üzerinde hakimiyet kurulan öz anlamına gelmektedir*; o başka hiç bir şey değildir."[5]

Ayrıca bugünün doğası, varlığını özne için sürdürür, özne için vardır, eğer daha tam Hegel'in erken dönem söylemiyle belirtmek gerekirse, doğa *benim için* var olur.

Dolayısıyla bilim ve teknoloji şarkılarla ilerlerken, Doğa onların gelişmesi karşısında kendi varlığını yitirir. Heidegger acıyla şöyle itiraz eder, doğal şeyin kendi varoluşu insan doğası biçiminde "şeyleşerek" dejenere olmamalı. Baudrillard, öfkesini bastıramıyor: "Doğa'yı esin aracı olarak sunan her şey, aslında Doğa'ya hakim olma çağrısı yapmaktadır."[6]

Baudrillard'a göre kapitalist üretim koşulları altındaki özne ile doğa arasındaki bölünmenin izleri insanlığın ilk dönemlerine kadar gitmektedir.

4 *A.g.e.*, s. 55.
5 *A.g.e.*
6 *A.g.e.*, s. 56.

Bu bölünmenin kökleri, ruhun ve Doğa'nın bölünmesi şeklinde büyük Yahudi-Hıristiyan düşüncesine dayanır. Tanrı insanı kendi imgesinde yaratır ve Doğa'yı da insanın *kullanması* için yaratmıştır. Ruh kavramı ile birlikte, -ruhun manevi bir dayanak oluşuyla-insan Tanrı'nın imgesi olur ve (geriye kalan) Doğa'dan radikal bir biçimde ayrıştırılır. (insan kendi bedeninden de ayrıştırılır).[7]

Bu ilk günahtır. Baudrillard, Hıristiyanlığın, dünyada bilinen en insan-merkezci din olduğunu ve bugün de hala doğayla ilgili egemen görüşün teorik özünü oluşturduğunu düşünüyor. Bu düşüncenin de haklı göründüğünü hissediyorum. Yine de bu, Baudrillard'a ait olan yaratıcı bir düşünce değil, geçen 20. yüzyıldaki ekolojik etik yaklaşımın ortak aklının dillendirilmesi.

2. Marx'ın doğa mitine getirdiği eleştirinin "yarım-bir-devrim" olarak kalması

Baudrillard'a göre doğa kavramı, bütün bir Batı Aydınlanma düşüncesinin ya da Aydınlanma'nın ahlak felsefesinin merkezi kavramıdır. Baudrillard, Marx'm bu kapitalist doğa anlayışını- bu miti- ve bu mitin üzerinde yükseldiği idealist antropolojiyi yıkmak istediğini, ancak pratikte bunu yapamadığını, Marx'ın bu Doğa mitini yalnızca kısmen eleştirebildiğini ve kısmen açığa çıkarabildiğini ileri sürüyor.

Marx, gerçekten de özel mülkiyeti, rekabet ve pazar mekanizmalarını, emek ve sermaye sürecini "doğallıktan çıkardı"; ancak aşağıdaki şu doğalcı önermeleri sorgulamayı başaramadı: ürünlerin yararlılığının nihai kaçınılmazlığının, ihtiyaçların en belirleyici fonksiyonu olarak sunulmasını (Ç.N.: matematikteki fonksiyonlar gibi), doğanın yararlılığının nihai kaçınılmazlığının, emeğin doğayı dönüştürmesinin en belirleyici fonksiyonu olarak sunulmasını...[8]

Baudrillard, Marx'ın yakasını bırakmıyor. Ona göre Marx'ın burjuvazi eleştirisi verimsiz değildir, çünkü bu eleştiri kapitalist üretim biçiminin evrenselleştirmeye çalışan burjuva ideolojik yanıltmayı aşabiliyor, oysa öte yandan tarihsel materyalizm doğanın fethedilmesi düşüncesine ve dönüştürülmesine vurgu yapmaya devam ediyor. Tarihsel materyalizm toplumsal yaşamı nesnelerin faydalılığının nihai kaçınılmazlığı olarak tanımlıyor.

Sonuç olarak Marx'ın doğa mitine getirdiği eleştiri, yalnızca "yarım-bir-devrim" olarak kalmıştır.

7 *A.g.e.*, s. 63.
8 *A.g.e.*, s. 56.

Burada Baudrillard, genel tarihsel materyalizmin toptancı eleştirisine devam ediyor. Marx'ın maddi üretimin eleştirel bir değerlendirilmesini yapamadığını, dolayısıyla doğanın ve emeğin yararlılığı düşüncesinin, burjuva aydınlanma ideolojisinin merkezinde yer aldığını göremediğini düşünüyor. Baudrillard şöyle yazıyor:

Emek tarafından yapılandırılan doğanın işlevselliği, buna karşılık gelen bir biçimde öznenin işlevselliğinin ihtiyaçlar çevresinde yapılandırılması... Bu iki yaklaşım Aydınlanmacı akılcılığın tanımladığı kullanım değerinin antropolojik alanına aittirler. Ve kullanım değerinin antropolojik alanı bütün bir uygarlığı kapsayacak şekilde tanımlanmıştır. (Bu tanım diğer uygarlıklara da dayatılır). Ve bu tanım bir tür soyut, düz çizgisel, geriye dönülemez nihai kaçınılmazlığı içerir ve ardından belirli bir model olarak bireysel ve toplumsal pratiğin bütün alanlarına doğru genişletilir.[9]

Marx, doğanın köleleştirilmesi mantığını içeren kapitalist üretim biçimini eleştirmiş, fakat bu mantığın tuzağını aşamamıştır. Belirli bir anlamda Baudrillard, bütünüyle hatalı değildir.

1857-1858 Elyazmaları'nda Marx şöyle yazıyor:

"Tarihte ilk kez doğa, insan için safi bir nesne haline gelmiştir, doğa bir yararlanma nesnesinden başka bir şey olmayan bir şey haline geliyor. Doğanın kendi başına kendisi için bir güç olarak kabul edilmesi son buluyor. Ve hatta bu durumda doğanın özerk yasalarının teorik açıdan idrak edilme biçimi dahi, doğanın insan ihtiyaçlarına tabi kılınması için üretilmiş olan-yalnızca hileli bir plan-gibi bir görünüm verir."[10]

Marx, buradaki alıntıda kapitalizmin önemli rolünü kabul ediyor. *1844 Elyazmaları*'ndaki romantik eleştirisinden farklı olarak kapitalizmin "büyük uygarlaştırıcı etkisini" bütünüyle onaylıyor. Öte yandan kapitalizmi şöyle niteliyor: **"Doğal ve insani nitelikleri evrensel olarak sömüren bir sistem, bir evrensel yarar sistemi, bütün fiziksel ve tinsel nitelikleri olduğu gibi, bizzat bilimin kendisini de-bir o kadar kullanan-bir sistem. Ve bu koşullar altında toplumsal üretim ve değişim döngüsünün dışına baktığımızda, hiçbir şey bizzat kendi içinde daha yüksek bir değere sahip olmaz ve kendisi için meşru olan hiçbir şey yoktur."**[11]

Bana göre buradaki Marksist doğa anlayışı doğrudur. Marx, toplumsal tarihsel ilerleme olmaksızın ve sanayi uygarlığı tarafından yaratılacak en üst düzeyde gelişkin üretici güçler olmaksızın, özgürlüğün olamayacağını öngörüyor ve bu önermede insanlığın tam özgürleşmesi gerçekliğinin, yalnızca maddi üretim düzeyinin ileri bir noktaya ulaşması ile olanaklı olmasına dayanıyor. Bu, geçmiş tarihsel sürecin de kanıtladığı bir hakikat: Yoksulluk, **doğrudan** sosyalizme ve komünizme götüremez.

9 *A.g.e.*

10 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 337.

11 *A.g.e.*, s. 336.

Tarihsel bir bakış açısından baktığımızda benzer bir biçimde Baudrillard da haklıdır. Onun doğal kaynakların yıkıcı biçimde kullanılması ve doğanın aşırı sömürülmesi konuları bakımından getirdiği ekolojik etik düşünceler ve teknoloji eleştirisi doğrudur. Aslında, Marx ve Engels de kendi dönemlerinde bu sorunları bütünüyle ihmal etmemiştir.[12] Engels daha gençlik yıllarında İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu adlı toplumsal ve edebi eserinde çarpıcı eleştiriler getirmiştir.

Ancak bir sorunu abartmak da, hata yapmak kadar kötü sonuçlara yol açar. Baudrillard, mantıklı bir eleştiriyi mutlaklaştırıyor ve ekoloji sorununu eleştirirken dayandığı insan-merkezcilik karşıtı bakış açısını ontolojik bir söyleme dönüştürüyor. Fakat o, bu söyleme bir miktar Mauss-Bataille düşüncesi katıyor, ardından da saldırgan bir biçimde, *doğanın bütün her türden kullanım ve değiştirilme çabasını* yadsıyor. Son olarak da kendi avamcılığının bir başka teorik kanıtına geliyor. Bana göre varılan vargı öncülleri ile çatışıyor. (non sequitur).[13*]

Baudrillard şöyle yazıyor:

"İdeolojik olmayı bırakmaksızın doğa kavramı ikiye bölünüyor. Bir yanda hakim olunmuş ve akılcılaştırılmış 'iyi' Doğa kavramı (ideal bir kültürel referans olarak). Öte yanda ise düşman, tehdit eden, felaketli ya da kirletilmiş 'kötü' bir Doğa kavramı. Bütün burjuva ideolojisi, bu iki kutup arasında bölünmüştür."[14]

Çünkü insan tarafından yararlanılan Doğa iyidir; aksi takdirde, insan bir fetihçi olarak doğaya "hükmeder" (Heidegger). İnsan bir benzerini kendi türüne, diğer insanlara karşı da yapar: Üretken bir güç olarak yüceltildiğinde, o doğal olarak iyi adam olur; eğer insan akılcı düzenlemelere giremez ise, o bir delidir. Baudrillard'a göre Marksizm, iyimser yaklaşımla bakılsa dahi, insanı akılcılaştıran bu düşünce ile uyuşuyor. Hatta Baudrillard'a göre bilinçaltını "doğal" bir zenginlik olarak yorumlayan ve bu bilinçaltının devrimci eylemde bir patlamaya yol verebilecek gizil bir olumluluk taşıdığını düşünen; son günlerde üretilmiş olan Freudcu-Marksist düşünce dahi insanı akılcılaştıran bu düşünce ile uyuşmaktadır. (Baudrillard, muhtemelen bu kez daha, önce sözünü ettiğimiz Deleuze'u hedef alıyor.)

Açıkça görüldüğü gibi, Baudrillard'a göre doğa, -nesneleştirilmemiş ve hakim olunmamış halinde-ilk halinde bırakılmalıdır. Baudrillard, öğretmeninin, doğanın mistik ve buğulu yapısına duyduğu aşırı hayranlığını devam ettiriyor. Onların gönlünde yatan doğanın planlanan ya da imal edilen bir nesne haline getirilmesine, mutlak bir biçimde karşı çıkılmasıdır. Sonuç olarak ilkel toplumlarda "karşılıklı paylaşım ve simgesel değiş-tokuş düzeyinde, Ne Yasa ne de Zorunluluk, vardır."[15] Bu nedenle, Baudrillard, bütün kötülüklerin kaynaklarından nefret etmektedir.

---

12 Bkz. "Günümüzün Ekolojik Ufku ve Materyalist Bakışın Mantığı", *Philosophical Researches Dergisi*, 8.Sayı (1998) adlı makalem.

13 * **non-sequitur**: Öncüllerden çıkartılan sonucun uyumsuz olması durumu- Ç.N..

14 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 57.

15 *A.g.e.*, s. 61.

Üretim kavramı, asla sorgulanmamıştır; bu kavram hiçbir zaman ekonomi politiğin etkisini radikal bir biçimde aşamaz. Marksizm'in aşkın perspektifleri dahi her zaman ekonomi politiğin karşılıklı belirleyicilik düşüncesi ile tahrip olur. İster bu kavramların keyfiliği isterse de bunların ekonomi politik tarafından üst belirlenmesi çözülmeden Zorunluluk'a karşı çıkarken onu Doğa'nın efendiliği ile nötralize edecektir. Kıtlığa karşı çıkarken onu Bolluk ("herkese ihtiyaçlarına göre bölüşüm") ile nötralize edecektir. Ve bu kavramların keyfiliği hiçbir şekilde aşılamaz veya bunların idealist bir tarzda ekonomi politik tarafından üst-belirlenime tabi oldukları düşüncesi aşılabilir.[16] (Ç.N.: Üstbelirleme Althusser'in altyapı ve üstyapı (ideoloji+politik alan) arasındaki ilişkiler üzerine geliştirdiği bir kavram)

Baudrillard, burjuvazinin doğa kavramının merkezinde hala maddi üretim olduğunu düşünmeye devam ediyor. Bu da maddi üretimi temel mantıksal başlangıç noktası olarak ele alan ve tarihle ilgili olarak düz çizgisel ilerlemeci bir kavrama yol açmaktadır. Bu tarih kavramına göre doğa düzenlenen, kontrol edilen ve köleleştirilen konumdadır ve bu doğa insanın daima tatminsiz kalan arzusu (kıtlığı aşma) tarafından sonsuz bir biçimde üretilmekte ve tüketilmektedir. Bu sürekli üretim ve yeniden üretim içinde sefil olan acılı doğa, insanın iradi kontrolünün ve düzenlemesinin insafına terk edilir. Baudrillard'ı şaşırtan şey şudur; Aynen Marx'ın komünist ideali de burjuvazinin bu düşüncesiz ve ileri görüşlülük içermeyen doğa kavramı üzerinde yükselmekte ve Marx'ta maddi ürünlerin "ihtiyaçlara göre bölüşümü" ilkesine yol açmaktadır.

Baudrillard'a göre bu komünist ideal: *Burjuva Promethusçu üretici güçler mantığı* üzerinde inşa edilen devrimci bir idealdir. Çünkü Marx aldanarak burjuvaziden aldığı "bu Zorunluluklar yasası ile birlikte onu sürekli aşmayı içeren Prometheusçu ve Faustçu vizyonu uygulamıştır "[17]

Baudrillard *şöyle yazıyor*:

Zorunluluğun varlığını ve fethedilme nedenini kendisi ile açıklayan ve bunların kendisi için varolduğunu düşünen diyalektik iradecilik hiç eleştirilmemiş ve sorgulanmamıştır. Kıtlık vardır ve ortadan kaldırılmalıdır; Üretici Güçler vardır ve özgürleştirilmelidir; Ulaşılacak hedef de var ve yalnızca araçların bulunması gerekiyor. Böylece bütün devrimci umut, üretici güçlerle ilgili bu Prometheusçu mite bağlanır. Fakat bu mit yalnızca ekonomi politiğin mekan-zamanıdır (space-time). Kaderi üretici güçlerin gelişmesi üzerinden- manipüle etme arzusu, kişiyi ekonomi politiğin mekan-zamanının kollarına atar.[18]

Baudrillard, üretici güçlerin gelişmesine, doğanın dönüştürülmesine ve fethedilmesine, tarihsel ilerlemeciliğe, hatta herhangi bir modern kurtuluş düşüncesine karşıdır. Geçmişe saplanmış ve geçmişe yönelmiş bir avamcılığın kesinlikle

16 *A.g.e.*, s. 59.
17 *A.g.e.*, s. 61.
18 *A.g.e.*, s. 60.

Marksizm'i reddetmesi anlaşılabilir bir şeydir. Ve aynı soruları yinelemek zorundayım: Tarih gerçekten geriye doğru işler mi? Baudrillard ve sevgili öğretmenlerinin saf tuttukları ilkel yaşam, gerçekten tarihin gelgitler içinde ilerleyişini durdurabilir mi?

3. Büyük Yasa ve Doğanın Büyük Zorunluluğu

Baudrillard'a göre Marx, Aydınlanma'nın "ahlaki felsefesini" yok etmemiştir. Marx, Aydınlanmanın naifliğini ve duygusallığını, onun fantastik dinciliğini reddetmiş, ancak *Doğa'nın empoze ettiği zorunluluk* kavramından radikal bir biçimde kopamamıştır. Şöyle yazıyor:

Marksizm, Zorunluluk fikrini kıtlık şeklindeki iktisadi kavram içinde sekülerleştirerek dönüştürmeksizin muhafaza etmektedir. "Doğal Zorunluluk" düşüncesi, yalnızca ekonomi politik tarafından dikte edilen *ahlaki* bir düşüncedir; bu düşünce kötü Doğa kavramının-sistematik biçimde-keyfi iktisadi belit (postulat) ile bağlantılandırılan-etik ve felsefi bir çeşididir. Doğa, iktisadın ekonomik aynasında, bize zorunluluğun gözleriyle bakıyor.[19]

Burada Baudrillard'ın karşı çıkmak istediği şey; Marx'm "Doğa-nın empoze ettiği ebedi zorunluluk" düşüncesidir; Marx'a göre insan toplumsal varoluşunu-üretim aracılığı ile-bu zorunluluk içinde yaratmaktadır. Marx, bununla birlikte Marx, insanın ilkel toplumlarda dahi maddi üretim yapmak zorunda olduğu konusunda ısrar etmiştir.

Bu noktada Baudrillard *Kapital*'in 3. cildinden bir aktarma yapar. Marx bu metinde ilkel toplumlardaki insanların yaşamda ayakta kalabilmek ve zorunlu yaşam araçlarını üretmek için doğaya karşı savaştıklarını yazar ve kapitalist çağdaki toplumsal varoluşun da aynı doğal zorunluluk üzerinde yükseldiğini anlatır: **"İnsan olası tüm üretim biçimlerinde ve olası tüm toplumsal yapılarda da bu maddi üretimi yapmak durumundadır... bunu yaparken insan aynı zamanda doğayı dönüştürmektedir" ... " insanın gelişmesi ile birlikte- yoksunluğunu duyduğu ihtiyaçların sonucu olarak-bu fiziksel zorunluluk evreni genişler, öte yandan bu yoksunluk duyulan ihtiyaçları tatmin eden üretici güçler de artış gösterir."**[20]

Baudrillard bu düşüncelere kuvvetle karşı çıkar; ona göre, diğer kapitalist düşünürler gibi Marx da bir şeyi kavrayamıyor: "İlkel *insanlar* girdikleri simgesel değişim ilişkileri sırasında kendilerini *Doğa ile bağlantılı olarak ölçmezler*".[21]

Bence de, ilkel insanın o günlerde modern anlamda bir öz-bilinci bulunmuyordu; ayrıca "yoksunluğunu duyduğu ihtiyaçlarını tatmin eden üretici güçlerin" anlamını da bilince çıkarmaktan da yoksundu. Ne var ki, Baudrillard bunu yanlış yorumluyor. Marx, ilkel toplumda modern anlamda olduğu gibi bir üretim biçimi

19 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 58.

20 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 37. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1998. s. 807.

21 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 37. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1998. s. 807.

bulunduğunu düşünmemişti; onun vurgulamak istediği, maddi üretimin tüm toplumsal varoluşlarda ortak bir temel gerçeklik olmasıydı.

Fakat Baudrillard ısrarla tartışmak isityor:

[Marx] Zorunluluğu anlamıyor, bu yalnızca Doğa'nın nesneleştirilmesiyle etkili olabilen bir Yasadır. Bu Yasa kapitalist ekonomi politikte kesin biçimini alır; dahası bu yasa sadece Kıtlığın felsefi ifadesidir. Bizatihi pazar ekonomisi ile birlikte ortaya çıkan Kıtlık, ekonominin verili bir boyutu değildir. Aksine kıtlık ekonomik değişimi üreten ve yeniden üreten şeydir. Bu bakımdan durum ilkel değiş tokuş ilişkilerinde olduğundan farklıdır, ilkel değiş tokuş ilişkileri-kendisini insanın ontolojik boyutu olarak pazarlayan!-bu "Doğa Yasasını" tanımaz.[22] Dolayısıyla bu durum, genelde piyasa ekonomisinin metafiziği üzerinde yükselen, özelde de modern kapitalist ideolojiye ait olan bu kilit kavramları koruyan Marksist düşünce için son derece ciddi bir problemdir.[23]

Kabul etmek zorundayım ki, bu paragraf oldukça mantıklı olarak niteleyebileceğim görüşler içeriyor. Baudrillard, toplumsal varoluşun temeli olan maddi üretime körü körüne karşı çıkan avamcı tutumundan farklı olarak belirli bir bakış açısıyla mantıklı bir biçimde bir probleme dikkat çekiyor.

Birincisi, Baudrillard'ın bilim alanındaki doğal yasalar tartışmasında önermesi yanlış değil. Kant'la birlikte, insanlar doğa bilimsel yasaların özünün-farklı çağlardaki öznelerin tarihsel bilişsel etkisi ile bağlantılı olduğunu keşfetmeye başlamıştır, yani aslında bilimsel yasaların özü insanın doğa için yasalar koymasıdır. Gerçekten de "doğa yasalarının" özneden daha önce varolmuş olmaları gerçeği, yani doğa bilimlerinin daha önce var olması gerçeği, kapitalist sanayi pratiği içinde-doğanın *bütünsel ve geniş kapsamlı nesneleştirmesi-ile birlikte* kavranmaya başlanmıştır.

İkincisi, Baudrillard, eğer "Yasa" derken-klasik iktisatçıların kısmi bir biçimde açığa çıkarmış oldukları-ve ilk kez kapitalist ekonomik süreçte ortaya çıkan modern toplumsal ekonomik düzenlemeleri kastediyor ise ona hak verebilirim. Bilindiği gibi klasik iktisatçıların yarım bıraktığı bu işi daha sonra Marksist (özel) tarihsel materyalizm ve Marksist ekonomi politik tamamlamış; belirli ve verili tarihsel koşullar içinde etkili olup işleyen-değer yasasını- oldukça tam olarak açıklayabilmiştir. Baudrillard'a bir başka şekilde de hak verebilirim. Eğer Baudrillard "Kıtlık" derken yanılsama içeren arzuyu kast ediyor ise; diğer deyişle bu yanılsamalı arzunun ekonomik değişimi-ürettiğini ve yeniden ürettiğini- kast ediyor ise doğru bir şey söylediğini kabul edebilirim. Bu anlamda Baudrillard'ın *Tüketim Toplumu* kitabındaki yanılsamalı tüketimi Guy Debord'un ve Frankfurt Okulu'nun düşüncelerinin bir tür kopyası olduğunu söyleyebilirim).

---

22 Marshall Sahlins, "La première société d'abondance (=ilk bolluk toplumu)," *Les Temps Modernes* (Ekim, 1968), s. 641.

23 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 59.

Üçüncüsü, Baudrillard, ilkel toplumdaki ekonomik değişimin modern toplumun değişiminden kökten farklı olduğunu söylüyor. Bu da doğru bir yargı, çünkü ilkel insanın bizim "doğal yasa" dediğimiz-onların gözlerinde tanrıların gizemli güçlerinden başka bir şey olmayan-şey hakkında hiçbir düşüncesi yoktu.

Ne var ki, Baudrillard'ın, bunları Marx'ı suçlamak için kullanması çok garip kaçıyor.

Kanımca **doğanın yasaları ve nesnel zorunluluk** gibi kavramların genelde piyasa ekonomisinin özelde ise modern kapitalist ideolojinin metafiziğinin üzerinde yükseldiğini söylemek, sadece özel bir tarihsel bağlam içinde anlamlı olabilir; diğer deyişle içinde bulunduğumuz çağda bunların doğabilimsel düzenlilikleri ve zorunluluk kategorisini belirlediklerinden hareket ederek eleştiri okları atabiliriz. Ayrıca biliyoruz ki bu kavramlar Batı düşünce tarihinin oldukça erken çağlardan bu yana ortaya çıkmıştır ve kendilerine özgün tarihsel içeriklere sahip olmuşlardır. Baudrillard, açık ki bu iddiasında keyfi davranmış. Ayrıca, doğal yasalar ve nesnel zorunluluk kavramlarının burjuva ideolojisi ile korelasyon içinde olduklarını, bununla birlikte gerçekten insanların insanların dünyayı bilimsel bir biçimde açıklayabilmeleri için gerekli olduğunu kabul edersek, bunun anlamı burjuva ideolojisinin evrenselleşmesi olacaktır. İnsanların Baudrillard'ın tercih ettiği ilkel topluma geriye dönmeleri ve "hau" gibi bir şeyle dünyayı kavramaya çalışmaları olanaksızdır.

Dahası Baudrillard, burada Marx'ın en büyük katkısını hasıraltı ediyor:Marx'ın özel tarihsel materyalizm çerçevesinde burjuva ideolojisine vurduğu en önemli darbe; doğal düzenin tarihselliğinin toplumsal tarih olarak var olduğunu ortaya koyması, ikincisi de doğa yasasının-kapitalist pazar ekonomisi koşullarında-insan doğası olarak var olduğunu ortaya koymasıdır.

Marksizm ve doğal yasalar

Baudrillard, Marksizm'in doğal yasaları çok zengin ve farklı bağlamlar içinde gördüğünden de habersiz. Belki de düz mantığı ile çok boyutlu, karmaşık tarihe ayak uyduramıyor. Daha önce Marksist Tarihsel Diyalektiğin Öznel Boyutu'nda[24] belirttiğim gibi genç Marx bir dizi farklı doğa kavramı ve doğa ile bağlantılı ilişki kategorisi geliştirmişti. Genç Marx, 1845'ten önce de genel kabul gören doğal yasalar kavramının dışına çıkabilmiş ve ayrıca Hegelci felsefe ve hümanist felsefe üzerine eleştirilerinde doğal yasaları bir ilişki kategorisi olarak ortaya koymuştur.[25]

Ardından tarihsel materyalizmi oluşturduktan sonra Marx, kapitalist ekonomik sürecin çok özel mecazi bağlamında "meta-pazar ekonomi yasası" ifadesini kullanmış bunun toplumsal yaşamın doğal yasası olduğunu yazmıştır.(Baudrillard

24 Bkz. *Marksist Tarihsel Diyalektiğin Öznelci Boyutu*-Çince Baskı (Nanjing University Yayınevi, 2002). s. 184-5. İngilizcesi Canut Intl. Press–Berlin, London.

25 Bkz. *Marksist Tarihsel Diyalektiğin Öznelci Boyutu*-Çince Baskı (Nanjing University Yayınevi, 2002). s. 184-5. İngilizcesi Canut Intl. Press–Berlin, London.

bu ifadelerden nefret etmektedir.) Marx, burada insanın toplumsal varoluşunda ve -kapitalizm çağında- insanlığın gelişmesinde doğal dünyada gördüğümüze benzer amaçsız bir devinime dikkat çekmek istemiştir, **ben bu devinimi yaklaşık-doğal (quasi-naturalness) olarak terimlendirmeyi uygun görüyorum.**[26]

Örneğin, Marx 1857-1858 Elyazmaları'ndaki Thomas Malthus'a getirdiği iktisadi eleştiride Malthus'un verili bir durumdaki "nüfusun deviniminin özgün tarihsel yasalarından" habersiz olduğuna dikkat çekiyor. (Baudrillard'ın mantığına göre buradaki "özgün" büyük harflerle (ÖZGÜN) yazılmamalıdır)

Marx, ayrıca Malthus'a şunu söylüyor: Bu yasalar **"gerçekten de insan doğasının tarihidir, insanın doğal yasalarıdır. Ve insanın doğal yasaları, ancak ve ancak tarihsel gelişmenin belirli düzeyi içindeki yasalardır; ve bunlar üretici güçlerin gelişmesinin belirli bir düzeyine karşılık gelir ve bu düzey de insanın tarihsel süreci tarafından belirlenir."**[27]

Baudrillard'ın mantığının kör kaldığı bir nokta daha var. Marksist bağlam bir hayli karmaşık. Birincisi, Marx toplumsal-tarihsel devinimi tarihsel materyalizm perspektifinden gözlerken daima toplumsal yaşamın "tabandaki" düzeyine vurgu yapar ve somut bir tarihsel durumdaki özel bir duruma projektör tutar. İkincisi, Marx, "tarihöncesi toplum" şeklinde özele vurgu yapan bir terim ile (insanın nihai kurtuluşundan önceki dönemdeki toplumsal varoluşu kastederek), özellikle kapitalist toplumdaki toplumsal yasaları doğanın amaçsız maddi hareketine benzetir. Ve bu bakış açısına bağlı olarak bu "taban" düzeyini, spesifik toplumsal yasaları, doğal yasalar olarak niteler. Marx'ın açıklama tarzını tercih etmesinin nedeni bu durumun -böyle kalmayarak ilerleyeceğini-gelecekteki toplumsal gelişme içinde ortadan kalkacağını açıklamak istemesidir. İronik olan ise Baudrillard'ın tam da bu ilerlemeye karşı çıkıyor olmasıdır.

Baudrillard, kitabının bu bölümünün sonunda ikinci bir epistemolojik özet ortaya koyuyor. Özetin başlığı, "Marksist Eleştirinin Yapısal Sınırları". Ne büyük bir slogan! Buna karşın bu başlık altında daha önce sözünü ettiği bazı noktalar dışında, yeni hiçbir şey yok. Özellikle, burada [Marksizm'in] sınıf mücadelesi teorisinin, bütün bir geçmiş tarihe projelendirilerek giydirildiğini, bunun da ekonomi politik sisteminin köklerinin yeniden-yeniden üretilmesine yol açtığını yazması, açıkça bir yalan. 1845'deki *Alman İdeolojisi* ve 1848'deki *Komünist Manifesto*'da Marx ve Engels, ellerindeki gerekli bilimsel malzemenin eksikliği nedeniyle teorik bir sınır ihlali yapmışlardı. Ancak daha sonra antropoloji ve toplumsal tarih üzerine araştırmalarıyla ilkel toplumların gerçek toplumsal tarihini öğrendikten sonra metinlerini gözden geçirerek ve önceki tezlerine özel eklemeler yaptılar. Bu da Marksizm'in olgulara saygılı tutumunu kanıtlıyor. Baudrillard herkesin bildiği bu olguya gözlerini neden kapatıyor?

26 *A.g.e.*, s. 191-204.

27 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 525.

BÖLÜM VI

Marx ve Etnik Merkezcilik

Üretimin Aynası'nın üçüncü bölümü, "Tarihsel Materyalizm ve İlkel Toplumlar" başlığını taşıyor. Baudrillard'ın kendi sözleri ile bu bölüm–bir önceki bölümde–Marksist doğa kavramını eleştirdikten sonra Marx'ın tarih kavramı üzerine odaklanmaktadır. Bölümün esas eleştirel hedefi, çağdaş Marksist antropolog Maurice Godelier ve onun 1971'de yayımlanan *Antropoloji İlkel Toplumların Bilimi* midir? (*Anthropology, Science of Primitive Societies?*) adlı eseridir.[1] Baudrillard, bunun ardından Marksist tarihsel materyalizmin temel metodolojisine karşı çıkıyor. Aşağıda onun tarihsel materyalizm eleştirisini ve ardından ilkel toplumlarla ilgili konuları analiz edeceğiz.

1. Büyük Tarih ve Büyük Diyalektik

Her zamanki serbest stiliyle Baudrillard, açık bir ifadeyle Marksist tarih kavramının da aynen, –hükmedilen doğa kategorisinde olduğu gibi–"üretim biçimi üzerinden Tarihi yeniden yazdığını" belirtiyor.[2] Bir başka deyişle Marksist tarihsel materyalizmdeki tarih kavramı, tarihin gerçek bir yansıması değildir, bunun yerine **tarih** üretimci kodlarla yeniden-kodlanmış bir efekt yaratılmıştır. Dolayısıyla, Marksist tarih kavramı hükmedilen Doğa'dan farklı olarak, aynı zamanda bir büyük "Tarih"tir. Baudrillard şöyle yazıyor:

---

1 Godelier, Maurice. *Antropoloji, İlkel Toplumların Bilimi mi?*, Paris: Denoël, 1971.

2 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 69.

Bunun yerine, üretim ve üretim biçimi kavramları-kendi mekan-zamanları olarak- Doğa ve Tarih kavramlarını "üretir" ve "yeniden üretir."

Bu model, uzanımın ve zamanın bu ikili ufkunu üretir: Doğa, bu modelin yalnızca uzanımıdır ve Tarih de bu modelin yalnızca yol yörüngesidir. Doğa ve Tarih-bir şekilde- kendi isimlerine ihtiyaç duymazlar, çünkü bunlar yalnızca kodun yayılmasını ifade ederler. Çünkü onlar, gerçekliğin kuvveti niteliğini kazanmış göndergesel anlamda simülasyonlardır. Kod bu simülasyonların ardından yasama hükmünü sürdürür. Bunlar "Doğa'nın yasaları" ve "Tarih'in yasalarıdır" bunları.[3]

Baudrillard'ın bir anlamda çok kurnaz olduğu söylenebilir. Marksist tarihsel materyalizmin bütün kavramları, kendi tikel ve özgün tarihsel anlamlarını, toplumsal-tarihsel pratiğin belli bir gelişme düzeyinde kazanırlar. Materyalist görüş, tarihi üretimin tarihsel devinimi içinde gözlemler. Baudrillard Marx'ın toplumsal tarihsel varoluşun ve toplumsal tarihsel devinimin temeli olarak maddi üretimi alması anlayışını reddettiği sürece; ikincisi toplumsal tarihin -üretim biçimi- temel mantığını üzerinden kavranmasına karşı çıktığı sürece onun problemi bitmeyecektir. Bu anlamda Baudrillard -üretim biçimi- paradigmasından türetilen tüm tarihsel materyalist kategorileri inkar edecektir.

Baudrillard'ın tarihsel materyalizmin Doğa ve Tarih kavramlarını maddi üretim "modeli" ve üretim biçiminin yeniden yazılması efektinden başka bir şey değil, diye eleştirmesi, beni şaşırtmıyor.

Çünkü birincisi, ona göre Doğa, üretim şeması tarafından nesnelleştirilen uzanım ufkudur. Doğa üretim kodu altında, emeğin hedefi ve üretimin gerçekleştiği mekandır.

İkincisi, Tarih, üretimin sürekli yayılma sürecidir. Bu tarih içinde, yaşam-zamanı yozlaşarak ve çarpıklaşarak nesnelerin üretildiği bir yol yörüngesi haline gelir. Böylece tarih basitçe üretim biçimlerinin değişme modu olarak görülür. Böylece Baudrillard, doğa ve tarih için isimlere gerekli olmadığını yazar, çünkü onlar yalnızca üretim kodunun "göndergesel simülasyonlarıdır".

Burada kendimize sormak zorunda kalıyoruz. Marx yanılıyor mu? Tarihsel materyalizm yanlış mıdır? Baudrillard'ın tarihsel materyalizm eleştirisi, Mauss-Bataille'in simgesel değiş-tokuş teorisi üzerinde yükselen- kendi ilkel toplumsal düşüncelerinden kök alıyor. Baudrillard'a göre insanlar arasındaki ve insan ile doğa arasındaki basit orijinal ilişkiler yerlerini tamamen faydacı, üretimci *elde-hazır olana* (Alm.: Zuhanden-Heiddeger'in felsefi kavramı) bırakmıştır. İnsanın toplumsal varlığı ile ilgili olan her şey, değişim değerinin gölgesinde eziliyor. İnsanın varoluşu, en otantik yaşam sürdürme koşullarından, yararcı-olmayan mutlu yaşam statüsünden mahrum oluyor. Bunlar, tarihsel materyalizm karşısında Baudrillard'ın dayandığı teorik temeli oluşturuyor.

3 *A.g.e.*

Kanımca, Baudrillard'ın tarihsel materyalizm üzerine kavrayışı tek yanlıdır.

Birincisi, Marx'ın vurgusu, **genel** maddi üretimin, insanın doğayı dönüştüren yaratıcı faaliyetinin insanın bütün toplumsal yaşam tarihinin ortak temeli olduğudur. Bunu aynı zamanda ezeli doğal zorunluluk olarak niteleyebiliriz. Bunun, Baudrillard ya da herhangi başka birisi tarafından inkar edilmesini umamıyorum. Hatta, Mauss-Bataille'in simgesel değiş-tokuşundaki hesapsız tüketim dahi, daha önceden üretilmiş nesnelerin varlığını gerektirir. Bu tüketim hayvanlar tarafından yapıldığı gibi basit/hazır doğal nesnelerin kullanımına dayanılarak sürdürülemez. Dolayısıyla, Baudrillard'ın romantik avamcı mantıkla üretimi yadsınması mantıklı değil.

İkincisi, Marx asla, **verili** bir maddi üretim koşulunda ortaya çıkan yararcı ekonomik kontrol kavramını (ideolojisini) meşrulaştırmamış ve özellikle burjuva ideolojisinin çoğalımını hoşgörmemiştir. Tam tersine Marx, çabalarını kapitalist üretim biçiminin maddileşmiş kontrolünün eleştirisine ve elbette tarih ve doğa kavramlarının sermaye mantığı tarafından çarpıtılmasını eleştirmeye adıyor.

Diyalektiğin yasaları

Baudrillard, doğa ve tarih ile birlikte Marksist tarihsel materyalizmin üçüncü kavramı, olan **Diyalektiği** de inkar etmeye başlıyor. Ona göre Diyalektik, bir **Yasalar** teorisidir. Doğanın ve Tarihin yasaları, yalnızca "Diyalektik içinde okunabilir." Daha önce de belirttiğim gibi Baudrillard'ın kelimenin ilk harfini büyük yazması, insanın kontrolcü ve hükmedici mantığına vurgulamak içindir. Dolayısıyla burada–yazıldığı biçimiyle–Diyalektiğin yasalarında D harfini büyük harfle yazarak, *insanın iktidarını ve hükmetmesini eleştirmek istiyor.*

Bir kez daha Baudrillard hedefi ıskalıyor. Diyalektik, Marksizm'in bir icadı değildir, aksine antik dönemden beri var olan, hem Doğu hem de Batı'nın düşünce tarihinde parlayan bir felsefi kategoridir. Herakleitos ve antik Çin filozofu Lao Tse diyalektiği ontolojik bir kavram olarak kullandıkları çağlarda, (modern anlamda) üretim ve değişim değeri mantığı ve aynı zamanda Baudrillard'ın nefreti dünyaya hakim olmaktan oldukça uzaktı. Baudrillard'ın Diyalektiği antik diyalektiği dışlamış olsaydı ve 18. yüzyıldaki kapitalist üretim biçiminin hakimiyeti altındaki diyalektiği kastediyor olsaydı, eleştirilerine katılabilirdim. (Sadece bu koşulla!).

Gerçekte Baudrillard'ın eleştirdiği "Diyalektiğin şiddet mantığı" esas olarak, modern idealist felsefenin ustası Hegel'den kaynaklanıyor. Onun mutlak idea sistemi şunu söyler: Doğa ve Tarih mutlak tinin yabancılaşması ve restore olması (yeniden canlanması) tarihidir. Baudrillard'ın o pek özgün yazı tarzı ile söylersem: Tarih ve Doğa mutlak ideanın kodu ile yeniden yazılır. Bu kodla yazılan Doğa nesneleşmiş düşüncelerin uzamı olur. Bu kodla yazılan Tarih, kavramların maddileşmesi süreci olur. Bu kodla yazılan Diyalektik ise, kavramsallaştırmış dünyanın Mantığına dönüşür.

Belki de burada bir miktar korelasyon yapmam gerekecek. Hegel'in mantığı da, aslında kendisinin yaratımı değildir, bu mantık büyük oranda modern sanayi ve ekonomik gelişmenin felsefi alandaki bir yansımasıdır.[4] Marksist tarihsel materyalizm ve tarihsel diyalektik, gerçekten de Hegel'in ters çevrilmiş dünyasını tersine çevirmiştir. Benim kavrayışıma göre Marx'ın gerçekleştirdiği aşama, asıl olarak, kavramların gerçekliği ihlal etmesine ve yağmalamasına son vermesidir. Marksist tarihsel materyalizmin her nefes alışında **belirli, verili bir tarihsel** varoluşun spesifik çözümlemesini görüyoruz, çünkü bu onun ruhuna işlemiştir.

Tarihsel materyalizmde göremediğimiz şey, -tamı tamına-öznelci değerlerin, otorite (!) kabul edilen hipotezler olarak soyut bir tarzda- ilk harfinin büyük harfle yazılmasıdır.(İng. capitalisation)

Marx, son yıllarında mecazi bir anlamda büyük harfle başlayan "İnsan" yazım biçimini tercih eder; buradaki insanın özgürleşmesi üzerine felsefi vurgu yapma kaygısı söz konusu olmuştur. 1845'den sonra 27 yaşından itibaren Marx, ilk harfi büyük harfle yazılan tüm Hegelci ve Feuerbachçı kavramları terk ediyor. Baudrillard'ın burada BÜYÜK harfle başlayan kavramlar kullanarak Marx'a ve Marksizm'e yaptığı kinaye-bir başka hatalı suçlamadan başka bir şey değil.

Baudrillard'a göre Marksist tarihsel materyalizm, -yalnızca-üretimci materyalizm çerçevesine hapsolmuş olan Doğa, Tarih ve Diyalektik gibi kavramları, genelleştirerek bir başka ciddi hata yapmaktadır. Özellikle Marx'ın öznelci bir biçimde bu kavramları, nesneleştirilmiş doğa, üretimin tarihi ve özne ile nesne arasında karşılıklı ilişkiyi doğrudan yansıtan diyalektiğin ilkel toplumlara uygulamaya çalıştığını ileri sürmektedir. Kanımca burada, gayri meşru bir biçimde eleştiri kuralları çiğnenmekte.

Aynı zamanda Baudrillard, Nietzsche'nin eleştirel yapıbozum teorisini övüyor. Ve Nietzsche'nin bu teorisinin -özne, akılcılık, bilgi, tarih, diyalektik gibi- en sağlam kavramsal yapıların simgesel evrenselliğini yapıbozumuna tabi tutmayı hedeflediğini ve bu yapılara kendi göreceli karakterlerini ve semptomal karakterlerini geri kazandırmayı başardığını yazıyor.[5] Baudrillard, "üretimin logosuna ve üretimin pathosuna (acıklı acılarına)" karşı çıkmak için Nietzsche'ye bel bağlıyor.

Sabrımı neredeyse yitirmek üzereyim. Baudrillard genellikle yaptığı gibi, Marx'a, tam da Marx'ın karşı çıktığı şeylerle vurmaya çalışıyor. Marx ne zaman evrensel kavramlarda ısrar ediyor? Açıktır ki, tarihsel materyalizmin inşa edildiği 1845 dönümünün ardından ortak toplumun varoluşunun öncülü olan maddi üretim ve yeniden üretim daima tikel, *tarihsel ve fiili olarak ele alınmıştır*. Marx, bunun hemen ardından 1846'da "Marx'tan Pavel Vasilyevich Annenkov'a Mektup"ta "*tarihsellik ve geçicilik*" üzerine kurulu olan metodolojisini ve tarih yazımını oluşturmuş ve yaptığı tüm değerlendirmelerde- daima- belirli bir maddi üretimin statüsünü, verili, belirli bir tarihsel koşulu, belirli bir doğal çevreyi, belirli

4 Bkz. *Marx'a Geri Dönüş: İktisat Bağlamındaki Felsefi Söylem* (Jiangsu People's Yayınevi, 1999), Birinci Bölümdeki "İkinci Başlık".

5 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 70.

kavramları ve insanlar arasındaki belirli ilişkileri analiz etmiştir.[6] Marx'm metodolojisinin yönelimi, kendi kendini hapsederek-sağlamlaştıran bir kavram oluşturma girişiminin yapısökümünü hedeflemiştir. Gayretli ve coşkulu ve aynı zamanda Nietzsche-hayranı olan Heidegger, onu metafiziğe en önemli darbeler vuran düşünür olarak değerlendirmişti. Büyük Baudrillard acaba bunu okumadı mı?

2. Analiz Kategorileri ve İdeoloji Ayrımı

Baudrillard, inatçı ve ısrarlı eleştirisini sürdürmek ve Marksizm'i yadsımak için her türlü çabayı sürdürüyor. Bu bölümün sonunda da Baudrillard, alışıla gelmiş epistemolojik bir özet yapıyor; koyduğu başlık "Materyalizm ve Etnik-Merkezcilik". Marksizm'e giydirilen bir başka dikkatle hazırlanmış etiket daha!

O elbette, Çin Kültür Devrimi'nin içinde yoktu, buna karşın Baudrillard'ın insanları ve düşünceleri "etiketleme ve yaftalama fabrikası" kültür devriminde yaşadığımız o Çinli 'sol' radikallerden pek geride kalmıyor. Baudrillard Fransa'da Kızıl Mayısçılar denilen kuşak içinde bir düşünür, muhtemelen Baudrillard bu korkunç yazma stilini bu devrimden miras almış.

Baudrillard'ın yazdığı gibi, Marx, oluşturduğu emek teorisinde ya da emek kavramı ile bağlantılı olarak epistemoloji ile ilgili "formülünün taslağını" çizmişti.

