Kojin Karatani

Transkritik

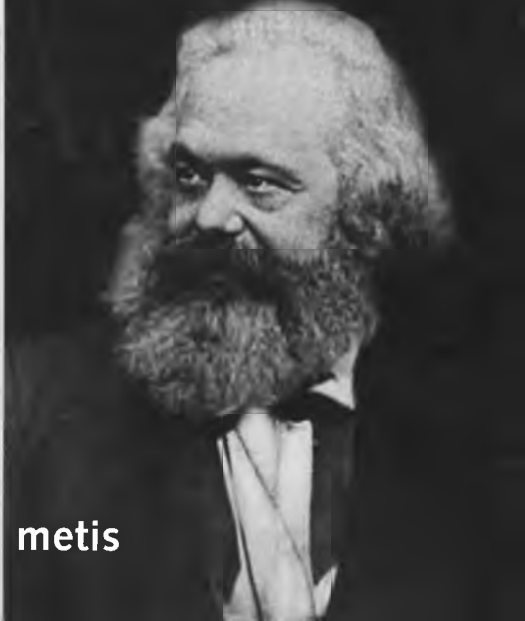
KANT

VE

MARX

ÜZERİNE





metis

Kojin Karatani

Transkritik

Kant ve Marx Üzerine

Düşünür, edebiyat eleştirmeni ve felsefeci. 1941'de Japonya, Amagasaki'de doğdu. Tokyo Üniversitesi'nde iktisat alanında lisans eğitimi aldıktan sonra, İngiliz edebiyatı alanında master yaptı. 1968'de ünlü Japon yazar Natsume Soseki hakkında yazdığı bir denemeyle prestijli Gunzo ödülünü aldı ve Tokyo, Hosei Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. 1975'te ders vermeye gittiği Yale Üniversitesi'nde Paul de Man ve Fredric Jameson gibi edebiyat kuramcılarıyla tanıştı. Karatani halen Osaka, Kinki Üniversitesi'nde ve ABD'de Columbia Üniversitesi'nde ders vermektedir.

Karatani, düşünür kimliğinin yanı sıra Japonya'da siyasi eylemci kimliğiyle de öne çıkan bir isim. Japonya'nın içinde bulunduğu siyasal duruma anarşizan-Marksist denebilecek bir perspektiften müdahale edebilmek amacıyla Akira Asada'yla birlikte çıkardığı *Eleştirel Uzam* adlı dergi 90'lı yıllarda Japonya'nın en etkili entelektüel mecrası oldu. Karatani ayrıca 2000 yılında Kapitalizm, Devlet ve Ulus karşıtı bireylerin bir araya gelerek çeşitli alanlarda siyasi eylem ve proje geliştirdikleri bir hareket başlattı: Yeni Birlikçi Hareket (NAM: New Associationist Movement). Hareketin manifestosunu bizzat kaleme alan Karatani burada etik kaygılarla beslenen yeni bir Sol hareket aradıklarını şu sözlerle belirtiyor: "Etiksiz ekonomi politikası kördür, ekonomik kaygı gözetmeyen bir etik müdahale ise boş." Bu manifestoda popüler bir dille ifade edilen arayış, yani etiğe sosyalizmin, sosyalizme de etiğin –Karatani'ye daha uygun bir ifadeyle Kant'a Marx'ın, Marx'a da Kant'ın– perspektifinden bakmanın sağlayabileceği imkânlardan yararlanma arayışı, Karatani'nin Japonya'da 2001'de, İngilizcede ise 2003'te yayımlanan *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine* adlı kitabında derinlemesine geliştirilmiştir.

İngilizceye çevrilen *Metafor Olarak Mimari* (1995; Metis, 2006) ve *Modern Japon Edebiyatının Kökenleri* (1993; Metis yayın programında) dışında Japonya'da yayımlanmış başlıca eserleri şunlardır: *Marx: Marx'ın Olanaklarının Merkezi* (1978), *Postmodernizm ve Eleştiri* (1985), *Felsefi Araştırma* (2 cilt, 1986 ve 1989), *Dil ve Trajedi* (1989), *Mizah Olarak Materyalizm* (1993), *Etik 21* (2000), *Bir Dünya Cumhuriyetine Doğru* (2007).