Baudrillard, *1857-1858 Elyazmaları*'ndan alıntılar yapmayı seviyor. Burada da aynı metni kaynak olarak kullandığını keşfettim. Daha özel olarak belirtirsem, Marx'm bu çalışmasının önsözünde yer alan "ekonomi politiğin yöntemi ile" ilgili ifadesini alıntılıyor. Burada Marx, emeğin basitçe bir ekonomik kategori gibi göründüğünü, ancak aslında gerçekte- bu basit soyutlamayı yaratan ilişkiler kadar modern ve yeni bir kategori olduğunu söylüyor. Böylece Marx, şuna dikkat çekiyor:

En soyut kategoriler dahi, -tüm çağlar için geçerli olmalarına karşın- bunun tastamam nedeni onların soyutlamalar olmalarıdır. Bu tür kategoriler kendilerinin soyutunun kesinliği içinde, bir o kadar da tarihsel koşulların ürünüdürler ve tam bir geçerliliğe yalnız ve yalnız bu koşullar için ve ancak bu koşullar çerçevesinde sahip olurlar.[7]

Marx'm bu tanımı, tam da Baudrillard'ın yukarıdaki eleştirisini çürütüyor. Fakat o diyalektiğin ruhu konusunda eksik olduğu için bu diyalektik düşünceyi dahi anlayamıyor. Baudrillard, emeğin nasıl bir yandan bütün dönemlere ait olabileceğini, öte yandan da onun neden yalnız ve yalnız belirli dönemlere uygulanabileceğini merak ediyor. O bunun bir "gizem" olduğunu söylüyor. Oysa onu kendi mantığıyla değerlendirecek olursak, büyük modern gizemleri icat eden Baudrillard'ın

6 Bkz. *Marx'a Geri Dönüş: İktisat Bağlamındaki Felsefi Söylem* (Jiangsu People's Yayınevi, 1999) adlı kitabım. Marx, özel tarihsel analizini kanıtlamak için yedi verili olana ve iki kesin olana dayanıyor. Onun bu yaklaşımı kavramların evrenselleşmesine karşı doğru bir itiraz getirmiş olmaktadır.

7 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 42.

kendisi değil mi? Daha sonraki yazılarında apaçık gizemli olan "implosion" (içpatlama), "simülark " vb. gibi mistik kavramları kullanan kendisi değil mi?

Oysa gerçekten de, Marx, burada çok açık: Emek, insani üretimin en başat ve en önemli boyutu olarak tüm bir tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. İnsanın var olduğu her yerde, emek ve üretim var olmuştur; bu perspektiften baktığımızda emeğin bütün dönemlere ve zamanlara ait olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, belirli bir dönemin ve çağın çerçevesi içinde, emeğin özgün ön koşulları ve çevresel şartları aynı olmayacaktır. Örneğin ilkel toplumlardaki basit emek bugünkü bilişim-temelli üretimde kullanılan emekten açık görünür bir biçimde farklıdır.

Bu durum da haklı olarak emekle ilgili kavramsal soyutlamanın, yalnızca bu koşullar için, bu koşullar çerçevesi içinde tam bir geçerlilik verebileceğini kanıtlar. Marx'ın açıklaması, diyalektiğin en genel anlamına sahip olanlar için dahi oldukça açıktır. Burada ne gibi bir gizem olabilir?

Baudrillard, kasıtlı bir biçimde yanlış yönlendirmeye başvuruyor, çünkü bir sonraki metninde bir başka mantıksal dönüştürme daha imal ediyor. Marx'ın emeği gizemlileştirdiği şeklindeki eleştirisinin hemen ardından şöyle yazıyor:

"Burada da aynı gizemlilik söz konusu; altyapı ve üstyapının eş zamanlı olarak birbirlerine tabi olmalarında olduğu gibi. Veya hakim olma ile son çözümlemede belirleyici olma-her ikisinin diyalektik birliği söyleminde görüldüğü gibi..."[8]

Bu bir tuzak. Bunlar, tarihsel materyalizmin üç önemli özel kavramıdır. Açıktır ki bu kavramlar, bütün tarihsel dönemler için evrenselleştirilip, geçerli oldukları iddia edilemez. Geç yıllarında Marx, genellikle kapitalizm ile ilgili ekonomik sorunları analiz ederken ortak özelliklerle sahip bazı felsefi kavramları soyutluyor. Böylece, bu anlayışlar ve eleştirel noktalar, yalnızca belirli sosyo-ekonomik biçimlere uymaktadır. Marx'ın bazı ad hoc sınırlamalar yapabileceği zamanı çok kısıtlı olmuştur. Örneğin, Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde özel tarihsel materyalizmin genel ilkelerinin tanımlarken, ekonomik temelin belirleyici rolü üzerine düşünce de dahil olmak üzere, kapitalist toplumdaki ekonomik temel ve üstyapı kavramlarının, tüm toplumsal yapıları kapsayacak bir evrensellikten yoksun olduğuna açıkça dikkat çekmemiştir. Böylesi boşluklar, İkinci Enternasyonal'deki ve Stalinist ders kitaplarındaki doktriner yorumcular tarafından ciddi biçimde yanlış okunmuştur. Baudrillard, bu hatalı ifadeleri yakalıyor ve kötü niyetli bir biçimde bunların bütün bir tarihsel materyalizme giydirmeye çalışıyor. Onun gerçek amacı işte bu.

Dolayısıyla Baudrillard, Marksist ifadedeki bir hatayı fark ediyor ve anında daha önceki emek kavramına dönüş yapıyor. Marx'ın "insanı emek olarak kavramlaştırmanın kendisi de tarihin bir ürünüdür" şeklindeki düşüncesi de aynı biçimde bir vakıadır. (Bu net ifade, aynı zamanda Baudrillard'ın önceki bölümde Marx'ın

8 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 84.

emek kavramını evrenselleştirdiği şeklindeki çarpıtmasını da çürüten iyi bir kanıt oluşturmaktadır.) Burada Marx, emek faaliyetinin tarihsel bir ürün olduğunu yazmıyor. Emek **kavramının** tarihsel bir ürün olduğunu yazıyor.

Ve Marx, şöyle bir vurgulama da yapıyor: **"Emek, üretim sürecinde bir toplumsal emek haline gelir. Şöyle ki; emeğin modern-anlamda ayırt edilemeyecek soyutlaması olur; şüphesiz bu durum modern kapitalist toplumsal gelişmenin etkisinin bir sonucudur; burada gördüğümüz emeğin soyutlanması–ekonomik değişim ilişkileri içinde–nesnel soyutluk olarak ortaya çıkmaktadır."**[9]

Baudrillard, spesifik bir analiz yapmaksızın Marx'ın emek kavramına karşı saldırısına devam ediyor. Sahlins'in "Emek, kabile ekonomisinde gerçek bir kategori değildir"[10] ifadesini aktarıyor ve bu ifadeyi Marx'a karşı kullanmak istiyor. Ancak Marx'ın yaptığı emek kavramı soyutlamasını suçlarken bu kavramı anlayamadığı açık. Baudrillard şöyle yazıyor:

Çağımız bir yandan emeğin (emek gücünün) soyut evrenselliğini üretir, öte yandan aynı zamanda emek kavramının evrensel soyutlamasını üretmektedir. Ve aynı zamanda emek kavramının bütün toplumlar için geçerli olduğu biçiminde bir yanılsamayı üretiyor.

Somut, güncel (fiili), sınırlı geçerli olma niteliği analitik bir kavramın nitelikleridir. İdeolojik bir kavramda ise soyutluk ve sınırsız bir biçimde geçerli olma niteliği vardır.

Bu ayrım, yalnızca emek kavramını değil aynı zamanda tarihsel materyalizmin bütün yapısını ilgilendiriyor: üretim, üretici güçler, üretim biçimi, altyapı (diyalektik ve tarihin kendisinin de bu gruba dahil olduğundan söz etmeme dahi gerek yok). Bütün bu kavramlar, aslında tarihsel ürünlerdir. Bu kavramlara üretildikleri alanın ötesinde bakarsak; (özellikle eğer "bilimsel" olmak istiyorlar ise) bu kavramlar, Batı kültürünün, yalnızca kendi soyutlamasının yüksekliğinden konuşan Batı kültürünün (şüphesiz Marksizm de buna dahildir) meta-söyleminin dilidir.[11]

Baudrillard, burada bir dizi iddiada bulunuyor. Bunlar arasında analitik kategori ile ideoloji arasındaki heterojen ilişki üzerine iddialar da bulunuyor.

Dikkatli bir okur, burada onun hala Althusser'in "bilim" ve "ideoloji" kategorilerini aşırdığını tespit edebilir.

---

9 Bkz. *Marx'a Geri Dönüş: İktisat Bağlamındaki Felsefi Söylem* (Jiangsu People's Yayınevi, 1999) adlı kitabım. Özellikle 566-572 sayfaları. Aynı zamanda bkz. Slavoj Žižek'in *İdeolojinin Yüce Nesnesi.*

10 Bu alıntı, Baudrillard'ın Sahlins'in *Orijinal Bolluk Toplumu* adlı kitabı üzerine aldığı nottan yapılmıştır. Daha kati söylersek, ilkel toplumlarda gerçek bir "ekonomi" kategorisi var mıdır? Veya o sözü edilen "sembolik değişim" var mıdır? Baudrillard'ın kendi mantığından yola çıkıp değerlendirirsek, Mausse-Bataille ve Sahlins'in ilkel toplumları betimleyen modern söylemi tümüyle gayrimeşru (bilimsellikten uzak) olacaktır.

11 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 85.

İdeolojik kavram "soyut ve sınırsız geçerlilik" özelliğine sahip iken, analitik kategori "somut, fiililik ve sınırlı geçerlilik" ile ilgilidir. Bana göre burada söylenen yeni hiçbir şey yok. Somutluk, fiililik, sınırlılık (geçici) ilkelerine dayalı tarihsel analiz yöntemleri, Marksist tarihsel materyalizm metodolojisinin özüdür. İronik olan şey, Baudrillard'ın bunları Marksizm'e karşı çıkmak için ödünç almasıdır. Ayrıca onun ideolojik kategoriler tanımlaması da çok sınırlı.

Günümüzde ideoloji üzerine yapılan teorik araştırmalarda, evrensellik ilkesi yalnızca önemsiz bir özelliktir ve bu özellik yönetici sınıfın hegemonik söyleminden yalıtıldığında, açıklığa kavuşturulması zor olacaktır. Daha da önemlisi Marx, bu konuda suçlanabilecek olan en son kişidir.

Burada gördüğümüz, Baudrillard'ın emek, üretim, üretim biçimi, altyapı, tarih ve diyalektik kavramlarını ideolojik kategori sınıflandırması içine tıkmasıdır. Ona göre–Batı merkezciliğin hegemonik söylemi olarak–Batılı metakültürel dil–Batı merkezciliğin hegemonik söylemi–bütün bir toplumsal tarihe tecavüz etmektedir.

Bu görüşü kabul etmemiz olanaklı değil. Baudrillard'ın saydığı tarihsel materyalist kategorilerinin listesinin içindekiler–özel tarihsel materyalizme ait olan altyapı (ekonomik temel) kavramı dışında, tümü Marksist **genel tarihsel materyalizmin** kavramlarıdır ve bu kavramlar bütün bir toplumsal tarihin soyutlanması anlamında ortak özellikler taşımaktadırlar. Baudrillard'a göre bu kavramlar tarihin ürünleridirler. Tabii ki bu yanlış değildir. Marx, bu görüşe karşı çıkmazdı. (Tarihsel materyalizmin oluşturulması sırasında Marx'ın en çok vurguladığı nokta, herhangi bir kavramın belirli ve verili bir döneme ait olmasıdır.) Ancak bunun anlamı, fiili emek faaliyetlerinin, insanın toplumsal olarak yaşamda tutunmasının temeli olduğunu görmezden gelmek değildir, bunun yanı sıra, toplumlarda daima, bütünsel yaşam deneyimi, belirli üretim biçimleri, basitten sonsuz karmaşıklığa doğru ilerleyen diyalektik ilişkilerin olduğunu da görmezden gelemeyiz. Baudrillard, kolayca, kendi iddiasından gurur duyuyor. Oysa vargısı, öncülü ile açıkça çelişiyor.

3. İnsanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarı mıdır?

Baudrillard, olası karşı iddiayı tahmin etmiş görünüyor. Yaptığı eleştirinin keyfi olmadığını, kanıtlarla desteklendiğini açıklıyor. Baudrillard, burada Marx'ın tarihsel epistemoloji bakımından yaptığı önemli bir mecaz ifadesini–Marx'ın *insan anatomisi maymun anatomisinin anahtardır*–önermesini ele alıyor. (Baudrillard, genelde Marksist mantık içinde en önemli öğeleri ele alıyor. Onun zekasına saygımı ifade etmek zorundayım.) Marx'ın bu ifadesi *1857-1858 Elyazmaları*'nın girişinde bulunuyor, bu ifade yukarıdaki 224 numaralı alıntıdaki ifadenin devamıdır. Kanımca Marx'ın bu ifadesi çok önemli. Paragrafın bütününü okuyalım:

Burjuva toplumu, en gelişmiş ve çok veçheli, tarihsel bir üretim örgütlenmesidir. Dolayısıyla, burjuva toplumunun ilişkilerini ifade eden kategoriler, onun yapısının kavranması, -aynı zamanda-bileşenleri ve kalıntıları

burjuva toplumun yaratılmasında kullanılan bütün daha önceki toplum biçimlerindeki üretim ilişkilerine ve yapılarına ilişkin belirli bir ışık tutar. Bu kalıntıların bazıları, burjuva toplumunun içine taşınarak, özümsenmemiş halde hala varlıklarını sürdürürler, öte yandan daha önceki yapılarda basit belirtileri ortaya çıkmış öğeler ise gelişmişler ve tam anlamlarını elde etmişlerdir. İnsanın anatomisi maymun anatomisinin anahtarıdır. Öte yandan hayvanların daha alt türlerinde-daha yüksek biçimlerin belirtileri-yalnızca daha yüksek biçimler bilindiğinde tam olarak anlaşılabilir.[12]

Marx, burada iki belirlemede bulunuyor. Birincisi, kapitalist toplum şimdiye kadar gördüklerimize kıyasla en gelişkin ve çok veçheli bir toplumdur, ikincisi, onun modern üretim örgütlenmesini ve toplumsal yapısını kavrayarak, geçmişte var olmuş ve tarih içinde çözülmüş olan azgelişmiş toplumsal yapıları ve üretim örgütlenmelerini daha kolay inceleyebiliriz demek istiyor.

Kanımca bu çok gelişkin bir teorik araştırma ilkesidir. Baudrillard, aynı nedenle Marx'tan bir başka ifadeyi aktarıyor:

"Bu, daha önceden tam olarak gelişmiş meta üretimini gerektirir, yalnızca biriktirilmiş olan deneyimden, şu... bilimsel vargı ortaya çıkar"[13] (Marx devamında ortaya çıkan bu bilimsel vargıyı açıklıyor.)

Marx, modern kapitalist üretim biçiminin eski toplumsal varoluşun yıkıntıları üzerinde inşa edildiğini, dolayısıyla kaçınılmaz olarak geçmişin izlerini ve öte yandan geleceğin toplumsal gelişmesinin işaretlerini taşıdığına inanmıştı. Bu yaklaşım Marx'ın -diakronik, korelativ ve ilerlemeci bir süreç olarak gördüğü- toplumsal tarih bakış açısını ve onun tarihsel epistemolojisini yansıtmaktadır, böylece Marx günümüzün gelişkin, karmaşık toplumsal yapısını incelemenin, bugünkü modern yapı tarafından ortadan kaldırılan, ya da özümsenen daha düşük toplumsal yapıyı anlamada bize yardımcı olabileceğini belirtmek istemişti. Onun bu görüşü, kesinlikle bilimsel bir sistematik epistemoloji ve tarihsel epistemolojidir.

Aslında Baudrillard'ın Marx'tan yaptığı iki alıntı onun (Marx'ın) toplumsal yapının ardışık tarihsel gelişmesiyle ilgili olarak yaptığı başka iki ifadesine karşılık düşüyor. Marx, yukarıdaki sözlerin hemen ardından şu önermeyi yapıyor:

"Tarihsel gelişme denilen şey, genelde, en son biçimin kendisinden öncekileri kendisine doğru ilerleyen aşamalar olarak görmesi olgusu üzerinde oturur."[14] (Baudrillard, daha sonraki bir tartışmasında buradaki aynı sözlere değiniyor.)

Aynı yazının başındaki bölümde Marx, şöyle daha özel bir görüş daha getiriyor: Herhangi bir toplumsal varoluştaki üretim tarzının hiçlikten gelişmediği

12 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 42.
13 Karl Marx, *Kapital*, 1. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1977. s. 79.
14 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 42.

görüşünü ortaya koyuyor. Toplumun tarihsel gelişmesi, önceki toplumsal koşul ve birincil yapıların zemininde yeni yapıların geliştiği, sürekli bir bütünselleşme sürecidir. Böylece, Marx, toplumun organik devinimine dikkat çekmiş oluyor. Marx'ı izleyelim:

Bu organik sistem-kendisi-bir bütünlük olarak kendi öncüllerine sahiptir ve onun bir bütünlüğe doğru gelişme süreci tam olarak şunları içerir: Toplumun bütün öğelerini kendisine tabi kılar veya kendi içinden hala yoksun olduğu organları yaratır. Bu olaylar toplumun nasıl bir bütünlük haline geldiğinin tarihselliğidir. Onun bu bütünlük halini alması, kendi sürecinin-kendi gelişmesinin-bir momentidir.[15]

Marx bu derin analizi ile toplumsal yapının organik ve diakronik gelişmesini açıklamaktadır. Marx'a göre toplumsal organizmanın ileri biçimleri üzerine bilgimiz ve algımız daha önceki birincil toplumsal yapıların anlaşılmasını- hiç kuşkusuz- kolaylaştıracaktır.

Bu ünlü ifadenin ikinci anlamı, mecazi anlamıdır: Yaşam biçimlerinin en yüksek biçimi olarak var olan insan anatomisi, daha düşük hayvanların fizyolojisini anlamaya yardımcı olur. (Kuşkusuz burada Marx, "maymundan" evrimleşen insan ile ilgili Darwinci biyolojik evrimi kastediyor) Marx'ın amacı insanın toplumsal tarihinin anlaşılmasında da aynı yaklaşımın benimsenebileceğini söylemektir. Modern kapitalist üretim biçimi, insan anatomisinin "maymunu" incelemenin anahtarı olması gibi, daha önce var olan eski toplumsal yapının incelenmesinin anahtarıdır. Bu, çok doğru bir mecaz. Bana göre, Darwinci evrim teorisi bugün pek bilimsel gözükmese dahi bu Marksist epistemolojik iddiayı inkar edemeyiz.

Ancak Baudrillard böyle düşünmüyor. Marx'm onun sevgili ilkel toplumunu "maymunun" yaşamıyla karşılaştıran küçültücü kıyaslamasını kabul etmiyor.

(Baudrillard, Althusser'in de bu mecazı fark ettiğini, ancak Althusser'in buradaki Marksist doğal evrim yaklaşımının kalıntısını ortadan kaldırdıktan sonra, onun yerine kendi yapısalcı ideolojisini koyduğunu söylüyor.) Baudrillard'a göre burada yanlış bir ilintilendirme var: Biyolojik anatomi, toplumsal yaşamdan kökten farklıdır; iki farklı alanın şemaları birbirine uymaz; böylesi bir ilintilendirme "bir yetişkinin çocuğunu ancak yetişkinin terimleriyle kavrayabileceğini" söylemek anlamına gelir.[16] Bir yetişkin gerçekten çocuğun dünyasını anlayabilir mi? Baudrillard'ın bu soruya yanıtı hayır.

Baudrillard'a göre -her halükarda- bu devamlılık varsayımında (Marx'ın mecaz ifadesini kastediyor)- tüm analitik yaklaşımlarla (pozitivizm ile) ve o kesin! bilimler olarak anılan bilimlerle bir suç ortaklığı söz konusudur ve tabii ki Marx'ın bu yaklaşımı Baudrillard'ın nun simgesel varoluş ve insanın özel anlamı şeklindeki yaklaşımına uymuyor.

15 *A.g.e.*, s. 208.

16 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 86.

Baudrillard, Marx'ın farklı toplumsal yapılar arasındaki önemli "kopuşları" bütünüyle görmezden geldiğine inanıyor. Oldukça iddialı bir ifade kullanıyor: Oysa bu kopuş, "Althusser'in tespit ettiğinden de çok daha derindir."[17] Ah, evet, Baudrillard'ın bu derinliğini daha önceden biliyoruz.

Althusser'in Gaston Bachelard'ın "epistemolojik kopuş" düşüncesinin etkisi ile, bu yaklaşımı Marksist tarih araştırmasına uyguladığını biliyoruz. Baudrillard da, düşünce tarihinde kırılmanın sonuçlarını, "ideolojik" ve "bilimsel" paradigmalarda kırılma kavramlarını Althusser'den el altından aşırıyor. (Baudrillard, yalnızca, "ideoloji" ve "analiz" terimlerini kullanarak basit bir değişiklik yapıyor.)

Aslında Baudrillard şunu söylemek istiyor: Toplumsal ilerlemeye aklıselim içinde bakıldığında, tüm toplumsal yapılar ve yaşamlar daha yüksek ya da daha alçak, daha basit ya da daha karmaşık ilişkiler barındırıyor biçiminde bir sınıflandırmaya tabi tutulamaz; tabii ki özellikle de ilkel simgesel değiş-tokuşu ve hediye dolaşımını içeren toplumsal toplumsal varoluşa böyle bakılamaz. Çünkü bu toplumdaki yaşam hiç de daha alt düzeyde bir toplumsal yaşam değildir, aksine bu toplumsal yaşam insanların üzerinde yeniden düşünmesine ve ona erişmek için çaba harcamasına değer olan, insan varoluşu için hakiki ve doğru bir hedeftir. Bu anlamda bu topluma "maymundan" örnek veren bir gönderme nasıl yapılabilir? Baudrillard buna tahammül edemiyor:

"Bu arada (küçümseme ifadesi) geçerken bu maymun metaforunun değersiz olduğunu söyleyelim-kesinlikle, maymunun anatomik yapısına, insan anatomisindeki "çelişkilerden" hareket edilerek ışık tutulamaz."

Bu sözler, buradaki kopuşun neden Althusser'dekinden "daha derin" olduğunu açıklıyor.[18]

Baudrillard, daha sonra kapitalist ekonominin geçmişteki ortaçağ, antik ve ilkel toplumları aydınlatıp aydınlatamayacağım soruyor. Açıktır ki, buna da yanıtı olumsuz, çünkü ekonomiyi ve üretimi belirleyici düzey olarak ele alan yaklaşım **"büyüsel, dinsel ve simgesel olanı ekonominin kıyılarına iteliyor. Hatta ilkel değiş-tokuşta olduğu gibi, simgesel yapıların, açıkça ekonomik yapıların yükselmesi ile birlikte ortaya çıkabilecek ve toplumsal grubun kontrolünden kaçabilecek aşkın bir toplumsal gücün ortaya çıkmasını engellemeyi hedeflediği bir durumda dahi bu yaklaşıma başvuruluyor. Şeyler, son tahlilde ekonominin nihai düzey olarak belirleyici olduğunu gösterecek şekilde sunuluyor."**[19]

Baudrillard'ın buradaki açıklaması, Marx'ın basitçe kapitalist ekonomideki maddileşmeyi bütün daha önceki toplumsal varoluşlara doğru yayıp genişlettiğini eleştirmek istiyor, fakat bu tarihsel materyalizmin yanlış kavranmasından başka bir şey değil. Marx'ın tarihsel epistemolojisi ile ısrar ettiği şey, genel tarihsel

17 *A.g.e.*, s. 86.
18 *A.g.e.*, s. 86.
19 *A.g.e.*, s. 87.

materyalizmin içerdiği bütün toplumlara ortak olan bir ilkedir, yani yaşamın maddi araçlarının üretiminin ve yeniden üretiminin bütün toplumsal varoluş ve gelişmenin temeli olmasıdır; insanın toplumsal varoluşu, insanın kavramını tanımlar. Marx, hiçbir zaman spesifik bir toplumsal varoluş biçimini ve belli bir dönemdeki özel düşünüş biçimini başka tarihsel dönemlere ve biçimlere taşıma girişiminde bulunmamıştır.

Baudrillard'ın sorunu

Baudrillard'ı sorunu, aslında kendisinin yaratımı olan bir sorundur. Baudrillard önce, daha önceki bütün insan toplumlarındaki maddi üretimi ve emeği kapitalist ekonomik biçim ve üretkenlik ile eşitliyor, ardından da Marksist tarihsel materyalizmi şeytanileştirerek basit bir tarihsel formüle indirgiyor. Onun yazılarındaki Marx, tarihteki her şeyi kapitalist ideoloji olarak gören çılgın bir adam haline geliyor. Gerçekten, saçma olan kim acaba?

Marx, öte yandan, antik toplumsal yaşamı, çağdaş kapitalist toplumsal yaşam ile kıyaslarken onun diğeri kadar yararcı ya da "yabancılaşmış" olmadığı gerçeğini ihmal etmiyor; şöyle yazıyor:

"Böylece o eski antik toplumdaki kavrayış; insanı daima üretimin hedefi olarak gören (bununla birlikte insanı daha sınırlı bir düzeyde etnik, dinsel veya politik olarak tanımlayan) bakış; insanın amacının üretim olduğu, üretimin amacının zenginlik olduğu modern dünya ile karşılaştırıldığında çok daha yüce görünüyor."[20]

Ancak bu parlak-harika geçmiş kaçınılmaz olarak yok oldu; tarih geriye doğru gidemez ve antik çağdaki o "yüceltmeye" artık dönemeyiz. Marx'a göre insanlığın güzel tarihsel toplum yaşamı, uzak geçmişe dönüş değildir; bunun yerine fiili ilerleme ve özgürleşme çabasıdır.

Ve Marx bunu bir soruya cevap içinde açıklar, dar burjuva düşünüş biçiminden soyulduğunda zenginlik nedir sorusuna şöyle cevap verir ve şöyle yazar: Zenginlik insanın kendi yaratıcı yeteneklerinin, kendisini önceleyen tarihsel gelişmeden–bu tarihsel gelişmenin bu bütünselliğinin **kendi-içinde-bir-amaç** olduğu–başka hiçbir önkoşul olmaksızın sınırsız bir biçimde sergilenmesinden başka bir şey değildir. Zenginlik onun tüm insani güçlerinin-daha önceden verili olan bir ölçüt ile ölçülemeyecek bir biçimde gelişmesidir. **"Bu süreçte insan herhangi bir tikel nitelikte yeniden-üretimde bulunmaz, aksine kendi bütünselliğini üretir. O bu süreçte halihazırda olmuş olduğu bir şey olarak kalmayı hedeflemez, aksine sınırsız bir oluşum devinimi içindedir."**[21]

Ek olarak, ilkel yaşam koşullarına yeniden dönecek miyiz?

---

20 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 411.
21 *A.g.e.*, s. 411-2.

4. Tarihsel materyalizm ve Batı-merkezcilik

Baudrillard'a göre Marksist tarihsel materyalizm,amansız bir biçimde, kapitalist ekonomi politiğin çerçevesinin kapanına yakalanmış durumdadır. Sermayenin krallığı altında, üretici güç en hayati unsurdur. Bunun sonucunda Marx, herhangi bir toplumda dahi, insanın üretici güçlerinin bulunabileceği hipotezini ortaya atmıştır. Baudrillard, bu kez tarihsel materyalizmin bir başka kilit kavramına saldırıyor.

Marksist genel tarihsel materyalizmin felsefi söyleminde "üretici güçler" kavramı, belirli bir toplumsal tarihsel dönemdeki maddi üretimin gelişme düzeyini ölçme ve değerlendirmede kullanılan bir kavramdır.

Marx, Komünist Manifesto'da kapitalizmin daha önceki yüzyılların hepsinin toplamından daha yüksek bir hızda ve hacimde gelişen, muazzam üretici güçler yarattığını söylüyor. Ne var ki, bu ifade üretici güçlerin yalnızca kapitalist toplumda var olduğu anlamına gelmiyor. Aslında, nerede bir toplumsal maddi üretim varsa, orada insanların doğayı dönüştürme gücü de bulunur. Maddi üretimin başat konumda olmadığı ilkel toplumlarda dahi, maddi üretim, fiili maddi temel olarak insan yaşamının sürdürülmesinin temelini oluşturmuştur. Üretim olmaksızın, ne Baudrillard ve öğretmenlerinin çok hayran oldukları "hau" (hediye ruhu veya mantığı) veya da değiş-tokuş yapılabilecek veya tüketilebilecek hediyeler olamazdı. İlkel insanlar yararlılığı ne kadar küçümserlerse küçümsesinler yalnızca simgesel değiş-tokuşa ya da büyünün gücüne dayanarak yaşamlarını sürdüremezlerdi. Baudrillard'ın maddi üretimin ve üretici güçlerin toplumsal varoluşta oynadığı rolleri paranoya düzeyinde yadsıması, sıradan bilgiden dahi sapmaktadır.

Aşağıdaki açıklamalarda göreceğimiz gibi bu bölümde Baudrillard'ın, esas olarak Marksizm'in burjuva toplumun ekonomik kategorilerini diğer toplumlara taşıdığına inandığı için çok huzursuz olduğunu görüyoruz. Baudrillard, bu kez *1857-1858 Elyazmaları*'ndan insan ile maymun metaforundan sonra gelen paragrafı aktarıyor. Orada Marx, diğer toplumsal biçimlerin anlaşılması için kapitalist ekonomik kategoriden yararlanmanın–belirli bir anlamda–anlaşılabilir bir yaklaşım olduğunu söylüyor. Açıktır ki, Marx burada ad hoc bir koşul önermiştir. Buradaki "belirli bir anlamda" ifadesi, bugüne kadar yaşanmış olanlar içinde en gelişkin toplumsal yapı olan çağdaş kapitalist toplumsal yapının–kendisinin diyalektik olarak aşıp geride bıraktığı toplumsal yapıları daha iyi bir biçimde kavrayabilmek için kendi kendisini araştırması gerektiğine işaret etmektedir. Marx'a göre kendi kendini eleştiren bu analiz yöntemi, tarihin bilimsel kavranışında bir aşama olabilecektir.

Marx şöyle yazıyor:

Hıristiyan dini, eski mitolojilerin nesnel olarak anlaşılmasına katkıda bulunabilmiştir. Benzer biçimde, burjuva toplumun kendi kendisini eleştirmeye başlamasından önce, burjuva ekonomi politik, feodal, antik ve doğulu ekonomileri anlayamamıştır.[22]

Bu son cümle hiç kuşkusuz bu ifadedeki "Batı merkezciliğe" tahammül gösteremeyen Baudrillard'ı rahatsız ediyor. Baudrillard'a göre Batı kültürünün ilk öncelikle kendi kendisini eleştirmeye başladığı doğrudur, ancak bu eleştirinin ön koşulu–kendisini evrensel kültür olarak tanımlaması, öte yandan bütün Öteki kültürleri kibirli bir tarzda–Batı kültürü tarafından imgelenen bir biçimde–bir kalıtlar müzesine koyması olmuştur. Kabul etmek gerekir ki Baudrillard'ın bu analizi doğru bir öz-eleştiri yaklaşımı içeriyor, fakat aynı zamanda post-sömürgeci ve oryantalist bakış ile de belirli bir paralellik taşıyor.

Baudrillard şöyle yazıyor:

O [Batı kültürü] onları [diğer kültürleri] estetize ediyor, onları kendi modeli çerçevesinde yeniden yorumluyor ve böylece bu "farklı" kültürlerin kendisi için ifade ettiği radikal sorgulamayı peşinen olanaksız kılıyor. Onun getirdiği bu kültürel "eleştirinin" sınırlılıkları açıktır: Kendisi üzerine getirdiği düşünceler yalnızca kendi ilkelerinin evrenselleşmesine yol açmaktadır. Onun kendi çelişkileri, önceki durumda olduğu gibi, bütün modern kapitalist ve sosyalist Batılı toplumların yürüttüğü, dünya çapında ekonomik ve politik emperyalizme yol açmaktadır.[23]

Buradaki öz-eleştiri çok ince bir zeka ile yapılmış. Marx, gerçekten de teorik araştırmalarının son aşamasında Rus komünleri ve antik doğulu toplumlarla ilgili ciddi okumalardan sonra, kendi **özel tarihsel materyalizminin** yalnızca Batı Avrupa'ya uygulanabileceğini kavramış ve ayrıca özgün "Asya tipi üretim tarzını" kabul etmiştir. Aslında bu da Marx'ın asla Batı kültürünün yorumlama tarzını diğer kültürlere dayatma fikrine sahip olmadığını göstermektedir. Aksi halde Marx, Rus toplumunun **Caudine Forks**'u[24] aşarak kendi devrimci yolundan sosyalizme doğru ilerleme olasılığına sahip olabileceği görüşünü de savunmazdı.

Baudrillard'ın bu sorun üzerindeki teorik arka planı, tümüyle haklı, ancak onun Marksist tarihsel materyalizme getirdiği sansür, buna paralel olmaktan çok uzak. Baudrillard'a göre Marx meşru olmayan bir biçimde ekonomi politik şemasını

22 *A.g.e.*, s. 43.

23 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 89.

24 Editör: **Caudine Forks**, Marx'ın Rusya ve doğu toplumlarını değerlendirirken kullandığı bir benzetme sözcüğü. Eski Roma'da yenilen Roma ordusunun savaşta sıkıştırıldığı dar bir kanyon. Eski tarihlerde, Roma ordusu burada çok utanç verici bir yenilgi almıştı. Bu sözcük ve ilgili kavram, bugünkü Çin'de Marx'ın tarihsel materyalizmi ve Çin'in sosyalizme ilerlemesi üzerine yapılan tartışmalarda çok sık kullanılan bir kavram. Kavram genellikle kapitalizmin utanç verici ve eziyetli sıkıntılarının–sonuçlarının–yaşanmaksızın, kapitalist dönemin aşılması ve sosyalizme/komünizme ilerlenmesinin olanaklı olduğu anlamında yorumlanıyor.

maddi üretimin ya da ekonomik yapıların hiç olmadığı ilkel toplumlara uyguluyor. Bana göre Baudrillard, her zamanki gibi radikal saptırmalarla sorunları karıştırıyor. Marx, hiçbir zaman modern üretim şemasını ilkel toplumların temel yapısı olarak ele alma niyeti taşımamıştı. O yalnızca *belirli bir anlamda* kapitalist toplumsal yapıyla ilgili bilgimiz ve algılayışımızın, bugünün toplumun başlangıcı olan ve bugünkü toplumun içinden doğduğu- ilkel toplumun varoluş koşullarını açıklamaya yardımcı olacağını söylüyor.

Kanımca bu ilkel toplum, aynı zamanda Batı'dan farklı olan Doğulu toplumlar için de bir referans olabilir. Bütün bu söylenenler "Batı merkezcilik" olarak damgalanmayı hak ediyor mu?

Baudrillard, aşağıda aktaracağımız paragrafta oldukça keyfi davranıyor:

"Tarihsel materyalizmin-geçmişe doğru bakarken-ekonomi politiğin ötesine geçebilmesinin imkansız olması- onun ilkel toplumların gizini çözmedeki yetmezliği ile kanıtlanır- onun bu niteliği aynı mantıkla geleceğe doğru bakarken de geçerlidir. Onun (tarihsel materyalizmin) hakiki anlamda ekonomi politiğin ötesinde bir devrimci perspektif taslağını sunamama yetmezliği gittikçe daha fazla belirgin hale geliyor. Tıpkı simgesel olan ile kavrayışsızlığında-çamur içinde yürümekte bocaladığı gibi, sermayenin açmazları içinde de "diyalektik ile" bocalıyor.[25]

(Burada diyalektiğe de bir etiket yapıştırılıyor.) Baudrillard'ın kaygısı yersiz. Tarihsel materyalizm hiçbir zaman ayakları balçık çamur içine batmış olan bir insan gibi bocalamayacaktır; çünkü onun bilimsel metodolojisinin, asla kendisini doğrudan bir biçimde ilkel toplumların şifresini çözmeye yarayacak ya da kendisini antropolojinin yerine koyan, sabit özel bir bilim olma hevesi olamaz; -bunu bırakmız-onun gelecek toplum için doğrudan somut bir plan önermesini-bu hiç mi hiç söz konusu değildir.

O, bizim için dünyayı ve kendi tarihimizi incelemede bir araştırma "kılavuzundan" öteye bir şey değildir. Baudrillard, Marksizm'i bildiğini düşünüyor, tarihsel materyalizmi anlıyor, fakat aslında o tarihsel materyalizmle ilgili kendi karman çorman anlayışı ile daima bir amatör düzeyinde kalıyor.

25 Bkz. *Üretimin Aynası*'nın 74. Notu.

BÖLÜM VII

Maymunun Anatomisi Muamması ve Andropoid Çözümlemesi

Baudrillard, Marksist tarihsel materyalizmin temel kavramlarının eleştirisinde, özellikle de insan anatomisi maymun anatomisinin anahtarıdır biçimindeki ünlü metaforu yadsımak için büyük çaba sarf ediyor. Baudrillard, bu konudaki yargısını doğrulamak için, ani bir biçimde hızla kapitalist üretim biçiminden önceki "arkaik (köleci) ve feodal biçimlerin" çözümlemesine atlıyor ve tartışmasında iki tipik sorunu ele alıyor: **köle-efendi ilişkisi ve feodal toplumdaki zanaatkâr emeği.** Baudrillard'ın modern bir bakış açısından hareketle geçmişin incelenmesine karşı yaptığı muhalefetin ardından fantastik bir sahne görüyoruz. Baudrillard, arkaik (köleci) ve feodal yaşamı, ilkel toplumlardaki simgesel ilişkiler mantığı ile yorumluyor! Onun bu yaptığını Marx'ın metaforunun mantığı ile nitelersek, şöyle söyleyebiliriz: Maymun anatomisi deneyi, antropoidlerin yaşam muammasını daha da gizemli hale getirir.

1. Efendi-köle diyalektiğinin yeni yorumu

Bir önceki bölümde, Baudrillard'ın Öteki kültürleri köleleştiren Batıcı kompleks (kalıt) üzerine düşüncesini tartışmıştık. Baudrillard, o bölümde Batı merkezci bakış açısından kurtulmamız gerektiğini öğütlemişti. Ona göre geçmişe günümüzün çağdaş kapitalist ideolojisinin gözünden baktığımız takdirde, bir başka post-sömürgecilik türü ortaya çıkacaktır. Şüphesiz, bu Batılıların sadece kendi geçmişlerine baktıkları, Ötekilerin kültürünü dikkate almayan bir kavramsal sömürgecilik olacaktır. Baudrillard'ın bu görüşü ikna edici görünüyor. Baudrillard'a göre, bu post-sömürgeci ideoloji, ilkel toplumlara yönelik en "bilimsel"[1] incelemeler dahi bu toplumları göstergeler üretim tarzı çerçevesinde "doğallaştırmaktadır". Burada yine burjuva toplumundan kaynaklanan bir süreç işlemekte. İlkel toplumları bir müze derekesine indirgeyen antropolojik yaklaşım, burjuva toplumunun eleştirisi göstergesi altında devam ediyor.[2] Baudrillard soruyor: Bu durumda, kültürel emperyalizmin bu aptalca hatasından nasıl kaçınabiliriz? Baudrillard, kendi yolundan giderek, Marksistlere bu soruya tatmin edici bir cevap veren bir model önermeye soyunuyor. İlk olarak, Marx'ın arkaik (köleci) toplumular ile ilgili çalışmalarını analiz ediyor ve ardından Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'ndeki ünlü efendi-köle diyalektiği örneğini tartışıyor.

Baudrillard, Marx'ın kölecilik üzerine analizinin, ücretli emeğin ekonomi-politik içindeki statüsünden hareket edilerek ele alındığını, özellikle emek analizinin temel alındığını düşünüyor. Baudrillard'a göre, Marx'ın işçisi, emeğini veya ürününü satmıyor, aksine emeğinden feragat ediyor. (Daha tam söylemek gerekirse, işçinin sattığı şey, emek gücünün kullanım hakkıdır.) Köle ise, işçiden farklı olarak, ne emeğini, ne ürününü, ne de emek gücünü satmaktadır. Dolayısıyla köleliğin özünde, efendinin kölenin emek gücüne sahip olması yatmaktadır.

---

1 En ileri burjuva düşüncesi dahi modellerini (virüslerini) en "nesnel" eleştirel epistemoloji adı altında ihraç etmeye devam ediyor. Levi-Strauss'a göre: "Çünkü eğer antropolojinin nihai hedefi nesnelleşmiş düşüncenin ve mekanizmalarının daha iyi bilinmesine bir katkıda bulunmak ise, bu kitapta Güney Amerikalı yerlilerin düşünce süreçlerinin kendi medyaları (ortamları) üzerinden meydana gelip gelmediği sonuçta önemsizdir. "Önemli olan şey: insan aklı, (bu aklı ifadelendirenin kimliği ne olursa olsun) giderek artarak anlaşılır-mantıksal- olan bir yapı göstermek durumundadır. Bu olgu iki düşünce sürecinin- birbirleri üzerinde karşılıklı etkide bulunarak- çift yansıma şeklinde ileriye doğru hareketi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu iki düşünce sürecinin herhangi birinde ortaya çıkan bir kıvılcım, eş zamanlı olarak her ikisini de aydınlatan bir etkide bulunmaktadır. Eğer bu ışık bir hazineyi açığa çıkarmayı başarabilirse, hazinenin bölünmesine aracılık etmesi gereken bir aracıya ihtiyaç kalmayacaktır. Çünkü başta da açıkladığım gibi, miras devredilemez ve bölünemez". (Lévi-Strauss'un, *Ham ve Pişmiş* adlı eserinden, çeviren. J. ve D. Weightman. New York: Harper ve Row, 1969, s. 13-14). Bu noktada Baudrillard'dan bir alıntı yapalım: "Kanımca bu yaklaşım liberal düşüncenin en uç noktasıdır; "diyalog" yaklaşımı ambalajı içerisinde, (insan aklının evrenselliği savını arkaya alarak) Batı düşüncesinin inisiyatifini ve önceliğini ne güzel savunuyor. Aydınlanmacı antropoloji de daima bu yola başvurmuştu. İnsaflı güzel ruh işte böyle olur! Öteki hakkında duyumsal ve zihinsel bilginin bundan daha tarafsız olması mümkün müdür? İki düşünce sürecinin böylesine uyumlu (!) bir biçimde sunulması, onlar arasındaki çatışmayı mükemmel bir biçimde barışçı göstermektedir. İşte böylece, ilkellerin sahip olduğu farklılığın (ilkel insanların düşüncesi) (bizim) "nesnelleşmiş" düşüncemizden (ve onun mekanizmalarından) bir kopuş öğesi olduğu ve "nesnelleşmiş" düşüncelerimize isyan eden karakteri olduğu inkar edilmiş olmaktadır. Burada Baudrillard'ın notundan alıntı yapmış olduk .

2 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 91.

Baudrillard'a göre Marx yanılıyor, çünkü köleye baktığımızda, onda emek ile emek gücü ayrımı yoktur. Köleliğin doğasının yabancılaşma-sömürü olduğu şeklindeki çıkarım, Marx'ın iktisadi varsayımına dayanmaktadır, Baudrillard şöyle yazıyor:

Yine, emek-emek gücü örgüsü üzerinden iktisadi bir varsayımla karşı karşıya bulunuyoruz. Efendi-köle arasındaki imgesel ilişkinin bir tür kabuk olduğu ve bu kabuğun içerdiği "gerçek" çekirdeğin tarihin akışı içinde (aslında tarihin akışı içinde değil, bu gerçeklik ilkesini dayatan teorik modelin akışı içinde) çıkarılacağı düşünülüyor. Bu süreçte, efendi-köle ilişkisinde değişimi yapılan her şey kaybolmaktadır; emek gücünün yabancılaşma-sömürüsüne indirgenemeyecek her şey kaybolmaktadır.[3]

Baudrillard, *tüm toplumlarm doğasında var olan imgesel ilişkiyi* göremeyen Marx'a bir ders verdiği için çok memnun görünüyor. Ancak, sevinmesi için zaman henüz çok erken.

Birincisi Marx, sadece kapitalist üretim tarzında var olan emek kavramını asla köleci ya da diğer kapitalizm öncesi toplumları incelemek için kullanmıyor. Marx'm araştırdığı şey, verili üretim tarzları tarafından koşullanan, özellikle de özgün tarihsel koşullar altında oluşan üretim ilişkileri tarafından koşullanan belirli toplumsal varoluşlar ve toplumsal devinimlerdir.

Marx şöyle diyor: "Gerçek tarihte ücretli emek, köleciliğin ve serfliğin dağılmasından–ya da Doğulu ve Slav halklarda komünal mülkiyetin çürümesinden–meydana çıkar."[4]

Burada Marx'ın üretim araçlarından ayrılan ve kendi bağımsız emek gücüne sahip olan özgür emekçiyi, prekapitalist emek ilişkileri şemasındaki emekçiden ayırdığı görülmektedir; prekapitalist emek ilişkileri şemasında çeşitli emek biçimleri daima kendi özgün niteliklerine haiz olmuşlardır.

Üstelik Marx, köleci üretimde "kölenin katiyen bir değişimci olarak görülmeyeceğini"[5], çünkü kendi varoluşu dâhil ona ait olan her şeyin efendinin elinde olduğunu açıkça belirtiyor. Kölenin kendi emek gücünü serbest bir şekilde değişmesi veya satması olanaksızdır. Bu tarihsel bağımlılık ilişkisinde köleden ayrı bir emek gücü yoktur. "Kölenin kendi emeğinin nesnel koşullarıyla ile hiçbir ilişkisi yoktur; aksine o bizzat *emektir; ...o bir sürüm hayvanı gibi veya toprağın aksesuarı gibidir.*"[6] Baudrillard, Marx'ın emek gücü ile ilgili iktisadi varsayımını elde etmek için köleciliğin özü olan gerçeklikten vazgeçtiğini nasıl düşünebiliyor? Yoksa Baudrillard çok mu serbest yazıyor?

3 *A.g.e.*, s. 94.
4 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 13.
5 *A.g.e.*, s. 345.
6 *A.g.e.*, s. 413.

Ne var ki, Baudrillard getirdiği bu suçlamayı hala yeterli bulmuyor. Dolayısıyla yüzünü buruşturarak, bize ders vermeye devam ediyor: Efendi ile köle arasında "bir karşılıklılık ilişkisi" yoktur, diğer deyişle, aralarında bireyci ve özgeci (altruistic) bağlamda tanımlanan bir değer ilişkisi yoktur; köle ile efendi arasındaki ilişkide "bir sorumluluk duyma anlamı" bulunur. Peki, bu nasıl bir sorumluluk duyma? Baudrillard, net bir açıklamada bulunmuyor,bunun yerine şöyle yazıyor:

"Orijinal ilişkide, köle, daha doğrusu köle-efendi ilişkisi *yabancılaşmaz. Şu anlamda ki*: Ne köle ne de efendi birbirinden yabancılaşmaz; ne de köle-özgür işçinin kendi emek gücünden şahsi bir biçimde kurtulması durumundaki yabancılaşmada olduğu gibi-kendisine yabancılaşmaz.[7]

Bu nedenle Baudrillard, yine öfkeleniyor. Marx'ın yalnızca kapitalist toplumda bulunan "Batılı hümanist akılcı yanılsamayı" (soyut ve yabancılaşmış toplumsal ilişkiler) hiç bir ayrım yapmadan "daha önceki hakimiyet biçimlerine "giydirdiğini" düşünüyor. Baudrillard'a göre Marx'ın "farklılıkları bazı tarihsel azgelişmişlikler gibi açıklaması, tüm daha önceki toplumsal yapıların toplumsal ilişkilerin simgesel işleyişi hakkında bize öğretebileceklerini görmemesi" anlamına gelmektedir.[8]

Bu temelsiz suçlamalardan artık yorulduk. (Baudrillard, aynı metinde aynı hatayı yineliyor ve beni de aynı değersiz tekrarları yapmaya zorluyor.) Marx'ın Feuerbachcı hümanist söylemi 1845'den sonra terk ettiğinden daha önce söz etmiştim. Marx, aynı şekilde 1845'ten sonra herhangi bir tarihsel gerçekliği değerlendirmede kendisine ait olan değer-hipotezine dayalı *yabancılaşma mantığını* da terk ediyor ve bu mantığı, bırakın köleci topluma ait ilişkilere uygulamasını, kapitalist ekonomik ilişkilere dahi uygulamıyor. Ayrıca Marx, eski Batı toplumlarındaki kölecilik ve serflikten söz ederken, özellikle not düşüyor: "Örneğin bu, Doğu'daki genel kölecik için geçerli değildir veya *yalnızca* Avrupa açısından geçerlidir"[9] diye yazıyor.

Baudrillard, beklenmedik bir şekilde, çıplak köleci hâkimiyeti dahi, bir türden sorumluluk ilişkilerinin simgesel işleyişi olarak tanımlıyor. Eğer onun bu görüşü, Mauss-Bataille söylemi içinde onaylanıyor ve kölecilik, Baudrillard' in sempati duyduğu sembolik değiş-tokuş ilişkisi içinde sınıflandırılıyor ise, bunun suçlusu sadece Baudrillard olacaktır. (İlginç olan, Mauss'un böyle bir teorik ihlali onaylayabileceği konusunda kuşkuluyum.)

7 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 95.

8 *A.g.e.*, s. 96.

9 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 419.

2. Zanaatkârın çalışması ile yararlı emek arasındaki fark

Baudrillard, bu alt başlıkta seçtiği "Arkaik ve Feodal Tarz" başlığı ile büyük anlatı sözcükleri kullanarak alışılmış olanın dışına çıkmayı deniyor; fakat yalnızca çok eskide kalmış bir köle-efendi ilişkisini tartışıyor ve yanı sıra içinde zanaatkârın çalışması olan "feodal tarz" denilen şeyi ele alıyor. Burada, Baudrillard bir soyutlama mı yapıyor? Yoksa ona bir iyilik yaparsak, bunu iki farklı üretim tarzı olarak yorumlayabilir miyiz?

Baudrillard'm mantığına göre, kapitalizm öncesi çağlara herhangi bir üretim ve emek kavramından yaklaşmak gayrimeşrudur; peki o halde kölenin yaptığı fakat emek (çalışma) olmayan şey nedir? Baudrillard yeni bir paradigma ortaya koymuyor ve bu sorumuza bir yanıt bulamıyoruz. Ancak Baudrillard, zanaatçının *çalışmasının* işçinin emeğinden farklı olduğunu söyleyerek, söylemine bir yenilik katmak için çırpınıyor.

Dahası, zanaatkarın bu çalışmasının etimolojik olarak "demiurgos"[10*] anlamına geldiğine ısrarla dikkat çekiyor.

Baudrillard, zanaatkârı kendi emeğinin veya ürünün sahibi olarak görmenin doğru olmadığını çünkü bunu yaptığımız takdirde zanaatkârı hâlâ üretim mantığıyla kodlamış olacağımız konusunda uyarıyor. (Marksizm'i kastettiği açıkça görülüyor.)

Zanaatkârın çalışması, işçinin emeğinden farklıdır, çünkü onun çalışmasında emek gücü ile ürün arasında veya özne ile nesne arasında bir ayrılma söz konusu değildir; çünkü zanaatkâr, çalışmasını sadece simgesel bir ilişki olarak görür.

Simgesel ilişki, bana Baudrillard'm sihirli mermisi gibi gözüküyor.Simgesel ilişki yalnızca köleciliğin sırrı değil, fakat aynı zamanda zanaatkârın yaşamının da hakiki anlamıdır. Şöyle yazıyor:

(Zanaatkârın) **üzerinde çalıştığı malzemedeki bir şey, onun yaptığı şeye sürekli verilen bir cevaptır; o tüm üretici ereksellikten (malzemeleri salt ve basitçe kullanım değerine ya da değişim değerine dönüştüren üretici ereksellikten) kaçar. Burada değer yasasından sıyrılan ve bir tür karşılıklı cömertliğe tanıklık eden bir şey var. Onun yaptığı çalışmada, ödüllendirdiği şey, kaybolmuş, verilmiş, katkıda bulunmuş, harcanmış, çözülmüş, ortadan kaldırılmış olur, fakat "paraya yatırım yapılmış" olmaz.**[11]

Baudrillard, lisanı kullanırken de aynı şekilde zanaatkara benzer bir biçimde kullandığımızı, lisanın kullanımında hiçbir yararcı amaç olmadığını, aksine *lisan üzerinden* üreticiler ve tüketiciler olmaksızın dolaysız bir karşılıklı değişim gerçekleştiğini açıklıyor. "İlkel toplumdaki hediye değiş-tokuşunda dolaşıma giren

10 ***Demiurgos:** Platon felsefesinde dünyayı oluşturan yaratıcı güç- çev. notu. Bu sözcük Eski Yunanca'da aynı zamanda halk için çalışan kişi anlamına geliyor.

11 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 99.

malların konumu lisanın konumuna çok benzer. Bu mallar, ne değerler olarak üretilir ne de değerler olarak tüketilir. İşlevleri, değişimin sürekli birleştiriciliğidir."[12] İlkel hediye değiş-tokuşu, "değişimin kişisel niteliğini" korur.[13] (Bu tamamen saçma. Kanımca çok açık ki, Potlaç ve "kula" geleneğinde kadın hediye olarak verilir. Dolayısıyla kadın, eşit bir değişimci olarak sürece katılmaz, hatta insan dahi değildir. Baudrillard'ın söz ettiği eşitlik, yalnızca klan şefleri veya klanın egemenleri için geçerlidir. Mauss, Bataille, Baudrillard ve diğer idealist düşünürlerin bilgisinin ötesinde olan gerçek toplumsal yapı budur. Zanaatkâra bir karşılık karşılığında ısmarlanan şeyin net bir amacı ve değeri olmasına karşın, zanaatkâr ile onun ürünü birbirinden ayrılmış değildir.

Zanaatkâr ve sanatçı benzerliği

Baudrillard, bu özgün zanaatkâr-tipi-emek ilişkisini açıklayabilmek için sanatçının sanat eseri üreten çalışmayı ele alıyor. Ona göre zanaatkârın çalışması, emekten çok bir sanatçının yaratımına benziyor. Şöyle yazıyor:

Zanaatkârın çalışması (etimolojik olarak "demiurgos") çalışma ile emek arasındaki radikal farklılığa işaret eder. Çalışmak, bir tahribat süreci ve aynı zamanda da bir "üretim" sürecidir ve bu anlamda çalışma simgeseldir. Ölüm, kaybolma ve yokluk-öznenin bu yitimi üzerinden çalışmanın üzerine kazınmıştır. ve değişimin mısralarının makamı arasında özne ve nesnenin kaybolması üzerinden-çalışmanın üzerine kazınmıştır.[14]

Baudrillard'a göre, zanaatkârı tarihsel materyalist perspektiften incelediğimizde veya zanaatkârın çalışmasını üretim ve emek paradigması içerisinde tanımladığımızda hakikati görmemiz mümkün olmayacaktır.

Şöyle yazıyor:

"Sanatçının çalışması ve aynı zamanda-belirli derecede de-zanaatkarın çalışması içlerinde özne ve nesnenin sonluluğunun yitimini ve yaşam ve ölümün radikal uyuşumu içerir. Oysa emeğin ürünü bunları içermez çünkü emek bu ürüne yalnızca değerin sonluluğunu aktarır."[15]

Marx'ın da zanaatkârın emeğinin "yarı-sanatsal" olduğunu söylediği doğrudur, ancak Marx burada esas olarak zanaat emeğinde "insanın belirli kendi kendine yeterli uzmanlaşmış yeteneğini (tek yanlılığı) uyguladığını kastetmiştir.[16] Baudrillard kafamızı gerçekten karıştırıyor. Ona göre, zanaatkârın çalışması, ne emektir, ne de üretimdir ve amaçsal sonluluktan yoksundur dolayısıyla da ikili ayrımdan yoksundur; zanaatkârın çalışması sanat eserlerindeki işlevsel tüketim ve tahribatta olduğu gibi, yaşam ile ölüm oyunu arasındaki belirsiz içiçeliği

12 *A.g.e.*, s. 98.
13 *A.g.e.*
14 *A.g.e.*, s. 99.
15 *A.g.e.*
16 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 28. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1986. s. 507.

simgeler. Bu önerme, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, neredeyse anlaşılmaz ve mantıksızdır.Kanımca Baudrillard, zanaatkârın çalışmasının somut bir tanımını yapmalıdır; örneğin ayakkabı üreten bir saracın çalışması hangi anlamda bir tahribattır? Bu tahribatın özgünlüğü nedir? Niçin bu saracın ürettiği bir çift ayakkabının yararlılık işlevi yoktur? Neden ayakkabı mistik bir biçimde yaşam ile ölümün göstergesi işlevi görüyor? Ve en önemlisi, eğer saracın "çalışması" yalnızca yararsız, tahrip edilecek ayakkabılar üretiyorsa, bu adam nasıl oluyor da yaşamını sürdürebiliyor?

Baudrillard'ın ciddi bir akademik eserde böylesine inanılmaz saçma şeyleri neden yazdığını gerçekten merak ediyorum. Birbirinden tamamen farklı iki sorunu bir araya getiriyor. Yaratıcı sanatsal faaliyetin özünde yararcı bir değere sahip olmadığı herkesçe bilinen bir konudur. Sanatçı açısından, sanatsal çalışma onun yaşam iradesini maddileştirir; izleyiciler açısından ise başka bir varoluşsal varlıkla karşılaşma söz konusudur. Ben şahsen Itzhak Perlman'ı çok severim. Onun keman çalışını dinlerken onun fiziksel varlığını fark etmem, fakat o güzel melodide dalga dalga yükselen yaşam tutkusunu hissederim. Zanaatkârın çalışması ise tam tersine yaratıcılık için değil, hayatta ayakta kalmak içindir. Örneğin Marx, bu sorunu antik doğudaki ataerkil koşullarda tarımsal zanaatı (çiftçiliği) örnek vererek ele alıyor ve şöyle yazıyor: Burada, "nüfusun büyük çoğunluğu ihtiyaçlarının büyük çoğunu dolaysız bir şekilde emeği ile karşılar: Dolaşım ve değişim alanı çok dar bir alanı kapsar bir durumda."[17] Üretim, öncelikli olarak değişime yönelik bir üretim değil. "Buradaki emek, hala yarı yarıya sanatsal yaratıcılığın ifadesi, yarı yarıya da kendi içinde bir amaçtır."[18] Aynı yerde Marx şunları söylüyor:

Zanaatkâr ürününde kendi yaratıcılığını sunma olanağına sahip olsa dahi, bu onun hayatta ayakta kalmak şeklindeki varoluşsal amacının ortadan kalktığı anlamına gelmez.[19]

Ayrıca zanaatkarların çoğunun, sanatsal olarak üstün sayılabilecek bir seviyeye ulaşamadıklarını görüyoruz. Çin'de "Kili Biçimlendiren Zhang" ve "Makasçı Zhang Xiaoquan" (bu iki ünlü Çinli zanaatkâr), üstün sanatsal becerileri sayesinde üne kavuşabilen nadir zanaatkarlardır.

Bana göre, Baudrillard'ın pseudo-romantizmi, ne kadar büyük ve görkemli gözükse de, ciddi akademik araştırmaya dayanmayan boş laflarla dolu. İşte buna bir örnek daha: **"Soylu bir faaliyet olan praxis, imalata işaret eden poesis'ten farklı olarak daima bir kullanım faaliyetidir. Sadece, praxis soyludur o oynayan ve eylemde bulunan, fakat üretmeyen bir faaliyettir."**[20] Baudrillard, yalnızca "üretmeyen" praxisi "soylu" görürken, onun aksine diğer insanlar o sıradan fakat yararlı üretici faaliyetlerle uğraşan ortalama insanların–örneğin Baudrillard'ın fotoğrafçılık ve akademik araştırma gibi soylu faaliyetlerde bulunmasını sağlayan yüksek kaliteli fotoğraf makinesini ya da bilgisayarını- ürettiklerini görmezden gelmeyeceklerdir.

17 *A.g.e.*, s. 345.
18 *A.g.e.*, s. 421.
19 *A.g.e.*, s. 421.
20 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 99.

3. İnsan, maymun ve antropoidin mantıksal anatomileri

Baudrillard, şöyle yazıyor: "Bütün bu olgular bizi bir noktaya doğru yakınlaştırıyor. **Emek, üretim, üretici güçler ve üretim ilişkileri kavramları, sanayi-öncesi örgütlenmenin açıklanması açısından uygunsuzdur, (aynı durum feodal ve geleneksel toplumsal örgütlenme için de geçerlidir)"**[21] Evet, burada da Baudrillard daha önce yaptığı gibi Marx'ın adını anmaksızın, onun metninden alıntı yapmasına karşın, biz onun bu satırların arasında neye karşı çıkmak istediğini yine de anlayabiliyoruz. Bu bölümün "Marksizm ve Yanlış Anlama" başlıklı sonuç kısmı, Baudrillard'm Marksizm eleştirisini iyice tırmandırmak niyetinde olduğunu açığa vuruyor.

İlk olarak, Marksizm'in, özellikle de tarihsel materyalizmin, eleştirel bir özetini yapıyor. Şöyle yazıyor:

Üretim ilişkilerinin, dolayısıyla da politikanın, hukukun, dinin vb. şeklinde ifade edilmiş olan düşünce, tüm toplumlarda insan faaliyetlerinin aynı bileşiminin var olduğunu varsayar; teknolojinin hukukun, politikanın ve dinin her zaman zorunlu olarak ayrık ve ayrılabilir olduğunu varsayar; bu bizim kendi toplumumuzun yapısının tarihin bütününe genelleştirilmesidir, fakat bunlar kendi toplumumuz dışında kaçınılmaz olarak anlamsızdır.[22]

Kanımca, onun bu özetinin çok özel bir amacı var. Baudrillard bu özetle 1858'de Marx tarafından yazılan ve tarihsel materyalizmin klasik sunumu olarak görülen *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı'nın Önsözü*'ne girişini hedef alıyor. Baudrillard'a göre Marx, kendisinin araştırma metodolojisini açıkladığı bu ünlü önermesinde, mülkiyet ilişkileri ve buna karşılık gelen ekonomik altyapı ve hukuksal üstyapı, vs. üzerine tarihsel bir sınırlandırma getirmemiştir; ve bunların hiç biri ilkel toplumlarda bulunmamaktadır.

Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı'nın Önsözü*'nde ne söylemek istedi?

Baudrillard'a göre burada Marx'ta en azından iki tür mantıksal ihlal var: Birincisi, kapitalizm öncesi Batılı toplumlarda, var olmayan şeyin bu toplumsal yaşamlara diyakronik (art süremli) bir şekilde dayatılmasıdır; ikincisi ise, Batılı toplumların sahip olduğu şeylerin Batılı olmayan toplumlara senkronik (eş süremli) bir şekilde dayatılmasıdır (Baudrillard'm "etnomerkezcilik" evhamı).

21 *A.g.e.*, s. 101.
22 *A.g.e.*, s. 101.

Marx'ın önermesi üzerine net bir açıklama getirmek için ilk önce paragrafın bütününü okuyalım:

"Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar-kaçınılmaz olarak- kendi iradelerinden bağımsız olan, belirli ilişkilere, yani maddi üretim güçlerinin belirli bir gelişme derecesine denk düşen üretim ilişkileri içine girerler. Bu üretim ilişkilerinin bütünselliği, toplumun ekonomik yapısını, üzerinde hukuki ve siyasi bir üstyapının yükseldiği ve kendisine belirli toplumsal bilinç şekillerinin denk düştüğü gerçek temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, toplumsal, siyasi ve düşünsel yaşamın genel sürecini koşullandırır. İnsanların varlıklarını belirleyen bilinçleri değil, tersine, insanların bilinçlerini belirleyen onların toplumsal varlığıdır. Gelişmelerinin belirli bir aşamasında toplumun maddi üretim güçleri, mevcut üretim ilişkileriyle, ya da bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan-o zamana kadar sınırları içinde hareket etmiş oldukları-mülkiyet ilişkileriyle-çatışırlar. Bu üretim ilişkileri, üretici güçlerinin gelişme biçimleri iken, bunları köstekleyen birer zincir olurlar. O zaman bir toplumsal devrim dönemi başlar. Ekonomik temeldeki bu değişimler er veya geç bütün bir devasa üst yapının dönüşümüne yol açar."[23]

Marx'ın burada verdiği tanım, tüm tarihe uygulanabilecek olan genel tarihsel materyalizmin tanımını yapmayı amaçlamamaktadır. Marx, burada esas olarak kendisinin **özel tarihsel materyalizm** çerçevesine ait olan kapitalist üretim tarzına ilişkin araştırma yöntemini açıklıyor. Fakat Marx'ın buradaki özel tarihsel materyalizm açıklaması aynı zamanda genel tarihsel materyalizmin sosyo-ekonomik yapılar üzerine görüşünü-kapitalizm üzerinden-somut bir örneklemesini vermektedir. Örneğin, toplumsal varoluşun ideolojiyi belirlemesi; **belirli** üretici güçlerin kaçınılmaz olarak, kendilerine karşılık gelen üretim ilişkilerini yaratması; üretici güçlerin gelişiminin toplumsal devrimin temel itici gücü olması ve bunun tüm insanlık tarihinin genel bir yasası olması; maddi üretim biçiminin, tüm toplumsal ve manevi yaşamı belirlemesi; ekonomik altyapı ile politik/hukuki üstyapının birbirleriyle yakından ilintili olması... Bilindiği gibi bu yasaların hiçbirisi ilkel toplumlarda bulunmaz. Bu yasalar, yalnızca toplumsal tarihin daha sonraki gelişmesine uygulanabilir ilkelerdir.

İkincisi, Marx, son döneminde yaptığı araştırmalarda doğulu toplumları incelerken kendi özel tarihsel materyalizminin yalnızca Batı Avrupa'nın toplumsal gelişim yoluna uygulanabileceğini açıklamıştır.[24]

Marksizm hakkındaki ders kitaplarındaki geleneksel açıklamalarda (Ç.N.: Özellikle belirli bir tarihi dönem içinde iktidarda ve muhalefette bulunan komünist partilerin felsefe ile ilgili ders veya eğitim kitapları kastediliyor) Marx'ın yukarıdaki önermesi, yanlış biçimde yorumlanmış; herhangi bir özel sınırlandırma uyarısına gerek duyulmaksızm, tarihsel materyalizmin tüm insanlık tarihe uygulanması gereken genel görüşü olarak ele alınmıştır. Eğer bu çerçeve içinde

23 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 29. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1987. s. 263.
24 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 24. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1989. s. 346.

düşünürsek, Baudrillard'ın eleştirisi hatalı değildir. Bununla birlikte bu anlaşılamam hatasından Marx, sorumlu tutulmamalıdır. Baudrillard'ın basit ve kaba tutumundan farklı olarak Sahlins, bu önermenin genel bir bağlamda anlaşılması ve yorumlanması şeklindeki problemi gözlemlemiş ve hatta klasik "Marksizm'in Marx'ı görmezden geldiğini" tespit ederek, Marx'ın doğulu toplumlarla ilgili olarak yaptığı özel araştırmanın ihmal edildiğine dikkat çekmiştir.[25]

Baudrillard, Marx'ı köşeye sıkıştırma çabasında oldukça inatçı. Marx'ın ilkel toplumları ele alırken, "tıpkı anahtarını karanlık bir dehlizde kaybeden, fakat aydınlık bir yerde arayan adam gibi *hayalcilik içinde* "düşündüğünü" ve Marx'ın anahtarı bulabileceği tek yerin burası olduğunu söylediğini belirtiyor.

Böylece tarihsel materyalizm, ilkel toplumları kendi simgesel bileşimleri içinde nasıl kavrayacağını bilmiyor. Tarihsel materyalizm ilkel toplumlarda sadece kendi ışığının aydınlatabildiği şeyi görebilmektedir. Diğer deyişle kendi yapay üretim biçimini görmektedir.[26]

Simgeselin oluşturduğu değiş-tokuş ilişkileri

Öyleyse, Baudrillard'ın bu "karanlık dehlizindeki " anahtar nedir? Baudrillard'ın buna yanıtı, simgeler tarafından oluşturulan değiş-tokuş ilişkisidir. Baudrillard bunu bize şöyle anlatıyor:

Simgesel düzende, ilişkide olan tarafların her birinin kendi konumlarını birbirlerinden özerkleştiremeyecekleri bir değiş-tokuş ilişkisi oluşur:

"C ne üretici ve onun ürünü;

-ne de üretici ve kullanıcı;

-ne de üretici ve onun "somut" özü, onun emek gücü;

-ne de kullanıcı ve onun "somut" özü, onun ihtiyaçları;

"C ne ürün ve onun "somut" sonluluğu, onun yararlılığı.[27]

Bildiğimiz gibi bu açıklama Mauss-Bataille mantığının olumsuz bir sergilenişidir ve kapitalizmdeki değer değişiminin yapısı ile çarpıcı bir karşıtlık oluşturmaktadır. Baudrillard'a göre Marksist tarihsel materyalizm bunların doğru bir açıklamasını yapamaz, çünkü simgesel olanın bastırılması tarihsel materyalizmin alanından türeyen her türden akılcı siyasal yanılsamaları, her türlü iradeci siyasi rüyayı besler, ayrıca Marksizm simgesel değiş-tokuşu görmezden gelmektedir.[28] İlkel toplumlar hakkında hiç bir açıklama yapamaz. Tarihsel materyalizmin eleştiri nesnesi, kapitalist ekonomi ve onun üretim ilişkileridir; ilkel toplumlar, kanbağları, akrabalık, dil ve simge onun alanına girmez.

25 Sahlins, Marshall D. *Kültür ve Pratik Akıl.* Joint Publishing Ltd. Şirketi (Pekin), 2002.
26 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 107.
27 *A.g.e.*, s. 103.
28 *A.g.e.*, s. 108.

Diğer deyişle, tarihsel materyalizm, yalnızca kapitalist topluma uygulanabilir, fakat ilkel toplumları, özellikle de bunların içinde başat konumda olan kan bağına dayalı akrabalık ilişkilerini ve simgesel değiş-tokuşu açıklayamaz. Marx, tarihsel materyalizmin bakış açısını kapitalizm öncesi toplumsal varoluşa doğru genişletirken, bizzat kendi karşı çıktığı şeyi yapıyor ve böylece kapitalizmin ebedileştirilmesine ortak oluyor. Bu bakımdan tarihsel materyalizm, ne ilkel toplumların doğasını ne de çağımızdaki toplumlardaki bölünmenin radikalliğini ve dolayısıyla yıkıcılığın radikalliğini de açıklayamaz.

Baudrillard, bu eleştirisi ile bir mutlu bir boşalma yaşamış olsa gerek. Ona göre–kendi simgesel değiş-tokuş tarzı–ilkel toplumsal varoluşun bir çıkarımı–evrensel iken, Marksist tarihsel materyalizm, basitçe aptalcadır. Bu sıradan bir okura garip gelebilir. Birincisi, defalarca belirttiğim gibi Baudrillard'ın Marksist tarihsel materyalizmi çarpıtması hatalı çıkarımlara yol açıyor. Marx'ın daima altını çizdiği şey, bir tarihsel olgunun somut, tarihsel, güncel analizidir. Onun, somut bir toplumsal yapıyı kullanarak diğer toplumları açıklamak gibi basit bir hataya düşmesi asla mümkün değildi. Marx, şimdiye kadar görülmüş en ileri toplumsal gelişme olan kapitalist Batı toplumunun anatomisinin, daha önceki toplumsal yapıların kavranmasına yardımcı olacağını söylerken, söylediği şeyden başka bir şey kastetmiyordu, bundan fazla herhangi bir şey söylemiyordu. Marx'ın kapitalist varoluş biçimini Batılı toplumların geçmiş tarihsel dönemlerine veya Batılı olmayan toplumlara taşımak gibi bir tutkusu yoktu. Marx, kapitalizm öncesi toplumsal tarihi ele alırken, bu tarihi basitçe şematize etmek için kapitalist üretim tarzından yararlanmayı düşünmemişti. Bunun yerine Marx, genel tarihsel materyalizmin geçmişe dönük gerçekçi, tarihsel ve somut bir araştırmaya ışık tutabileceğini ve genel tarihsel materyalizmin, (örneğin, maddi üretimin herhangi bir toplumsal varoluşun temeli olduğu gibi) bir dizi genel ve ortak önemli ilkeleri olduğuna işaret ediyordu. Dolayısıyla Marx sermayenin mantığını asla kapitalist olmayan toplumsal varoluşlarda aramayı savunmamıştı. Bu her ne kadar açık olsa dahi, Baudrillard, bir kez daha açıklaması zor bir şekilde gerçeğe gözlerini yumuyor.

Baudrillard, Marx'ın antropoidin anatomisi metaforuna karşı çıkıyor ancak bizzat kendi düşüncesi daha derin bir mantıksal niyeti açığa vuruyor: Kendi metninin bağlamı içinde Marx'ın antropoidin anatomisini analiz etmek için insan anatomisinden yararlanma fikrine karşı çıkarken kullandığı kendi analitik mantığı, antropoidi *şematize etmek için gizlice maymunu kullanma mantığından* ibaret.

Baudrillard neden, ilkel sembolik değiş-tokuşun mantığının (maymun), arkaik ve feodal toplumsal varoluşun (antropoidin) sırrını açıklamasını savunuyor? Bu, ilkel toplumsal varoluşun mantığını ebedileştirmeye çalışmak değil midir? Görüldüğü gibi, Baudrillard'ın bumerangı bu kez kendisini vuruyor.

BÖLÜM VIII

Tarihsel Materyalizm ve Tarihin Öklidci Geometrisi

Baudrillard'ın kitabının "Marksizm ve Ekonomi Politik Sistemi" başlığını taşıyan son bölümü, onun Marksizm eleştirisinin sonuçlarını özetliyor. Burada o tarihsel materyalizmi bütünsel olarak sorguluyor, Marksist sınıf ve devrim teorilerini eleştiriyor ve hepsinden önemlisi tarihsel materyalizmin üzerinde inşa edildiği ekonomi politiği reddediyor. İlk olarak Baudrillard'ın tarihsel materyalizmi hedef alan "tarihte Öklidci geometri" biçimindeki ironik önermesini çözümleme ile başlayalım. Ardından Marksizm'e yönelik diğer suçlamaları birer birer ele alacağız.

1. Arkaik Tarihin Çağdaş Söylemle Dillendirilmesinin Meşruiyeti

Baudrillard'a göre tarihsel materyalizm, kapitalizmden türetilmiştir. Onun oluşum süreci, modern üretim biçimindeki sınıf mücadeleleriyle doludur. Dolayısıyla teori ve pratik, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin diyalektiği, çelişkiler yasası, uzamın homojenliği gibi tarihsel materyalizmin bütün bu temel kavramları idealize edilen kapitalist üretim biçimiyle birlikte oluşturulmuştur. Marx'a göre tarihsel gelişmenin en yüksek noktası olan kapitalist üretim biçimi, kuşkusuz bir biçimde bütün eski tarihsel biçimleri algılamada "mutlak bir avantaj' (insan anatomisi örneğinde olduğu gibi) sağlıyor. (Baudrillard, özellikle Marx'ın "insanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarıdır" metaforundan hiç hoşlanmıyor.)

Baudrillard, hiç şaşırtıcı gelmeyen bir biçimde şöyle yazıyor:

"Eski toplumsal yapılarda insanlar kendi maddi zenginlikleriyle birlikte kendi toplumsal ilişkilerini de körlemesine üretiyordu. Kapitalist biçim onların bu ikili ve eş zamanlı üretimi bilince çıkardıkları ve onu akılcı denetim altına almayı amaçladıkları aşamadır. Bu kavram yalnızca kapitalizmin son aşamalarında ortaya çıkar ve onun eleştirisi içinde bütün eski süreç tek bir vuruşla aydınlanır.."[1]

Bana göre, Baudrillard, bunları derken genelde doğru şeyler söylüyor. Tarihsel materyalizmin çoğu bilimsel kavramı, yalnızca Avrupa'daki çağdaş kapitalist üretim biçimi içinde gördüğümüz modern üretimle ilgili tarihsel koşullara uygundur.

Baudrillard şöyle devam ediyor:

Ona göre bu Marksist kavramların arkasında iki teorik ön varsayım yer alıyor:

C "Tüm eski toplumlarda bir tarihsel gelişme süreci-halihazırda-bulunur-(bir üretim biçimi, çelişkiler, diyalektik); ancak bu toplumlar bunlarla ilgili bir kavram üretmez ve dolayısıyla da onu-tarihsel materyalizmi-aşamaz.

İkincisi: C "Bu tarihsel sürecin bilince çıkarılması aşaması (kapitalist yapının koşullarıyla ilgili eleştirel kavramın üretimi), aynı zamanda onun devriminin gerçekleştiği kesin aşamadır."[2]

(Burada Baudrillard yazdığı önermelerin önüne C harfi koyarak, bu iki önermenin birbiriyle tutarlı olduğunu belirtmek istiyor)

Birinci önermeye bakalım, erken dönemdeki insan toplumlarında da üretim biçiminin diyalektik yasasının ve iç çelişkilerin devinimi olgusunun bulunduğu, fakat yalnızca insanların bunlarla ilgili kavramlara sahip olmadığı doğrudur. İkinci önerme şunu söylüyor: Marksist tarihsel materyalizmin bilincinin oluşması ve onun kapitalizme getirdiği eleştiri ile birlikte-bu kritik aşamada-insanın öz-bilinçli ve gerçek kurtuluşu olan devrim başlamaktadır. Bu anlamda Baudrillard'ın yukarıdaki teorik önermeleri, genel olarak doğru kabul edilebilir. Ancak onun aşağıda getirdiği önermelerde yanlış olan bir şeyler söz konusu.

Baudrillard, tarihsel materyalizmin toplumun genel yasalarını tanımladığını ve bunun "tamamen Hegelci" bir nitelik taşıdığını yazıyor. Böylece **Mutlak idea**'nın taşıdığı risk gibi, insanın toplumsal tarihi de sonlu bir biçimde oluşur, gelişir ve özgürlükler evreninde, (komünizmde), gelişiminin zirvesine erişir. Bununla birlikte Baudrillard, tarihin erken dönemlerdeki insanların tarihin amacının ve sonunun nereye varacağını bilmediklerini dolayısıyla onların "ne tarihsel olarak ne de bir üretim biçimi içinde"[3] yaşamadıklarına inanıyor.

---

1 *A.g.e.*, s. 112.
2 *A.g.e.*, s. 112.
3 *A.g.e.*

Ona göre biz Marksistler, kendimizi tarihin zirvesine yerleştiriyoruz ve oradan geçmiş toplumlara bakmamız nedeniyle de geçmişe baktığımızda "eski toplumsal yapıları açıklama ilkesi olarak"[4] bugünkü topluma dayanıyoruz. Dolayısıyla da teorik şiddete başvurarak, ilkel yaşamı o insanların anlamadığı düşünceler ve kavramlarla şematize ediyoruz.

Baudrillard, modern söylemle ilgili kendi bakış açısını gösterişli bir biçimde açıklıyor: "Sanki tesadüfen şans eseri bir biçimde olmuşçasına, üretim biçiminin gerçekliğinin sahneye çıkması ile, ona ilişkin teoriyi kuran birisini keşfettiğimiz aşama- çakışıyor ve aynı anda- sahneye çıkıyor."[5] Baudrillard, burada insanların yalnızca üretim biçimi kavramına sahip olmalarından sonra üretim biçiminin fiili var oluşunu inşa edebileceklerini söylemek istiyor. Onunki sadece basit bir idealizm değil; kavramların gerçekliğe tecavüz ettiği, bir kavram emperyalizmi.

Baudrillard gerçekten de ilkel insanları gözetmek istiyor, ancak görüşü safsata. Örneğin, hayvanlar ile bitkilerin varoluşu insandan farklıdır. Bunlar kendi varoluşlarının bilincine sahip değiller, en azından onlarda bir bilgi kavramından söz edilemez. Dolayısıyla, Baudrillard'ın mantığını ödünç alırsak, bilim ve teknoloji aracılığıyla insanların onların yaşamlarını anlamaları olanaksız mıdır?

Baudrillard bizlerin, -hayvanları, kuşları, böcekleri, otları, ağaçları-onların kendilerinin dilleri ya da bilişim kodları ile-şiddet içermeyen bir biçimde anlayabileceğimizi mi söylemek istiyor? Gerçekten de bu, bir yetişkinin çocukluğun anlamını bir küçük çocuktan daha iyi bilmesine benziyor.

Benzer biçimde binlerce yıl boyunca kuşaklar vasıtasıyla biriktirilmiş olan deneyim, bilgi ve zekayla donanmış toplumsal gelişmenin ileri düzeyinde yer alan insanlar, elbette toplumsal tarihin yapısını kendi öncellerinden daha iyi gözlemlebileceklerdir. Bu nedenle Marx, kapitalist sanayi gelişmesinin yüksek noktasında durarak, dış dünyayla ilgili bilimsel bilgilerimizle, sanayi pratiğinin sağladığı, insanileşmiş maddi sistemin kendisi-için-olma durumu ile ekonomik-toplumsal yapının şimdiye dek görülmedik karmaşıklığı ve tam genişlemesi birlikte bugünü ve geçmişimizi daha iyi bir biçimde kavrayabileceğimizi ve aynı zamanda gelecek için daha zengin bir perspektif getirebileceğimizi söylüyor. Marx burada yanlış bir şey söylemiyor.

Baudrillard şu biçimde ifade etmiş olsaydı daha mantıklı olacaktı: Birincisi, ilkel toplumlar tarihsel gelişmenin öz-bilincine sahip değiller, çünkü onlar zamanı güneşin doğması ve batması döngüsünden ibaret veya doğal tarım ve hayvancılıktaki dört mevsimin döngüsü içinde görmüşlerdir. Ne var ki, bu olgu tarihin ilerlemesinin durduğu anlamına gelmiyor. Aksi halde Baudrillard, hala felsefi düşünceleri olmayan ya da sevgili fotoğraflarını çekemeyen ilkel bir insan olarak kalırdı. Ve bu tarihsel değişim de bir abrakadabra yoluyla olamaz. İkincisi, ilkel insanlar bir üretim biçimi içinde yaşamışlardı, ancak bu kapitalizm gibi modern bir üretim biçimi değildi. İnsan var olduğu sürece üretmek ve (maddi üretim

4 *A.g.e.*, s. 114.
5 *A.g.e.*, s. 113.

onun yaşamının başat öğesi olmasa dahi) belli bir yaşam biçim içinde yaşamak durumundadır. Üretim ve yeniden üretim olmaksızın insan var olamaz. Üretim biçimi kavramı, bu kavram kapitalist toplumsal yapının incelenmesinden soyutlanmış olsa da kapitalizm anlamına gelmez. Bununla birlikte bu kavram daha önceki toplumsal varoluşları tasvir etmek için de kullanılabilir. Kanımca bunları söylemek mantıklı olabilirdi.

Burada bir soru soracağım. Acaba ilkel toplumdaki insanlar Maus ve Baudrillard'ın tanımladıkları simgesel değiş-tokuş kavramına sahip miydi? Ya da daha tam soracak olursam. Baudrillard'ın antropolojik simgesel kavramı 20. yüzyılın ortalarında Fransız yapısalcı dilbilimci Lévi-Strauss tarafından üretilmiştir. Bu kavramın yalnızca kapitalizmin bir ürünü olmadığını, aynı zamanda ileri, gelişkin kapitalizmin bir ürünü olduğunu biliyoruz. O zaman Baudrillard'ın "simgesel değiş-tokuşu" nedir? Onun yaptığı böylesine modern bir kavramla ilkel topluma tecavüz etmek değil midir? İlkel toplumun yaşamındaki simgesel ilişkiler bu toplumun neresinden geliyor? Burada Baudrillard'ın yukarıdaki suçlamasını hatırlarsak, onun dediği şudur: " Simgesel değiş-tokuş olayının gerçekliği, insanların yalnızca simgesel değiş-tokuş teorisini yaratmalarından itibaren onların görüş alanlarına girebilecektir" peki sizce bu doğru mudur?

Dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, Marx, Hegel'in mutlak ide merkezli tarihi anlayışından farklı olarak, Hegel'in teleolojik nitelikli ve Tanrı'nın inayetini içeren **Mutlak İde**'sinin yalnızca insanın toplumsal pratiğinin tarihinin ters dönmüş bir yansıması olduğunu tespit etmiştir. Marksizm, Hegelci idealizmi reddederken, insanın toplumsal tarihinin öz-amaçlı gelişmesini yadsımıyor; bunun yerine o kapitalizmde ve ondan önceki toplumsal tarihte, tek tek bireysel iradeler ile genel ve birleşik körlük arasında bir çelişki bulunduğunu açığa çıkarmıştır; fakat bunun yanı sıra Marx ve Engels şöyle ilave etmiştir: Tek tek iradeler diğerlerinin istem ve iradeleri ile engelenebildiği için, bunun sonucunda da bunlardan hiçbirinin istemediği bir genel sonuç ortaya çıkabildiği için, tarihin seyri doğal bir sürece benzer bir şekilde ilerler, fakat temelde o da aynı devinim yasalarına tabidir. Tarihsel materyalizm, tarihsel yasaların bilgisinin metodolojik öz-bilinçliliğidir. Böylece tarihsel materyalizm, Baudrillard göremediği şeye metodolojik bir açıklama sunuyor.

2. Tarihsel materyalizm bilimin evrenselliğine sahip midir?

Baudrillard, kesin bir yargıyla yazıyor: "Tarihsel materyalist teori, ideolojiden kaçamaz." Baudrillard, burada düşünce tarihindeki klasik negatif ideoloji teorisinden hareket ederek bu sonuca varmakta ve şunu söylemek istiyor: Tarihsel materyalizmin teorisi mevcut şeylerin yerine imgesel ilişkileri geçiriyor ve bütün bir tarih süreci boyunca iş başında olmak istiyor, tıpkı bu tarihin "Öklidci geometrisi gibi" olmayı diliyor.[6]

(Baudrillard, gerçekten bu canlı benzetmesiyle oldukça dokunaklı yazıyor.) Baudrillard, ardından bu sorun ile bağlantılı bir dizi soru soruyor:

6 *A.g.e.*, s. 114.

Bilim, büyüyü ya da simyayı hor görme yetkisini nereden alıyor? Örneğin, bilim ilk toplumlardaki o çocukluk çağına özgü kavrama düzeyinden saklanarak, gelecekte ulaşılacak kesin bir hakikatin bilgisi olma ve nesnel bilgiyi kesin bir kader düzeyine çıkarma beklentisi nereden geliyor? "Tarih biliminin" gelecekte oluşacak tarih üzerine otorite olmasının kaynağı nedir? "Tarih bilimine" ilk toplumları onların sahip oldukları ve içinde yaşadıkları özlem ve istemlerden arındırma yetkisini vererek onlara nesnel bir son biçen yetkenin kaynağı nedir? Bu bilim onları büyülerinden, farklılıklarından ve kendilerine verdikleri anlamlardan sıyırma yetkisini nereden alıyor....?[7]

Baudrillard, (modern insanlar olarak) elimize aldığımız bilim silahı ile onun saydığı tüm bu suçları işlediğimizi, elimizdeki üretim tarzının altyapısı "hakikati" ile bu toplumları açıklamaya çalıştığımızı ve kibirli bir biçimde bu "hakikat" anahtarının sadece bizim elimizde olduğunu düşündüğümüzü yazıyor. Baudrillard, Mauss-Bataille gibi ilkel toplumlardaki tılsım ve büyücülüğü insanın yararcı değer sistemiyle zehirlenmemiş olan otantik (sahici) varoluşu olarak tanımlıyor. Modern bilimlerin cehaleti ve karanlığı aşan tutumundan pek hoşnut değil. Ona göre, ilkel kültür ve modern bilim, aynı zaman çizgisinde yer almıyor. Bilimin mutlak yetkeye sahip olmalı mı? Tarihsel materyalizm, kendisini "tarihin yegâne bilimi" olarak ilan etmeli mi? Tarihsel materyalizm, bilimsel olmayan **tarihsel kopuş kavramını** reddedip, kendisini tarihin gizemini çözecek anahtar olarak görebilir mi? Hayır! Hayır! Hayır!

Baudrillard şöyle yazıyor:

Ancak üretimin ve tarihin aynasında, ancak kesin olmayan birikimin (üretim) ve diyalektik sürekliliğin (tarihin) ikili ilkesi ışığında, yalnızca kodun keyfiliğine dayanarak, Batı kültürü (kültürümüz), kendisini evrensel kılabilir, kendisini hakikatin (bilimin) veya devrimin (tarihsel materyalizmin) ayrıcalıklı bir düzeyi olarak görebilir. Tarih ve üretim üzerine-böylesi bir simulasyon olmaksızın, böylesi bir muazzam içbükey-veya dışbükey-yansıtmacılık olmaksızın, çağımız bütün ayrıcalıklarını yitirecektir. Bu koşullar olmaksızın çağımız, herhangi bir bilgi terimine daha yakın veya herhangi bir başka toplumsal hakikate daha yakın olamaz.[8] Üretimin aynasının ve tarihin aynasının gerici mantığı! Baudrillard, bizlerin bu aynanın içinde-üretimin ve tarihin devasa yansıtıcı aynasının içinde-olduğumuzu söylemek istiyor. Yararcı değişim değerleri sistemini biriktiren sonsuz maddi üretim üzerinden; ilerlemeci, erekselci bir insanlık tarihi inşa eden tarihsel diyalektik üzerinden-ikili bir içbükey ve dışbükey mantık aynası üzerinden; idraki (cognition) ve tarihsel süreci yansıtan bilimsel hakikatler üzerinden ve aynı zamanda toplumsal reformlar vaaz eden tarihsel materyalizm (bu ikisi karşılıklı olarak birbirlerini tamamlamaktadır) üzerinden, Batı kültürü kendisini evrensel otorite olarak ele alan bir söyleme ve temel bir koda dönüştürmektedir. Baudrillard'a göre bu tarih, üretimin aynası ve tarihin aynası tarafından simüle edilmektedir. Bu devasa

7 *A.g.e.*, s. 114.
8 *A.g.e.*, s. 114.

aynayı kırdığımız takdirde ve bilimin ve diyalektiğin ışık kaynağı söndüğünde, sahnedeki hayali tarih oyunu bir anda yok olacak ve böylece Batı'nın tüm kültürel hegemonyası yıkılarak, güzel bir geleceğin önü açılacaktır.