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Transkritik
Kant ve Marx Üzerine
Kojin Karatani

İngilizce Basımı:
Transcritique, On Kant and Marx
The MIT Press, 2003

© Massachusetts Institute of Technology, 2003
© Metis Yayınları, 2006
© Türkçe Çeviri: Erkal Ünal, 2006

Birinci Basım: Haziran 2008

Yayıma Hazırlayan: Tuncay Birkan
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-674-9

Kojin Karatani

Transkritik

KANT VE MARX ÜZERİNE

Çeviren:
Erkal Ünal

metis

İçindekiler

Transkritik'in Türkçe Çevirisine Önsöz 9

Teşekkür 13

Önsöz 15

Giriş: Transkritik Nedir? 25

I. KANT

1. Kantçı Dönüş
   1.1 Kopernik Dönüşü 55
   1.2 Edebi Eleştiri ve Aşkın Eleştiri 61
   1.3 Paralaks ve Kendinde-Şey 72

2. Sentetik Yargı Sorunsalı
   2.1 Matematiksel Temeller 83
   2.2 Dile Dönüş 95
   2.3 Aşkın Bütünlüklü-Algı 107

3. Transkritik
   3.1 Özne ve *Topos*'u 112
   3.2 Aşkın ve Yanal 125
   3.3 Tekillik ve Toplumsallık 133
   3.4 Doğa ve Özgürlük 149

II. MARX

4. Konum Değiştirme ve Eleştiri

4.1 Konum Değiştirme 175

4.2 Temsil Sistemi: *Darstellung* ve *Vertretung* 186

4.3 Paralaks Olarak Ekonomik Kriz 199

4.4 Mikro Farklılık 208

4.5 Marx ve Anarşistler 213

5. Sentez Krizi

5.1 Sentetik Yargı Olarak Değer Biçimi: *Ex Ante Facto* ile *Ex Post Facto* 240

5.2 Değerin Biçimi 249

5.3 Sermayenin Dürtüsü 258

5.4 Para ve Teolojisi, Metafiziği 270

5.5 Kredi ve Kriz 277

6. Değer Biçimi ve Artı-Değer

6.1 Değer ve Artı-Değer 285

6.2 Dilbilimsel Yaklaşım 292

6.3 Ticaret Sermayesi ve Sanayi Sermayesi 298

6.4 Artı-Değer ve Kâr 306

6.5 Kapitalizmin Küresel Doğası 317

7. Transkritik Karşı-Eylemlere Doğru

7.1 Devlet, Sermaye ve Ulus 332

7.2 Mümkün Bir Komünizm 353

Dizin 381

Transkritik'in Türkçe Çevirisine Önsöz

İNGİLİZCEYE şu ana kadar üç kitabım çevrildi. Bunların hepsinin Türkçeye de çevrilmiş olması benim için gerçek bir sevinç kaynağı. Ama çevirilerin yapıldığı zamanlar arasındaki farklılıklar beni kaygılandırmıyor değil. Bu kitaplar yazılalı epey oldu aslında. Bunların Türkçede yayımlanma sırası okuyucuların kafasını karıştırabilir; bu yüzden kısa bir "rehberlik" yapsam iyi olacak sanırım. *Derinliğin Keşfi: Modern Japon Edebiyatının Kökenleri*, *Metafor Olarak Mimarı* ve *Transkritik*: 1970'ler, 1980'ler ve 1990'lardaki çalışmalarımı temsil eden bu üç eserin her biri bendeki "kaymaları" gözler önüne seriyor. Bu tür kaymaları içeren hareketlere "Transkritik" adını vermiştim. *Transkritik*'ten sonra başka bir kayma daha oldu. Bunun bir örneği ise en son yayımlanan kitabım: *Toward a World Republic-Beyond Capital-Nation-State* (Dünya Cumhuriyetine Doğru: Sermaye-Ulus-Devlet'in Ötesinde).

En büyük kayma ise üslupta görülebilir. Bundan önce, Kant ya da Marx üzerine kafa yorarken, genelde onları değerlendirme, eleştirme, ama aynı zamanda tarihsel sınırlarını ortaya koyma şeklini alan yaklaşımı benimsememiştim. Kendi teorilerimi de sunmamıştım. *Transkritik*'te ise Kant ve Marx'taki olanakları, sadece onların metinlerine dair kendi okumalarıma dayanarak sunmaya çalıştım. Dosdoğru kendi görüşlerimi ortaya koymak yerine, başkalarının metinlerinin "konuşmasına" izin verdim. Bu anlamda *Transkritik*, edebiyat eleştirisindeki çalışmalarımın bir uzantısıydı. Fakat ondan sonra kendi teorilerimi sistemli bir şekilde sunmaya başladım.