Dolayısıyla Baudrillard şöyle yazıyor: "Bu yüzden işe bu etnolojik yükten kurtaracak hesaplaşma ile başlamak ve kültürümüzü arındırmak önemlidir."[9]

Aslında Baudrillard tarihsel materyalizme yönelik suçlamasının nedeni tek bir tarihsel felsefe söyleminin kullanılarak bütün bir tarihin şematikleştirilmesine karşı çıkmayı amaçlamaktadır;.çünkü evrensel bir hakikat yoktur. Bu bağlamda Baudrillard'ın Batı merkezciliğe karşı çıkması ve evrensel ve mutlakçı bir felsefi söyleme itiraz etmesi doğrudur. Şüphesiz onun bu yaklaşımı, doğal bilimlerde ve toplumsal pratikte-epistemoloji alanında-1930'lar ve 1940'larda kaydedilen önemli başarıların bir sonucudur ve yansımasıdır. Öte yandan Baudrillard'ın bilimi ve tarihsel materyalizmi ve Marksizm'i de inkâr ederek çok ileriye gittiğini de söylemem gerekiyor, çünkü ironik bir biçimde bunlar da tıpkı kendisi gibi bu evrenselliğe karşı çıkmaktadır. Aslında, Baudrillard'ın el üstünde tuttuğu antropoloji de bizzat bilimsel bir disiplindir. Mauss ve diğer antropologların, günümüzün çağdaş felsefi söyleminin dışına çıkabilmeleri ve ilkel toplumlardaki heterojen toplumsal ilişkileri araştırabilmeleri, tarihsel bir bakış açısına ve gerçekliğe dayanan materyalist bilimsel ruha sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.Burada bilimin bugünkü konumunu ele almam gerekecek.

Baudrillard ve Bilim

Birincisi, modern bilim, Einstein'dan bu yana klasik bilimsel bakış açısının içerdiği evrensellik, mutlaklık ve ebedilik şeklindeki metafizik etkileri terk etmiştir. Bunun yerine *tarihsellik, görecelik ve sürelilik* bilimsel teorik mantığın temel nitelikleri haline gelmiştir. Geçmişte evrensel olduğunu düşündüğümüz nesnel hakikatlerin-istisnasız olarak-belirli bir tarihsel dönemin sınırlı koşulları içinde vardığımız öznel idraki içerdiğini adım adım keşfetmiş bulunuyoruz. Aynı zamanda bilim git gide daha fazla -verili bir referans çerçevesi içinde- sınırlı bir anlama sahip bulunuyor. Bu açıklamalar, Kant'ın 'insanoğlu doğa üzerine evrensel yasalar yapar' önermesinin modern bir anatomisidir. Baudrillard'ın hedef aldığı metafiziksel bilimsel çerçeve şimdiden modern bilimsel bakış açısının geride bıraktığı bir kalıntı düzeyine indirgenmiştir. Baudrillard gibi, modern bilimsel bakış açısı da bu metafizik kalıntıyı aşmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Baudrillard'ın bilimi abartılı nihilist bir yaklaşımla inkâr etmesi anlamsızdır.

İkincisi, Marksist tarihsel materyalizm, Baudrillard'ın tarif ettiği gibi aptalca değildir. Klasik Marksist yorumun onun üzerine düşürdüğü gölgeyi dışta bırakırsak, özellikle de, İkinci Enternasyonal'den itibaren oluşan Stalinist bakış açısını dışta bırakırsak, Marksist tarihsel materyalizm aslında, evrensel bir formül vaaz etmemektedir, veya bir ayna yansıması perspektifine sahip değildir. Bunun yerine o tarihsel gerçekliği araştırmada ve tarihle baş etmede yöntemsel bir rehber sunmaktadır. (Engels, yaşamı boyunca tarihsel materyalizm ile ilgili çok çeşitli özel değerlendirmeler yapmıştır.)

9 *A.g.e.*, s. 114.

Marksist tarihsel materyalizm, en genel anlamda, yalnızca insanın toplumsal yaşamının temelinin maddi üretim olduğunu keşfetmiştir. (Bu gerçek, modern kapitalist üretim ve kapitalist ekonomik biçim ile sınırlı değildir.) Bu gerçek, maddi üretimin egemen olmadığı ilkel toplumları da kapsamaktadır. Bu açıdan biz Çinliler, ileri bir kapitalist ülkede yaşayan Baudrillard'ın başından geçmeyen birçok trajedi yaşamış bulunuyoruz. Bir toplum veya ulus, temel maddi üretimi reddedip, bunun yerine bazı *simgesel ilişkileri* koymaya çalıştığında, yaşamını sürdürme krizi ile karşı karşıya kalacaktır. (Örneğin, Çin Kültür Devrimi dönemindeki devasa siyasal simgesel yapıya baktığımızda, toplumsal yaşamı tümüyle simgesel hale getirdiğimiz o günkü koşullarda–bizler bunu "proletarya devrimini sürdürmek" olarak kodluyorduk–kırlardaki tarımsal üretimde "kapitalist" zehirli otları temizlemek adına üretimini ve üretkenliği baltaladığımız o günlerde, tüm toplum çöküşün eşiğine gelmişti! Kültür Devriminin bu felaketli anıları, Çin halkının hafızasında hala sıcaklığını korumaktadır. Aynı trajedi Kızıl Khmer'lerin Kamboçyası'nda da değişimin ve paranın yasaklanmasıyla yaşanmıştı. Tarihsel materyalizmin metodolojisi, yalnızca süreli, doğrusal bir tarihsel ilerlemeye vurgu yapmamaktadır; daha da önemlisi, tarihsel materyalizm gözlem ve araştırmada verili, belirli bir bağlamın altını çizmektedir. Lenin bunu "somut koşulların somut analizi" olarak ifade etmişti. Tarihsel materyalizm, soyut bir evrenselliği tümüyle reddetmektedir. Bu noktada Baudrillard hatalıdır, çünkü aslında o gizlice kendi düşüncelerindeki yöntemi reddetmiş olmaktadır.

Baudrillard'ın hedef aldığı üretimin aynası ve tarihin aynası düşüncesinin, yalnızca Marksizm'e karşı değil, aynı zamanda bütün çağdaş insanlık kültürüne de karşı olduğunu vurgulamak zorundayım. Bu, Mauss-Bataille'in avamcı mantığından kaynaklanmaktadır. Bu saçma bakış açısı, ilkel yaşamın ve onun belirli toplumsal ilişkilerinin tüm bir insanlık tarihine zorlayıcı bir tarzda dayatılmasıdır ve bu modern kültürü reddeden dev bir *simgesel aynadır*. Baudrillard'ın tarihsel materyalizmin yenilenmesine karşı çıktığını bildiğimize göre, o ve onun gibi düşünenler *antropolojiyi canlandırmak* istediklerini söylemeleri karşısında bunun haklılığına nasıl inanabiliriz? Baudrillard, simgesel değişim soyutlaması ile tüm bir insanlık tarihini şematize ederken, neden ayrıcalıklı hayali ideolojiyi göz önünde bulundurmuyor?

3. Tarihsel materyalizmin modası geçmiş iktisadi kökleri

Baudrillard, ardından Althusser'in Marksizm üzerine getirdiği yorumu eleştiriyor. Ancak, Althusser üzerine kavrayışının oldukça sığ olduğu görülüyor. Diğer deyişle, onun Althusser'in *yaklaşık-yapısalcı (quasi-structuralist)* hermenetik bağlamını yanlış anladığı açıktır. Dolayısıyla, tarihsel materyalizmin ekonomik kökleri sorununu tartışırken Baudrillard'ın Althusser eleştirisinin üzerinde durmayı gerekli görmüyorum. Dikkatimi bu tartışmada ortaya çıkan yeni bir soruna yöneltmeyi gerekli görüyorum: Marksist tarihsel materyalizmin *iktisadi düşünsel köklerinin* modası geçmiş midir? Burjuva düşünürleri, Marksizm'e karşı saldırılarında genellikle Marksizm'in felsefi söyleminin üzerinde yükseldiği doğa bilimleri üzerine görüşlerini hedef almaktadır. Marksizm'in daha önemli bir temeli olan iktisat üzerine görüşleri nadiren dikkate alınıyor. Üstelik bazı burjuva

düşünürleri, Marksizm'in iktisadi mantığının tarihselliğini (geçiciliğini) savunarak, Marksizm'in öldüğünü ilan ediyorlar. Bu tamamen yeni bir sorun ve tüm alanları ilgilendiren bir başlık.

Baudrillard, eleştirisinde genelde sinsice bir mantık yürütüyor. Bu mantığa göre; Marx, kendisinin bulunduğu konumu, kapitalist ekonomik gelişmenin doruk noktasında görüyordu. Ricardo'nun iktisat yazılarında tasvir edilen kitlesel sanayi üretimi onu çok etkilemişti. Bu koşullarda Marx, tüm tarihi analiz edebilecek bir anahtara sahip olduğunu düşünüyordu. Ancak bugünkü ekonomik gelişmenin düzeyi, Ricardo'nun iktisadının kapsamını çoktan geride bırakmıştır; dolayısıyla, günümüzün çağdaş toplumsal tarihini incelemede *artik sosyo-ekonomik gelişmenin doruk noktasında bulunmayan* Marksist anahtarı hala kullanabilir miyiz? Baudrillard, bu sorusundan çok hoşnut bir biçimde şöyle yazıyor:

Tam olarak söylemek gerekirse, meta biçimi Marx'ın zamanında genelleşmiş biçimine katiyen ulaşmamıştı; meta biçimi *Marx'tan itibaren* uzun bir tarihi evrim geçirmiştir. Böylece Marx, bilimsel bakabilecek, hakikati bilimsel bir şekilde dillendirebilecek bir konumda değildi. Bu durumda bir başka kırılma kendisini dayatıyor. Bu kırılma, Marksizm'in meta üretiminin geride kalan bir aşamasına ait bir teori olduğunu, dolayısıyla bir ideoloji olduğunu açığa çıkararak, onu riske atabilecek niteliktedir.En azından eğer bilimsel (!) olmak istiyorsak (bunu kabul etmeliyiz).[10]

Ne yazık ki, Baudrillard, zekâsını boşa harcıyor. Ona göre ekonomi-politik, Marx'ın ardından bugüne gelen zaman içerisinde, tüketim (göstergelerin üretimi), ihtiyaçlar, bilgi ve cinsellik gibi birçok alana yayılmıştır- "Altyapıda" birçok yeni şey ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Marksist üstyapı ve ekonomik temel ayrımının modası artık geçmiştir. **"Kapitalizmde bazı şeyler, köklü bir bicimde değişime uğramıştır. Marksist analizin bu şeylere cevap vermesi artık mümkün değildir."**[11] Bunun en önemli nedeni, Marx'ın zamanında ekonomi-politik maddi üretime dayanıyordu. Oysa ekonomi-politik, günümüzün yaşamı içerisinde dayanacak bir temel bulamamaktadır. Baudrillard'a göre, mevcut toplumsal varoluş, kesinlikle maddi üretimin belirleyiciliği teorisi üzerinde yükselmemektedir. "Böylece sistem tekelleştikçe, emek zamanı ve üretim maliyetleri belirleyici ölçütler olmaktan çıkmaktadır (ve artı değer?)."[12] Sonuç olarak Baudrillard'a göre, bugünün toplumsal gerçekliği Marksist ekonomi-politiğin getirdiği eleştirinin evrensel bir teori niteliği kazanmasına engeldir. Baudrillard'ın bu mantığı doğru görünüyor.

Ardından Baudrillard, Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* adlı kitabından değişim değerindeki üç aşamayı inceleyen veya meta ekonomisinin gelişimindeki üç aşama ile ilgili alıntılar yapıyor: Birincisi, antik ve feodal toplumlardaki değişim sadece artı ürünler ile sınırlı idi; burada nesnelerin büyük çoğunluğu meta ve değişim ilişkilerinin kapsamının dışında bulunmakta idi. İkincisi, kapitalist gelişme ile

10 *A.g.e.*, s. 117.
11 *A.g.e.*, s. 118.
12 *A.g.e.*, s. 125.

birlikte tüm "sanayi" değişim ilişkilerinin kapsamına girmiştir. Üçüncüsü, meta değişim ilişkilerinin evrenselleşmesi ile birlikte, geçmişte meta ve değişim ilişkilerinin kapsamının dışında kalan her şey değişime konu hale gelmiştir, örneğin, "erdem, aşk, inanç, bilgi, vicdan, vb."[13] Baudrillard, Marx'ın bu üçlü sınıflandırmasını onaylamaktadır ancak Marx'ın üçüncü aşamasında bir sorun tespit etmiştir. Baudrillard'a göre, bu aşamada olan şey, meta değişim ilişkilerinin başka alanlara-birazcık-nüfuz etmesi değildir. Bunun yerine, aslında üçüncü aşamada "yeni bir toplumsal ilişki" oluşmuş durumdadır. Baudrillard'a göre, Marx bu yeni toplumsal varoluşun niteliğini görmemiştir:

Marx'ın-onun zamanında henüz tam olarak gelişmemiş olan, bu yeni ekonomi-politik aşama ile ilgili olarak yaptığı bu öngörüye baktığımızda, bu öngörünün (Ç.N.: 3. aşama) anında unutulup sıfırlandığını görüyoruz. Diğer deyişle Marx'ın bu konudaki görüşleri tekrar piyasa ve "ticari üçkâğıtçılık" çerçevesinde 2. aşamaya dönmüştür. Hatta bugün dahi, kültür, tüketim, bilgi, ideoloji, cinsellik, vb. karşısında getirilen "Marksist" eleştiri sadece "kapitalist fahişelik" bakış açısıyla sınırlıdır; diğer deyişle getirilen eleştiri, metalar, sömürü, kâr, para ve artı değer bakış açısıyla sınırlıdır.[14]

Baudrillard'a göre bu Marksist mantık, günümüzdeki yaşama ikinci-aşamanın terimleri ile yaklaşmakta, temeli maddi üretime dayan kapitalist ekonomik aşamanın mantığını uygulamaktır. Baudrillard, bir zamanlar kendisinin de savunduğu Fransız Durumcularının (situationist) felsefesinin de aynı hatayı yaptığını düşünüyor. Bu felsefe okulu, gösteri toplumu teorisi ile Marksist ekonomi politiği radikal bir şekilde aşmış! olmasına rağmen, eleştiriden kurtulamıyor. Bilindiği gibi Durumculara ve Debord'a göre maddi metalar yığını, toplum üzerinde gösteriler biçiminde muazzam bir kontrol yaratmış durumdadır. Benim kanımca aslında bu yaklaşım da hala metaların 'altyapısal' mantığının dayanmaktadır."[15]

Kanımca, Baudrillard'ın Marksist tarihsel materyalizmi tahrif etmesi bütünüyle bir saçmalık. Ancak o, en azından muazzam bir sorunu, tarihsel materyalizmin kendisini sosyo-ekonomik yapıdaki ve yaşamdaki sürekli değişime uyarlaması gerektiğini tartışmaya açıyor.

Birincisi, Baudrillard'ın, Marksist tarihsel materyalizmin metafizik bir sav ya da uçları kapalı bir vargı olmadığından haberi yok. Oysa tarihsel materyalizm, tarihin gizemini çözen bir anahtar olarak, toplumsal tarihsel pratikten üremiş, ardından işlevsel bir düşünce tarzı haline gelmiştir. Tarihsel materyalizm, özünde -Heidegger'in de saptamış olduğu gibi-kendi zamansal tarihselliği ile- her tür metafizik geleneği yıkabilen bir karaktere sahiptir.

İkincisi, Marx, tarihsel materyalizmin-Ricardo'nun kitlesel sanayi üretimi pratiği olarak terimlendirdiği-en yüksek düzeydeki üretim tarzı üzerine kurulduğunu

13 Karl Marx ve Friedrich Engels. *Toplu Eserler*, 6. Cilt. Londra: Lawrence & Wishart, 1976. s. 113.

14 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 120.

15 *A.g.e.*, s. 120. Durumsalcılık (Situationism) için bkz. benim Debord'un *Gösteri Toplumu*'nun "Giriş Notları bölümü. Çince baskı.

dillendirirken, bu bilimsel yöntemi 19. yüzyıldaki kapitalist ekonomik ve politik yapıya sabitlemek niyetinde değildi. Tam aksine, Marx'ın tüm felsefi metodolojilerin tarihsel (geçici) olduğunu görmesine olanak veren şey, tam da kapitalist üretim tarzının kendisini sürekli yenileyebilme karakteridir. Kanımca, Marx kapitalizme özgü bu gerçeği görmüş ve ondan esinlenmiştir. Tarihsel materyalizm, tarihle uğraşan bir bilimdir; o, doğası sabit ve değişmez olan hiçbir tarihsellik kavramına sahip değildir. Tarihsel materyalizm, yeni toplumsal-tarihsel yaşam hakkındaki kavrayışımıza-fiili tarihsel pratiğin gelişimi onun yapısını değiştirebildiği için-bizlere kılavuz olmaya sürekli devam edecektir.

Üçüncüsü, ne Baudrillard'ın kendinden menkul kod hâkimiyeti, ne de "tüketim toplumundaki" çeşitli yıkıcı toplumsal olgular-kapitalist toplumda meydana gelen en son değişiklikler, toplumsal varoluşun ve toplumsal hareketlerin dayandığı maddi üretim temelini sarsmamıştır. (Daha sonra bu sorun üzerinde özel olarak duracağız.)

Kapitalizmin ekonomik ve politik yapısındaki çağdaş gelişme ve değişimlerin, modası geçmiş bir tarihsel materyalizme götürmesi gerekmemektedir. Tam tersine, bu çağdaş gelişmeler ona boy atması için taze ve mümbit ortamı sağlayacaktır. Dünyadaki sosyalist ülkelerin kaydedeceği sosyo-ekonomik başarıların da Marksist düşüncenin yeni aşamalar kaydetmesini teşvik etmesi kaçınılmazdır.

4. "Göstergeler Ekonomi-Politiği": Yeni Devrim ve Onun Kökeni

Baudrillard, ardından "göstergeler ekonomi-politiği" olarak adlandırdığı teorisini pazarlamaya başlıyor. (Bu teori onun Göstergeler Ekonomi Politiği'nin Eleştirisi İçin başlıklı kitabının en önemli konusu.)

Baudrillard'a göre bugün yeni bir çağa girilmiş olması söz konusudur, daha doğrusu Marx'ın dönemindeki kapitalizm, artık bugün bir başka yapı tarafından kontrol edilmektedir.

"Bu mutasyon, meta-biçiminden gösterge-biçimine geçiş ile ilgilidir. Aynı zamanda-genel eşdeğerlik yasası çerçevesinde-maddi ürünlerin değişiminin soyutlanmasından yeni bir duruma geçilmiştir; -kodun yasası çerçevesinde-bütün değişimlerin operasyonalleştirilmesine geçilmiştir. Böylece bu göstergeler ekonomi politiğine geçiş ile olan şey, basitçe bütün değerlerin 'ticari fahişeleşmesi' sorunu olarak görülemez.[16]

"Burada bütün değerler "kodun hegemonyası altında gösterge- değişim değerine" dönüşüyor. Baudrillard'a göre kodun hegemonyası, Marx tarafından incelenen "sömürüden çok daha karmaşık ve çok daha totaliter bir iktidar ve kontrol yapısıdır."

Baudrillard'ın bu sanayi sonrası (post-sanayi toplumu) toplumsal varoluş hakkında olumlu düşünceler besleyen postmodernist filozoflardan farklı olarak

16 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası.* çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 121.

eleştirel bir tutum aldığına dikkat edilmeli. Fakat ne var ki, Baudrillard kapitalizmi yadsıma ve eleştirmekten çok kendi sevgili simgesel değiş tokuş ilişkilerinin bütünüyle yitirilmesinden duyduğu acıyı yansıtıyor.

Şöyle yazıyor:

"Önemli sorun bu değildir, bunun yerine önemli olan, bütün toplumsal ilişkilerin simgesel yıkımıdır. Bu yıkım daha çok üretim araçlarının mülkiyeti tarafından değil, kodun kontrolünün sonucu olarak ortaya çıkmaktadır."[17]

Sergilenen bu mantık çok önemli, Baudrillard'ın hakiki ya da yanılsamalı gerçekliği hangi değer yargıları ile ele aldığını açıkça görebiliyoruz.

Bir başka önemli sorun, Baudrillard kendi göstergeler ekonomi politiğinin, Marksist ekonomi politiğin bir türevi olduğu hipotezini kabul etmiyor. (O, daima Marksizm'den kaçmak istiyor.)

Onun gözünde kapitalist toplumsal yaşam, 1840'lardaki ilk sanayi devrimine eş önemde bir devrim yaşıyor. Bundan dolayı da, Marksist mantık, yeni toplumsal varoluş içinde kendisini geçerli kılabilecek "teorik statüsünü" ve esnekliğini yitirmiş durumda; bu yeni toplumsal varoluş, hiçbir şekilde tekelci kapitalizm olarak açıklanamaz.

Baudrillard, metanın ekonomi politiği ile göstergenin ekonomi politiği arasında, herhangi bir diyalektik sürekliliğe karşı çıkıyor. Burada bir kopuş gerçekleşiyor. Bu yeni yapı, üretim biçimi şemasında yer almayan bütünüyle yeni bir toplumsal yapı ve yeni bir hegemonya türü içermektedir.

"Bu tekelci sistem, kendi stratejisini diyalektiğin artık işlemeyeceği yeni bir düzeye taşıyor. Bu tekelci sistemde (kodların tekelinden söz ediyor) artık arz ve talep diyalektiği yoktur; öngörülebilir ekonomik denge teorileri bu diyalektiği kısa devreye maruz bırakıyor."[18]

Bu yeni tekelci sistem, kapitalizmdeki geleneksel rekabetçi yapıya karşıt olarak, tüketimi bir kontrol mekanizmasına dönüştürür, ihtiyaçların çeşitliliğini ve kendiliğindenliğini yasaklar, bu sistem toplumsallaşmış bir kod planlama süreci olarak işler. Sistem emek zamanı tarafından hükmedilmeyen bir mantık çerçevesine sahiptir; bu sistem yalnızca kod oyunlarını içeren bir yapıdır.

Baudrillard bu yeni sistemi şöyle tanımlıyor:

Bu değişimin anlamı şudur: Toplumsal emek zamanı mantığının hakim olduğu rekabetçi sistemdeki, üretici güçlerin, sömürünün ve kârın olduğu bir sistemden, soru ve yanıtın birlikte verildiği dev bir işlemsel oyuna geçilir. Bu yeni sistemin oluşturduğu dev birleşim içinde bütün değerler

17 *A.g.e.*, s. 122.
18 *A.g.e.*, s. 125.

ters yöne çevrilmiştir ve bütün değerler kendilerinin işlemsel göstergelerine göre değiş tokuşa tabi olurlar. Bu tekelci aşamada, üretim araçları üzerindeki tekel (hiçbir zaman bütünsel olmayan)-*kodun tekeli yanında daha zayıf kalır*.[19]

Toplumsal gerçekliğin ontolojik boyutu, kendi anlamlama formülü içinde yok oluyor. Geleneksel klasik ekonomi politikte, bütün Marksist kavramlar ve teorik anlamlar, ekonomik ya da politik gerçeklikle ilintilidir; oysa bugün "kod" artık herhangi bir öznel ya da nesnel 'gerçeklikle' bağıntılı değildir; bu "kod" yalnızca kendi mantığına göndermede bulunur."[20]

Baudrillard, bu değişim ile ilgili olarak, daha sonra yazdığı *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm (Symbolic Exchange and Death)* kitabında şu değerlendirmeyi getirdiğini görüyoruz: Anlamlandırma (İng.: signification) ile onun fiili referansı olan nesne arasındaki eski dikey ilişki ortadan kalkar. Bunun yerine **kodların** anlamlarının yatay ilişkilerini görürüz ve kodların anlamlarının bağlantılı oldukları herhangi bir referans nesnesi de bulunmaz."

Kanımca, sıradan bir Saussure okuru dahi, Baudrillard'ın bu yaklaşımının, yapısalcı linguistiğin en temel düşüncelerinin aşırılması olduğunu görebilir; bu **yapısalcı linguistikte** linguistik göstergeler tarafından yaratılan anlamlar–en öncelikle–eski yansıtmacı tarzdan kaçar. Baudrillard'a göre önemli bir değişim gerçekleşmiştir: Belirteç ile belirtilen arasındaki rastgele ilişki oynadığı rol ile kavram (varoluş=doğa) ile bu kavramla özdeşleşen gösterge arasında ilişkiye yol açmaktadır. Bu, ses-imgedir. Böylece eski yansıtmacı teorideki nesne (fiili varoluş) ile onun temsili imgesi arasındaki ilişki değişmiş olur. Bir başka deyişle, Baudrillard'a göre lisan nesnelerin birebir referansı değildir, ona göre dil, esas olarak ilişkiler arası bir şeydir, lisan bir linguistik ilişkiler sistemidir.[21]

Dolayısıyla, Baudrillard'ın şunları söylemesinde hiç şaşılacak bir yan yok:

Belirteç bizzat kendisinin referans verileni olur ve göstergenin kullanım değeri ortalıktan kaybolur–kendisinin yerine geçen şeyin lehine olacak şekilde kaybolur–göstergenin kullanım değeri–yalnızca–değişim değerinin lehine olacak şekilde yok olur. Gösterge artık herhangi bir şeyi belirtmez veya herhangi bir şeye işaret etmez. Gösterge artık kendi hakiki yapısal sınırlarına yaklaşmaya başlar, bunun anlamı göstergenin yalnızca başka göstergelere geri göndermede bulunmasıdır. Böylece bütün hakikat yaratıcı bir manipülasyon alanına, yapısal bir simülasyon alanına dönüşür. Geleneksel göstergeler (dilsel alışverişlerde de aynı durum söz konusudur) bilinçli bir yatırımın nesnesi idi, geleneksel göstergeler belirtilenlerin akılcı bir hesaplaması idi, tersine günümüzde mutlak referansın mantığı halini alan bizzat koddur ve kod burada aynı zamanda çarpıtılmış tersyüz edilmiş arzunun hedefidir.[22]

19 *A.g.e.*, s. 127.

20 *A.g.e.*

21 Bkz. *Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacan'ın Felsefesinin Aynası* (Commercial Yayınevi, 2006)'nın Dördüncü Bölümü.

22 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 128.

Baudrillard, burada Marx'ı ve Marksizm'i utandırdığını ve sıkıntıya soktuğuna inanıyor. Kodun kontrolü altındaki bu sistemde "ürünlerin nihai referansı, ürünlerin kullanım değerleri bütünüyle yok oluyor. İhtiyaçlar bütün özerkliklerini yitiriyor; ihtiyaçlar artık kodlanmış. Tüketim artık–içkin olarak–zevk verme değerine sahip değildir. Tüketim artık bir mutlak totalitanin -yani üretimin- kısıtlaması altına girmiş bulunuyor.."[23]

Eğer basit bir biçimde ifade edilirse Baudrillard'ın söylemek istediği; bugünkü tekelci sistemdeki- kodun hakimiyeti altında yapılan üretim artık ürünlerin kullanım değerleri için yapılmamaktadır; (Baudrillard'a göre artık kullanım değerleri kod tarafından **imal (!)** edilmektedir). İnsanların ihtiyaçları ve arzuları onların hakiki talepleri değildir, aksine bu arzu "Öteki'nin arzusudur". Tüketim alanına baktığımızda da aynı mantığı görüyoruz: Bu sistemde tüketim de kontrol edilen, imal (!) edilen bir olaydır.

Dolayısıyla Baudrillard, şu soruyu soruyor: Üretim temel olma niteliğini yitirdiğine göre, üretici güçler ile üretim ilişkisi arasındaki diyalektiğin varlığı geçerli olabilir mi?

Baudrillard'ın mevcut kapitalist ekonomi ve toplum analizinin çok zekice olduğunu kabul etmek gerekiyor. Baudrillard, kapitalizmde egemen olan şeyi, **sermayenin mantığının** hakim olduğu yapıyı seziyor ve onu kodun kontrolü olarak niteliyor. Fakat toplumdaki bu hakim gücü–ontolojik *temel* haline getirdiği için hata yapıyor. Ve daha da ileri giderek toplumsal varoluşun biricik gerçek temeli olan maddi temeli-maddi üretimi- inkâr ediyor. Ve bu son hata da, kaçınılmaz olarak güncel devrim sorunuyla ilgili daha büyük bir hataya yol açıyor.

Baudrillard kapitalist üretim biçiminin Marksist eleştirisini inkârından, ekonomi politiği ve tarihsel materyalizmi yadsımasından sonra, ardından burjuva toplumsal gerçekliği tersine çevirmeyi hedefleyen bilimsel sosyalizmi reddediyor. Üretimin Aynası'nın son bölümünün ikinci yarısında Baudrillard, kendi alternatif devrim planını ortaya koyuyor: ***simgesel yıkıcılık* devrimi**.

Baudrillard'ın simgesel yıkıcılığa dayanan devrimi

Baudrillard'a göre günümüzdeki toplumsal hakimiyetin asıl kilit noktası, Marx'ın "kâr ve sömürü" dediği şey değildir. Oysa bilindiği gibi, Marx da bu "kâr ve sömürüyü" kapitalizmin yalnızca "başlangıç açılış modu" ve ekonomi politiğin "çocukluk aşaması" olarak nitelemişti. Marx, ilave ederek, **"bugün, hakiki kapitalist aşama- emek üzerinden ve üretici güçlerin yoğun bir biçimde seferber edilmesi üzerinden- zorlama ile gerçekleştirilen toplumsallaşma aşaması alt edilmiştir."**[24] ifadesini kullanmıştı.

23 *A.g.e.*
24 *A.g.e.*, s. 131.

Baudrillard önerdiği simgesel yıkıcılığa dayalı devrimin koşullarını şöyle açıklıyor:

Kodun kontrolü altında, toplumsal yaşam "üretici güçlerin eski konumlarına kıyasla aşağı konumlara doğru yozlaştıkları (desüblime oldukları) bir yaşam tarzına dönüşmüştür.[25] Toplumsal yaşamda "olağanüstü bir toplumsal köleleşme" ortaya çıkıyor; genel kamuoyu gittikçe artan biçimde üretim aletleri tarafından bütünleştiriliyor; devletin genel refaha dönük sosyal yardımları ve insani maddi yaşam devrim ateşini söndürüyor–ve böylece insanlar silahsızlandırılıyor. Kapitalist sistem, "ekonomik referansları kullanıyor; zenginliği ve tüketimi, fakat ayrıca çalışma koşullarını, maaşları, üretkenliği, ekonomik büyümeyi kullanıyor".[26] Ve kapitalist sistem, başarılı bir biçimde yıkıcı devrimin fiili olabilirliliğini yok ediyor.

(Baudrillard'a göre kapitalizm, yaptığı bu öz-düzenlemeler aracılığı ile Marx'a onun devriminin talep etiği şeyleri sunabilir hale gelmiştir. Bundan dolayı da Marksizm kapitalizm tarafından kullanılan bir "emek ideolojisidir") Yukarıdaki bütünleşmiş, bütünsel köleleştirme süreci koşullarında, Marx'ın proletarya devrimi, -zamanında- ortaya çıkmıyor, çünkü bunun asıl nedeni işçilerin üretimci ideoloji yoluyla kapitalizmin en başlıca onaylayıcısı haline gelmeleridir.

Baudrillard şöyle yazıyor:

Sosyalizm "yaşamı değiştirmek" istemiyor mu? Doğru, fakat bu oluyor zaten! Burjuvazi toplumun genel refahını tatmin ederken, ekonomik sömürüye karşı yürütülen bu "isyan", uysal ve sarsıntısız bir biçimde "proletaryanın zaferi olmuş oluyor."[27]

Devrimci proletarya, refah ülkelerinin içinde bulunduğu koşullar altında ortadan kayboluyor ve sonunda tarihe geri dönüyor. Aynı zamanda, Marksizm'in bir dönem dikkatinden kaçmış olan, yeni devrimci güçler kendilerini göstermeye başladılar; bunlar özellikle doğrudan sömürüye ve kâra karşı çıkmayan marjinalleşmiş kitleler, örneğin, genç öğrenciler, kadınlar, zenciler... Baudrillard'a göre bunlar, kodun kontrolüne karşı direnen yeni kitlelerdir. Baudrillard şöyle yazıyor:

Siyahların isyanı ırk kodunu hedef alıyor. Bu isyan ekonomik sömürüye karşı olandan çok daha radikal bir düzeyde. Kadınların isyanı, dişiliği belirtik olmayan (İng.: unmarked) bir terim haline getiren kodu hedefliyor. Gençliğin isyanı, kendisinin hiçbir konuşma hakkına sahip olmadığı ırkçı ayrımcı sürecin aşırılığını hedefliyor. Aynı isyan, acı ve sıkıntılarını unutma ve zihinlerinden ve hafızalarından kovma baskısı (yapısal baskı) altında

25 *A.g.e.*, s. 131. Herbert Marcuse bir dönemler büyük yankı yaratan eseri Estetik Boyut'ta, estetik biçimin verili bir toplumsal gerçekliği veya maddileşmeyi (şeyleşmeyi) aşağılamaya/gözde küçük görmeye dolayısıyla aşmaya izin vereceğini yazmıştır.Bunun sonucunda da bu süreç halk içinde devrimci bir öznelleşme yaratır; halk içinde düşkünlük/aşağılanmışlık duygusu desüblimasyon yaratır,hakim ideolojiye karşı suçlama ve itirazlara yol açar, böylece sanat muhalif bir güç haline gelir.

26 *A.g.e.*, s. 139.

27 *A.g.e.*, s. 159.

olan toplumsal gruplar için de söz konusudur. Bu insanlar acı ve sıkıntılarını- anlamlarını yitirdikleri- bir ücra köşeye kovmaya zorlanmaktadır. İsyanın bu yeni konumlanması, artık ekonomik olarak sömürülenlerin konumlanması değildir. Bu isyan-daha az bir biçimde-artı değer haracını hedeflerken;- daha çok- kodun dayatılmasını hedef almaktadır. Böylece bu isyan bugünkü mevcut toplumsal hakimiyetin stratejisinin şifrelenmiş hali olan kodu hedeflemektedir.[28]

Baudrillard, yeni kitlelerin direnişinin artık sınıf mücadelesiyle ilgisi olmasa da, bugünkü kapitalizmin zayıflığını ortaya koyduğunu; açık görünür bir hedefi olmayan bu direnişin içinde olan bu insanların yeni bir devrimin umudu olduklarını söylüyor.

Neden? Çünkü bu kültür devrimi (simgesel olanın kodun egemenliğine isyanı), Marksist tarihsel materyalizmin işlevine karşı bir antitez olarak gelişir; "bütün bu eleştiri (direniş) *gerisin geriye materyalizme-onun özüne vuracak şekilde- geri iade edilir*. Diğer deyişle ekonomik olanın (alanın)-onun (belirleyici) mantık olması ölçüsünde-özerk kılınmasına hücum eder.[29]

Baudrillard'a göre; "Toplumsal ilişkilerin *üretimi*, maddi *yeniden üretim tarzını* belirlemektedir."[30] Böylece madde tersine çevrilir.

İlave eder: "Kapitalizmin tam da kırılgan olduğu düzey toplumsal ilişkilerin üretildiği düzeydir, onu ebedi cehennemine götürecek düzey, bu düzeydir. Kapitalizmin ölümcül hastalığı, kendisini ekonomik ve politik olarak yeniden üretme konusundaki yetmezliği değil, tam tersine kendisini *simgesel olarak* yeniden üretebilme yetmezliğidir."[31]

Baudrillard, bize ilkel toplumlardaki simgesel değiş-tokuş ilişkisinin sürgit süren bir "verme ve alma çevrimi" olduğunu anlatarak, asıl sorunun iktidar ilişkilerinin ürediği-karşılık beklentisine dayalı ontolojinin-tahrip edilmesi olduğunu yazar. Dolayısıyla, mevcut kapitalizmin kodunu parçalamak için biricik çıkış yolu simgesel yıkıcılığa dayanmaktır. Kapitalizmin -ekonomik akılcılık göstergesinin- kaçamayacağı yegane şey- bu simgesel çözücü etkinin öldürücü niteliğidir. Baudrillard, **simgesel yıkıcılığın** belli bir derecede, "kültür devrimi etiketi" altında ortaya çıktığına inanıyor ve kültür devrimini tırnak içinde yazıyor. Belki de simgesel yıkıcılığı terfi ettirmek için kültür devrimini küçümsemek istiyor.

Simgesel yıkıcılığın asıl özü onun simgesel olmasıdır; o simgesel bir mantıktır, simgesel yıkıcılık ekonomi politiğin hayaletinin ortadan kaldırılmasıdır. Baudrillard bu kültür devrimini de, herhangi bir Marksist ekonomik-politik isyana karşı çıkmaya çağırır. Belli ki, onun idealinde olan şey, Fransız Kızıl Mayıs fırtınasına benziyor.

---

28 *A.g.e.*, s. 135.
29 *A.g.e.*, s. 150.
30 *A.g.e.*, s. 142.
31 *A.g.e.*, s. 143.

"...ilkel grevlerdeki insanlar ve 1968 Mayıs'ındaki insanlar-devrim dolaysız konuşmaz-bu her zaman böyledir; Onlar (Ç.N.: o insanlar) devrimdir, hareket halindeki kavramlar değildir. Devrimlerin konuşması simgeseldir ve bir tözü hedeflemez. Bu anlarda tarihten önce, siyasetten önce, gerçekten önce, bölünmeden önce ve o geleceğin yekpareliğinden önce söz vardır. O (Ç.N.: insan), -dünya üzerine bölünmemiş olarak konuşan-hakiki bir devrimcidir."[32]

İşte bu, Baudrillard'ın Marx'ın bilimsel sosyalist devrim teorisinin yerine geçirmek istediği stratejidir. Vaat edildiği gibi, simgesel olanın devrimidir, devrimin hedefi kavramsal yabancılaşmanın aşılması ve kavramsal bölünmedir, bu devrim hayali bir gasp, rüyadaki fantastik bir güldür. İşçinin sloganı, "Asla Çalışmayın" olmalıdır.[33] Bu devrim "bütün insanların içinde var olan ve yanan bir arabaya bakarken duydukları hazza,"[34] benzetilebilir. Böylece, Baudrillard'ın simgesel devriminin neden bilim kurgu filmlerinde kolaylıkla cisimleşebildiğini anlamak çok zor değil. Ona göre geleceğin devrimi gişe rekorları kıran, *Matrix* filmindeki Neo'nun yarattığı mucizelere benzemektedir. Bu filmde, öznel düşünce ile-fırlatılan bir göz bakışı ile-demir bir kaşık eğilip bükülebilmekte, hayal ve mucizenin gücü ile öldürücü kurşunlara karşı korunma sağlanabilmekte; özgür gerillalar telefon hatlarının içinden geçip Matrix'in kontrolündeki dünyadan *simgesel* olarak kaçabilmektedirler.

Bütün anti-Marksist postmodern düşünceler gibi, bu radikal görünümlü devrimin mantığı, aslında suyun üzerinde bir ay hayali veya rüyadaki çiçekten başka bir şey değildir. Mevcut politik-ekonomik çerçeveye karşı yürütülen direniş dağıldığında, insanların alternatifleri kalmamakta, umutsuz bir biçimde sermaye tarafından durmaksızın köleleştirilmektedir. Bu bakımdan birçok Marksist araştırmacının postmodernizmi radikal veya da liberal burjuvazinin uzantısı olarak nitelemesi tesadüfi değildir.

Sona geldiğimizde bu saldırgan metin-*Üretimin Aynası (Mirror of Production)*-hakkında bir yargıya ulaşmış oluyoruz: Baudrillard'ın Marksist tarihsel materyalizmi inkâr etmede ısrar etmiş olduğu açıktır. Onun yerine koyduğu şey garazkar bir "simgesel ayna"dır, bu tüm süslü postmodern görünümüne karşın, yalnızca idealist bir klişeden ibarettir. O sadece boşluk üzerinde yükselen bir gerçeklik hayal ediyor. Baudrillard üzerine nihai ve asli vargım budur.

---

32 *A.g.e.*, s. 166.

33 Mayıs 1968'de İtalya'daki FİAT fabrikası işçileri grev yürüyüşünde "Asla Çalışma!" sloganını attılar. Baudrillard, onların ekmek ve peynir için değil, grev için grev yaptıklarını yazıyor.

34 Baudrillard, Jean. *Üretimin Aynası*. çev. Mark Poster. St. Louis: Telos Yayınevi, 1975. s. 141.

BAŞLIK III

MARX'IN BULUNUŞU VE YOKLUĞU: DERRİDA'NIN MARX'IN HAYALETLERİ KİTABINI OKUMAK

1 *Namevcut Hayaletlerin Radikal Varoluşu*
2 *Derrida'nın Hayalet Teorisinin Teorik Mantığı*
3 *Derrida'nın Ayıramı ve Marx: Yapısöküme Tabi Tutulan Manevi Miras*

GİRİŞ

Bu başlık altında büyük yapısökümcü teorisyen ve düşünür Jacques Derrida'nın Marx ve Marksist Düşünce üzerine en önemli kitabı olan *Marx'ın Hayaletleri*[1] ile ilgili seçici bir yorum yapacağım. Bu kitap postmarksgil düşünce çerçevesi içinde tipik bir metindir.[2] Bilgisayarımda bu ilk satırı yazdığım sırada ekrandaki açılır menüde, Derrida'nın ölümüyle ilgili duyuru çıktı.[3] Birdenbire günümüz düşünürlerinin en büyüklerinden birisi olan Derrida, Lacanvari anlamda Öteki ya da *Marx'ın Hayaletleri*'ndeki kendi sözleriyle var olmayan, ancak her zaman bu dünyada bizimle olacak olan bir düşünce hayaleti durumuna geliverdi. Derrida'nın akademik yazıları arasında *Marx'ın Hayaletleri*, onun en başarılı ya

1 Metindeki alıntılar eserin İngilizce baskısından çevrilmiştir.

2 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal.* Türkçesi-İngilizce'ye çeviren çev. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. Türkçesi- Ayrıntı Yayınevi.

3 Bana göre, geç dönem Derrida büyük ölçüde bu kitap nedeniyle postmarksgil olarak görülebilir.

da en önemli eseri olarak görülmeyebilir, ancak onun diğer eserlerine gösterilen şaşaalı ilginin arkasından yazılan bu eser, içsel olarak Batılı postmarksgil eğilimle bağlantılıdır ve bu nedenle özel olarak dikkatimizi çekmiştir. Derrida, bu eserinde Marksist ruhun bir hayalet biçiminde ölümden geri döndüğünü ilan etmiş öte yandan da hem Marksizm'in hem de yapısökümcü teorinin ilgi alanına giren hayaletlerin şeceresini tartışmıştır. Derrida'nın kitabında dile getirdiği ve günümüz dünyası bakımından önemli bir başka ifade de, hepimizin Marksizm'in mirasının varisleri olduğumuzu dile getirmesidir. "Hayaletler" ve "miras", Derrida'nın yapısökümcü teori ile Marksizm arasındaki ilişkiyi aydınlatmak için kullandığı anahtar kelimeler olarak dikkat çekmektedir.

BÖLÜM I

Namevcut Hayaletlerin Radikal Varoluşu

1993'te tüm dünyadaki burjuvazi görülmedik bir coşkuya kapılmıştı. "Ekim Devrimi"nden sonra kurulmuş ve sermaye ve emperyalizmin dünyayı sömürgeleştirip yağmalamasını önlemiş olan Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkelerinin oluşturduğu sosyalist kamp sonunda çökmüştü. Sosyalist dava yeni bir yıkıcı darbe almıştı; uluslararası komünist hareketin gelişme temposu dibe vurmuş ve çok yönlü bir duralamaya girmişti. "Marksizm'in öldüğü" klişesi yeniden ortaya çıkmıştı. Dünyada kalpleri solda atanlar açısından bu sancılı kargaşa ortamında en ünlü yapı-bozumcu ustalardan olan Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri* eseri ile dimdik ayağa kalktı, yüksek sesle Marx'm hayaletlerinin varlığını ilan etti, mevcut burjuva dalgaya karşı cesaretle meydan okudu ve kendisinin Marx'm eleştirel ruhunu sürdürme biçiminde ifade ettiği sol konumunu açıkça ortaya koydu. Bu, gerçekten "akıntının akış yönüne karşı direnen"[1] cesur ve değerli bir eleştirel ruhu yansıtmıştır.

1 Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası)*. Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 94.

1. Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*'ni neden yazdı?

Yanıtlanması gereken ilk soru, "postmodern" radikal yapısöküm teorisinin kurucusu olan Derrida'nın Marx hakkında bu kitabı neden yazdığı ve yazabildiğidir? (Bu önemli sorunu tartıştıktan sonra metinsel yorumlamaya gireceğiz.) Frederic Jameson'a göre Derrida[2], Marksizm'i "onaran" önemli bir eser ortaya koymuştur. Jameson, Derrida'nın üç niyetinin olduğunu düşünmüştür: birincisi, Marx'm metinleri üzerine yorumlar getirmek; ikincisi, "şu anda radikallerin pek şansının olmadığı politik alanda, bir katkı sunabilmek"; üçüncüsü, "Marksizm'in temellerini tarihsel olarak korumak."[3] Sanırım bu, Derrida'nın konumunu değerlendirmek açısından oldukça basite kaçan bir değerlendirmedir.

Kitaba yazdığı ön "İthaf" notunda Derrida, bu kitabını Güney Afrika Komünist Partisi'nin suikaste kurban olan genel sekreteri Chris Hani'ye ithaf ediyor.[4] Bu ithafı ölümü nedeniyle var olmayan bir komüniste yapmasının mantıklı bir neden var. Derrida felsefi bir tonda şöyle diyor: **"Bir insanın ölümü kadar, onun özgün olan yaşamı, her zaman bir paradigmadan daha fazla bir şey ve bir sembolden başka bir şey olacaktır. Ve bu tam da düzgün bir ismin her zaman dillendirmesi gereken şey olmalıdır."**[5] Derrida, burada duygusallığın bir hayli ötesine geçmiş görünüyor. Chris Hani'yi öldüren korkağı aşağılıyor. Onun gözünde Hani'nin ölümü "bir bayrak" ve bir azizin şehit olması anlamına geliyor. Derrida, kendisini bu Ölüm'le ilgili bir şeyler söylemek zorunda hissediyor.

---

2 Jacques **Derrida**, ünlü Fransız düşünürü, edebiyat eleştirmeni ve yapısökümcülük olarak bilinen eleştirel düşünce yönteminin kurucusudur, 15 Temmuz 1930 El-Biar'da, (Cezayir) doğmuş; 8 Kasım 2004'te Paris'te ölmüştür. Derrida'nın etkinliği yalnızca felsefeyle sınırlı olmamış, özellikle 1960'lardan sonraki konjonktür içinde ırkçılık karşıtı hareketleri, Fransa'daki Cezayirli göçmenlerin haklarını ve Çekoslavakya'daki sosyalist rejim muhalifi hareketleri desteklemiş. Körfez savaşı sırasında aydınları ve kamuoyunu ABD'nin Irak'a karşı giriştiği askeri harekata karşı tavır almaya ve Avrupa'nın dünyadaki konumunu yeniden tanımlaması gerektiğini savunmuştur. Eserleri, sosyoloji dahil olmak üzere birçok düşünsel alanlarda etkisini göstermiş ve sarsıcı sonuçlara yol açmıştır. Althusser'e Derrida'nın öğretmeni olarak bakılır, ancak Derrida onun teorilerini doğrudan desteklememiştir, çünkü Marksizmi yeniden yorumlamak için Althusser tarafından kullanılan modern yapısalcı mantık Derrida'nın yapısökümünün hedefi idi. Öte yandan Aralarındaki önemli teorik farklara rağmen bu ikili her zaman çok yakın bir kişisel ilişki sürdürmüştür. Derrida 1960'lı yıllardan itibaren geniş bir aydın kesimin dikkatini çekmeye başladı, özellikle Batı'nın düşünce tarihine yöneltiği radikal eleştiriler ve yazmanın (yazınının) doğası ile ilgili teorik önermeleri tartışmalara yol açmıştır. J. J. Rousseau, Friedrich Nietzsche, J. Lacan Andre Gide, Paul Valery, Albert Camus gibi yazarları erken döneminde okuyan Derrida, Bergson ve Sartre'nin etkisiyle felsefe çalışmalarına yönelmiştir. Başlıca eserleri: *De La Dissemination* (Yayılım),1972; *Grammatologie*, 1967; *Marges de la philosophie* (Felsefenin Kıyıları),1972; *La verite en peinture* (Resim olarak gerçek), 1978; *La cartepostale*(Kartpostal), 1980; ; *Psyche, inventions de l'autre* (Psyche, Ötekinin icatları),1987; *Du Droit a la philosophie* (Felsefe Hakkı Üzerine), 1990; *Apories* (Açmazlar), 1996; *L'Autre cap* (Öteki Hedef/ Başka Baş),1991.

3 Jameson, Fredric. *Neo-marksizm*. People's University Yayınevi, 2004. s. 128-129.

4 Chris Hani (1941-1993), Güney Afrika'daki zencilerin özgürlük hareketinin seçkin önderlerinden biridir ve Güney Afrika Komünist Partisi'nin genel sekreteridir.

5 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*; İngilizce'ye çeviren, Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. xv. Türkçesi- Aynntı Yayınevi.

Ne var ki, Derrida'nın yazısıyla ilgili mevcut gerçek tarihsel bağlam, ilk bakışla ön yüzünde gördüğümüzden çok daha karmaşık. Bana *Marx'ın Hayaletleri*'nin arka planında gizli olan birkaç çok önemli etken var gibi geliyor.

Louis Althusser ve Derrida

Birincisi, Derrida'nın en yakın arkadaşı ve öğretmeni olan ünlü Marksist filozof Louis Althusser öleli çok olmadı.[6] Derrida, bir keresinde bu kitabın gerçekte, ölmüş olmasına rağmen Althusser ile yürütülen bir diyalog olduğunu söylemiş ve şöyle yazmıştı: "Gerçekten de, eğer dilerseniz, *Marx'ın Hayaletleri*'ni Louis Althusser'e bir tür saygı sunumu olarak okuyabilirsiniz. Dolaylı ancak her şeyden önce dostça ve nostaljik bir selam. Ve kuşkusuz ona yönelik bir hitap, onun yanında, onunla birlikte yaşamımı 'sürdürebilmenin' bir aracı olarak okunabilir."[7] (Bu kitap, -belki de böylesi bir şey, o hayatta iken gerçekleşmeyecekti-ölmüş olan bir Marksist filozofla yürütülen bir diyalogdur.)

Althusser'e Derrida'nın öğretmeni olarak bakılıyor, oysa Derrida[8] onun teorilerini doğrudan desteklememişti, çünkü Marksizm'i yeniden yorumlamak için Althusser tarafından kullanılan modern yapısalcı mantık Derrida'nın yapısökümünün hedefi idi. Fakat aralarındaki önemli teorik farklara rağmen bu ikili her zaman çok yakın bir kişisel ilişki sürdürmüştü. Derrida, Althusser zihinsel olarak hastalandığında dahi, onunla iletişimi ve önemli paylaşımları sürdürdüğünü söylüyordu. Öğretmeni öldüğünde, Derrida muhtemelen bazı kritik sorunları, esas olarak da yapısöküm ile Marksizm arasındaki teorik ilişkilere açıklama getirmek gereğini hissetti. Bazı eleştirmenler tarafından iddia edildiği gibi *Marx'ın Hayaletleri*'nin yazılması Derrida'nın yapısökümden Marksizm'e dönmesi anlamına gelmediğine dikkat etmek gerekiyor. Derrida, son yıllarında Marx'ı selamlamış olsa da hiçbir zaman bir Marksist olmadı. Bana göre yapısöküm mantığı ile tarihsel materyalizm arasında her zaman aşılamaz bir engel var. Derrida'nın kendisi de kitabında bu radikal farklılaşmaya işaret etmiştir. O, bir yandan Marx'ın eleştirel ruhuna rezerv koyarken ve öte yandan da tarihsel materyalizmin temel mantığını reddediyor. Bu, benim Derrida'yı postmarksgil eğilim içinde sınıflandırmamın en önemli nedenini oluşturuyor. Kanımca bu postmarksgil eğilim, Marksizm'in bir parçası olarak görülemez.[9]

İkincisi, bu kitap aynı zamanda "elle tutulur, gözle görülür" bir ölümün, şamatacı Batı burjuvazisinin sözleri ile dile getirilecek olursak "Marksizm ve komünizmin ölümünün", yani Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkelerinin oluşturduğu

6 Althusser, 22 Ekim 1990'da kalp krizinden öldü.

7 Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası)*. Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 103.

8 Derrida'nın Türkçeye çevrilen eserleri: *Marx'ın Hayaletleri*,1993 (Ayrıntı Yay.).2001; *Marx ve Mahdumları*,2002 (Ayrıntı Yay.); *Şiir Nedir?* Babil yay., Ahmet Sarı / Abdullah Arslan; Mahmuzlar/ *Nietzsche'nin Üslupları*,Babil Yay; *Öteki Hedef/ Başka Baş*, (Bağlam Yay. 2003); *Bağışlama ve Kozmopolitizm*,2005 Birey Yay; *Çile*, (Kabalcı Yay.2008); *İsim Hariç*, (Kabalcı Yay.2008); *Khora*, (Kabalcı Yay.2008).

9 Bkz. benim "Postmarksgil Düşünce Marksizm Değil" başlıklı makalem, *Nanjing Üniversitesi Dergisi*. 2003. 2. Cilt.

sosyalist kampın çökmesinin sonucudur. Yaygınlaşan derin kederler ve iç çekmelerin ortasında Batı'daki solcu aydınlar bir kez daha politik bir depresyonun içine düştüler. Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri* kitabı, dünya kamuoyuna resmen ilan edilen bu *ölüm* üzerine bir düşünmedir. Batı burjuvazisi Marx'ı ve Marksizm'i "gömmeye" giriştiğinde Derrida, özel bir cenaze töreni düzenleyerek, zamanın akışının tersine giden bir tutum almıştır.[10]

(Bu Bir Cenaze Töreni. Derrida bu kitabın alt başlığı olarak Cenaze Töreni sözünü büyük harfle yazıyor.) Derrida, ölüm karşısında duyulan derin üzüntünün içinde kutsal bir anlamda Marksizm'in gerçek bir canlanmasını görüyor. İsa'nın ölümü ve yeniden dirilişine benzer bir biçimde bugünkü fiziksel yok oluşun amacı insanlara ebedi kutsiyeti göstermek içindir. Bedenin ölümü bir hiçlik haline gelirken, Kutsal Ruh kalplerimizde ebediyen kalır. Dolayısıyla, Derrida şöyle diyor: **"Bu daima kalıntıları ontolojileştirme ve onları bugüne taşıma-günümüzde varetme- çabalarını içerir. Bu, ilk planda bedeni kalıntıların tanınması ve dikkatlerin ölü üzerinde yoğunlaştırılması şeklinde gelişir.**[11] Bu felsefi önerme, Derrida'nın bu Cenaze Töreni'ni bizatihi ölümün kendisini ontolojileştirmek için düşündüğünü göstermekte: ölü olan şey sıradan insanların gözünde, gerçekte her zamankinden daha gerçek bir biçimde varlığını sürdürecek ve bizimle olacaktır!

Derrida, bu durumu açıklamak için Maurice Blanchot'un *Felsefenin Sonu* kitabına başvuruyor. Derrida Blanchot'un mantığını "cenaze töreni söylemi" olarak niteliyor; bu söylemdeki hayalet mantığı aynı zamanda bir yeniden diriliştir. Blanchot'a göre felsefenin sona ermesi ve ölümü, doğrudan onun kendi "isyanını" simgeliyor; bu geçmiş yaşamın devam etmesi yerine, kutsal bir yeniden doğumdur. Felsefenin ölümü şöyle yazılmış:

Bu süreçte, kendisinin 'yittiği' ve "toprağın altına koyulduğu' anda, onun görünür şekilde yürüyüşün başında olması söz konusudur. Dahası bu süreç kendi cenaze töreninin yürütülüşüne önderlik etmesini, cenaze yürüyüşü sürecinde kendisinin ayağa kalkmasını içerir. En azından kendisini savunmak için yeniden doğrulmayı ve ayağa kalkabilmeyi umut eder: ("yeniden dirilme", "onurlanma"). Felsefenin bu uyanışı, ölümü neşeli bir şekilde seyretmesi, ikili bir momenttir, bir yandan "ilerleme" diğer yandan "felsefenin ölümü", ölüm içinde ilerlemedir.[12]

Yukarıdaki, bu zor kavranabilecek felsefi açıklama, Derrida'nın Marksizm ve komünizmin Cenaze Töreninde Marx'ın ve onun düşüncelerinin "yeniden canlanması aciliyetini ve arzusunu " hissettiğini gösteriyor. Burjuvazi ve sıradan Avrupalı sol kanat düşünürlerin göremediği şey budur.

---

10 "*Marx'ın Hayaletleri* de belki hakikaten politikada melankoli, melankoli politikaları üzerine bir kitap: politika ve yas çalışması." Alıntı *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası)*. Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 78.

11 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*; İngilizce'ye çeviren, Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.9. Türkçesi- Ayrıntı Yayınevi

12 *A.g.e.*, s. 36.

"Marx'ın gömülmesi, her cenaze töreninde olduğu gibi, hayaletin baskısı ile bir sonuca yol açtı, bu bir ruhun geri dönüp ortalıkta gezinmesidir."[13] Derrida, tam da Marx'ın öldüğü yerde, insanların sevindikleri ya da ağladıkları bu yerde, Marx'ın dönüşünü keşfediyor.

Üçüncüsü, bu eserin yazılmasında temel bir neden bulunuyor. Derrida, 1970'lerden bu yana, Avrupa ve Amerika'da postmodern olarak anılan düşüncenin ilgi merkezinde olmuş bir düşünürdür. 1980'lerden sonra ise Derrida sol kanat akademisyenlerden gelen güçlü eleştirilerle karşılaştı. Bu insanlar onun yapısöküm teorisinin açık bir politik duruşunun olmadığını ve egemen kapitalizmin bir eklentisi haline geldiğini düşünüyorlardı. Bu akademisyenlere göre, Derrida'nın bu dönemde geliştirdiği yapısöküm stratejileri-**ayıram** (difference), **yayılım** (dissemination) ve **iz (trace)**-insanlarda tam bir kafa karışıklığı yaratmış, toplumsal eleştirel teorinin klasik hedefi olan kapitalizm konusunda düşünceleri bulandırmıştı. Bu eleştirilerin birikimi sonucunda Derrida'nın Marx konusundaki tutumunu net bir biçimde ortaya koyması ve bu konuda ciddi değerlendirmeler yapması gerekli hale gelmişti.

Ayıram: Ayıram kavramı veya ayıram stratejisi Derrida'nın yapısöküm felsefi teorisi ile içsel bağlara sahiptir. Bunun en genel anlamı, sabit evrensel bir görüş olamayacağı ve bireysel bakış açıları ile anlam açılımları olamayacağının düşünülmesidir. Öte yandan yapısökümü önemli bir metnin kökenindeki **ayıramın** ortaya çıkarılacak şekilde okunup yorumlanması; bu metnin içerdiği çelişmelerin açığa çıkarılmasıdır. Okuduğumuz metnin bir şey söylerken öte yandan aynı zamanda, tersi bir şey söylediğini ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Derrida'ya göre ayıram "Varlık" türünden her hangi bir şey üzerine en son sözün söylenemezliğini açığa vurmayı hedeflemektedir. Derrida'ya göre, arkhe'siz (yani "kökensiz") bir düşüncenin özniteliğini différence ("ayıram") oluşturmaktadır. Ayıram, böylece en genel anlamda, her şeye "ilk" olan ya da her şeyin "merkez"inde duran düşünülebilecek her türden terimi adlandırmanın olanaksızlığını adlandırmaktadır. Derrida'ya göre, metafizik olmayan ve metafizikten başka bir düşüncenin olanağının önünü açmak için, yazının, kendinde bulunan bir "anlam" ya da "doğru dile getirme amacı güdüşüyle tanımlanan metafizik dilinin bütün metafizik içerimlerinden tümüyle kurtarılması zorunludur. "Herakleitos'un "oluş" anlayışı Derrida'nın différance' ile demek istediğine en yakın düşünsel konum olarak değerlendirilebilir.

Derrida bu sözcüğü yaratırken Fransızca'da var olan **difference** sözcüğünün yazımını bilinçli olarak değiştirmiştir. Aslında Fransızca'da bu sözcük iki farklı anlama gelmektedir: birinci anlamı erteleme kavramını, ikinci anlamı ise farklılaşma kavramını içermektedir. Derrida'nın bunu yapmasının amacı bir sözcüğün dillenip kulağa yansımasında o sözcüğün tam anlamının veya resminin ortaya çıkmayacağı veya onun ortaya çıkan görünümlerin aldatıcı olabileceğidir. Her insanın arka planı, duygusu düşünceleri ve havası ve aynı zamanda olayları ve şeyleri yaşama biçimi farklı olacağı için, bir sözün ve bir grup sözün o insana

13 Derrida, Jacques. *Derrida'nın Çin'deki Konuşmaları.* Central Compilation ve Translation Yayınevi, 2003. s. 77.

çağrıştırdığı anlamlar da farklı olacaktır. Ayıram kavramını Marx'ın Hayaletleri kitabı bağlamı içinde ele alırsak; ayıram namevcut olanın gelişini anlatır ve bu kavram Derrida'nın şu önermeleri ile mükemmel bir uygunluk içindedir: "bulunuş veya namevcut olma", "ne yaşam ne ölüm" ve "ne doğru ne yanlış.

Geç Marksistlerin Derrida'ya eleştirileri

Batı Marksizmi eğilimi içinde gördüğümüz geç dönem Marksistlerin gözünde postmodernizmin radikal isyanı, kuşkusuz bir biçimde sanayi sonrası kapitalizmin kötücül bir komplosuydu.[14] (Geç Marksistler için kitabın önsözünde yaptığım sınıflandırmaya bakılabilir.)

Derrida, masum olduğunu ortaya koymak zorundaydı. Bunu kanıtlaması gerekiyordu; çünkü her şeyden önce kendisi postmodernist değildi ve Marx'ın bulunuşunu unutmuş olamazdı. (Derrida daha sonra şöyle yazmıştı: "Gerçekten de o kadar uzun süre sessiz kaldım ki, bu sessizlik sanki bilinçli bir tercih gibi kabul edildi."[15])

Sonuç olarak, bu metnin anlatısını yapısökümcü teori ile geleneksel toplumsal eleştiri arasında bağıntı kurulması ve bu bağın derin kapsamlı bir biçimde açılımı oluşturuyor. Bana göre, muhtemelen Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'ni yazmasının teorik arka planını asıl olarak bunlar oluşturuyor. Aynı biçimde bu eser, Ölüm ile ve olmayan Marx ile girişilen bir diyalogtur, veya Derrida ve onun yapısökümcü teorisinin Marx ile mantıksal bir bağ kurma çabasıdır. Ve eser bu anlatısı ile, bulunan ve bulunmayan hayalet ve ölü bulunuştan geriye kalan miras gibi kilit meseleleri tartışmaktadır. (Bazı eleştirmenlerin *Marx'ın Hayaletleri* ile ilgili incelemelerinde hayalet veya miras gibi Derrida'ya özgü kilit terimlerden uzak durduklarını fark ettim. Oysa bunlar bu kitapta Derrida tarafından ele alman kilit terimler. Dolayısıyla onlarla ilgili yorumlarda yanlışlara düşülüyor.)

2. Hayaletlerle dans eden hafızacı bir tutum

Derrida, yapısöküm ile Marksizm arasındaki ilişki üzerine, özellikle de yapısöküm bağlamında Marx sorunu üzerine şaşırtıcı bir tanım ortaya koyuyor: **Namevcut bir hayaletin var oluşu**. Bildiğimiz gibi filozoflar genellikle kolay anlaşılmaz. Fakat 'postmodern' bir düşünür olarak Derrida özellikle çok daha karmaşık. Yine de onun muammasını açığa çıkarmayı umut ediyoruz.

Derrida, metninin daha en başlarında kendi özgün bakış açısını Hegelci bir tonda açıklıyor. İlk cümlesi basit ve sıradan bir aforizma: **"Tükenmeksizin yaşamayı öğrenmek isterim."**[16] (Derrida, daha sonra bu cümlenin kitabı bitirdiği aşamada ortaya çıktığını söylüyor.

---

14 Bkz. benim "Geç Marksizm Nedir" başlıklı makalem, *Nanjing Üniversitesi Dergisi.* 2004. 5. Cilt.

15 Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası).* Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 80.

16 Bkz. benim "Şeytani Öteki: İnsan Nasıl Delirir" *Humanities Dergisi.* Ç.H.C 2004. 5. Cilt.

Aslında, herkes kendi yaşamını yaşamayı öğrenmeyi talep etmez. Gerçek yaşamda bu cümle, özellikle de erişkinler tarafından yanlış davranışlarda bulunan çocuklarını disipline etmek için sık sık kullanılır. Eğer birisi bu önermeyi kendisine yöneltir ve: "yaşamayı öğrenmeliyim- kendimce ve kendim ile" der ise, bu artık dıştan gelen bir zorlama değil, değer yargısı üzerine etik bir vurgu yapılması anlamına gelir. Burada, Derrida'nın anlayışına göre etik, bildiğimiz sıradan ahlâki bir eğitim değil, tam tersine kategorik olarak iyi olana doğru oldukça aşırı ve derin bir yönelimdir. Derrida, gelecek yaşam henüz gerçekleşmediği ve oluşmadığı için bir kişinin yaşamı ne kendi başına ne de kendi yaşamından öğrenemeyeceğini düşünüyor. Dolayısıyla Derrida'ya göre kişi "yalnızca *ötekinden* ve ölüm yoluyla öğrenebilir. ("Öteki", yani Lacancı anlamda kendi yaşamıyla yakından ilişkili olan Öteki.)

Derrida, yaşamayı öğrenmenin, iç sınırda veya dış sınırda yaşam ile ölüm arasında hetero-didaktik[17] olduğunu yazarak bizi güçlü bir biçimde uyarıyor. (Bana göre burada Heidegger'in Varlığın ölüm karşısındaki varoluşsal mantığının dönüştürülmesi söz konusu. Daha sonra o, Le Monde gazetesinde son günlerinde yaptığı bir röpörtajda: Yaşamayı öğrenmek ölmeyi öğrenmek anlamına gelmelidir: Mutlak bir ölümü kabul etmek–olumlu bir sonuç olmaksızın, veya yeniden diriliş olmaksızın, kurtuluş olmaksızın, kendim için herhangi birisi için; Bu, Platon'dan bu yana var olan eski bir felsefi kuraldır; filozof olmak ölmeyi bilmektir biçiminde konuşmuştur.[18] Ancak Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*'ni yazarken, "ölmeyi öğrenmekten" söz ederken yalnızca Platon'un son mesajının izini sürmek amacını taşımıyor. Derrida ölüm ile yaşam arasındaki muazzam gerilimin altını çizmeye çalışıyor.)

Derrida ve yaşamayı öğrenmek

Bu, öğrenme tek başına ne yaşamda ne de ölümde, yalnızca ölüm ile yaşam arasında olabilecek bir şeydir. Nasıl yaşanılacağım öğrenmek ölümden değil, ölüm ile yaşam arasındaki ilişki aracılığıyla, yarınki yaşamda "ne olacağından" öğrenilebilir. (*"Yarın Ne..*: Bir Diyalog " Yarın ne olacak olarak da çevrilebilir, Derrida tarafından yazılan bir başka kitap.) Derrida'ya göre ölüm ile yaşam arasındaki ilişki, mezardan çıkıp yaşayan insana musallat olan hortlak ile ilgilidir. Bir başka deyişle o yok olmaya direnen ruh anlamına gelmektedir. (İster Doğu'da ister Batı'da olsun, arzularının yerine getirilmemesi ve onlara olan borçlarımızı yerine getirmeyişimiz nedeniyle kurtulamadığımız hayaletler ya da ruhlarla ilgili birçok öykü vardır; örneğin Hamlet'in ölü babası ya da eski Çin öykülerinde gördüğümüz çok sayıda haksızlığa uğramış ruhlar gibi. Dolayısıyla Derrida'nın düşüncesinin kökeninin seküler-olmayan bir alandan kaynaklandığı söylenebilir.) Eğer ruh asla yok olmuyor ise, o zaman Derrida'nın göre özel türde bir bulunuş (presence) ilişkisine dikkat çekmek istediğini söyleyebiliriz. Derrida, böylesi bir

17 Hetero-didaktik bir okumaya göre öğrenmenin tek yönlü bir caddeye benzetilemeyeceğini anlatmak istemektedir; öğrenmek verili olan bir şey değildir, otorite olarak kabul edilen bir kaynaktan sağlanan bir şey değildir. Öğrenmeyi yalnız başımıza yaparız, ve bununla birlikte sadece öteki bir şeyden öğrenebiliriz.

18 Derrida, Jacques. "Kendime Karşı Savaştayım." SV. Derrida (Özel Sayısı), 2004.

bulunuş ilişkisinin *kendisini* yalnızca bazı hayaletlerle *sürdürebileceğini* savunur. "Derrida'nın "yaşamayı öğrenmek" dediği şey, "kendini sürdürme" ontolojisidir.

"Dolayısıyla ruh üzerine daha iyi bir kavrayışına sahip olmak gerekiyor. Dolayısıyla tinleri öğrenmek gereklidir. ... Hayalet ne öz, ne töz, ne bulunuş, asla bu biçimlerde mevcut değildir. Bu "yaşamayı öğrenme" zamanının, bugünün korumasından yoksun olan zamanın anlamı şudur, açıklama bizi o anlama götürüyor: hayaletlerle yaşamayı öğrenmek."[19]

Yukarıdaki ifadeyi ortalama bir mantıkla açıklamak çok güç. Bağlamdan yola çıkıp değerlendirmeye çalışalım : Derrida'ya göre ölmüş olan Öteki bizimle yakından ilişkili olduğu için, bu Öteki bize bedeni hariç olmak üzere bir ruh bırakmaktadır; ve bu ruh ne öz, ne töz ne de bulunuşu olmayan bir ruhtur. Ayrıca seküler dünya için ruh ölüdür ve "doğası gereği temelde mevcut değildir". Ne var ki yaşamayı öğrenmenin özü, bu tözsüz hayaletle yaşamayı öğrenmektir; şüphesiz bu hayalet yaşayan etik bir "koruyucu" olarak gerçekte asla bulunmuyor.

(Daha basit bir dille, soyut teorik alanı bırakıp şu anki özgün yaşam durumumuza bakarak daha basit bir dille söylersek, sahip olduğumuz değerler ile ilgili orijinal yapımızı inşa eden ve destekleyenlerin, atalarımız ve anne ve babalarımız olduğunu keşfederiz. Onlar biz ölmeden bizi terk edebilirler, ancak kalplerimizde her zaman önemlerini korurlar ve yaşamımız boyunca bizimle olmayı sürdürürler. Derrida burada bu mevcut olan ve olmayan arasındaki ilişkisiyi ele almış oluyor.)

Rüzgarda dalgalanan bir perde gibi salınan hortlak işte bu hayalettir. (Ve hayalet Derrida'nın kitabındaki kilit sözcüklerden biridir.)

Devam eden Derrida şunu teyid ediyor: "bu temel şeyi, hayaleti, göz önünde tutmaksızın, politik bir gerçekliği adil bir biçimde ele aldığımızı söyleyemeyiz."[20] Dolayısıyla, bulunmayan hortlak ile birlikte bir arada varoluş bir hafıza politikasına yol açmaktadır, Marx ile bağlantılı bir miras politikasına ve onunla ilgili bir düşünce yaratımına yol açmaktadır. Sonuç olarak Derrida, uzun bir süre uzak durduğu sol etik ve politika üzerine konuşmaya başlıyor. (Bana göre, Derrida, burada **geç Marksistler**[21] tarafından getirilen eleştirilere yanıt vermek için kendi tavrını ortaya koyuyor ve solcular için yakılan ağıtlarının her tarafta duyulduğu tarihsel bir anda, konuşma cesareti gösteriyor. Dolayısıyla birisi Derrida'ya "Marksizm'e olan saygını ifade etmek için en uygun zamanı seçtin demişti. Gerçekten de bu en uygun zamandı.)

Hafıza, miras ve hayaletin üretilmesi üzerinden geliştirilen bu tartışma ve bu tartışmanın politik ve etik bir duruş biçiminde sergilenmesi 1990'lardan bu yana dünyadaki adalette var olan zafiyeti teşhir etmeyi hedeflemektedir. (Ayakları Batı

19 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*; İngilizce'ye çeviren, Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. xviii. Türkçesi- Ayrıntı Yayınevi.

20 Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası)*. Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 81.

21 Geç Marksistler için kitabın önsözündeki açıklama bakılabilir.

topraklarına basan bir şahsiyetin bulunmayan adalet üzerine tartışması, hiç kuşkusuz o kişinin radikal solcu konumda olduğunu ilan etmesidir)

Özellikle Derrida, bu konuda çok açık; şunu söylemekte tereddüt etmiyor: **"bu kitabımda uzun uzadıya, hayaletler, miras ve kuşaklardan, hayaletlerin yeniden üretilmesinden söz ediyorsam- diğer deyişle bugün aramızda olmayan-içimizde veya dışımızda yaşamayan, belirli Ötekilerden söz etmek istiyorsam... bunu adalet adına yapıyorum."**[22]

Adalet sorununun siyaset ve değerler alanındaki tek yanlılık ile bağlantılı bir biçimde ele alınıp tartışılması yapısöküm tarafından yakın bir ilgi gösterilen eski ve alışılagelmiş bir başlık olmamıştır, fakat tersine şimdi Derrida siyaset ve etiği tartışmaya girişmiştir. Derrida'nın inancına göre adalet varoluşsal bir sorumluluktur. Adalet gözlerimiz önünde, insanların savaşların, politik ya da diğer şiddet türlerinin kurbanı olmalarını, milliyetçi, ırkçı, sömürgeci, cinsiyetçi ya da başka türden eylemlerle yok edildiklerini, kapitalist emperyalizmin ya da herhangi türden bir totaliter zulmün baskısı altında olduklarını görerek duyduğumuz kalplerimizin derinlerinden gelen derin bir kaygıdır.

Bunun Marksizm'in getirdiği açık eleştirinin bağlamı olduğunu hepimiz iyi biliyoruz. Ancak, Derrida, adalet üzerine Marx'ın söylemi ile yazmak istemiyor. Marx'ta gördüğümüz mantıksal ilişkiyi zekice değiştirip, yerine kendi o muğlak adalet hipotezini koymaya çalışıyor: Ertelenen adalet. Onun yapısöküm felsefesine dayanan bu mantıksal dönüştürme işlemini, aynı şekilde, Marksizm'e uyguladığı **ayıram** "differance" (erteleme de denilebilir) da görüyoruz. Bu noktayı ilerde ele alacağız. Onun bu mantığı çerçevesinde, adalet sadece ve sadece **dasein-olmayan** (non-dasein, İng.) hortlaktan (Öteki ile ilişki) doğabilir. Derrida, bu doğrultuda Levinas'm önermesini aktarıyor: "Ötekilerle ilişki- diğer deyişle, adalet".[23] Buradaki ötekiler sözcüğü, ölü olan ancak hâlâ etkili etik gücü olanı kastediyor; böylece değerlerin, ötekinin baktığı perspektiften sorgulanması anlamına geliyor.

Derrida şöyle diyor: **"Yaşayan bugünün kendisi ile çağdaş-olmama hali olmaksızın, gizli bir biçimde yaşayan bugünü rahatsız eden şey olmaksızın, artık bizimle olmayanlar, artık var olmayanlar, ya da hala var olmayan ve yaşamayanlarla ilgili bu adalet sorumluluğu ve adalet saygısı duymaksızın; 'nereye?', 'yarın nereye?', "hangi yere ve hangi koşullara?' sorularını sormanın ne anlamı olabilir?"**[24]

Postmodern bağlamda bir neo-solcu olarak Derrida, "yarın nereye ?" gibi soruların cevapları üzerine doğrudan yanıtlar getirmez. Onun bu gibi sorulara verdiği

22 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*; İngilizce'ye çeviren, Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. xix. Türkçesi- Ayrıntı Yayınevi

23 *A.g.e.*, s. 23.

24 *A.g.e.*, s. xix . Derrida, ileriki yaşlarında Roudinesco ile arasındaki diyalogu *Nasıl Bir Yarın İçin* başlıklı bir kitapta toparladı. Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası)*. Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004.

cevaplar sadece çıkarımlarla anlaşılabilir: Var olmayan bir şey, "gizlice onu hırpalayan ve rahatsız eden gerçek", "yaşayan bugün" gibi ifadelerden çıkarımlanabilir. Aslında Derrida'nın bağlamındaki hayaletin anlamı budur. Hafızanın ikna edicileri biçiminde sunulan hayaletler, bizim "herhangi bir bulunuşu" aşmamızı sağlıyor: Böylece kendisine karşı bulunuş olan bulunuşu aşıyoruz. Aynı zamanda, "hafızanın ikna edicileri" kapitalist köleliğin adaleti karşısında, bizleri mevcut yaşamın ötesine taşımalılar, benim *yaşamım* ya da bizim *yaşamımız*...

Muhtemelen doğru. Hayalet bizim ötemizde, dolayısıyla hayalet-genel olarak-yaşayan bulunuşun ötesinde, çünkü yaşam açısından bakıldığında hayalet halihazırda ölmüş durumunda. Açıkça anlaşılan, Derrida, hayaletsel momentin artık zamana ait olmayan bir an olduğunu söylemek istiyor. Hayaletin görünmesi, bizim mekan-zamanımızda da yer almıyor. Derrida, hayaleti betimlemek için Hamlet'teki cümleyi örnek veriyor: "Gir hayalet, varlığını sürdür hayalet, yeniden gir hayalet."

Slavoj Zizek Derrida'nın hayaleti üzerine şöyle yazıyor: **"Jacques Derrida, gerçeklik ile hayali olan arasındaki klasik ontolojik karşıtlığı parçalayan o aldatıcı pseudo-maddeselliğe işaret etmek için 'hayalet' teriminden yararlanıyor."**[25] Böylece, Derrida'nın hayaletinin, parmağını sallayan bir büyücü veya uzun sivri tırnaklara sahip bir hortlak değil, ölmüş gibi görünen veya geride bıraktığımız düşüncelere verdiğimiz değeri anlatan özel bir akademik anlam içerdiğini görebiliyoruz. Ayrıca Derrida'nın hayaleti, daima adil, doğru ve sorumlu bir görünüm içinde. Derrida bu hayaletin Kant'ın yüce beliti gibi olduğunu söylüyor: "Kant'ın yüce bir konuma yükselttiği koşulsuz onur, herhangi bir kıstlamaya tabi olmaksızın, tam (adil), herhangi bir kıyaslanmış ya da kıyaslanabilir değerden, herhangi bir pazar fiyatının üzerinde..."

Derrida, Kant'ın "hayalet" kavramının kendi üzerindeki büyük etkisini açıklamıştır. Kant'ın ahlâki buyruk biçiminde tanımladığı "yapılmalı", bir borçluluk duyma (ödev) ilişkisidir. **"Yapılmalı" insanların yapmak zorunda oldukları ve saygı duymaları gereken şeydir; ödev borcudur".**[26] Adalet yüksek konumu ile "yarın ne olacağı" üzerine yaşamımızı doğru bir biçimde yönlendirir ve toplumsal varoluşumuzu "yarın gitmemiz gereken yere" yönlendirir.

Derrida şöyle yazıyor:

"Bir adalet yükümlülüğü-nihai olarak-kime bir taahhüt getirmek durumundadır? ... Hatta o (adalet) yasaların ve normların ötesinde olsa dahi; yaşayan varlığa değil de, kime, neye? ... Bu adalet, yaşamı mevcut yaşamın ötesine taşır veya mevcut yaşamın fiilen orada-mevcut olmasının ötesine taşır, mevcut yaşamın ampirik veya da ontolojik gerçekliğinin ötesine taşır; ölüme doğru değil ama yaşamı sürdürmeye doğru taşır. (Burada Derrida survive yerine living-on-sur-vie. Fr. sözcüğünü tercih ediyor.) Yani öylesi

25 Zizek, Slavoj. *İdeolojiyi Haritalandırmak.* (Mapping İdeology) Londra; New York: Verso, 1994. s. 20.
26 Derrida, Jacques. *Derrida'nın Çin'deki Konuşmaları.* Central Comp. ve Translation Yayınevi, 2003. s. 84.

izlere (köklere) taşır ki, bu durumda yaşam ve ölümün kendisi dahi izlerden ve "izlerin izlerinden" başka bir şey değildir; bu yaşamı sürdürmenin olanağı-peşinen- yaşayan mevcudun bizzat kendisine olan özdeşliğini koparır veya kendisine olan özdeşliğine uyumsuzlaştırır; aynı zamanda-peşinen-yaşayan mevcudu herhangi bir etkinliğinden koparır."[27]

Bütün bu sanatkarane gezintiden sonra Derrida, kendi sevgili yöntemine, yapısöküm teorisine dönüyor. Yukarıdaki alıntıdaki "izlerin izleri" sözcüğünün anlamını ileride inceleyeceğim. Şimdi en önemli nokta şudur, gerçekten bu mistik hortlak nedir acaba?

Derrida burada bizi şaşırtan nihai ve tam bir yanıt veriyor: Çağdaş kapitalist sisteminin türdeşçi baskısını kesin bir biçimde parçalayabilecek olan hayalet varoluş, Marx'ın ruhudur. Bu öylesi bir ruh ki, bir ruhtan çok daha fazlasıdır, ölmüş fakat gerçekten asla ölü olmayan, Marx'ın ruhu... Bu ne kadar beklenmedik bir giriş!

Derrida, 1990'larda, Marksizm'in öldüğüne dair şamatacı haykırışların dünyayı sardığı o günlerde, bu sözleri ile Marx'ın ruhunun bize geri dönmesi çağrısı yapıyor. Sesi zengin bir ton içeriyor: Marx'ın bıraktığı devrimci *miras* hâlâ dünyanın her köşesini doldurmakta; hayaletler salınıyor ve hiç kimse onlardan kaçamaz durumda. Derrida, kolayca unutulan siyasi *hafızanın* hayal dünyamızda yeniden canlandırılmasını, günümüzün-eleştirel ruhunu yeniden üretmeyi ümit ediyor.

Derrida'nın bu zorlu mantıksal çıkarımı, bizi oldukça yoruyor, ama aynı zamanda böylesi olumsuz bir zamanda, Marx'a dönük bir çağrıya kadar uzandığı için de bizi çok heyecanlandırıyor.

3. Derrida'nın Marx'ı ve Marksist hayaletleri yorumlaması

Derrida, şöyle yazıyor: "Bütün hayaletleri analiz ediyorum, özellikle bunu Marx'ın yapmaya çabaladığı tarzda, bizzat kendisinin hayalet kovma tarzıyla analiz ediyorum"[28] Derrida, hayaletlerle ilgili olarak yaptığı tartışmanın doğrudan doğruya Marx'tan esinlendiğini belirtiyor. (Bu düşüncesi, postmarksgil düşünceden farklılık gösteriyor ve geleneksel Marksist mantık ile uyuşuyor, ama bu, onun bu kitaptaki tüm metninin genel bakış açısı içinde aykırı olan bir şey.)

Derrida, kendi hayalet teorisinin geçerliliğini kanıtlamak için, çeşitli Marksist metinlerde var olan hayaletleri üç farklı perspektiften ele alıyor; ve Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'su, *Alman İdeolojisi* ve üçüncüsü Marx'ın *Kapital*'indeki hayaletleri açıklıyor. (Sanırım bunlar, Derrida'dan bize kalan Marksist metinler üzerine yaptığı-az sayıda olan-en önemli ve nadir yorumlardır.)

---

27 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*; İngilizce'ye çeviren, Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. xx. Türkçesi- Ayrıntı Yayınevi.

28 Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası)*. Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 81.

Derrida, kitabının bu ilk bölümünde, Komünist Manifesto'yu yeniden okuduğunda içine düştüğü derin şoku yansıtan açıklamalar getiriyor ve böylece yorumlamasına Komünist Manifesto'daki ünlü "hayaletten" başlıyor. (İlerde, Komünist Manifesto'daki hayaleti Derrida'nın gözüyle ele alacağız.) Alman İdeolojisi ve Kapital'deki hayaletlerle ilgili yaptığı analiz, kitabın daha sonraki bölümünde yer alıyor.

Derrida, Manifesto'daki hayaleti incelerken, Max Stirner ve diğerleri tarafından getirilen manevi hayaletlerle ilgili eleştiriler getirmeye odaklanıyor. Alman İdeolojisi ve Kapital'de getirdiği yorumlarda ise Marx'ın meta fetişizmi teorisini de bir başka hayalet kavramına dönüştürüyor.

Derrida'nın hayaletler analizi

Böylece Derrida'nın "hayaletler" (fantom) analizine gelmiş olduk:

Birincisi, Derrida, Alman ideolojisi kitabını analiz ederken, klasik Alman felsefesi düşünürlerinden gelen bir dizi yerleşik hayalet kavramının bulunduğu değerlendirmesini yapıyor. (Örneğin Hegel, Max Stirner vb.) Burada, Marx'ın hayalet yorumunun olumsuzluk üzerine inşa edildiğini yazıyor. Ardından, ölü Hegel'in hayaleti ile Marx'm kendi çağdaşı olan Alman felsefecilerinin hayaletleri arasında bilinçsiz bir mantıksal bağ olduğunu ileri sürüyor. (Onun bu düşüncesinin Derrida'nm kitabının bütünündeki hayaletler bağlamına tam bir karşıtlık içinde olduğuna dikkat çekmek istiyorum). Şöyle yazıyor: "Bu mantıksal bağın oynadığı rol sıklıkla ulaşılamaz oluyor ve bir gölgeye dönüşerek neredeyse görülemez oluyor, bir yandan da yanıltıcı hareketler yapıyor."[29]

Dolayısıyla, Derrida'ya göre buradaki hayalet "ruhun, hayaletidir" daha özelde buradaki hayaletin ölü Hegel'in ruhu olduğunu düşünüyor. Bana göre, Derrida'nm bu yargısı doğru. Derrida'ya göre, Marx'm bakışındaki hayalet farklıdır, bu hayalet kendisini Hegel'deki mutlak idenin 'özerk' gerçekleşmesi üzerinden ifade etmemektedir; bunun yerine Marx'm hayaleti kendi "geriye dönüşünü" daha soyut bir bedene dönüş şeklinde ifade etmektedir; Marx'taki hayalet "*görünmez bir görünürlük* mekanında olan" bir bedene dönüş yapar.[30] Örneğin, Stirner'in "biricik"i, Stirner'in mutlak ben'i Hegel'in kategorik kavramına karşı gibi görünür, ancak Hegel'in hayaleti–yavaşça–Stirner'in bu "megaloman" hayaletinin görünümü içinden boy verir. Neden? Çünkü Stirner, "biricik"i (ego'yu) yüceltir ve bu egonun "gerçek varoluşunu kutsal Narcissus'a adar"[31] Stirner'e göre Narcissus teorik bilinçsizlik halidir. Açıkçası, burada Derrida aydınlatıcı bir analiz yapmıştır.

İkincisi, Derrida, Marx'ın Kapital'ini analiz eder, bu analizde kapitalizmdeki metalar dünyasının hayaletinin bir fetiş biçiminde ortaya çıktığını belirtir. (Burada Marx'm Kapital'de doğrudan "metanın hayaleti" gibi bir ifade kullanmadığını

29 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*; İngilizce'ye çeviren, Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.125. Türkçesi- Ayrıntı Yayınevi

30 *A.g.e.*, s. 133.

31 *A.g.e.*, s. 133.Narcissus mitolojide suda yansıyan kendi görüntüsüne aşık olan genç bir adam.

belirtmem gerekiyor). Derrida'ya göre Marx'ın "metaların mistik karakterinden söz etmesi, kendisi-için-olan-şeyin mistikleştirilmesi" şeklindeki ifadeleri de aslında bir hayalet yaklaşımı ortaya koymaktadır. Derrida şöyle yazıyor: **"Marx'ın metninde, özellikle Kapital'de değerlerin değeri (kullanım değeri ile değişim değeri arasında), *giz, mistik, enigma, fetiş ve ideolojik* gibi sözcükler bir zincir oluşturuyor". Gelin en azından "bu zincirin hayaletsel hareketine" işaret etmeye çalışalım. (Yaptığımız sadece bir işaret etme olacaktır).**[32]

Derrida, Marx'ın metayı bir hayalet olarak düşünmesinin nedenini şöyle açıklıyor: "metada sıradan olan *görülebilir* maddiliğin ötesinde bir şey bulunmaktadır; daha basitçe ifade edersem, bu görülmezliğin bedensiz bedeni- yani hortlak- böylece biçimlenmeye başlıyor". Derrida'ya göre, Marx, analizine sıradan bir tahta masadan başlıyor. Tahta masanın bir nesne olduğu durumda elle tutulabilir, dokunulabilir bir şeydir. Fakat bu masa bir meta haline geldiğinde çarpıcı bir dönüşüm gerçekleşir.

Bu tahtadan yoğunluk, doğaüstü bir varlık haline metamorfoz geçirir; duyumsal olmayan duyumsal bir şeye dönüşür. Duyumsal fakat duyumsal olmayana, duyumsal süper- duyarlı bir şeye dönüşür. Hayalet biçimindeki dizayn (ele alış) şimdi vazgeçilemez görünmektedir. Meta, olguya sahip olmayan bir "şey"dir, meta duyuları aşan ve uçuşan bir şey haline gelmiştir.[33]

İşte bu anda, bir meta olarak masa, artık maddi bir şey değildir. Masa, "kendisini temsil etmek için" bir hayalete *dönüşür*. Derrida, metaların geçirdiği bu metaformozun idealleştirilen bir ruha dönüşme süreci olduğunu ve bu sürecin pekala bir şiirsel-hayaletin doğuşu olarak nitelenebileceğini yazmaktadır. (Derrida doğru bir biçimde görünmeyen şeyin, hayalet biçimine dönüşerek aşkınlaşmasını, yalnızca meta-biçiminin hayaletleşmesi değil, aynı zamanda toplumsal bağın da hayaletleşmesi olarak görmektedir. Marx, bu durumu, insan ile insan arasındaki toplumsal ilişkilerin eşyalar-şeyler-arasındaki ilişki biçimine dönüşmesi olarak değerlendirmiştir.) Derrida da şöyle yazıyor: **"Mevcut, güncel toplumsal ilişkiler–toplumsal emek sürecindeki ilişkiler–niteliklerini yitirir ve hayaletlere dönüşür. Bu özgün nitelik: Onların vampirler gibi, yansıtıcı imgeden mahrum edilmiş olmalarıdır."**[34]

Toplumsal çalışma ile ilgili ilişkilerin üzeri örtülür ve bu ilişkiler aşağıya itilerek yanılsamalı maddi ilişkilere dönüştürülür, öte yandan şeyler arasındaki bu ticaret, hayal ve gerçek karması bir rüyadan kaynak alır. Hiç kuşkusuz, bu dışsal yanılsama yüzünden artı-değerin gerçek kaynağı bir sihir yapılmışcasına silinir. İşte böylece silinen şey tam da kapitalist üretimin meşruluğunun arkasında gizlenmekte olan sömürünün sırrıdır. Derrida Marx'm artı-değeri üzerine şöyle yazar: "Marx artı ürünü hayaletimsi bir nesnellik olarak tanımlamıştır".[35] Okuyucunun açıkça görebileceği gibi: Derrida'nın burada sözünü ettiği hayalet, Derrida'nm

32 *A.g.e.*, s. 148-9.
33 *A.g.e.*, s. 150.
34 *A.g.e.*, s. 155-6.
35 *A.g.e.*, s. 167.

daha önce yukarıda yaptığı hayalet yorumundan-Marx ve Engels'in-*Alman İdeolojisi* eserindeki hayalete ilişkin yaptığı yorumundan bütünüyle farklıdır.

Derrida'nın Marx'ın metnindeki hayaletlerle ilgili yaptığı yukarıda aktardığım açıklamalarının, Derrida'nın kendi hayalet teorisiyle mantıksal olarak ilintili olmadıklarını görüyorum. Derrida muhtemelen şunu söylemek istiyor: Bakın, Marx da değişik zamanlarda birçok metninde hayalet konusuyla ilgilenmiştir. Ne var ki, Derrida'nın bu açıklama ve kanıtları oldukça yüzeysel kalıyor. Dolayısıyla, Derrida'nın Marx'ın "hayalet teorisine" ilişkin buradaki göndermelerinin gerçekten de bizzat kendi düşüncesini desteklediğini düşünmüyorum. Bildiğimiz gibi, Komünist Manifesto'da komünizm hayaletinden söz edilmesi-komünizmin bir hayalet biçiminde sunulması- ironik bir açıklama ile-kapitalizmin mezar kazıcısı olarak ortaya çıkmış bulunan kaçınılmaz yıkıcı güçlere işaret etme amacını taşımaktaydı. Komünist Manifesto'daki bu yaklaşım Derrida'nın kendi hayalet teorisi ile olarak ortaya koymak istediği şeyden temelden farklıdır. Peki, öyle ise Derrida'nın kendi hayaletinin tarihsel kökeni nedir? Bu konuda analizimize devam edebiliriz.

4. Derrida'nın hayalet teorisinin tarihsel soykütüğü

Derrida'nın hayalet teorisi, tarihin koyu gölgeleri arasında bir yerdedir. Onun teorisi -tarihe geriye doğru gittiğimizde görebileceğimiz-çoklu akademik kavramların mantıksal bir kopyasıdır. Derrida, hayalet yaklaşımını ilk olarak Marx ve Engels'in Komünist Manifesto'sundaki "hayaleti" ele alırken açıyor ve kendi hayalet teorisinin Shakespeare'in *Hamlet* eseri ile bağıntılı olduğunu dile getiriyor. Ölmüş olan baba kralın hayaletinin yaptığı ahlaki baskı ile intikam almaya zorlanan prensin benimsediği-intikam mantığı-Derrida'nın ilgisini çekmiş görünüyor. (Ancak, Derrida, daha sonra bir yerde hayalet teorisinin doğrudan *Komünist Manifesto* ve *Hamlet* ile doğrudan doğruya ilintili olmadığını söylüyor.[36]) Bana göre Derrida'nın hayalet düşüncesinin derinliklerinde başka bazı önemli isimlerin olduğunu söyleyebilirim, esas olarak usta düzeyindeki ülkedaşı Fransız düşünürlerden-bu kişilerin Derrida'nın Ötekileri olduğu bana göre açık. (Ç.N.: Burada Derrida'nın öteki kavramı bir düşünürün kendi bağımsız özgün teorisini oluşturma sürecinde etki aldığı düşünürleri kastediyor)

Pascal ve Goldman'ın gizli tanrısı

Birincisi, Pascal-Goldman'ın *Gizli Tanrı* kitabı ve "bahis teorisi" üzerinde durmak istiyorum. Orta Çağ'dan sonra gelen sanayiye dayalı modernleşmenin zafere doğru yürüyüşü sırasında Pascal'ın geliştirdiği bu teori iyi biliniyor.

Pascal'ın Bahis Teorisi: Bilindiği gibi bahis oyunlarına para yatıranlar, yatırdıkları taraf kazandığında kazançlı çıkarlar. Pascal'ın teorisine göre, Tanrı'nın varlığı akıl yoluyla kanıtlanamayacağı için, ona göre Tanrı'nın var olduğu lehinde bahis tercihi yapılır ise, kazanma olasılığı daha yüksek olacağı için ve tersi bir tercih ile ise çok az şey kazanılacağı için; akılcı bir insanın Tanrı'nın var olduğu yönünde

36 Derrida, Jacques. *Derrida'nın Çin'deki Konuşmaları*. Central Compilation ve Tr. Yayınevi, 2003. s. 78.

bahse girmesi daha akıllı bir tercih olacak ve buna göre yaşamını sürdürmesi daha mantıklı olacaktır.

Hıristiyan dini düşüncesinin çerçevesini aşmayacak şekilde önemli teoriler geliştiren matematikçi-fizikçi bir düşünür olan Pascal, yeni oluşan seküler koşullarda tanrının sesinin kısılmaya başladığını ve çaresiz gerileyişini ilk gören figürlerden bir tanesidir.

Daha sonra ise Fransız Marksist Lucien Goldman (1913-1970) önemli yeni bir değersel varsayım mantığı geliştirmiştir; bu mantığa göre, günümüzdeki kapitalizmin her alanda zafer elde etmesi koşullarında, insanlığın kurtuluşunun son umudu, insanların inatla Marksist ve sosyalist bir geleceğin zafer kazanacağı üzerine bahse girmeleri olabilir. (Lucien Goldman'ın bu düşüncelerini 1956'dan sonra dünya sosyalist hareketinde ortaya çıkan kriz ve bunun sol aydınlar içindeki hayal kırıklığı ile bağlantılı olduğunu hatırlatmam gerekiyor.)

Pascal'a göre Tanrı, modern maddi (seküler) dünyadan sessizce tecrit oluyor olsa da, Tanrı insanları gözetlemeye devam ediyordu. Tanrı için mücadele etmeyip yalnızca kendilerini kurtarmak ve bu dünyayı değiştirmek için uğraşan insanları izliyor. Tanrıdan vazgeçen ve böylece boyun eğen insanlar, kendi dünyalarını dönüştürmek ve kurtulmak için ellerindeki gerçek fırsatı yitireceklerdir. İnsanlar yaşadıkları sürece, eylemde bulunmalı ve mücadele etmelidir, onlar mücadele ettikçe, gizli Tanrı bir son umut olarak orada olacaktır; yaşamanın, fırsata sahip olmanın, son ve gerçek tek olasılığı olarak Tanrı onlarla olacaktır. Böylece Pascal, seçeneğimiz olmadığını söylüyor; *Tanrı'nın var olması olasılığı üzerine olumlu bahse girmek zorundayız; Tanrı'nın bizleri gözetlediği lehinde bahse girmek zorundayız ve Tanrı'nın çığlığımızı dinlemekte olduğu üzerine bahse girmek zorundayız!* Yalnızca bu biçimde kurtarılabiliriz; aksi halde ebediyen karanlığa batarız.

Burada, Pascal'da Tanrı'nm varlığı lehinde bahse girmek, tam bir münzevi yaşam içine girmek anlamına gelmiyor; *şeytan ile de birlikte yaşamasını* öğrenmemiz gerekiyor. Yukarıdaki metafor ifadedeki şeytan Pascal için sessiz maddi dünyadır.

Marksist Lucien Goldman'a göre ise, Tanrıyı ve şeytanı sessiz izleyiciler olarak nitelemek bir trajedidir.[37] Günümüz dünyasındaki burjuva araçsalcı akılcılığı koşullarında ve piyasa krallığında, o eski kötülük, bir dava biçiminde meşrulaştırılmakta ve maddeci arzular da insanların uğruna mücadele etmeleri gereken meşru hedefler olarak gösterilmektedir. Şair Goethe'nin Faust'undaki şeytan bu kötülüğün eşidir, fakat henüz *bu kötülük insanlar tarafından kötülük olarak görülemiyor ve fark edilmiyor. İnsanlar için,* bu maddi dünyada yaşamak, Tanrı ile bir sözleşme imzalamış olmaktır, Tanrı konuşmuyor ancak bizleri sakince izliyor ve bizim kötülüğe karşı zafer kazanmamızı, Tanrı Kenti'ne ulaşmamızı umuyor. (Derrida'nın kendisi de bir seferinde doğrudan bu "görünmez tanrıdan" söz etmiştir.[38])

---

37 Goldman, Lucien. *Gizli Tanrı* adlı kitabı [S.l]: Taylor & Francis, Inc, 1981.

38 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*; İngilizce'ye çeviren, Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.42. Türkçesi- Ayrıntı Yayınevi.

Bununla birlikte, aynı zamanda Goldman'ın kapitalizm koşullarındaki "trajik insan" derken aldığı temel tutumu yansıtmaktadır. Goldman, 1950'lerin ortasında uluslararası komünist hareketin felaketli bir "bunalım" içine düştüğünü ve SBKP'nin 20. Kongresi'nin bütün Avrupa'daki sol kampı ve Marksizm'i teorik bir şizofreniye sevk edecek olan büyük bir bölünmeye neden olduğunu görmüştü. O günlerde de, birdenbire bütün burjuvazi dünya "ideolojinin sonunu" ve komünizmin ölümünü kutlamaya başlamıştı. 100 yıl önce Marx tarafından açılan insanlığın tam kurtuluşuna giden kapı, bir anda kapanmış gibi görünüyordu. Birçok Avrupalı solcu umutsuzluk çukuruna düşmüş, birçok coşkulu sosyalist aniden sağa çark etmişti. Bu ortam, Goldman'ın *Gizli Tanrı* kitabının önemli tarihsel arka planını oluşturmaktadır. Bu arka planda, Goldman, açıktır ki, belli bir edebi eser ya da edebi yaratım peşinde değildi, gerçek bir soruna çözüm arıyordu, çağdaş kapitalizmin toplumsal tarihsel ortamı içinde insanlığın hayatta kalma ve kurtuluş mücadelesinin içine düştüğü açmazı aşmak istiyordu. Goldman bu koşullarda, Pascal, Racine ve diğerleriyle ilgili araştırmaları üzerinden çağdaş kapitalist gerçeklik ortamında öz-kurtuluşun bir yolunu bulmak istiyordu. Bir başka deyişle, Goldmann gerçekte Pascal'ın yaptığı gibi Tanrı'nın varoluşu üzerine bir teori üretmek amacında değildi. O, *Marksist ve sosyalist umudun varlığı lehinde bahse girmeyi öneriyordu*; ne maddi çıkarlardan vazgeçmemizi, ne de mücadeleyi terk etmemizi talep ediyor, özellikle de güzel bir "gelecek" için mücadele etmemizi öneriyordu.

Onun bu teorisinin gerçek temelinde, teorik mantık üzerinde oynadığı kumar teorisinin temelinde, uluslararası komünist hareketin içine düştüğü bu trajik gerçeklik bulunuyordu. Sanırım Derrida, Goldman'ın bu gizli Tanrısı'nı **namevcut bir hayalete** çevirip, insanlığın şeytan ile çaresiz bir biçimde bir-arada var olma durumunu, hayaletler ile keyifli bir biçimde dans etme hazzına dönüştürmektedir. Sonuç olarak Derrida'nın hayaleti, insanlık açısından gerçek varoluşun namevcudiyetine işaret eden değersel bir varsayım olarak görülebilir.

Lacan'ın imkansız varoluş teorisi

İkinci bir kaynak olarak, Lacan'ın Gerçek hayaletin yokluğu teorisinin Derrida'nın hayalet teorisi üzerindeki etkisini ele alacağım. Lacan'ın baş harfini büyük harfle yazdığı **Gerçek**, insanın varoluşunun sembolik göstergelerle öldürülmesinden sonra ortaya çıkan bir şeydir: yani *imkansız varoluşun ilişkisel varoluşu*.

Lacan'daki bu **Gerçek**, geleneksel epistemolojide olduğu gibi, dışsal nesneler üzerine içine girdiğimiz idrak sürecimizde bilginin nesneye uygunluğu ile ilgili değildir (Bilgi ile nesnelliğin uyuşması). Aksine Lacan'da bu **Gerçek** ontolojik bir ilke veya ontolojik bir düşünce üzerinde kuruludur veya bireyin ontolojisinde sahte-olmayan hakikat veya yanlış-olmayan hakikattir. Lacan'daki bu **Gerçek**, bir bakıma Kant'ın kendisi-için-şey'ine (thing-itself) benzeştirilebilir.

Lacan'ın bu alanda bir diğer önemli görüşüne göre, baş harfi *büyük harfle yazılan* **Gerçek**, *hayaletin "gerçekçi" varlığı anlamına gelmektedir. Bu Gerçeğin önemi, bulunuşu* (presence) yok-luk (absence) ile inşa edebilmesidir. Belirli bir anlamda Lacan'a göre düşünürsek, hayalet veya fantezi olmaksızın gerçek de yoktur.

Lacan'a göre insanların beklediği ve özlediği şey, her zaman gerçekliğin öteki yakasında olan *olanaksız* bir "bir şeydir"(something, İng). Lacan'daki "bir şey", Kant'ın epistemolojisindeki kendisi-için-şey'dir; fakat "bir şey" mantıksal dönüştürme ile Lacan'ın olumsuz ontolojisine dönüşmüştür. Lacan, bu "bir şeyi" doğrudan doğruya ilk harfi *büyük harfle yazılan Şey* olarak nitelemiştir. Lacan'ın düşüncesindeki **Gerçek** Şey, yalnız ve yalnız, **küçük a nesnesinin** travmatik bir şekilde kendini sergilemesi aracılığı ile teyit edilebilir ve o peşinen-uzaktan- gönderilmiştir ve bu bizim Krallığımızın (dünyamızın) ötesinde bir yerde önceden kurulmuş ve tasarlanmıştır, o asla burada gerçekleşmemiştir. Öte yandan o mürsel mecaz* (metonim) anlamda, arzunun nesnesidir ve aynı zamanda *arzunun ve yuva hasretinin oluşmasının gerçek nedenidir.* Bu arzuyu ve *yuva hasretini* yaratan şey: insanın öz-yapılanması ve özne/varoluştur. Bu öz-yapılanma ve özne/varoluş ontolojik olarak istenen ve aynı zamanda ebediyen yokolmuş bulunmaktadır.[39]

Lacan'a göre, bu **küçük a nesnesi**, insani varoluşun ontolojisinde, olanaksız olan bir şeydir ve insanın kaybolmuş doğasına işaret eder. Böylece bu **küçük a nesnesi** teorisi özneleşme/varoluş olanağını reddetmekte; gerçek arzu nesnesinin olanağını reddetmekte, aynı zamanda *arzunun nedenini reddetmektedir.*

Böylece bu **olanaksızlık** insanın gerçek varoluşudur.[40] (Belki de tesadüfi bir çakışma ile Lacan, geç dönem çalışmaları içinde Hamlet'i Öteki'nin arzusu yaklaşımı ile analiz eden bir deneme yazdı.)

Kanımca, Derrida'nın hayaletinin asıl özünü yansıtan düşünce; olanaksız bulunuşun, sürmekte-olan-varlığıdır (being-present, İng). Ancak Lacan ile Derrida arasında bunu ilk olarak kimin söylediği ve hangisinin diğerini etkilediği konusunda bir tartışma bulunmaktadır.

---

39 **Metonim sözcük:** bir sözcüğün kendisi ile yakından bağlantılı bir sözcükle ikame edilmesi; mecaz-ı mürsel olarak da anılmaktadır.

40 Bkz. benim *Varlığın İmkânsız Hakikati: Lacan'ın Felsefesinin Aynası*, Commercial Yayınevi, 2006'nın 10. Bölümü.

Levinas'ın Öteki'nin yüzü teorisi

Üçüncüsü, Derrida'yı etkilemiş olduğunu düşündüğüm, Levinas'taki **Öteki'nin yüzü** teorisini ele alacağım. Levinas'a göre insanlar kendilerini yalnız ve yalnız Öteki'nin yüzü aracılığıyla görürler. Bu "'**Yüz**', sözcüğü onun fenomonolojik bir terim olduğuna inanan Levinas'ın felsefesinde çok önemli bir sözcüktür. Bir metafor olarak **yüz**, belirli bir kişinin yüzü değildir. Levinas, bu **yüz** sözcüğünü fenomonolojik olarak Spinoza ve Platon ile ilişkilendirmektedir; Levinas şöyle yazar: "Spinoza'nın bir düşünüş tarzı olarak gördüğü, Platon'un ise İdealar üzerinde temaşaya dalan zihin olarak kabul ettiği şey...[41]

Levinas'a göre **yüz** insanın varoluşunda fiziksel olmayan, tözsel olmayan bir ruhu sembolize etmektedir ve zaman zaman bunun "ifade" (yüz ifadesi) olarak dillendirildiğini söylüyor. Bir kişinin ölmesi onun yüzünü bir maskeye çevirir. İfade kaybolur. Levinas, kendisine ait olan Öteki teorisini **yüz** üzerinden tartışır; ya da Levinas'taki Öteki, yalnızca "yüz"de var olur. Burada yüz, fiziki anlamda bir terim olarak kullanılmıyor. Yüz doğrudan, görünmüyor. Ne var ki, **yüz** kendi gereksinimini "bana dayatıyor". Öteki olarak bu yüz, "şiddet içermeyen" bir güce sahip ve sessizce yayılan, fakat anlamlı ve nüfuz edici bir bakışla bana bakar, her an benim yanıtıma karşılık vermeye hazır bekler durumdadır. Yüz, yüzü olmayan Öteki veya Ötekiler anlamına gelmektedir; daha da önemlisi, yüzde beliren anlam kapsamlı bir lisandır- iletişim kurabilmektedir-. Dolayısıyla, sessiz dahi olsa, yüz konuşur haldedir.

Levinas, bir başka mükemmel önermeye daha sahiptir: "İnsanın ilk başlangıçtaki orijinal varoluşu (esse, İng) kendi öz varlığı üzerinde ısrar etme çabası değildir, aksine insanın varoluşu bir rehin olma halidir, insanın varoluşu Ötekinin rehinidir."[42] Hatta Levinas'a göre insandaki bu ontolojik rehin olma ilişkisi, "kendi-özünden daha önce üretilmiştir".

Aslında Levinas'taki bu rehin ilişkisi, **farklı, başka** (Fr.: autre) olan birinin Öteki olana karşı duyduğu sorumluluk veya ödevdir. Ve bu sorumluluk insanın etik doğasını oluşturmaktadır.

Levinas şöyle yazar: **"İnsanlar, bütün ötekilere rehin konumunda olan insana ihtiyaç duymaktadır, çünkü bu rehin insan olmaksızın ahlakın bir başlangıç yeri olamayacaktır"[43].**

Ve insan, "sorumluluğun çıkardığı karşı konulamaz emirname"[44] sürecinde inşa edilir. **"Kendisini kendi çıplaklığı ile ifade eden-bu yüz-ile ifade eden kişi; işte bu kişi bana karşı cazip olma (sevimli olma) amacında bir kişidir;**

41 Levinas, Emmanuel. *Tanrı, Ölüm ve Zaman.* Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2000. s. 12. Levinas'ın aşağıdaki tartışmasının geniş bir bölümü Paris Sorbonne'da 1975-76 arasında verdiği konferansların yazılı hale getirilmesinden (transkriptlerinden) oluşan *Tanrı, Ölüm ve Zaman*'dan alınmıştır.

42 *A.g.e.*, s. 21.

43 *A.g.e.*, s. 87.

44 *A.g.e.*, s. 87.

kendisini benim sorumluluğum altına yerleştirme amacında bir kişi, dolayısıyla ona yanıt vermem gerekir. Ötekinin kullanmış olduğu bütün vücut dili, bana yönelik verdiği göstergeler idi."[45]

Burada, Hegel'in düşüncesinde benzeri olan bir şeyi görüyoruz: Hegel'de-daha öncesinden-kendisini ötekinin öz-bilinçliliği üzerinden tanımlayan Öteki (Fr.: autre) şimdi Levinas'ta bu başkası (autre), sorumluluk ilişkileri üzerinden gerçekleşen öz-referans haline gelir.[46] Levinas şöyle yazar:

"Ben [moi. Fr.] yalnızca,-özgünlüğü içinde- öteki olana karşılık verme ile birlikte yüzeye çıkmaktadır. Ben yalnızca öteki olana karşı kaçışı olmayan bir sorumluluk içinde yüzeye çıkmaktadır, azade olamayacağım bir sorumluluk içinde..."[47]

Benim anladığıma göre, Levinas'ın ötekisi, onun ilişkiler etiğinin bir parçasıdır. Öteki için duyduğumuz sorumluluk ve ödev duygusu kendi öznelliğimizin bir türevidir. Derrida'ya gelince Öteki ona borçlu olduğumuz kişi biçiminde görünüyor. Alacaklı olarak karşımıza çıkan bu Öteki, aynı zamanda değerlerdeki gerilimi yansıtıyor ve böylece alacaklı öteki Derrida'nın hayaletinin varoluş nedeni oluyor.

Kanımca, yukarıda ele aldığım bir dizi felsefi düşünür ile ilgili açıklamalardan yola çıkıldığında, okuyucular için Derrida'nın hayaletler söyleminin düşünsel köklerini görmek pek zor olmayacaktır. Bu söylemin önemli olan arka planını sergiledikten sonra, şimdi Derrida'nın hayalet teorisine geçebiliriz.

45 *A.g.e.*, s. 12.

46 *A.g.e.*, s. 20. **Öz-referans:** Felsefede öz-referans bir öznenin kendisi hakkında konuşma yeteneğidir, öznenin düşüncesini birinci şahıs "ben" zamiri ile şeklinde ifade etmesidir.

47 *A.g.e.*, s. 20.

BÖLÜM II

Derrida'nın Hayalet Teorisinin Teorik Mantığı

Derrida'nın hayalet teorisi, *Marx'ın Hayaletleri* kitabının odağını oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu teori, Derrida'nın yapısöküm mantığı zemini üzerinde geliştirilmiş olan bir tür politik eğilimli eleştirel etiktir. Ne var ki, bu ahlâki gerilim, gerçeklik içindeki nesnel bir hedeften çıkmamaktadır. Bu ahlâki gerilim dolaylı bir gerçek varoluşu önkoşul olarak ele alan bir değer hipotezidir. Yani postmarksgil düşüncenin genel tutumunu yansıtan, bir tür ideal olanaksızlıktır. Bu kitabında Derrida, hayalet mantığından yararlanarak, Marksizm'i **onarmaya** çalışıyor, çünkü ona göre Marksizm, kapitalist küreselleşme koşullarında gerçekçi temelini yitirmiş, özellikle Marksizm'in kapitalist sistemi eleştiren yönü yitmiştir.

1. Yapısöküm ve imkansız hayalet

Derrida, "hayalet" sözcüğü üzerine uzun bir süredir çalıştığını öne sürüyor. Japonya'dan Takahashi Tetsuya'ya göre, Derrida'nın "Platon'un Eczanesi"ni yayınlamasından bu yana bu imkansızı açıklamak için birkaç kez "hayalet" kelimesini kullanmıştır.[1]

İmkansız üzerine yapılan felsefi araştırmalar, hem Bataille hem de Lacan tarafından derinlemesine tartışılan bir sorundur ve onların ardından birçoğu onların düşüncelerini izlemiştir. Hayalet teorisine gelince Derrida elbette bu konuda kendine özgü özel bir anlayışa sahiptir.

Birincisi, Derrida kendi hayalet teorisinin ilkelerinin değerler ve yapısökümü olarak ikili anlama sahip olduğunu savunur; çünkü hayaletin niteliği, ne yaşamdır ne de ölümdür, ne bulunuştur, ne de yokluktur, ne doğru ne de yanlıştır... Bu çok önemli bir teorik konumlanıştır. Derrida, bu durumu kitabında şöyle açıklıyor:

"Her şeyden önce, bu kitap uzun bir süre boyunca ilgilendiğim, hayalet ile ilgili kavram konusunda bir yansıtmadır. Bu konudaki düşüncelerim, benim erken dönem araştırmalarımda bulunabilir. Bir hayalet, yalnızca zamansız bir biçimde geriye dönen ve bize mirası üstlenmemiz emirnamesini çıkaran bir ruh ya da hortlak değildir. O, ne yaşam ne de ölü, ne doğru ve ne de yanlıştır; hayalet siyaset alanında hortlak boyutunu yeniden gündeme getiriyor ve bugünkü kamusal alanı, medyayı, değişim yapılarını (Ç.N.: piyasaları) ve diğer yapıları anlamamıza yardımcı olmaktadır. Beni bu kitabı yazmaya iten başlıca güdülerden biri budur. Hayaletle ilgili kavram bütün bir metne yayılmış bulunuyor, dolayısıyla hayalet bu kitabın ana hattını oluşturuyor."[2]

Gerçekten de Derrida'nın hayalet kavramı, yapısöküm teorisi zemini üzerinde oluşturulmuştur. Hayaletin bulunuşu ve yokluğu, yapısökümcü bağlam içinde bir önkoşul durumundadır. Bildiğimiz gibi, Derrida'nın teorisinin özü, katılaşmış sistemi ve mevcut olan yanlışı yapısökümeye tabi tutmayı hedefler. Bu teorinin içerdiği ontolojik kavramlar olan "ayıram" (**différance**)", "yayılım"(dissemniation) ve "iz" (trace) gibi başlıca kavramların tümü, bu teorinin meşru görmediği **merkez** kavramına karşı çıkmaktadır. Bununla birlikte, **yapısöküm**, nihilist bir biçimde inkâr değildir, diyalektik bir yadsıma yolu ile işlevsel bir yapılandırma yöntemidir.

Böylece, **ayıram** kavramı namevcut olanın gelişini anlatır ve bu kavram Derrida'nın şu önermeleri ile mükemmel bir uygunluk içindedir: "bulunuş veya yok-luk (non-presence)", "ne yaşam ne ölüm" ve "ne doğru ne yanlış".

(Imre Szeman, Derrida'nın hayaletinin yapısökümün en yüksek düzeydeki imgesi olabileceğini düşünür. Hayalet bir biçimde ontolojinin dışında var olan bir şeydir. Hayalet, bir imkansız olasılıktır ve hayalet ontolojinin ulaşmak istediği tüm

1 Takahashi, Tetsuya. *Derrida: Yapısöküm.* Hebei Educational Yayınevi, 2001. s. 223.
2 Derrida, Jacques. "Marksizm Üzerine Diyalog."

kapsamı sarsar. Hayaletin imgesi namevcuttur, görülemezdir, ancak her zaman oradadır. Hayalet numen (kendinden-şeyler) dünyasının üstünde salınır, hayalet görünmez olan görünürlüktür...[3]) Bunlara uygun olarak, Derrida'nın hayalet kavramının anahtarı şunlar arasındadır; "bulunuş ve yok-luk arasında", "görünür ve görülemeyen arasında", "olanaklı ve olanaksız" arasında "yaşam ile ölüm" arasında...

Ayrıca, Derrida'nın burada gerçekleştirdiği yapısökümün yalnızca basitçe bir akademik tartışma olmadığına da dikkat çekmem gerekiyor. Derrida'nın asıl amacı, hayalet boyutunu siyasete yeniden taşıma çabasıdır. Derrida, namevcut bir hayalet olarak Marx'ın bulunuşuna çağrı yapıyor. Dünya tarihi içinde sermayenin kazandığı kapsamlı zaferin yeni bir eleştirisini hedefliyor.

İkincisi, Derrida, kendisinin bilinçli bir biçimde dünyaya geriye dönen kurtarıcı Mesih kavramı ile "hayaleti" bağlantılandırmak istediğini söylüyor.[4] (Kuşkusuz bu, komünistlerin *Enternasyonal Marşı*nda geçen "Tanrı" sözünden temelden farklıdır.) Onun Mesih ile kurmaya çalıştığı bu bağlantı gizemlidir; gizemlidir çünkü Derrida yeryüzüne geri dönen Mesih'i şu şekilde kurmuştur: Derrida'ya göre herhangi bir varoluş ve herhangi bir deneyim- referans kaynağının öngörülemez gelişi olarak- Öteki tarafından yapılandırılır. Bu eğilim olmaksızın, bu gerilime doğru eğilim olmaksızın, Öteki'nin öngörülmeyen gelişi şeklindeki gerilime doğru eğilim olmaksızın, –zaman ve mekan içinde–üzerinde konuşulacak hiçbir bilgi/deneyim yoktur.[5]

Derrida'nın metnindeki geriye dönerek, yeryüzüne inen Mesih, Öteki'nin, belirli bir olayla birlikte bize gelişi olarak sunulur, Derrida'nın sözleriyle bu "iniş"tir. Aynı zamanda, Derrida'nın Öteki kavramı, Pascal-Goldman'ın "gizli tanrısına" benzer bir biçimde, kutsi bağlamda olan belirli bir Öteki'dir. Dolayısıyla bu Öteki geri gelebilir ya da gelmeyebilir. İnsanları kurtarabilir ya da kurtaramayabilir. (Burada yukarıda sözünü ettiğimiz bazı düşünürlerin kullandığı çeşitli figürleri görüyoruz.) Bu hayaletin Öteki olarak "inişi", kaçınılmaz bir biçimde yeni bir kutsallık sergilemektedir.

Üçüncüsü, şimdi de Derrida'nın hayaletlerinin görülebilirliği ve görülmezliği sorununu tartışalım. Gördüğümüz gibi, Derrida'nın hayaleti, teolojik bağlamda bir ikon ve idol değildir; aynı zamanda Derrida'nın hayaletini, Platon'cu epistemolojik anlamda bir hayal olarak kabul edemeyiz; çünkü hayalet gerçekten de ölmüş *olan ile ilgili bir varoluş*'tur (having been, İng). (Marx bir zamanlar yaşıyordu fakat o şimdi ölü.) "Ne de, herhangi birisi bu Şeyi–şey olmayan şeyi- kanlı ve canlı bir biçimde görebilir"[6]

---

3 Szeman, Imre. "Hayaletimsi Hususlar: Derrida'nın Hayaletleri Üzerine." *Rethinking Marxism* Dergisi 12.2 (2000): 104-116.

4 Derrida, Jacques. *Derrida'nın Çin'deki Konuşmaları.* Central Compilation ve Translation Yayınevi, 2003. s. 78.

5 *A.g.e.*, s. 79.

6 Lenin ve Mao Zedung öldükten sonra, bedeni kalıntıları korundu. Derrida'nın hayaleti Marx'ın elle tutulabilir vücudunu değil, onun ölümsüz ruhunu kastediyor.

Derrida şöyle yazar:

"Bu (hayalet), kişinin tam kesin olarak bilmediği bir şeydir ve birisi tam kesin olarak o şey olup olmadığını bilmiyor veya tam kesin olarak onun var olduğunu veya olmadığını bilmiyor; onun bir isme ve öze karşılık gelip gelmediğini bilmiyor. Bilmiyor, çünkü ondan habersiz olmasından değil, bilmiyor çünkü bu nesne-olmayan, bu namevcut bulunuş, bu olmayanın orada- oluşu veya geride bırakılan, artık bilgimize ait değildir. En azından artık kişinin bilgi adı altında bildiği bir şeye ait değildir. Kişi onun yaşıyor veya ölü olduğunu bilmez."[7]

Hayalet, insanın göremediği bir şeydir. "Bu, Şey bu arada bize bakar ve bizi görür, biz onun tarafından bize bakıldığını hissederiz, fakat o orada dahi olsa biz onu görmeyiz."[8] (Bu bana, genç Lukacs'ın bizi sessizce izleyen Tanrısı'm hatırlatıyor.) Derrida'nın gözünde "bir hayalet her zaman *geriye dönen bir ölünün ruhudur.*" Buna karşın her ölünün hortlağı bir hayalet olmaz; yalnızca yaşayanları anılar ve bıraktıkları manevi miras yoluyla ziyaret eden ruhlar hayalete dönüşür.

Ruhun ziyareti onun bize musallat olması etik bir ilişkidir. Hayalet, görünmeyen duygusal bir dayanak ve bize bir değer desteği olarak ortaya çıkıyor, dolayısıyla hayalet daima varoluşumuzla ilintili olan ve ilintili olmuş olan bir ölünün ruhudur. Böylece Hamlet'in babasının hayalinin yaptığı gibi, biz yaşayanlar sürekli olarak bizi izleyen bir öteki'nin hayaletinin bizimle birlikte olduğunu hissederek yaşarız.

"Bu hayalet öteki bir-kişi bize bakmaktadır. Biz onun tarafından -herhangi bir eşzamanlılık ötesinde- bize bakıldığını hissederiz. Hatta onun bakışı bizim tarafımızdan herhangi bir bakışın öncesinde ve ötesindedir. Hayalet bize mutlak bir evveliyat (bu kuşaklar sıralamasına göre olabilir veya birden fazla kuşağı kapsayabilir) ve asimetri ile; bir mutlak olarak altedilemez bir orantısızlık ile bakar."[9]

Bu Öteki, asimetrik bir bakışla bizi sürekli olarak izler. Biz onu göremeyiz. O bize yönelttiği bu ezeli bakışı zaman ve mekanın ötesinde durdurmaz. Bu, hayaletin Öteki yüzüdür. Derrida, hayaletle ilgili olarak şunu ekliyor: "Onun gelişlerini ve gidişlerini kontrol edilemez, çünkü hayalet *geriye geliş ile başlar.*[10]

"Hortlak veya geriye dönen hayalet, duyarlı veya duyarsız, görülür veya görülmez, hayalet, her şeyden önce bizi görür. Gözün diğer yanından, vizör efektten (bir gözetleyici gibi), hatta biz onu görmezden önce dahi o bize bakar.[11]

---

7 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*; İngilizce'ye çeviren, Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.6. Türkçesi- Ayrıntı Yayınevi

8 *A.g.e.*, s. 6.

9 *A.g.e.*, s. 7.

10 *A.g.e.*, s. 11.

11 *A.g.e.*, s. 101.

Namevcut Öteki, sessizce bizi izler. Bu, basit bir "bakma" değildir, ontolojik bir bakıştır; Öteki bu bakışla "yasa yapan" ve "emri bize ulaştıran" bakış içindedir. (Kanımca Lacan, bunu bütünüyle olumsuz bir ifadeyle dile getirirdi.) Buna ilaveten hayaletin en önemli işlevi, *gerçek varoluşu sorgulamaktır.* Derrida şöyle yazar: "Hayalet gibi bir şey var ise, mevcutların bir dizge olarak sıralanmasının-güvence veren sıralanışı üzerine kuşku duyabileceğimiz nedenler bulunmaktadır, özelikle şunlardan kuşku duyabiliriz: mevcut, güncel veya mevcudun mevcut gerçekliği arasındaki sınır." [12]

Sonuç olarak Derrida'nın hayaleti aynı zamanda var olan şeyler üzerine düşünmeleri için insanlara radikal bir ölçüt sunma rolü oynamaktadır. Bizim varoluşumuz hayalet Öteki'den gelen yanıttan başka bir şey değildir. Kuşkusuz böylesi bir yanıt, doğrudan gelmez. Zizek'e göre, Derrida'nın görüşü şu anlama gelmektedir:**"Öteki'ye karşı borcumuz, asla geriye ödenemez; Öteki'nin çağrısına verdiğimiz yanıt, asla tam uygun bir yanıt değildir."** [13]

Ve gerçeklik bağlamında Derrida, hayaletin çağdaş anlamını şöyle açıklar:

"Günümüzde "hayalet" kavramı, fiziksel ve jeotropik uzama tabi olan teknoloji, televizyon, iletişim ağı, telefon, cep telefonu, vb. gibi değişim ve dönüşüm araçları olarak yorumlanmakta, ve zamanımız içinde bu teknolojilerin ve bu teknolojinin analiz edilmesi gerekli görülmektedir. "Hayalet" ne gerçek ne de imgeseldir, o ne canlı ne de ölüdür. "Hayalet" yayılma ve öğrenmenin teknik imgesini yaratır." [14]

Böylece, Derrida hayalet teorisinin gerçek durumunun çağrışımsal bir betimlemesini yapmış oluyor. İnsanların bugünkü dolaysız çevresi ve koşullar, hayalete özgü nitelikler kazanıyor, hayaletleşiyor. Böylece burada Derrida, metafizik düzeyden metafizik-aşağısı maddi gerçekliğe iniyor.

Marksizmin soylu imkansızlığı

Böylece, Derrida'nın "Marx'ın hayaleti" kavramını dünyanın bu içinde bulunduğu karmaşık ve aynı zamanda dramatik ortamda ortaya koyduğunu anlamış oluyoruz. Çünkü bir yanda çağdaş kapitalizm büyük ve kapsamlı bir zafer kazanmış iken, buna karşıt bir biçimde Marx ve Marksizm, gerçek varlığın eleştirel varoluşu olma konumunu yitiriyor. Fakat Marksizm'in-gerçeklik-içindeki bu **imkansızlığı**, aynı zamanda-hatta- Marksizm'i daha da soylu kılıyor, böylece bu asaleti ile Marksizm-gerçeklik alanında- etik olarak haklı bir gerilim yaratıyor. Dolayısıyla bizzat Marksizm'in bu başarısızlığın kendisi, hayalet bir anlam kazanıyor. Marx'ın hayaleti sonunda ölümden diriliyor ve ölümden geriye dönüyor.

12 *A.g.e.*, s. 39.

13 Zizek, Slavoj. *Biri Totalitarizm mi Dedi?* Wo Es War. Londra; New York: Verso, 2002. S. 155.

14 Derrida, Jacques. *Derrida'nın Çin'deki Konuşmaları.* Central Compilation Yayınevi, 2003. s. 78.

Şimdi de Derrida, Marx'ın hayaletlerinden söz ediyor: **"Dünyadaki yeni düzensizliğin, neo-kapitalizmi ve neo-liberalizmi yerleştirmeye giriştiği günümüzde, hiçbir inkâr çabası, kendisini Marx'ın hayallerinden hiçbirinden kurtarmayı başaramaz.**[15]

Öte yandan Derrida, Batı Marksizmi'nin önemli bir figürü olan Althusser'in bir öğrencisi olarak, Marksist tarihsel diyalektiğin eleştirel ruhu ile derin bağları olan bir yapısöküm teorisine sahiptir. O genel olarak yapısökümünün babası olarak kabul edilmektedir. O aynı zamanda Althusser ile bu bağı nedeniyle, Marx'ın Althusser'in felsefesindeki doğrudan varlığını, mantıksal hayaletin dolaylı varlığına dönüştürüyor. Muhtemelen, bu Derrida'nın Althusser'e karşı duyduğu bu borçluluk duygusudur ve bir biçimde onun tartışma söyleminin derinlikleri içine gömülmüş görünüyor. Derrida öğretmeninin düşüncesinin güncel evinin ve yapısöküm mantığının manevi tapınağı olan düşüncenin bir tahribat tehdidi ile karşılaştığını görünce, Marx'ın teorik mirasına, yani bu Öteki'ye olan borcu geri ödeme zamanının geldiğini düşünür ve ayağa kalkar. **"Son çözümlemede hayalet geleceği temsil etmektedir, o daima gelmesi beklenendir."**[16]

2. Marx'ın hayaletlerinin coşkulu savunusu

"Şimdi Marx'ın hayaletlerini desteklemek" ifadesi, Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'nin giriş sözlerini oluşturuyor.[17] Derrida "şimdi" derken, tarih Nisan 1993'tür, Sovyetler Birliği'nin çökmesinden yaklaşık bir yıl sonrasıdır.[18] Derrida, bir yerde bu kitabın eski Sovyetler Birliği, Doğu Avrupa ve yanı sıra Çin'deki derin tarihsel değişikliklerden sonra yazıldığını açıklamıştı. (Bildiğimiz gibi buradaki "derin tarihsel değişiklikler"[19] ifadesi, uluslararası komünist hareketin maruz kaldığı krizi ve sıkıntıları dile getiriyor.)

Derrida, *Marx'ın Hayaletleri* kitabının kendisi için anlamını şöyle açıklıyor: "Marx'ın ölümü ve sonunun yanı sıra Marksizm'in, Leninizm'in ve komünizmin sonunun o anki tarihsel olayların sonucu ile birlikte, özellikle Batı'da yeniden yorumlanması gerekmektedir". Bu doğru bir tespit. Derrida şöyle diyor: "Sovyet modeli komünizmi denilen büyük altüst oluşu izleyen ve ortaya çıkan jeopolitik durumdan bazı sonuçlar çıkartmaya çalıştım."[20]

---

15 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*; İngilizce'ye çeviren, Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.37. Türkçesi- Ayrıntı Yayınevi

16 *A.g.e.*, s. 39.

17 *A.g.e.*, s. 3.

18 Nisan 1993'de Ideas and Society Merkezi California-Riverside Üniversitesi'nde "Marksizm Nereye Doğru? Uluslararası Perspektiften Küresel Krizler." Kongresini düzenledi. Derrida, bu kongreye davet edildi ve Marx'ın Hayaletleri adlı kitabının temel aldığı *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas çalışması* ve *Yeni Enternasyonal* üzerine başlıklı konuşmayı yaptı.

19 Derrida, Jacques. *Derrida'nın Çin'deki Konuşmaları*. Central Compilation ve Translation Yayınevi, 2003. s. 78.

20 Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası)*. Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 78-9.

Bir başka deyişle, Marx ve Engels'in 1848'de Avrupa'ya musallat olan komünizm hayaletini ilan etmelerinden itibaren, 1917 "Ekim Devrimi"ne kadar geçen süre de bu hayalet, gerçekliğin metamorfoz olmuş tarihsel varoluşu olarak Rusya'da "Marx adına" kuvvetle savunuldu. Ne var ki hayalet 80 yıldan sonra tekrar ölüyor. (Derrida'ya göre, bu kez, komünizm hayaleti kaçınılmaz olan bir hayaletten namevcut bir hayalete dönüşmüştür.) Derrida, bütün dünyanın Marksizm'in sona erdiğini haykırmasının ve Fukuyama'nın öte dünyacı (eskatalojik) "tarihin sonu" söyleminin yayıldığının farkında.[21]

Bu nedenle, Derrida şöyle yazar: **"İlan ediliyor: Marx öldü, komünizm öldü, bütünüyle öldü ve onunla birlikte umutlar da, onun söylemi, teorileri ve uygulamaları da öldü... Yaşasın kapitalizm diyor, yaşasın piyasa, ekonomik ve politik özgürlüğü ayakta tutacak olan bunlardır, diyor."**[22]

Derrida'ya göre bu sonuç, yalnızca yakın dönemde ortaya çıkan bir moda değildir. "Komünist Marksizm'in belirli bir biçimde sona erişi, şu anda meydana gelen- SSCB'nin ve tüm dünyada ona bağlantılı olan her şeyin çökmesini beklemedi."[23] Her şey 1950'ler gibi erken bir tarihte başlamış ve yaklaşık 40 yıl devam etmişti. (Yukarıda Goldman'ın bahis teorisi ilgili yaptığım analiz, aslında onun bu soruna daha önce vermiş olduğu bir teorik yanıttı.)

Ancak bu kez, komünizm gerçek bir varlık olarak mevcut değil. Derrida'ya göre bu namevcut gerçeklik nedeniyle, zamanımız şimdi bir çivisinden çıkma yaşıyor, zamanımız şimdi bir "çivisinden çıkma- dağılma ve parçalanma" yaşıyor. Dolayısıyla Derrida "hiçbir şeyin olduğu gibi sürdürülememe riskinin" olduğu sonucuna varıyor. Derrida'nın kullandığı bu "şimdiki çivisinden çıkma- dağılma" ifadesi, Lenin'in Ekim Devrimi'ne- Lenin'in Marksist teoriyi Rusya'daki proletaryanın gerçekliği ile birleştirdiği olaya-ve onun 1993'de parçalanmasına ve yenilmesine işaret ediyor. Sonuç olarak, Marx gibi gerçeklikteki sosyalizm de artık bir "hiç" olmuştur; dolayısıyla Derrida bu namevcut olan şeyleri, Marx'ın hayaletlerinden başka bir şey olmayan bu şeyleri desteklemeye girişiyor. Bu kez Derrida, -gizli hayaletler olarak- Marx'm yeniden ortaya çıkmasını teşvik ediyor.

Fakat Derrida bu noktada üstlendiği Marx'ı savunma ödevini eski Sovyet sosyalizmini veya Doğu Avrupa Marksizmi'ni savunma ile sınırlamıyor. Tam tersine, Derrida olası bütün mevcut bütün Marksist söylemleri kapsamaya çalışıyor. Bundan dolayı Derrida özgün bir çoğul ifade kullanıyor: **Marx'ın hayaletleri**.

---

21 Francis Fukuyama (1952-), Rand Corporation'da danışman ve John Hopkins Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler Fakültesi profesörüdür. Ana eserleri arasında *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (1992), *Güven (Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması)* (1995), *Büyük Çözülme: İnsanın Doğası ve Toplumsal Düzenin Yeniden Oluşması* (1998) bulunmaktadır. Haziran 2005'de, John Hopkins Üniversitesi ile Nanjing Üniversitesi Çin ve Amerika Bilimleri Merkezi arasındaki işbirliği programının ikinci dönemi vesilesiyle Amerika'ya giden bir heyete başkanlık ettim. Amerikan heyetinin başlıca uzmanlarından birisi Profesör Francis Fukuyama idi. Fırsat olsa idi, kendisiyle akademik bakış açıları hakkında derin bir tartışma yapmak isterdim. Ancak, onun ciddi bir araştırmacı olduğuna hala inanıyorum.

22 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*; İngilizceye çeviren, Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.52. Türkçesi- Ayrıntı Yayınları

23 *A.g.e.*, s. 14.

Dolayısıyla, Derrida'nın girişti̇ği bu yapısökümünün bağlamında Marx'ın bir tane değil "birden daha fazla" hayaleti bulunuyor. "Adları ne olursa olsun bir "hayalet daima bir ruh tarafından canlandırılır", bu "Marx'ın ruhu, ya da daha önemlisi Marksizm'in bir ruhudur".[24]

Derrida, Marx'ın hayaletlerinin homojen bir bütünlük içine sıkıştırılamayacağını, tam tersine onların tek bir Matristen gelen birçok farklı sesler çıkardıklarını açıkça biliyor. Yapısökümün standart söylemi ile yorumladığımızda bunun anlamı şudur: Marx'ın parçalara ayrılmış manevi kalıntılarının ayıram (**différance**) veya farklılıkları içinde tartışmaya açılması.

Derrida, bir açıklamasında Marx ve Engels'in Komünist Manifesto'sunu son okumasından önce, en son 10-15 yıl önce okuduğunu söyledi. (Bu sözleri Çin'deki bir konferansta söyledi. Derrida bu kitabı bitirmeden kısa bir süre önce de ayrıca Marx'ın Alman İdeolojisi ve Kapital'ini de incelemişti.) Derrida, pişman ve üzgün bir tonda şunu söylemişti: Komünist Manifesto'da var olan bu denli çarpıcı bir şeyi–kişisel olarak kendisinin–ve genel olarak insanların tamamen görmemiş olmasının kesinlikle bir hata idi. Derrida'nın bu metinde–*Komünist Manifesto*'da–gördüğü şey bir hayaletten başka bir şey değildir. Ancak, bu hayalet Marx ve Engels'in kinayeli bir biçimde söz ettikleri Avrupa'daki gerici güçlerin **Kutsal İttifakı*** tarafından kuşatılan aynı hayalet değildir. Derrida'ya göre bu hayalet, uzun bir ayrılıktan sonra geriye dönerek dünyayı izleyen bir hayalettir. Derrida burada önemli bir semantik dönüşüm yapıyor. Derrida, şimdiki bu hayaletin "bir halüsinasyona ya da simülarka" benzediğini söylüyor; fakat gerçekte ve pratikte ise "bu hayaletin, yaşayan, yaşadığı söylenen şeyden" daha güncel olduğuna dikkat çekiyor.[25] (Bu ifade Lacan'ın söylemine benziyor.) Derrida, bu ifadesi ile bugünün Marksizm ya da komünizminin tekrar yeniden gerçek-dışılığın hayaleti haline geldiğini fakat bunun yüceltilen Sovyet sosyalist modeli Marksizm'den daha gerçek ve önemli olduğunu söylemek istiyor.

Marx olmaksızın gelecek yok!

Derrida'ya göre 150 yıl önce Marx ve Engels tarafından çıkartılan dersler bugün "daha acil gibi görünüyor." Neden? Derrida bu soruyu şöyle yanıtlıyor:

Çünkü geleneğe baktığımızda, hiçbir metin, politikanın nasıl dünya çapında bir olgu haline geldiğini bu denli net ele almamıştır... *Manifesto*'daki bu çözümleme zamanın güçleri olan gazeteler ve demiryollarının da ötesine geçen, eşsiz bir tarzda çözümlemişti. Çok az sayıda metin, yasa, uluslararası hukuk ve milliyetçilik üzerine bu kadar güçlü bir ışık tutabilmiştir.[26]

Derrida, bizleri bütün ciddiyetiyle uyarıyor: bugün Marx'ı sürekli ve tekrar tekrar okuyup tartışmaz isek, bu ebediyen bir hata olarak anılacaktır, gün geçtikçe büyüyen bir hata olacaktır, teorik ve politik açıdan sorumluluklar getiren bir hata

24 *A.g.e.*, s. 3-4.
25 *A.g.e.*, s. 13.
26 *A.g.e.*, s. 13.

olacaktır. Ona göre özellikle bugün- eski Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki sosyalist ülkelerde- dogmatizmin ve resmi ideolojinin her ikisinin de öldüğü koşullarda -böylesi bir dönemde Marx'ı ciddi bir biçimde ele almamanın hiçbir dayanağı ve sebebi olamaz. Derrida, Komünist Manifesto'yu ve Marx'ın diğer bazı büyük değer taşıyan eserlerini yeniden okuduktan sonra Marx'ın gerekli olduğunu derinden kavrıyor.

"Marx'sız olmaz. Her halükarda kesin bir Marx olmaksızın, onun dehası olmaksızın, en azından onun tinlerinden birisi olmaksızın, Marx'ın anısı ve mirası olmaksızın, kısacası Marx olmaksızın gelecek olmaz. Dolayısıyla bizim hipotezimiz ya da daha doğrusu eğilimimiz şu olacaktır: *bunların birisinden daha fazlası vardır, bunların birisinden daha fazlası olmak zorundadır.*"[27]

Bu, Derrida'nın klasikleşen bir ifadesi olacaktır. Ve "Marx'sız olmaz" sloganı yankısını bulan bir slogan haline geliyor. (Ancak bu beklenen Marx'ın eski Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa ülkelerinin dogmatik Marksizmi olmadığını birazdan göreceğiz; Derrida'nın kastettiği beklenen şey tözsel-olmayan, ontolojik olmayan: Marx'ın eleştirel tinidir.)

Derrida bunu açıyor:

"Bu açık olguyu kabul etmek için, bir Marksist ya da bir komünist olmaya gerek yok. Hepimiz bir ve aynı dünyada yaşıyoruz; bazılarının aynı kültür dediği bir dünyada yaşıyoruz, doğrudan açık görünen veya doğrudan görünmeyen bir biçimde, hala bu mirasın izini taşıyan bir dünyada yaşıyoruz.[28]

Derrida bu önerme ile görülsün ya da görülmesin Marx'ın hayaletlerinin insanların kültürel varoluşunun her yanına sindiğine dikkat çekiyor ve hepimizin Marx'ın mirasının mirasçıları olduğumuz sorununu ortaya atıyor.

Daha da önemlisi, Derrida, "*Marksizm'e ait kaynağın geniş çaplı bir biçimde* apolitikleştirilmesi" çabasını eleştiriyor. Ortaya çıkan bir eğilimin de, Marksizm'in "potansiyel gücünü" etkisiz hale getirmek ve onda var olan isyan ateşini söndürmek için hoşgörülü bir yüz takınarak, Marx'ın geriye dönüşüne "hoş geldin" mesajları verdiğini söylüyor.

"Bazı insanlar, madem, Marx öldü, özellikle madem Marksizm hızlı bir çözülme içine girmiş görünüyor, o halde neden, Marksistlerle canımızı sıkmadan, Marksizm ile hatta Marx'ın kendisi ile yani konuşmaya devam eden bir hayal ile ilgilenmeyelim diyor gibidirler. Marx'ı üniversitelerde, kütüphanede, konferanslarda, akademik kurallar içinde sakin ve nesnel bir biçimde, bir taraf olmadan ele alacağız. Bunu sistematik bir biçimde, hermeneutik, dilbilimsel, felsefi tefsir normlarına saygı göstererek yapacağız

27 *A.g.e.*, s. 13.
28 *A.g.e.*, s. 14.

diyorlar."[29] (Derrida, burada tefsir ifadesini kullanarak din kitaplarının dar anlamda yorumlanması anlamını vermek istiyor.)

Derrida, tüm bu çabaların Marksizm'i gömmek isteyen yeni teoricilik ve tarafsız duygusuzluk olduğuna inanıyor. Onların tersine, Derrida ise gerçekten "Marx'a geri dönülmesini" istiyor ve umut ediyor. Onun bu tavrı, yukarıdaki bu yeni "moda" görüş ve tavırlardan kökten farklı.

Şöyle yazıyor: **"Ben büyük klasik filozof Marx'a geriye dönüş düşüncesinden ve onun felsefesine anıtsal felsefi bir gelenek payesi verilmesi fikrinden hoşlanmıyorum. Eğer üniversitede Marx'ın incelenmesi her zaman bir gereklilik ise, buna denk bir biçimde Marx'ın devrimci gücünün nötralize edilmesi, ehlileştirilmesi tehlikesi vardır. Kanımca böylesi bir nötrleştirme, tarafsızlaştırma çabasına itiraz etmemiz gerekiyor."**[30]

Derrida, Marx'ın ruhunda içerilen tüm politik ve etik öğeleri yeniden canlandırmak ve harekete geçirmek istiyor ve bu hedefe ulaşmak için herhangi bir belirsizliğe yer vermeyen bir yaklaşımla "bütünlüklü bir politik konumlanmanın" önceliğine vurgu yapıyor. Derrida, Marx'ın düşüncesinden bir türde tarafsızlaştırılmış, akademikleştirilmiş ve ne olduğu belirsiz bir duyarsızlığın miras alınmasını reddediyor. Derrida, tersine Marx'ın hayaletlerinden bugünkü küreselleşmiş kapitalizme karşı direnişte kullanılacak en keskin silahları üretiyor.

Derrida'nın basit bir biçimde bizim geleneksel Marksizm kavrayışımıza geri döndüğünü düşünülmemelidir. Onun, Marksizm üzerine yorumunun anlaşılması, bir aracıya gerek duyurmaktadır. Kendisi de bunu samimi bir biçimde kabul ediyor: Yaptığı çalışmayı bütün Marksist metinler ve kavramlarla bütünleştirmenin "doğrudan verili olamayacağını"...çünkü kendi yapısöküm mantığına göre Marx'ın eserlerinin de "aynı ölçüde metafizik"[31] olduğunu samimi bir biçimde kabul ediyor. Derrida Marx'ı yorumlamak için kendi yapısökümünü kullanırken, Marx'ın yalnızca ayıram (différance) ile var olabileceğine ileri sürmektedir. (Ed. Notu burada yazar ayıramı erteleme anlamında kullanıyor.) Dolayısıyla bana göre Derrida'ya bir Marksist ya da gerçekten Marksizm'i kabul etmiş birisi denilemez. Onun attığı slogan 1950'lerden sonraki Batı Marksizmi akımının önde gelen düşünürlerinden olan **Jean Paul Sartre**'dan dahi farklıdır.

29 *A.g.e.*, s. 32.

30 Derrida, Jacques. "Marksizm Üzerine Diyalog."

31 Derrida, Jacques ve George Collins. *Arkadaşlık Üzerine.* Phronesis. London: Verso, 2005. s. 247.

BÖLÜM III

Derrida'nın Ayıramı ve Marx: Yapısöküme Tabi Tutulan Manevi Miras

Daha önce de belirttiğim gibi 1993 yılı özel bir tarihsel andı ve bu tarihsel dönüm noktasında Derrida övgüye değer bir akademik cesaret ortaya koyarak Marx'ın hayaletlerini savunmak gerektiğine dikkat çekmişti. Böylesi bir tarihsel anda Derrida, unutma özürlü insanlara hatırlatmada bulunarak, Öteki'nin politik ve etik bakışından bakarak hepimizin Marx'ın teorik mirasının mirasçıları olduğumuzu ilan etmiştir. Derrida, *Marx'ın Hayaletleri* kitabını Sovyetler Birliği'nin çökmesi ve Çin'de başlayan reformların ardından Marksizm'in mirası sorununu aydınlatmak için ele aldığını yazıyor.[1] Ne var ki Derrida'nın yapısöküm mantığına göre, manevi bir miras olarak Marx'ın hayaletleri, basitçe elde hazır bir klişe ve gerçek seçenekler olarak görülmemelidir, hatta "diyalektik ilga" denilen şey olarak ele alınamaz. Burada, Derrida "diyalektik ilga" derken Hegel'in diyalektik aşma (aufhebung) görüşünü kastediyor. Derrida'ya göre Marx'm manevi mirası, yalnızca **ayıram** (Fr. différance) ve iz (trace) anlamında ve yapısöküm üzerinden elde edilebilir. Bu bakış açısı, Marksist görüşlerle açık bir zıtlık içeriyor.

1 Derrida, Jacques. *Derrida'nın Çin'deki Konuşmaları.* Central Compilation ve Translation Yayınevi, 2003. s. 77.

1. Hepimiz Marx'ın mirasçılarıyız

Derrida'ya göre "Bugün bütün kadın ve erkekler, tüm dünyadaki insanlar belirli bir ölçüde Marx ve Marksizm'in mirasçıları durumundadır".[2] Bu, tarihsel bir çıkış. Tüm dünyada burjuvazinin Marksizm'i gömmeye çalıştığı bir anda Derrida, gezegendeki herkesin- bilinçli ya da bilinçsiz- Marx mirasının mirasçıları olduğunu ilan ederek dikkatleri üzerine çekiyor. Marx bir ölü. O, bize mirasına sarılmaktan başka bir seçenek bırakmıyor. Derrida'ya göre Marx'ın mirasına sahip çıkmak, onu katı bir biçimde, ayrım gözetmeksizin bir totalite olarak kabul etmek anlamına gelmiyor. Yapısöküm ilkesine göre, bir mirasa sadakatin en iyi yolu ona sadakatsizliktir, diğer deyişle ona kelime kelime, kesin bir biçimde ve bir totalite olarak sahip çıkmak değil, bunun yerine onu görevini yerine getirememiş başarısız bir şey olarak görmeyi ve onun "**dogmatik momentinin**" kavranmasını öngörmektedir.[3] **Sadık olabilmenin yolu, sadakatsiz olmaktan geçer,** yapısökümün tarihsel bağ yaklaşımı budur. Bu anlamda, insanlar ölü Marx ile yüzleşirken Marksist mirası kabul etmeli, diğer deyişle onun "en hayati" yönünü veya en hayati parçasını *kabul etmelidirler.* (Derrida, Marx'ın mirasındaki bu en "hayati" kısmın ne olduğunu belirtmiyor.) Muhtemelen bu konuda Derrida, "bir miras her zaman ödenecek bir borçtur" diye düşünüyor. Bir başka deyişle, "Marx ve Marksizm'in adlarıyla oluşan ve tarihsel hafızaya kazılmış olan ruhlar, hepimiz için "silinemeyecek ve vazgeçilemeyecek bir borç" olacaktır.[4] (Derrida'ya göre bu, aynı zamanda kitabın bu bölümündeki alt başlığa neden "borç durumu" sözcüklerinin koyulduğunu açıklıyor. Kanımca, bu borcun gerisinde, rehin alınmış insanların öznel figürlerini ve Levinas'ın alacaklı olan Öteki'sini görüyoruz.) Bu, -ontolojik anlamda- kapitalist dünyada yaşayan herkesin orijinal varoluşsal bir borcudur.

Derrida'ya göre "miras, asla verili bir şey değildir, miras her zaman bir görevdir." Bu görev, bize nüfuz eden ve bize yukarıdan bakan ve gözetleyen sessiz "Tanrı'nın bakışı" gibi, kutsal tarihsel bir dürtü olarak açıklanabilir.

"Bizler, aynen, hiçbir kuşkuya yer vermeyecek şekilde Marksizm'in mirasçıları olduğumuz gibi- hatta bu mirası kabul etmeyi istemeden önce veya hatta mirasçı olmaya itiraz ediyor olsak dahi- bütün mirasçılar gibi, *yas tutuyoruz.* İçinde olduğumuz bu yas özellikle de Marksizm adıyla anılan şeye yöneliktir."[5]

Derrida, kesinlikle bizim Marx'ın Var Olan (Being) halefleri olduğumuza inanıyor. **"Ben çağdaşlarım gibi bir Komünist partisi üyesi değilim, ama benim de Marksizm'den beslenmem doğal. Ayrıca ondan söz etmek için uygun**

---

2 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*; İngilizce'ye çeviren, Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.91. Türkçesi- Ayrıntı Yayınevi

3 Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası).* Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 2.

4 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*; İngilizce'ye çeviren, Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.92. Türkçesi- Ayrıntı Yayınevi

5 *A.g.e.*, s. 54.

olmayan bir anı seçmiş bulunuyorum."[6] (Bana göre, onun bu ifadeleri hiç de "uygun olmayan" bir anda söylenmiş değil. Dünyadaki bu özel çözülüş anında Derrida mükemmel bir konuşma yapıyor.) Bu, Marx'ın bazı kavramlarını ya da elde hazır klişeleri benimsemek anlamına gelmiyor. Bunun yerine, bizler bu ontolojik "Varoluş" içinde olanlar Marx'm ölümsüz ruhunu görüyoruz. Eğer Marx'ın ruhları hala mevcut ise, onlar bizim içimizdedir.

"Hepimizin mirasçı olması demek, -bir gün-şununla ya da bununla bizi zenginleştiren belli bir mirası, şunu ya da bunu almak veya onlara sahip olmak anlamına gelmiyor. Bunun anlamı-her şeyden önce-ister ondan hoşlanalım, veya hoşlanmayalım-bizim Varoluşumuz dediğimiz şey, öncelikle tüm mirasa sarılmaktır."[7]

Derrida, Friedrich Holderlin'in "Yalnızca ona tanıklık edebiliriz" görüşünü savunduğunu söylüyor. Bu sözü edilen miras, maddi ve elde-hazır/yapay bir mevcudiyet değil, bunun yerine, bu miras namevcutun hayaletinin anlam yüklü ve verili öğesidir. Bu miras elde hazır bir klişe değil, sürekli üretilen bir heterojenliğe (çeşitliliğe) sahiptir; bu anlamda yapısökümcü bir varoluştur; ontolojik olarak ayıram (Fr. différance) ile üretilmiş yapısökümcü bir varoluştur.

Derrida'ya göre:

"Bir miras asla yapay bir biçimde bir araya toplanmaz. Eğer bir mirasın okunması verili, doğal, şeffaf, tek anlamlı ise; eğer bir miras bir yandan yoruma çağrı yapıp öte yandan yorumu reddetmiyor ise, ondan miras alabileceğimiz hiçbir şey olamaz."[8] Derrida'nın koyduğu bu ölçüte göre Stalinist dogmatik çerçevede gerçek bir Marksist miras söz konusu olamaz. Derrida'daki bu manevi miras yaklaşımı, doğal ya da biyolojik mirastan kesinlikle farklıdır. Mirasın mantıki iç tutarlılığı veya aslına uygunluğu bütünüyle hipoteze dayalıdır. Örneğin, Marx'ın mirasının kabul edilmesi bir tür heterojen, çoğulcu içselleştirme çabasıdır; ve bunu yaparken Marx'ın iznini almamıza gerek yoktur. Derrida bunu şöyle ifade etmektedir: Marx'tan **"şunu ya da bunu miras alabiliriz. Ona rağmen, onun üzerinden bize gelen şunu veya bunu miras alabiliriz. Ondan olmasa da onun üzerinden geleni, miras alabiliriz."**[9]

Burada okuyucuyu uyarmalıyım: Burada, Derrida, Marx ve Marksizm'in kendisine göndermede bulunmuyor, bunun yerine "onun aracılığıyla" bize ulaşan şeylere işaret ediyor. Onun bu başlık altında yazdıkları, yapısökümün mantığının onu sürüklediği farklı bir yöne evriliyor. Böylece, bizler manevi mirasçılar olarak **"tek bir konuşma biçiminden daha fazla olan bir konumdayız. Aynı zamanda bizler, bizzat kendi içinde anlamlı ve mantıklı bir iç düzeni olmayan bir özlemin ötesinde bir konumdayız.**

---

6 Derrida, Jacques. "Marksizm Üzerine Diyalog."

7 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. 54. –Türkçesi-. Ayrıntı Yayınevi.

8 *A.g.e.*, s. 16.

9 *A.g.e.*, s. 34.

Bizler mirasçılar olarak, daha sonra bir gün Marx'ın ruhları olarak adlandıracağımız şeylerin çoğulluğuyuz"[10] (Burada, Derrida sanki Marksizm'in özel bir hermeneutikine (yorum bilgisine) karşı çıkıyor gibi görünüyor.)

Gerçekten Derrida neyi mirası almamızı istiyor?

Peki, gerçekten, Derrida'nın bizim miras almamızı istediği, Marx'm mirası, neyin nesidir, hangi mirastır? Verilen, yanıt: "Marksizm'in eleştirel ruhudur". Dahası, bu tür tanımlanan eleştirel ruh, Marx'ın bütün mirasının asıl özünü oluşturmaktadır. Derrida şöyle yazar:

"Marksizm'in belirli bir ruhundan esinlenmeye devam etmek demek, daima kural olarak Marksizm'i oluşturmuş olan şeye inanmak demektir. Her şeyden önce onun radikal bir eleştiri olduğuna, yani kendi öz-kritiğini üstlenmeye hazır bir süreç olduğuna inanmayı sürdürmektir. Bu kritik kendisinin genel bir ilke düzeyde kalmasını dilemektedir. Bu kritik kendisinin dönüştürülmesine, yeniden değerlendirilmesine ve öz-yeniden-yorumlamaya tümüyle açık olmayı talep eder."[11]

Sonuçta, bu mirasın nasıl bir şey olduğunu anlamış oluyoruz. Derrida'nın savunduğu ve hepimizin paylaştığı Marx'ın ortak mirası, Marksizm'in teorik bilimsel sistematiği değil, Marksizm'in yapısökümü mantığı dolayımı ile ortaya konulan "eleştirel ruhudur". Derrida, **"Marksizm'in eleştirel ruhunu, ontolojik bir Marksizm'den ayırt etmek gerektiğini, 'diyalektik materyalizm' biçiminde felsefi ya da metafizik sistem olarak Marksizm'den, tarihsel materyalizm ya da yöntem olarak Marksizm'den ve ayrıca bir partinin, Devletin ya da işçilerin 'Enternasyonali gibi şeylerin bir aygıtı olan bir Marksizm'den ayırmak gerektiğini " ileri sürüyor.**[12]

Derrida, Marksizm'in bu biçimlerine "ontolojik yanıt" hatası ya da "katı Marksist dogma" ve " Marksizm'in 20. yüzyılda politikleştirilmiş söylemi"[13] adlarını veriyor. (Bu noktaya daha sonra yeniden döneceğiz.)

Derrida'ya göre bu hatanın asıl nedeni, Marksizm'in eleştirel ruhunun Marksist doktrin denilen bütüne perçinlenmesidir: **"bu doktrinin sistematik, metafizik ya da ontolojik totalite olduğu varsayılan (özellikle de kendi 'diyalektik yöntemine' veya "diyalektik materyalist" bütüne perçinlenmesidir. Veya Marksizm'in eleştirel ruhunun, emek, üretim biçimi, toplumsal sınıf gibi temel kavramlara perçinlenmesidir. Dolayısıyla da (ister proje halindeki ister gerçek olsun) bütün bir tarihsel süreçte gördüğümüz aygıtlara–işçi hareketinin Enternasyonal örgütlerine, proletarya diktatörlüğüne, tek partiye, Devlete ve son olarak totaliter bir ucube sisteme–perçinlenmesidir."**[14]

---

10 *A.g.e.*, s. 16.

11 *A.g.e.*, s. 88.

12 *A.g.e.*, s. 68.

13 Derrida, Jacques. "Mülakat" Metin yazımı ve Ayrım (*Difference*) (Çince Baskı). Beijing Joint Yayınevi, 2001. s. 19.

14 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. 88. –Türkçesi-. Ayrıntı Yayınevi.

(Bu söylemine karşın, Derrida, bazı Batılı akademisyenlerin yaptıkları gibi komünizmi, Nazizm ile eşitleme yönünde katı bir davranışı kabul etmiyor.)[15] Açıktır ki, burada Derrida resmi ideoloji olan Marksizm'e ve bütün geleneksel Marksist teorilere karşı çıkıyor. Onun Marx'ın ruhu olarak gördüğü şey gerçekten de çok geleneksel-dışı , olağanüstü bir şey.

Peki, Derrida'nın yaklaşımını yukarıdaki "hatalı" Marksizmlerden farklı kılan nedir? Bu Marx'ın yapısökümüne tabi tutulması, yani yapısökümü teorisi aracılığıyla Marx'ın yeniden kavranması olmalıdır. Bir başka deyişle Marx'taki sözmerkezcilik (logocentrism), dilcilik (linguisticism) ve sesçilik (phonologism) bağlantılı "hakiki" metafiziği yapısökümü aracılığıyla yeniden ele almak gerekecektir. Derrida, Marksizm'in metafizik ve sözmerkezci olduğunu düşündüğünü yazıyor. Dolayısıyla, Derrida Marx'ı analiz etmek için, önce Marksizm'i yapısökümüne tabi tutmak, Marksizm'in temel ilkelerini ve teorilerini reddetmek, ardından böylece Marx'ın eleştirel ruhunu ortaya çıkartmak istiyor. Bu, muhtemelen bizim kabul edemeyeceğimiz tipik bir postmarksgil bakış açısıdır.

Derrida'nın görüşüne göre Marx'ın yapısökümüne tabi tutulması, Marx'ın ruhunun yeniden **radikalleştirilmesidir**. Şöyle yazıyor:

"En azından benim gözümde yapısöküm, radikalleştirme dışında bir anlama veya çıkara ilgi duymaz. Yapısöküm bu radikalliği ile bugün Marksizm'in belirli bir geleneğine dahildir ve Marksizm'in belirli bir ruhunun içindedir. Bir tarihte, Marksizm'in bu radikalleştirilme girişimi, yapısöküm adı verilen girişim ortaya çıkmıştır."[16]

Peki, Derrida'nın bu görüşü nereye dayanıyor? Marx'ın eleştirel ruhunun radikalleştirilmesinin yapısöküm olduğunu söylemek, açıktır ki, mantıksal bir yapılandırmadır. Sonuç olarak, Derrida'nın Marx'ın eleştirel ruhuyla ilgili kavrayışının onun yapısöküm teorisi dolayımı ile ortaya çıktığı görülüyor. Derrida, açık bir biçimde "Ben bir Marksist değilim" veya "Ortodoks bir Marksist değilim"[17] diyor, fakat inatçı bir ısrarla kendi yapısöküm teorisinin, Marksizm'in yaşayan eleştirel ruhunu temsil ediyor göründüğünü söylüyor.

"Yapısöküm, Marksizm'in belirli bir ruhuna, en azından onun ruhlarından birisine sadık olmasına karşın, asla Marksist olmadı, fakat yapısöküm, Marksizm-dışı olmaktan daha fazla Marksist olmamıştır. Marksizm'in bu ruhları birden fazladır, bu ruhlar ayrışık ve çoğuldur."[18]

---

15 Derrida söyle diyor: "Komünist düşünce,-bir hakkaniyet ideali olarak- gulagı" oluşturan her türlü şeye yabancı olan pek çok komüniste rehberlik eden ve ilham veren bir düşüncedir. Bu düşünce asla hiçbir biçimde Nazici "hakkaniyet" idealiyle" paralel , eş, benzer veya ne de onun zıttı olarak karşılık bulmaz. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası).* Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 82.

16 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.92. Türkçesi. Ayrıntı Yayınevi.

17 *A.g.e.*, s. 88. Derrida,Marx'ın görüşlerinde belli bir teorik homojenlik hissediyor. Derrida, Jacques. *Derrida'nın Çin'deki Konuşmaları.* Central Compilation ve Translation Yayınevi, 2003. s. 77

18 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal.* Ayrıntı Yayınevi –Türkçesi- İngilizce'ye çeviren: Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. 75.

Marksizm'in ruhunun ayrışık ve çoğul olmasının bizatihi nedeni, onun mirasının -yalnız ve yalnız-kendi öz-yapısökümü üzerinden elde edilebilir olmasıdır. Bu nedenle, Marx'ı yorumlamak için yapısökümüne özgün olan düşünme stratejileri gereklidir: "iz (**trace**) tekrarlanabilirlik (**iterability**) yinelenme kapasitesi, ön-türeme sentezi, eklenticilik,vb."[19]. Kısacası, Marx'ın ulaşamadığı noktalara, yalnız ve yalnız, yapısökümcü ayıram (**différance**) bağlamı aracılığıyla, dolaylı biçimde, çevresinden dolanarak, döngüsel-kestirme yoldan veya esnek bir yolla ulaşılabilir;[20] ve böylece Marx'ı kavrayabiliriz. Ve yalnızca bu yolla Marx'ın mirasına gerçekten sahip çıkabiliriz. Derrida'nın "Marx'a dönüş" sloganının gerçek ereği bunlardır.

2. Derrida'da Zaman ve Varoluş

Derrida, hayalet ile ilgili arzu beyanını, seçme yoluyla yeniden onaylamak gerektiğini söyleyerek, kendi söylemine gizemli bir hava veriyor: **"bu arzu beyanının kendisi -yalnızca kendisini bölen bir beyan olabilir, kendisini parçalara ayıran, kendisini farklılaştıran/erteleyen bir beyan olabilir; aynı zamanda kendisini münferit kez ve çeşitli seslerle dile getirmelidir.**[21] (Bilindiği gibi bu yapısöküm teorisine özgü söylemdir.) Burada Derrida, aynı zamanda Marx'ın manevi mirasının içerdiği arzu beyanının- daima- anlam içeriği bakımından birbirinden bağıntısız öğelerden oluştuğunu söylemek istiyor. Dolayısıyla iç bağıntısız öğelerden oluşan bu beyanın bir süzgeçten geçirilmesi, eleştiriye tabi tutulması gerekmektedir; böylece aynı beyanın içerdiği çeşitli farklı olasılıklar birbirinden ayrıştırılmalıdır. Örneğin:

"Marx'tan bu yana" dillendirilen şeyler bize yalnızca şunları vaat edebilir veya hatırlatabilir: diğer deyişle öyle bir söz (konuşma) gerekir ki: bu konuşma empatik bir saygı içermelidir, onayladığı şeye saygı duymamalı, onaylamak için saygı duymalı, adilane bir biçimde onaylamalıdır. Bu konuşma-ancak bu tarzda-olayın gelişini onaylama gücüne (gücü olmayan bir güce) sahip olabilir. Olayın bizzat kendisinin gelecekteki gelişini onaylama gücüne sahip olabilir.[22]

Bana göre, Derrida'nın yapısökümcü bağlamı içinde "Marx'tan bu yana" ifadesi, yalnızca bir çağrı niteliğindedir; bu çağrının niyeti ne Marksizm'in gerçek ölümü, ne de komünizmin gerçek varoluşu ("olay") değildir. Bu çağrının niyeti "olayın" bir tür erteleme içinde gerçeklik üzerinde etkili olacağını söylemek istemektedir. Yapısökümcü bağlamda buna verilen terim "şimdiki mevcudun" içerdiği iç bağıntısızlıktır (**disjointedness**). Derrida'nın Marksizm'e mutlak inancı olduğuna asla düşünmeyiniz. Onun, yüksek perdeden çağrısının ardında postmarksgil düşüncenin ruhunun kabarışını görülebilmektedir. O, *Marksizm'in gerçek varoluşunu kendisinden uzaklaştırırken, onun bir tür eleştirel ruhunu almaya çalışıyor.*

19 *A.g.e.*, s. 75.

20 Derrida, Jacques. "Mülakat" *Yazmak ve Ayrım* (Çince Baskı). Beijing Joint Yayınevi, 2001. s. 13.

21 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.16. Türkçesi. Ayrıntı Yayınevi.

22 *A.g.e.*, s. 17.

Dolayısıyla, Derrida'nın asıl niyeti Marx'ı hayaletlere dönüştürmek ve ayıram (différance) içinde Marksizm'i belirli bir doğrulamaya dönüştürmektir. Sonuç olarak, kanımca Derrida'nın Marksizm'e karşı tutumunu basitçe onaylamak tehlike içeriyor.

Derrida ve çağımız

Derrida manevi mirasın erteleyici niteliğinin bu çağın doğasından kaynaklandığını, özellikle "postmodern" yaşamdan geldiğini belirtmektedir. Derrida, üzgün bir üslupla postmodern çağın çivilerinden çıkmış–bir düzensizlik–olduğundan söz ediyor.[23]

"Bu zaman çivilerinden çıkmıştır": Zaman, parçalara ayrılmış, yerinden çıkmış, sökülmüş, zaman ilerleme gücünü yitirmiş ve durmuş, zaman bir yandan hızla geriliyor bir yandan da ilerleme gücünü yitirmiş ve durmuş durumda, zaman aklını yitirmiş yarı çılgın halde, hem düzeni bozulmuş, hem de delirmiş. Zaman menteşelerinden çıkmış, zaman seyir yolundan çıkmış, bunun yanı sıra iç mantığını yitirmiş ve dağılmış durumda.[24] Derrida'nın burada sözünü ettiği zaman, dönemin tarih içinde geçici olma karakterine işaret ediyor veya "belirli bir zaman dilimi içinde şeylerin gidişatını" kastediyor. Zamanın çivisinden çıkmış olduğunu ifade etmesi de özetle insanların içinde bulunduğu yaşamın çivisinden çıkmış ve düzensizleşmiş olduğunu anlatıyor. Parçalara ayrılmış, yerinden çıkmış, sökülmüş, çılgın ve düzensiz, bu nitelemelerin tümü modern-sanayi toplumundaki **totaliteye, homojenliğe ve katılaşmaya** karşı çıkıyor. Derrida'nm gözünde içinde bulunduğumuz bu çağ -modern sanayinin standartlaşmış sistem koşullarında- insanın ve maddi nesnelerin varoluşunu aşağılara itmektedir. Dolayısıyla herhangi bir şey hem bulunuştur hem de namevcuttur; her şey sürekli bir değişim içindedir.**"Bugün aynı zamanda dünyanın zamanı içinde birden daha fazla zaman bulunmaktadır."**[25] (Buradaki 'zaman' aynı anda çeşitli farklı anlamlara gelmektedir: tarih, dünya, toplum, çağ, içinde bulunduğumuz güncel zaman, vb.)" Bu, düz-çizgisel olmayan bir çağ kavramıdır. (Aslında bu görüş, hemen hemen bütün postmodern düşünürler tarafından savunulmaktadır.)

Böylece, Derrida'nm bu zaman kavramının ilkesi -kaçınılmaz olarak- "hayalet şey ile ilgili kurallara direnmeli ve karşı çıkmalıdır". Bir başka deyişle yapısöküm bağlamında düşündüğümüzde, yaşamımızda orijinal ve köksel şeyler olamayacaktır ve Marx için de aynı şey geçerli olacaktır. Marx'ın karşısında veya herhangi bir tarih olmuş metin karşısında ne yapabiliriz ki, ona yalnızca hayalet olarak yaklaşabiliriz. İsyan bayraklarını kaldırsak dahi, bu Marx metninin açılımı ve açıklaması onun orijinal bağlamının yeniden canlandırılması olmayacaktır.

---

23 Shakespeare'in Hamlet'inin 5. Sahnesinin 1. oyununda " zaman çığırından çıkıyor" ifadesi geçiyor.

24 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.18. Türkçesi. Ayrıntı Yayınevi.

25 Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası)*. Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 80.

Derrida şöyle yazıyor: **"Canlandırılmış (animasyon) eser "o şey" olur: o Şey, hafızada tutması zor bir hayalet gibi, kendisine yer olmayan bir yerleşim yeri açar. Ona hafızadan ve tercümeden çıkmayan bir şey diyelim. O Şey ruh olarak sürekli geliyor, etkide bulunuyor."**[26] **O Şey, hala şimdiki parçalanmışlıktır.** (Muhtemelen bu ifadeler Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri* kitabının içerdiği en başlıca anlamdır.) Derrida, hafızadan hiç çıkmayan şey ile kaçılması olanaksız olan geçmişimizi tamamen unutma hali içinde karşı karşıya geleceğimizi söylüyor. Derrida, hafızadan hiç çıkmayan şey ile kaçılması olanaksız olan derz (bağlantı) içinde karşı karşıya geleceğimizi söylüyor.

Derrida, burada Heidegger'den esinlenerek **derz***[27] anlamında Almanca **Fuge** terimi veya sözcüğünü kullanıyor.

Derrida'ya göre derz terimi, Heidegger tarafından filozof Anaksimander üzerine verdiği bir konferansta önemli bir düşünceyi açıklamak için kullanılmıştı. Heidegger, bu terim ile bağ-sız olma halini veya varoluşun namevcut olmasını kastetmiştir. Bir nesnenin varlığı bir yerde geçici "beklemedir"; nesne kendisini bu bekleme aracılığıyla ortaya koyar. Derrida nesne üzerine şöyle yazıyor:

Nesnenin **"özü itibariyle, doğuş yeri, henüz olmamış olan bir yerdir [provenu. Fr.]; dolayısıyla bu anlamda ilerde olacak olan bir yerdir. Şimdiki anın zamanının durumu-geçmişe doğru gidebilmek için-gelecekten gelir. Şimdiki anın zamanının durumu-gitmiş olanın gidişine doğru gidebilmek için-gelecekten gelir. (l'en allé)."**[28] Bu gerçekten de Heideggerci bir tartışma tarzı veya Heideggerci anlamda bir tezdir. Derrida devam ediyor:

"Şimdiki an geçip gitmekte olan şeydir, şimdiki an geçip gitmek için gelir [se passe Fr.], şimdiki an bu geçişsel durum içinde kalmaya devam eder, şimdiki an gelmekte ve gitmekte olan içindedir, gelen ile giden arasındadır, terk etmekte olan ile varmakta olanın ortasındadır. Şimdiki an, onu namevcut kılan ile onu sunan (mevcut kılan) arasındaki eklem yerindedir."[29]

Derrida, hayaleti şimdiki an üzerine hafıza kaybı*[30] olarak veya zamansal çağdaş olmama hali olarak gördüğünü söylüyor. (Ve aynı biçimde Marx da hayaletlere dönüştürülüyor.)

---

26 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal.* Ayrıntı Yayınevi –Türkçesi- İngilizce'ye çeviren: Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. 18.

27 *A.g.e* s .18-28. Derz, iki fayansı birleştiren dışarıdan bakıldığında görünen bağlantı . Taş,tahta ve birçok şeyde bu tür bağlantı derzleri olabilir.

28 *A.g.e.*, s. 24.

29 *A.g.e.*, s. 25.

30 *A.g.e.*, s. 25. Ç.N.: Hafıza kaybı, bu ifade tüm geçmişi hafızasından silinen bir insanın durumuna benzetilebilir.

Derrida ve adalet

Daha da önemlisi Derrida, Heidegger'in bu düşüncesini bütünüyle yeni olduğunu "varsaydığı" bir adalet anlayışının odağına koyuyor. Eğer adalet ya da hukuk "*öç alma* duygusundan doğuyor ise"[31], artık bu takdirde bu yeni adalet anlayışı öç alma deneyimi değildir. (Bu bakış açısından yola çıkan Derrida, örtük bir biçimde, önceki mantığı, sosyalizmin tözel varlığını, kapitalistleri/mülk sahiplerini öldürmek, mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesini vb. öç alma olarak suçluyor.) Böylesi bir adalet! anlayışı, karşılık beklemeksizin verilen bir hediyedir, herhangi hesaplama olmaksızın, makul bir gerekçeye dayanmaksızın "alman" bir hediye olacaktır. Ve böylece aslında bu adalet herhangi bir ayıplanma, töhmet, borçluluk ufkuna sahip değildir. (Burada Derrida'da Bataille'in "İnsan bir şeyi onun yararcı değerini tahrip ederek kutsal kılar" mantığını görüyoruz; bu Bataille mantığı Derrida'yı ve geç dönem Baudrillard'ı çok çeşitli biçimlerde etkilemiştir.) Derrida, bu yeni adalet yaklaşımının aynı zamanda "yapısökümü teorisinin adalet olasılığını" ele alışı olabileceğini yazıyor. Yapısöküm, bağışlayıcılığa ötekinin gözündeki intikam ateşinden bakar. (Derrida son dönem çalışmalarında bağışlayıcılık konusu ile yakından ilgilenmiştir.)[32] Derrida'ya göre bağışlayıcılık kurtarıcının nazik bir biçimde yaptığı bir affetme edimidir. Böylece, Marx'ın hayaletleştirilmiş mirası, özünde *Mesihçi* bir slogan olmaktadır.

Derrida Mesihçilik üzerine şöyle yazıyor:

"Kanımızca bu Mesihçilik Marx'ın mirasının içkin bir anlamı olmaktadır; bu anlam Marx'ın mirasından ve hiç kuşkusuz miras alma ediminden, genel olarak miras alma deneyinden silinemez ve silinmemelidir. Bu yapıldığı takdirde, olayın olay-olmaklığı, ötekinin farklılığı ve bağımsızlığı azaltılmış olur."[33]

Bu durumda açıkça görülüyor ki, Marx'ın mirası, -Derrida'nın ayıram stratejisi (différance) ile-sadece ve sadece-içeriksiz ve tanımsız bir Mesih haline getirilmiştir. Böylece Marx'ın mirası gerçek devrimin bir gereği değil, öte taraftaki kurtarıcının ilahi bir çağrısı haline gelir. Bu noktada Imre Szeman, Derrida'nın Marx'ı hayalet olarak nitelemesinin bizleri-günümüzün zifiri karanlığı gerçekliği içinde-bir Ütopyayı hayal etmemize olanak sağladığını ileri sürmektedir; dolayısıyla Szeman'a göre bu yaklaşım Walter Benjamin'in savunduğu zayıf ve coşkusuz Mesihçi güce benziyor. Szeman şöyle yazıyor: **"Bu, Marksizm'in eleştirel yeteneğini koruma yöntemi üzerinden, -Marx'ın günümüzdeki anlamına meydan okumak için-Marx'ın erken ve prematüre ölümünün hortlatılmasıdır. Marx ölmüştür ama onun hayaleti her daim yaşayacak!"[34]** Kanımca, bu oldukça yerinde bir yorum.

---

31 *A.g.e.*, s. 21.

32 2002'de Jacques Derrida ile Nanjing 'de buluştuğumuzda, kendisi bana düşüncesinin ana ekseninin bağışlama olduğunu söyledi.

33 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. 28. *-Türkçesi-. Ayrıntı Yayınevi.*

34 Szeman, Imre. "Hayaletin Sorunları: Derrida'nın Hayaletleri Üzerine." *Rethinking Marxism* Dergisi, 12.2 (2000): 104-116.

Derrida da şöyle yazıyor: **"Marksizm'in asla reddetmeye hazır olamayacağım bir ruhu var ise, bu yalnızca onun eleştirel ve sorgulayıcı konumundan ötürü değildir... O, bunların üzerinde olan bir ruhtur: belirli bir özgürlükçü ve Mesihvari doğrulamadır. O, bizim herhangi bir dogmatizmden ve hatta herhangi bir metafiziksel-dinsel amaçlılıktan, herhangi bir *Mesihçilikten* arındırma** çabasını sürdürebileceğimiz olanağı içeren belirli bir düşüncedir."[35]

Zizek'in, Derrida'nın Marx'a dönüşü ile ilgili bir değerlendirme yapmış olması hiç de sürpriz değil. Bu değerlendirme şunu dillendiriyor: **"Marksist geleneğin otantik ruhunun kabul edilmesi onun asıl mesajının- küçümsenmeyecek bir biçimde ontoloji geleneğinin izlerini taşıyan, Marx'ın özel analizleri ve onun devrimci önlemlerinin geride bırakılması anlamına geliyor; bunların enkaza dönüştürülmesinin içinden özgürlükçü kurtuluş ile otantik bir Mesihvari olanak çıkarılmaya çalışılıyor. Bununla birlikte, Derrida'nın sözünü ettiği "Mesihvari olanak ebedi bir umut olarak kalmak durumundadır, bunun asla ekonomik-politik temelli önlemlere tercüme edilmesi olanaklı görünmüyor."**[36] Derrida, muhtemelen Marx'ın kisvesine bürünmüş bir kurtarıcı imge çağırıyor, bunu yaparken bilinçli olarak Enternasyonal'in söylemini tersine çeviriyor. Belirtmem gerekir ki, Derrida Marx'a ve onun bilimsel teorilerine doğrudan bir yanıt vermeyi reddetmektedir ve böylece o kendisini Marksistlerden radikal bir biçimde farklılaştırmaktadır.

3. Derrida'nın verdiği ontolojik yanıtın hatası

Derrida, Marx'ın hayaletini, onun varlığı ile hayali arasında–daima–"köklü farklılıklar" olacak şekilde yapılandırdığında ısrar ediyor; yapı sökümünde bu yaklaşıma "mevcut ile namevcut arasında" deniliyor.[37] Basitçe ifade edersem, bu Marx'ın metninin çoğulcu bir biçimde yorumlanması anlamına geliyor. Bununla birlikte Marx'ın mirasının, bu mirasın kendisi ile köklü farklılıklar taşıması, bu hayali ruhun, bizi mantıksal bir karışıklığa götürmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Derrida, bu yaklaşımını açıklamak için Maurice Blanchot'un *Marx'ın Üç Sesi* adlı eserindeki bir düşünceye göndermede bulunuyor.[38]

Derrida şöyle yazıyor: **"Köklü farklılıkları olduğu gibi kabul etmek yerine, kendimizi bu farklılıkların kendilerini bir arada tutmayı başarabildikleri bir yere koyuyoruz. Bunu yaparken bağlantısızlığı, dağılmayı veya farklılığı, ötekinin heterojenliğini yaralamaktan kaçınıyoruz. Bizden beklenen (belki de yönlendirildiğimiz denilebilir) kendimizi bir yandan diğer tarafa–geleceğe–dönmemizdir. Böylece bizden bu "bize"–oraya–katılmamız bekleniyor. Orada bu farklılıklar–kavram veya amaç kesinliği olmaksızın, ilkeler olmaksızın–olağan dışı ve özgün bir biçimde bu birlik içinde birleşmelidir."**[39]

35 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.89. –Türkçesi-. Ayrıntı Yayınevi.

36 Zizek, *Biri Totalitarizm mi Dedi?* Wo Es War. Londra; New York: Verso, 2002. S. 153-4.

37 Derrida, Jacques. "Mülakat" *Yazmak ve Ayrım* (Difference). Beijing Joint Yayınevi, 2001. s. 13.

38 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. 29. Türkçesi. Ayrıntı Yayınevi.

39 *A.g.e.*, s. 29.

Bu ifade, Derrida'nın yapısökümünün teorik tavrını ve politik tutumunu yansıtıyor. Derrida, bilindiği gibi herhangi bir totalitenin homojenleştirilmesini reddetmektedir. Derrida, Marx'm ruhuna Mesihvari sahiplenme gereği olarak, bir yeni bir **Enternasyonal** oluşmasını umut ediyor ve onu şöyle tanımlıyor: "siyam ikizi yol arkadaşlarından oluşmayan yeni bir araya geliş, örgütsüz, partisiz, ulussuz, devletsiz, mülkiyetsiz bir ittifak (bu 'komünizmi' ilerde yeni Enternasyonal takma adı ile alacağız)."[40] Derrida'nın bu yapısökümcü politik yaklaşımı, bildiğimiz geleneksel klasik anarşizmden çok daha radikaldir. Derrida, buna karşın bu politik devrimin gerçekleşme olasılığının "oldukça zayıf bir umut olduğunu"[41] kabul eder.

Daha sonra, Marx hakkındaki bütün geçmiş kavrayış biçimleri, yapısökümcü konumla kıyaslanarak Derrida'nın şiddetli saldırılarına maruz kalır. Hatta Derrida, bu çabası içinde "**ontolojik yanıt**" adını verdiği yeni bir terim üretiyor. Bu terim Marx üzerine yapılmış geleneksel incelemelerde ve yorumlarda üretilmiş olan ve Marx'ın ruhunu örnek bir şablona veya tözcü yaklaşıma indirgeyen görüşler anlamına geliyor. Oysa ona göre, bizzat Marx'm kendi yanıtı şöyle olurdu: "hayula hiç bir şey olmalıdır, mutlak zaman olmayan bir şey (varlık-dışı, etkileme gücü olmayan) veya imgesel olmayan bir şey olmalıdır"[42] Ona göre Marksist haleflerin tümü, Marx'm ruhundan,- son derece etkileyici, yekpareci, doğrudan bir tarzda- pratiksel ve birleşik bir kütle şeklinde politik sonuçlar çıkarmışlardır. Dikkat edileceği gibi, bir yandan Marx'ın ruhu hiçbir şeydir; öte yandan bizler de boşa çıkacak bir şekilde tohumlar ekecek ve onun çiçek açıp meyve vermesini bekleyeceğiz. Derrida, Marksizm'in bu biçimde örnek bir şablona dönüştürülmesine, Marx'ın doğrudan varlığına, kendi deyişiyle "tözüne, varoluşuna, özüne, ölümsüzlüğüne" karşı çıkıyor. O üzgün bir biçimde, bunun bizi lanetlemeye devam edecek olan fazladan milyonlarca hayaletin kaybedilmesine mal olduğunu söylüyor. (Burada sözü edilen hayaletler, Stalinist sistemde öldürülen muhaliflerdir.) Derrida'ya göre Marx yapısöküm çerçevesinde hiçlikten ve olumsuzlamadan kaynaklanan bir olanak anlamına geliyor ve bunu şöyle ifade ediyor: "o olabilir, *yalnızca herhangi bir şekilde var ise, o sadece olabilir*". Eğer böylesi bir olanak tohumu toprağa düşerse, elbette kötülük çiçekleri de filizlenecektir, bu nedenle de kötülük çiçekleri Derrida'nın eleştirisini hak ediyor ve Derrida da şöyle eleştiriyor "totalleştirmeye karşılık gelen, onun olanak olmasını inkar eden, bir insanı işte buldum dedirtecek yegane şeyden kaçmaya karşılık gelen, boşlukları doldurunuz tarzı bir soruda boşluğu doldurmaya karşılık gelen, soyut kavramsal yanıtlar..."[43]

---

40 *A.g.e.* Derrida, bugün "bu yaraları sarmanın bir yolu" olarak tüm insan ırkının dayanışmasını vurguluyor (s. 96) ve şöyle yazıyor: "Benim sözünü ettiğim Enternasyonal bu yüzden Komünist Partisinin ya da herhangi bir partinin Enternasyonali değil. Fakat bu kelimenin baş harfini büyük yazmamın sebebi ileride büyük bir iz bırakacak olan fakat artık mevcut olmayan hafızayı selamlamaktır. " Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası).* Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 96.

41 Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası).* Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 94.

42 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. 30. –*Türkçesi-. Ayrıntı Yayınevi.*

43 *A.g.e.*, s. 30.

Derrida ve sosyalizm pratikleri

(Dikkat edilirse buradaki totalleştirme, Sartreci bağlam içindeki anlamla ilgili değildir, bunun yerine, Adorno'nun negatif diyalektiği bağlamında, yani Musevilerin yakıldığı Polonya Auschwitz kamplarını hedef alan ile ilgili kötücül totalite ile ilgilidir.)

Çin'de de bir zamanlar-Kültür devriminde-Marx pencerelerimiz dışında bir dolunay gibi parlarken, insanlar bu ışığı köy komünlerine yönelttiler ve kendi bireysel evlerindeki yemek kaplarını gömerek karınlarını komün kantinlerinde doyurmaya başladılar. Doğal olarak o güzel ay ışığı söndü ve ardından soluk bir kargaşa ile yüz yüze kaldık. Derrida, Ekim Devrimi'nden ve onu izleyen dönemdeki sosyalizm pratiklerinden yakınıyor ve şikayet ediyor.

Bu tür hataların nedeni nedir? Derrida'nın mantığına göre bu derin bir sorunsaldır. Yapısökümcü görüşe göre-metafizik anlayışta olduğu gibi- düzçizgisel biçimde ilerleyen, antik toplumdan feodalizme, kapitalizmden komünizme giden tamamlanmış, süreklilik ve ardışıklık içeren bir tarih anlamında bir tarih yoktur. Derrida'ya göre bu tarih teorisi, Hegel'deki "kendisini geliştiren, kendisini üreten, kendisini kendi hedefine götüren" idealist tarih kavramının bir başka benzeridir. **"Bu tarih kavramının metafizik karakteri, yalnızca düz-çizgisellik ile bağlantılı değildir, aynı zamanda bütün bir mantık sistemi ile (teleoloji, kıyametbilim (eskatoloji), anlamın yüceltilmesi ve anlamın totalleşmiş içselleştirilmesi, belli tipte bir geleneksellik, belli bir tipte devamlılık/bütünlük anlayışı, belli tipte bir hakikat anlayışı, vb.) ilgilidir."**[44]

Derrida'nın savunduğu bu tarih anlayışı, yapısökümcü anlayışı yansıtıyor, buna göre tarih "aynı zamanda yeni bir tekrarlama ve iz (trace) mantığı anlamına" gelmektedir."[45] (Dolayısıyla, Derrida Althusser'in Hegel'in tarih görüşüne yönelttiği eleştiriyi onaylıyor görünmektedir.)

Bu tarih kavramı, yalnızca Öteki'den başka bir şey değildir. Bu tarih kavramının merkezinde düzçizgisel bir devamlılık değil, bunun yerine fasılalar var. Dolayısıyla tarihin gelişimi, tıpkı Derrida'nın **ayıram'ı (difference)** gibidir.

Derrida'nın 'ayıramı' ve olanaksızı istemek

Derrida, bu anlamda bizleri **'ayıram'** kavramanın hayati önemi konusunda uyarıyor. Yapısöküm teorisi bağlamında, "herhangi bir vaat (olasılık)" ve "avdet edecek gelecek" anlam olarak "erteleme, geç kalmaklık, gecikme, öteleme" anlamlarını içerir. Kuşkusuz bu Marx için de geçerli olacaktır. **Ayıram** olmaksızın, heterojenlik de olmayacaktır; heterojenlik olmaksızın, tikellik olmayacak, tikellik olmaksızın da, buradaki varoluş ve şimdiki mevcut fiili varoluş olamaz. Derrida şöyle yazar: ***"heterojenlik* şeyleri kullanıma/olanağa açar, *heterojenlik* açığa çıkaran o saldırının kendisini *(heterojenliği) kullanıma açmasına izin veri*r**

44 Derrida, Jacques. *Pozisyonlar.* London: Continuum Yayınevi, 2004. s. 50.
45 *A.g.e.*, s. 51.

ve *heterojenlik* hala gelecek olandır-ötekiden olağandışı-yeni bir olanak açacak-bir biçimde hala gelecek olandır. Bu kopuş ve ayrılma olmaksızın ne vaat/olasılık ne de ifade edilen arzu olabilecektir"[46]. Geleneksel metafizik düşüncede görülen "belli bir homojenlik, sistematik tutarlılık" beklentisi, kaçınılmaz biçimde yalnızca dogmatizme yol açan sağlayan idealist bir yanıtlama yöntemidir.

Derrida devam eder:

"İşte, öteki'yi-olanaksızı bize sunan budur: ifade edilen arzuyu, mirası ve geleceği bize sunan budur. Dolayısıyla eğer en azından onun zorunlu olarak olmasını istiyor isek, bu takdirde kopuş, kesinti, heterojenlik olmalıdır."[47]

Derrida, hayalet ile gerçek bulunuş (presence) arasında bir ayrım çizgisi öngörüyor. Komünizm, şimdi bulunan ve bizi harekete geçiren hayalettir, fakat kaba saba davranarak ona gerçeklik olarak bakmamalıyız.

Derrida bunu şöyle açıyor: **"Marx, elbette kendi açısından ve öteki taraftan bakarak hayal ile gerçeklik arasındaki ayrım çizgisinin-ütopyada olduğu gibi- aşılması gerektiğini düşünüyordu: bu ayrım çizgisi bir gerçekleştirmeyle, yani bir devrimle aşılacaktı. Ancak Marx aynı zamanda, bu bölme çizgisinin varoluşunu gerçek sınır ve kavramsal farklılaşma olarak görmeye devam edecekti, görmeye çaba sarf edecekti."[48]** Ancak Marx'ın metinlerinde böyle bir açıklamayı hiçbir zaman görmüyoruz. Derrida, kendi yapısöküm mantığına göre Marx'ı "başka bir kılığa sokuyor."

Aynı biçimde, somut gerçekliğe bakan Derrida, Çin'deki bugünkü toplumsal gelişmelere olumlu yaklaşıyor. "Çin'deki Marksizm'in gelecekte nasıl gelişeceği kritik öneme sahip bulunuyor"[49] diyor. "Özellikle Çin'deki çağdaş sosyalizmin Marx'm mirasını eski Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupalı sosyalist ülkelerin tarihi basitçe bölmelerinden farklı bir biçimde ele aldığı için onun bu önemi öne çıkıyor. Aynı zamanda Çin belli bir Marksizm anlayışını benimsemesinin yanı sıra, ABD ve hatta Batı ile barış içinde bir arada yaşama arzusunu ortaya koyuyor ve pazar ekonomisine giriyor. Kuşkusuz Derrida'ya göre Çin'in bu davranışı bir tür "ekleme-yapıştırmayı" (kolaj) bünyesinde barındırıyor. Bu bakımdan Derrida, bugünkü Çin'deki mevcut sosyalizm ile kendi yaklaşımı arasında "Marksizm kavrayışı açısından belli bir uyum" veya da, Marx'm mirasına yaklaşım konusunda belli bir anlayış birliği olduğunu ilan ediyor:

---

46 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. 33. Türkçesi. Ayrıntı Yayınevi.

47 *A.g.e.*, s. 35.

48 *A.g.e.*, s. 38-9.

49 Derrida, Jacques. *Derrida'nın Çin'deki Konuşmaları*. Central Comp. ve Translation Yayınevi, 2003. s. 81.

"Bugün kapitalizm, yeni kapitalist tehlike konularında ısrarlı eleştiri etkili bir biçimde sürdürülürken, öte yandan da Marksist mirasın kusurlarından kaçınmak ve Çin'de ve Doğu'da bizzat Marx'ın adı kullanılarak yapılan tarihsel felaketleri mahkum etmek gerekiyor. Kısacası bu miras içinde yıkılması gereken parçadan uzak durulmalıdır."[50]

Böylece Marx'ın mirası ile ilgili olarak Derrida'nın söylediklerinin gerçek anlamı, Marx düşüncesindeki bir şeyi reddetmek, fakat öte yandan onun eleştirel ruhunu sürdürmek ve eleştiri oklarının hedefini bugünkü kapitalizme yöneltmektir. Bununla birlikte, Derrida'nın Çin'in bugünkü gelişmesi üzerine getirdiği postmarksgil açıklama üzerine mutabık kalmamız çok zor.

4. Günümüzün kapitalizmi ve "Tarihin Sonu"

Gördüğümüz gibi, Derrida'nın Marx'ın mirasını alması, esas olarak yapısökümcü eleştirel çerçevede gerçekleşmektedir. Bu yaklaşım, bir yandan herhangi bir varsayımsal katı yapının kaba bir biçimde ebedileştirilmesinin inatçı bir biçimde reddiyesi anlamına geliyor; öte yandan da bu reddiye **ayıram** (difference) aracılığıyla var oluyor. *Marx'ın Hayaletleri*'nde Marx'ın eleştirel ruhuna dayandırılan bu reddiyenin hedefi, çağdaş kapitalizme ve tüm küstah burjuva ideolojilerine karşıdır. Derrida, kitabın metninde-dişe diş bir biçimde- "kapitalist mantığın yapısökümcü eleştirisinin"[51] yapıldığını öne sürüyor.

Yukarıda da değindiğimiz gibi Derrida, bu kitabı 1993'te yazmayı tercih etmişti; çünkü o günlerde uluslararası komünist hareketin pratiği daha önce görülmedik bir gerileme yaşıyor ve aynı zamanda kapitalist bir süper güç yerküreye egemen olan yegane polis gücü olarak ortaya çıkıyordu. Derrida şöyle yazıyor: **"Neoliberalizm ya da piyasa adına hareket eden uluslararası kapitalist güçlerin gevşek ancak örgütlü koalisyonu, tıpkı bir 'devlet' biçimini andıran koşullarda dünyayı elinin altına alıyor."**[52] **"Bu yeni 'dünya düzeni', daha önce görülmedik bir hegemonya biçimi üzerinden, yeni bir istikrar ve zorunlu olarak da yeni bir alt üst oluş peşinde koşuyor."**[53]

Eski Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki sosyalist ülkelerinin çökmesinden sonra, Batılı aydın çevreler, "felsefenin sonu", "insanlığın sonu", vb. biçimindeki teorik düşünceler yanı sıra "tarihin sonu", "Marksizm'in sonu" türünden politik iddialar ve kapitalist ideolojinin "kıyamet günü" propagandasının hedefi olmuştu.

Bu hücumları yönetenler arasında Amerikalı akademisyen Francis Fukuyama'nın "Tarihin Sonu ve Son İnsan" adlı kitabı belki de bu politik iddiaları açısından en çarpıcı olanı idi. Derrida, çok sayıda genç insanın Fukuyama'nın görüşlerine kulak

---

50 *A.g.e.*, s. 81.

51 Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco. *Nasıl Bir Yarın İçin: Bir Diyalog (Günümüzün Kültürel Hafızası)*. Stanford, California: Stanford University Yayınevi, 2004. s. 83.

52 A.g.e., s. 92.

53 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. 50. –Türkçesi-. Ayrıntı Yayınları.

verdiklerini gözlemlemiştir. Dolayısıyla Derrida *Marx'ın Hayaletleri*'nde esas olarak Fukuyama ve onun görüşlerini hedeflemiştir. Derrida'ya göre Fukuyama, bir komedi piyesindeki sıkıcı bir palyaçodan farklı değil, çünkü onun "kıyametçi tonlar içeren felsefesi" yeni değildir, en az 40 yıl kadar önce de bir benzeri ortaya çıkmıştı. (Burada Derrida, 1950'lerde Daniel Bell tarafından savunulan "ideolojinin sonu" tezlerini anımsatmış oluyor.)[54]

Derrida, üzüntü içinde, bu "son" teorisinin- metodolojik bakış açısından bakıldığında- "hiç kuşkusuz yapısöküm denilen yöntemde yer alan bir unsur olduğunu" ve kafa karıştırıcı bir hataya yol açabileceğini söylüyor. Ve bu hata, yapısökümün gerçek bağlamından habersiz olanlar açısından- tahmin edilebileceği gibi- ciddi bir anakronizme (çağaşıma) yol açıyor: fakat öte yandan bu anakronizm şaşırtıcı bir biçimde "günümüzün en yaygın kültürünü" içinde karşımıza çıkıyor. Batılı başkentlerde medyalaştırılan, dinlenen, okunan ve izlenen kültür içinde yayılıyor.[55]

Derrida, kinayeli bir tonda, Fukuyama'nın kitabının, kapitalizmin "yeni bir İncili" olduğunu, Marksizm'in ölümünü tarihin sonu olarak ele alan en "başarılı", en medyatik çıkış özelliği taşıdığını söylüyor. Bir bakıma bu kitap, çağdaş burjuva ideolojisinin çılgın varlığına işaret ediyor ve "en sonunda kendi idealinin soyut totalitesine ulaşmış bulunan liberal demokrasinin ve muzaffer kapitalizmin parlak ideolojik vitrini"[56] haline gelmiş bulunuyor. Muhtemelen Derrida'nın Fukuyama'nın oynadığı rol konusunda yaptığı bu değerlendirmelerde hiçbir abartma yok.

Derrida neden böyle yazıyor? Neden Fukuyama'nın kitabı bir İncil oluyor? Derrida, bu kitabın yapısında ve açılımlarında hiçbir zaman sorgulanmamış olan bir soruya 'olumlu bir yanıt' verildiğini öne sürüyor.

Kitap, insanlık **Tarihinin** eş-evreli, bağdaşık ve doğrusal bir biçimde, kaçınılmaz olarak ile 'liberal demokrasi ile son (telos) bulacağını iddia ediyor.[57] Bu kitapta, bütün büyük dinlerdeki gibi, insanlık için bir başlangıç ve son öngörülüyor. Fukuyama, 20. yüzyılın sonunda gerçekleşen çarpıcı değişimin, liberal demokrasinin yerkürenin her yanındaki kültürleri ve farklı bölgeleri ahenkle kapsayan, tek tutarlı politik umut olarak kaldığını ve liberal demokrasi ile "serbest pazar" ittifakının bu yüzyılın son çeyreğindeki "iyi haber" olduğunu kanıtlamaya çalışıyor. Böylece, Hegel'in kurucusu olduğu tarihin erekbilimsel (teleolojik) ilerleyişi teorisi burada sona eriyor; kapitalizm ile tarih bitiyor. Derrida, Fukayama'nın "tarihin tarihdışı telos"unu tanımladığını söylüyor.[58]

---

54 Daniel Bell, *İdeolojinin Sonu*'nu 1960'da yayınladı. Bkz. Jiangsu People's Yayınevi'nin 2001 baskısının çevirisi.

55 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. 15. –Türkçesi-. Ayrıntı Yayınevi.

56 *A.g.e.*, s. 56.

57 *A.g.e.*, s. 56-7.

58 *A.g.e.*, s. 36. S. 57.

Derrida, Fukuyama'nın iyimserliği ile mutabık değil: ABD'nin ve Avrupa Topluluğunun, evrensel Devlet ya da liberal demokrasi bakımlarından mükemmele ulaşmadıklarını, ne de bu düzeye yaklaşamadığını düşünüyor. **"Ayrıca bugün hem bu iki blok-ABD ve Avrupa-arasındaki hem de Avrupa topluluğu içindeki ekonomik savaşın kızışması, Japonya ile ekonomik savaş, zengin ülkeler ile dünyanın geriye kalanı arasındaki ticaret ilişkilerinde ortaya çıkan çelişkiler, yoksullaşma olgusu ve dış borçlara karşı biriken öfke nasıl görmezden gelinebilir?**[59]

Fukuyama'nın görüşlerinin anti-tezi olarak Derrida ise "dünyanın kötüye gittiğini, huzursuzluğun büyüdüğünü" savunuyor. Bildiğimiz gibi Derrida, Marx'ın ruhuna ve eleştirel bakışına hayalet çerçevesinde sahip çıkıyor ve Fukuyama'nın göremeyeceklerini görebiliyor. Derrida, "bugünün dünyasını ve sözde demokratik olarak anılan Avrupa'yı parçalara ayıran ekonomik savaşlara, ulusal savaşlara, göçmen azınlıklara karşı yürütülen savaşlara, ırkçılığın ve yabancı düşmanlığının azgınlaşmasına, etnik çatışmalara, kültür ve din çatışmalarına" dikkat çekiyor.[60]

Dolayısıyla, Fukuyama'nın hoşnutlukla söz ettiği, liberal demokrat kapitalizmin coşkulu sevinci, aslında, en kör ve en çılgın yanılsamalara ya da giderek büyüyen bir ikiyüzlülük anlamına geliyor.

Derrida'nın çizdiği gerçekçi tablo

Derrida, günümüz dünyasında yaşanan "felâketleri" gösterebilmek için şu on noktaya vurgu yapıyor:

1. Yaygın kitlesel işsizlik olgusu: İnsanların toplumsal faaliyetsizlik içinde olmaları olgusu, insanları çalıştırmama ya da eksik çalıştırma durumu, yeni bir anlamda yeni bir döneme giriliyor. Kapitalizmde yaygınlaşan bu tür yeni işsizlik, aşağı yukarı iyi hesaplanmış bir düzensizleştirme biçimi halini almıştır. Bunlar piyasaların yeni gereği, yeni teknolojik gelişmelerin sonucu, dünya çapında rekabeti sürdürebilmenin gereği olarak sunulmaktadır. Bu politikalar yüceltilmiş önde gelen iktisatçılar ve politikacılar tarafından değişik biçimlerde, çarpık istatistiklerle 'standart haline getirilmeye' çalışılmaktadır. Ancak temelde bunların tümü işsiz insanlar için yeni acılardan başka bir şey değildir.

2. Yoksunlaştırılmış yurtlarından olmuş vatandaşlar sorunu: Bu, esas olarak dünyanın her yanına dağılmış olan mülteci konumuna düşmüş ya da zorla ülkesinden kovulmuş birçok sürgün, vatandaşlık haklarını kaybetmiş, dünyanın çoğu bölgelerine dağılmış insanları ve çalışan göçmenleri-göçmen kökenlileri-kapsıyor. Bu insanların en büyük sorunu hayatta ayakta kalabilmek ve Derrida'ya göre bu sorun aşılmaksızın, özgürlük ve demokrasiden konuşmanın bir anlamı olamaz.

---

59 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. 50. –Türkçesi-. Ayrıntı Yayınevi.

60 *A.g.e.*, s. 77-80.

3. Gelişmiş kapitalist ülkeler arasında süren çağdaş ekonomik savaşlar: Avrupa ve Amerika arasındaki ve Japonya ile Amerika arasındaki amansız ekonomik savaşlar her şeyi kontrol ediyor. Politik ve ideolojik sisler dağıldığında bu çatışmaların ardındaki ulusal çıkar çatışmaları, açık bir biçimde kendi gerçek renklerini ortaya koyuyor.

4. Kapitalizm, serbest pazar kavramının içerdiği çelişmeler, serbest pazar gerçekliği, serbest pazarın ticari normları konusunda ortaya çıkan sorunları ve çelişkileri yönetme konusundaki yeteneksizliğini ortaya koyuyor. Derrida, bugün, -her zamankinden daha fazla- sermayenin çıkarı gelişmekte olan ülkelerdeki artı değerleri daha fazla elde etmek için düşük emek maliyetinden yararlanmak ve ucuz kaynaklara giderek daha fazla el koymak olduğu koşullarda, uluslararası sermayenin yatırımlarını çılgınca Üçüncü Dünya ülkelerine yönelttiğini yazıyor. Derrida, bu koşullarda diğerleri ile birlikte zarar gören Batı'daki işçilerin çıkarlarını kimin koruyacağı sorununu ortaya atıyor.

5. Dış borçların dağ gibi yığılması ve yayılması: Dünyadaki para ve sermaye hareketlerini düzenleyen mekanizmaların ve para-banka-ticari mekanizmaların kötüleşmesi, insanlığın büyük bir bölümünü umutsuzluğa ve açlığa sürüklüyor. Üçüncü Dünya halklarının ızdıraplarının kaynağı olan yukarıdaki kötücül eylemler, "demokratikleşme ya da insan hakları söylemi tarafından dikte ediliyormuş gibi görünüyor."

6. Silah yapım sanayi ve silah ticareti normalleştiriliyor: Bu kötülükler bilimsel araştırmalar söylemi içinde yapılabilir hale gelmiştir, silah üretim ve ticareti ekonominin doğal bir parçası ve aynı zamanda Batılı demokrasilerdeki emeğin sosyalleşmesinin olağan gerekleri olarak ele alınıyor.

7. Nükleer silahların yayılması, kanıksanıp içselleştirilmesi, bizzat kendilerini bu yayılmanın tehditlerinden korumak istediğini söyleyen ülkeler tarafından sürdürülüyor.

8. Cemaat, toplum, ulus-devlet, egemenlik, sınırlar, ana yurt ve kan bağı gibi, hayali fantezi kavramlara dayanılarak ve bütün bunlarla ilgili arkaik kavramlara dayanılarak, etnik savaşlar (Kendi kendime "Daha önce başka türleri var mıydı?" sorusunu soruyorum.) dünyanın her yerinde hızla artıyor.

9. Örgütlü suçlar ve suç çeteleri, hortlaklar gibi giderek daha fazla dünyanın hemen hemen her köşesine nüfuz ediyor. Bunlar, yalnızca toplumsal-ekonomik dokuya ve sermayenin genel dolaşım sürecine değil, aynı zamanda devlet ya da devletlerarası uluslararası kurumlara nüfuz ediyor.

10. Halihazırdaki çeşitli uluslararası mahkemeler-Adalet Divanı, Uzlaştırma Mahkemeleri vb.-bunlar Avrupa'nın tarihi ve kültürü ile yakından ilgili olan kuruluşlardır-ile kendisine demokratik ve adil bir görünüm vermeye çalışan uluslararası hukuk, çeşitli kuvvetlere boyun eğdirilmiş durumda. Bunların aldığı çeşitli "hukuki" kararlarda "devletlerin devamlılığı, iç uyumu, diğer devletlerle eşit

haklara sahip olmaları " çiğneniyor; böylece uluslararası hukuk bazı devletlerin askeri güce dayalı hegemonyasının hizmetine girmiş" oluyor. [61] (Yugoslavya vb ülkelerin karşılaştıkları durum kastediliyor)

Bu **"on yara"** dünyamızdaki gerçekleri, tam da şu anda yaşanan asıl tarihsel gerçekliği yansıtıyor. Oysa Fukuyama, bu dünyada hiçbir şiddetin, eşitsizliğin, dışlamanın, açlığın olmadığı, dolayısıyla ekonomik baskının etkisinin bulunmadığı yönündeki yeni-vahiyi pervasızca öne sürüyor. Derrida, neredeyse öfkeli bir tonda şunları söylüyor:

"Tarihin sonu şarkısıyla manik bir neşelilik hali içinde kapitalist pazar ve liberal demokrasi düşüncesinin doğuşunu ve "ideolojilerin sonunun" ve büyük özgürlükçü söylemlerin sonunun geldiğini kutlamak yerine; gelin sayısız acı alanlarından oluşan bu açık makroskopik olgulara gözlerimizi asla kapamayalım. Hiçbir ilerleme düşüncesi bu olgulara göz yummaya gerekçe olamaz, şimdiye kadar yeryüzünde asla bu derecede ve bu büyüklükte mutlak sayılarla bu kadar çok sayıda erkek, kadın ve çocuk ezilmemiş, açlıktan kırılmamış ya da yok edilmemişti."[62]

Bu noktada Derrida öfkesini tutamıyor. Bu, **"yalnızca temel insan hakları" değil aynı zamanda onurlu bir yaşam sürdürebilme hakları dahi inkâr edilen milyarca yaşayan canlının-insan ve diğerleri dahil-daha önce hiç görülmedik ölçüde eşitsizliğe maruz kaldıkları bir dünyadır".[63]**

Günümüzün burjuva ideolojisinin başarılı operasyonu

Bunca acı karşısında, insanların yürekleri nasıl "taşlaşıyor" ya da gerçeklere karşı nasıl kör olunabiliyor? Derrida, bunun yanıtını da veriyor: günümüzün çağdaş burjuva ideolojisinin başarılı operasyonu ile!

Ardından, Derrida analizine iki önemli kavram ekliyor: birincisi, "hegemonya" ('hakim söylem') ve ikincisi "tartışılmaz görülen ve bizzat kendi kendinin kanıtı" oldukları savlanan söylemler. Derrida, bu söylemlerin ikisi de "hiç kimsenin itiraz etmeyi hayal dahi edemeyeceğini varsaydığım" kişilerden geliyor" diyerek, şöyle soruyor: Neden? Çünkü bu söylemlerin hiçbirisinin ne belli bir gerçek maddi varlıkları var, ne de bunlar insanların kendi öz-bilinçlilikleri içinde yer alıyor. Bunlar, basitçe hiç sorgulanmaksızın, "kamuoyunun oluşumunun örgütlendiği ve kumanda edildiği veya kanıtlanmış buyruk gibi ele alınarak dayanak gibi sunulan- ve kamusal alanı boyunduruk altına alan söylemlerdir. Derrida'ya göre bu durum: tam da kültürümüzde bulunan birbirinden ayrılmaz üç konum ya da aygıttır (ve bunlar bir takım oluşturmaktadır). Bunlardan birincisi: "Kültürü aşağı yukarı tam olarak politika olarak ele alan" dünyanın güçlü iktidar partilerinin ve

61 *A.g.e.*, s. 81-84. Bkz. Derrida, Jacques. *Derrida'nın Çin'deki Konuşmaları*. Central Compilation ve Translation Yayınevi, 2003. s. 77-78.

62 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s.85. Türkçesi. Ayrıntı Yayınları.

63 Derrida, Jacques. "Kendime Karşı Savaştayım." SV. Derrida (Özel Sayısı), 2004.

politikacıların resmi söylemidir; ikincisi, kitle iletişim araçlarındaki medya kültürü,-bunun merkezini TV'ler ve haber basını oluşturmaktadır. Derrida'ya göre bu ikincisi geçmişte hiç görülmedik bir biçimde işliyor. Üçüncüsü de özellikle tarihçiler, sosyologlar ve siyaset bilimciler, edebiyat teorisyenleri, antropologlar, felsefeciler (özellikle de siyaset felsefecileri) tarafından üretilen akademik kültür. Derrida, bu "üç kültürü"; "kültürün üç uzamı, biçimi ve erkleri" olarak ele alıyor.[64]

Bu üç söylem (kültür), söz konusu hegemonyayı ya da emperyalizmi güvence altına almak için gerekli olan en büyük etkiyi yaratmak için, aralarında her an ve her düzeyde işbirliği yapıyorlar.

Bütün bu olup bitenler, Marx'ın hayaletlerinin neden hâlâ var olduğunu açıklayabilir. Derrida, bizlere **Marx'ın hayaletlernin** bakış açısından bakabildiğimizde, dünyadaki bütün bu adaletsizlikleri görebileceğimizi anlatmak istiyor. Marx'ın etik mirası, sermayenin hegemonyasına boyun eğmememizi sağlıyor ve ışığı hiçbir zaman sönmeyen Marx'ın eleştirel ruhu, bizim zorlu direniş yolumuzu aydınlatıyor. Kanımca bu yaklaşım teorik olarak olumlu ve akademik olarak saygın bir konum. İçinde ne kadar problemli olan nokta keşfedilirse, keşfedilsin; **Marx'ın Hayaletleri** kitabı post-modern bağlamda aydınlatıcı bir şaheser olarak değerlendirilmeyi hak ediyor.

64 Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*- İngilizce'ye çeviren -Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. s. 52-53. Türkçesi. Ayrıntı Yayınevi.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Adorno, Theodor. "Letters to Walter Benjamin" on *Aesthetics and Politics*, New York: 1977.

"Sociology and Empirical Research" in *The Positivist Dispute in German Sociology.* Translated by. Glyn Adey and David Frisby. New York: Educational Books Ltd., 1976.

Negative Dialectics. Translation by. E. B. Ashtion. New York: The Continuum Publishing House, 1990. *Prisms.* Cambridge: MIT Press, 1967.

Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy, and Other Essays.* New York: Monthly Review Press, 1972.

Bataille, Georges. *Eroticism, Expenditure and General Economy.* Ed. Wang Min'an. Changchun: Jilin People's Publishing House, 2003.

History of Eroticism. Trans. Liu Hui: The Commercial Press, 2003.

Baudrillard, Jean. *The Consumer Society: Myths and Structures.* Theory, Culture & Society. London: Sage Publications Ltd, 1998.

The Mirror of Production. Trans. Mark Poster. St. Louis: Telos Press, 1975.

The System of Objects. Trans. James Benedict. Radical Thinkers. London [u.a.]: Verso, 2005.

Benjamin, Walter. *Works of Walter Benjamin.* Beijing: Chinese Social Science Press, 1999.

Best, Steven and Douglas Kellner. The Postmodern Turn. New York: Guilford Press, 1997.

"Commodification of Reality and Commodified Reality: Baudrillard, Debord, and Post-Modern Theories," in Douglas Kellner (ed.), Baudrillard: A Critical Reader, Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.

Butler, Judith, Ernesto Laclau, and Slavoj Zizek. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left.* Verso, 2000.

Certeau, Michel. *The Practice of Everyday Life.* Trans. Steven Rendall. Berkeley: University of California Press, 2002.

Debord, Guy. *Comments on the Society of the Spectacle*, Trans.Malcolm Imrie, London: Verso, 1998.

The Society of the Spectacle, Trans. Donald Nickleson-Smith, New York: Zone Books, 1994.

Deleuze, Gilles. *Philosophy and Critique of Power.* Commercial Press, 2000.

Derrida, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International.* Trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994.

Derrida and Elisabeth Roudinesco. *For What Tomorrow: A Dialogue (Cultural Memory in the Present).* Stanford, California: Stanford University Press, 2004. Derrida and George Collins.

The Politics of Friendship. Phronesis. London [u.a.]: Verso, 2005.

"Dialogue about Marxism." (Chinese) "I Am at War with Myself." SV. *Derrida (Special Issue)*, 2004.

"Interview" in *Writing and Difference* (Chinese version). Beijing Joint Publishing, 2001.

Derrida's Speeches in China. Central Compilation and Translation Press. 2003.

Positions. Trans. Alan Bass. London: Continuum Publishing Group, 2004.

Eagleton, Terry. *The Aesthetics of Ideology.* Trans. Wang Jie, etc. Guang Xi Normal University Press, 1999.

Erjavec, Ales. *Toward the Image*, Trans. Hu Julan, Zhang Yunpeng, Changchun: Jilin People's Press, 2003.

Fields, Belden and Steven Best, "Situationist International," in Robert A. Gorman (ed.), *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*, Westport: Greenwood Press, 1985.

Foucault, Michel. "*Words and Things*," in *Philosophical Discourse in Postmodernism.* Hangzhou: Zhejiang Renmin Press, 2000.

Fromm, Erich. *To Have or to Be?* London & New York: Continuum International Publishing Group, 2005.

Fukuhara Taihei. *Lacan: Mirror Stage.* Hebei Educational Publishing House, 2002.

Simmel, Georg. *Money, Gender and Modern Life Style* (Shanghai: Academia Press, 2000).

Godelie, Maurice. *Anthropology, Science of Primitive Societies?* Paris: Denoël, 1971.

Goldman, Lucien. *Hidden God.* Beijing: Baihua Literature and Art Publishing House, 1998.

Gramsci, Antonio. "Revolution of Anti-Capital", from *Gramsci's Works*, Vol. 1. Beijing: Renmin Press, 1992.

Heidegger, Martin, and David Farrell Krell. *Nietzsche.* San Francisco: Harper & Row, 1979.

Being and Time. Blackwell, 1978.

Jameson, Fredric. *Gratification: Culture and Politics.* Beijing: CSSPW, 1998.

Neo-Marxism. People's University Press, 2004.

The Cultural Logic of Late Capitalism. Beijing: Sanlian Bookstore, 1997.

Jiang Min'an. *Postmodern Philosophical Discourse—From Foucault to Said.* Hangzhou: Zhe Jiang People's Publishing House, 2000.

Johnson, Richard. "What Is Study of Culture?" in *Works on Study of Culture.* Beijing: CSSPW, 2000.

Kellner, (ed.) *Baudrillard: A Critical Reader*, Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.

Media Spectacle, London & New York: Routledge, 2003.

Lacan, Jacques. *ÉCRITS: A Selection.* Trans. Alan Sheridan. New York: Norton, 1977.

Lenin, Vladimir. *The Collected Works of Lenin.* Beijing: People's Publishing House, 2nd Ed, Vol. 55, 1990.

Levinas, Emmanuel. *God, Death, and Time.* Trans. Bettina Bergo. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.

Nine Talmudic Readings. Trans. Annette Aronowicz. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Lévi-Strauss, Claude. "Introduction to Sociology and Anthropology." Trans. Yu Biping. *Sociology and Anthropology.* Shanghai Translation Publishing House, 2003.

Li Zhongshang. *Analysis of "New Marxism."* China Renmin University Press, 1987.

The Third Road. Academy Press, 1994.

Lukács, Georg. *History and Class Consciousness.* London: Merlin Press, 1971.

Lury, Celia. *Consumer Culture.* New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.

Marx, Karl and Frederick Engels. *Collected Works.* London: Lawrence & Wishart, 1976.

Capital, vol. 1. London: Lawrence & Wishart, 1977.

Mauss, Marcel, and Robert Brain. *A General Theory of Magic.* London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

The Gift : Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. Trans. Ian Cunnison. Glencoe: Free Press, 1954.

Pascal, Blaise. *Thoughts.* Cup Archive.

Popper, Karl. *Unended Quest.* Trans. Qiu Renzhong. Fuzhou: Fu Jian People's Press, 1984.

Poster, Mark. *Jean Baudrillard, Selected Writings.* Stanford, California: Stanford University Press, 1988.

Ricardo, David. *On the Principles of Political Economy and Taxation.* London, 1821.

Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason.* Beijing: Joint Publishing Company Limited, 2002.

Salecl, Renata, and Slavoj Zizek. *Gaze and Voice as Love Objects.* Durham: Duke University Press, 1996.

Scheler, Max. *Subversion of Value.* Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1997.

Schmidt, Alfred. *Concept of Nature in Marx.* Commercial Press, 1988.

Szeman, Imre. "Ghostly Matters: On Derrida's Specters." *Rethinking Marxism* 12.2 (2000).

Wolin, Richard. *The Concept of Cultural Critique.* Beijing: Commercial Press, 2000.

Yang Haifeng. *Towards Post-Marx: From Mirror of Production to Mirror of Symbols.* Central Compilation and Translation Press, 2004.

Yu Biping *A General Theory of Magic in Sociology and Anthropology.* Shanghai Translation Publishing House, 2003.

Yu Runyang. *An Introduction to Philosophy of Modern Western Music.* Hunan Educational Press, 2000.

Yu Wujin and Chen Xueming. *Foreign Marksist Schools.* Shanghai: Fudan University Press, 1990.

Yuasa, Hiroo. *Georges Bataille: Consumption.* Trans. Zhao Hanying: Hebei Educational Publishing House, 2001.

Zhang Yibing. "Anthropocentrism: In and Out" in *Philosophical Trends*, Vol. 6, 1996.

"Barthes: Text is a Kind of Weaving" in *Tribune of Social Sciences.* Vol. 10, 2002.

"Contemporary Ecological Horizon and the Logic of the Materialistic View" in *Philosophical Researches.* 8 (1993).

"Double Mediations of Nature and Society" in *Study and Exploration.* Vol.3, 2003.

"Post-Marx Thought is not Marxism." in *Journal of Nanjing University.* Vol. 2.

"Revolutionary Dialectics and Critical historical Materialism", *Shangdong Social Science*, issue 2, 2000.

"The Devil Other: Who Drives You Crazy" in *The Journal of Humanities.* 2004. vol. 5.

"What is the Late Marxism" in *Journal of Nanjing University.* 2004. vol. 5.

A Deep Plough Of Texts (Vol. 1). People's University Press, 2008.

A Problematic, Symptomal Reading and Ideology: A Textological Illustration of Althusser. Central Compilation and Translation Press, 2003.

Atonal Dialectical Imagination: The Textological Reading of Adorno's Negative Dialectics. Sanlian Bookstore Press, 2001.

Back to Marx—the Philosophical Discourse in the Context of Economics. Nanjing: Jiangsu Renmin Publishing House, 1999.

Problematic, Symptomal Reading and Ideology: A Textological Illustration of Althusser. Central Compilation and Translation Press, 2003.

The Collected Works of Zhang Yibing. Guang Xi Normal University Publishing House, 1999.

The Impossible Truth of Being: Mirror of Lacan's Philosophy. The Commercial Press, 2006.

The Subjective Dimension of Marxian Historical Dialectics. Nanjing University Press, 2002.

Zhang Yibing and Meng Mugui. *To Understand Marx: Contemporary Illustration of Original Marksist Philosophy.* People's University Press, 2004.

Zizek, Slavoj. *Did Somebody Say Totalitarianism?: Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion.* Wo Es War. London; New York: Verso, 2002.

Zizek and Glyn Daly. *Conversations with Zizek.* Conversations. Cambridge [u.a.]: Polity, 2004.

Grimaces of the Real. Central Compilation and Translation Press, 2004. *Mapping Ideology.* London; New York: Verso, 1994.

The Fragile Absolute. London; New York: Verso, 2000.

The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Women and Causality. Verso, 2005.

The Plague of Fantasies. London; New York: Verso.1997.

The Sublime Object of Ideology. London: Verso, 1989.

*The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology.*Wo Es War. London; New York: Verso, 1999.

Yayınevimiz Çin'in önde gelen düşünürlerinden Zhang Yibing'in *Postmarksizmin Temel Eserlerinin Analizi* adlı eserini iki cilt halinde yayınlamaktadır. Yazar, Adorno, Zizek, Derrida, Debord, Baudrillard gibi ünlü düşünürlerin başyapıtlarını metin çözümlemesi ile okumaktadır. 1960'larda Batı Marksizmi içinde hümanist Marksist eğilim zirveye ulaşır ve bu eğilim Althusser ve diğerlerinin–bilimselci kanadın direnişine yol açar ve bir hümanizm–bilimselcilik paradoksu oluşur.

Arka planda dünya sosyalist akımının merkezinde ortaya çıkan 20. Kongre olayı ile birlikte güçlü bir kriz duygusu oluşmuş, sol aydınlar üzerinde derin bir hayal kırıklığına ve sağa kaymaya yol açmıştır. Birdenbire burjuvazi, komünizmin ölümünü kutlamaya başlamıştır. Marx'ın açtığı insanlığın kurtuluşuna giden kapı kapanmış görünür. Olaylar Fransız Marksisti Lucien Goldman'ın *Gizli Tanrı* kitabının önemli tarihsel arka planını oluşturmaktadır. Öte yanda postmodern düşünce Batı'daki radikal muhalefetin asıl itici gücü haline gelmektedir. Frankfurt Okulu'ndan Adorno'nun *Negatif Diyalektiği*–totalite ve özdeşlik eleştirisi–1960'lı yıllara ait zorunlu tarihsel bir sonuç olarak klasik Batı Marksizmi'nin sona erişine işaret etmektedir. Bu son, pratik anlamda 1968'in Kızıl Fırtınası ve Prag'daki "Gül Devrimi"nin başarısızlığı yoluyla gerçekleşmiştir. Adorno, *Negatif Diyalektik* ile endüstri toplumunun içsel reddini savunan yeni bir mantığa dayalı düşünceyi üretir. Bir liberal söylem olarak Aydınlanma–araçsalcı aklın kolu–, doğayı köleleştirmeye ve insan üzerinde hâkimiyet kurmaya dayanak oluşturmaktadır. Bu söylemle özdeş bir içeriği taşıyan herhangi bir bakış açısı ile girişilecek bir kurtuluş çabası kapitalist totalitenin bir parçası olacaktır. Artık üretici güçlerin gelişiminin en önemli dayanağı olan insanın doğayı dönüştürme eylemi ve insani özgürleşmenin temel mantığı reddedilmiş olmaktadır.

Aynı günlerde Fransız Marksisti Lefebvre'nin geç dönem akademik çalışmalarında modern yaşam eleştirisi ortaya çıkar. Lefebvre, burjuva toplumunun kontrole dayalı yapısı içinde bir dönüşmeye işaret eder: Artık üretim-ekonomi alanı, tüketim-gösterge alanına dönüşmüştür. Böylece Lefebvre maddi üretimin tarihsel temelini baş aşağı çeviren ilk isim olur. 1968 fırtınasının ardından Avrupa'da bir grup genç Batı Marksisti, Marksizm'e veda ederek postmodern çerçeve içinde daha radikal postmarksgil bir düşünüşü benimserler. Örneğin Gilles Deleuze, Jean Baudrillard ve Jacques Derrida gibi güçlü düşünürler Marksizm ile anlaşmazlıklarını açıkça ifade ederler; öte yandan da Marx'ın eleştirisinden de bir şeyler aldıklarını da ilan ederler. Bu radikal teorik eğilim Roland Barthes, Jacques Lacan'ın geç dönem çalışmaları ve Jerry Fodor'un öncülük ettiği postmodern ana akımdan etkilenir.

2012
6881657
ALV

ISBN 978-605-4511-54-9
9 786054 511549