Üslubum değişmiş olsa da, *Transkritik*'te ortaya konulan aynı temel düşünceleri muhafaza ediyorum.

Aşağıdaki pasajı *Transkritik*'ten alıntılıyorum:

(Benedict Anderson ulus-devletin, aslen birbirinden farklı şeyler olan ulus ile devlet arasındaki bir evlilik olduğunu söylemişti.) ... Bu üçlü *resmi olarak* burjuva devriminin ortasında evlenmişti. Fransız Devrimi'nde yankı bulan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üçlüsü gibi, sermaye, devlet ve ulus da birbirleriyle çiftleşmiş ve kendilerini bundan böyle birbirlerinden ayrılamayacak bir güç haline getirmişlerdi. Dolayısıyla, daha titiz davranıp, modern devleti kapitalist ulus-devlet diye adlandırmalıyız. Bunlar birbirlerini tamamlayıp takviye etmek zorundaydı. Ekonomik özgürlük aşırı hale gelip sınıf çatışması da keskinleştiği zaman, devlet de serveti yeniden bölüştürmek ve ekonomiyi düzenlemek için müdahalede bulunur ve aynı esnada ulusal birlik duygusu da (yardımlaşma) çatlakları doldurur. Bu korkusuz üçlüyü karşınıza aldığınızda, birinin ya da diğerinin temelini oymak işe yaramaz.

Bu pasajda görülebileceği gibi, sermaye-ulus-devlet üçlüsünü açıklayabilmek için bu üçlünün içinden doğduğu üç temel mübadele tarzına geri dönmeyi önermiştim: karşılıklılık, talan/yeniden bölüşüm ve meta mübadelesi. Fakat *Transkritik*'te bu fikirleri tam olarak geliştiremedim. O zamandan bu yana bunları daha açık hale getirmeye uğraşıyorum.

Bu üç farklı mübadele tarzını, kapitalizm öncesi toplumsal formasyonlara geri dönerek ele aldım. Her toplumsal formasyon, bu mübadele tarzlarının bileşimi olarak var olur. Aralarındaki farkı belirleyen şeyse, hangi mübadele tarzının hâkim olduğu ve her birinin nasıl bir araya geldiğidir. Örneğin avcılar ve toplayıcılardan oluşan ilkel topluluklarda karşılıklılık ilkesi hâkimdir. Başka bir deyişle, talan ve ticaret var olsa da iyice belirgin değildirler. Keza, meta mübadelesi tarzının kapitalist toplumsal formasyonda hâkim olması, diğer tarzların ortadan kaybolduğu anlamına gelmez. Bunlar, daha ziyade dönüşür ve sermaye-ulus-devlet'in birleşimi olarak görünürler. Böyle bir görüşe dayanarak, toplumsal formasyonların bütün tarihini yapısal bir şekilde açıklamayı hedefledim. Sermaye-ulus-devlet üçlüsünün ötesine giden yolu aydınlatmaya çalışmaktı amacım.

Bence sermaye-ulus-devlet'in üçlü doğasını ilk kavrayan kişi Hegel'di. *Hukuk Felsefesi* kitabında bunu görebiliriz. Hegel'in idealist bir anlayışı olduğu için Marx onu materyalist bir şekilde tersine çevirmeye çalışmıştır. Marx bunu yaparken sivil toplumu (kapitalist ekonomi) altyapı, devleti ya da ulusu ise üstyapı olarak görmüştür. Bu bakış da kapitalist ekonomi aşılır aşılmaz üstyapının da kendili-

ğinden ortadan kalkacağı fikrine varır. Bu fikir besbelli ki doğru değildir. Sıra devlet ve ulus gibi konulara geldi mi Marksistlerin devamlı tökezlemiş olmasının sebebi budur zaten. Marx'ın, devlet ya da ulusun –öyle kolay kolay ortadan kaldırılamayacak olan– gerçek bir varlık temeli olduğunu görememiş olmasının sebebi de budur. Sermayeyi, ulusu ve devleti cidden aşmak istiyorsak, öncelikle onların ne olduğunu kavramamız gerekir. Onları sadece yadsımak bizi hiçbir yere götürmez. Sonuç olarak, onların gerçekliğini kabul etmeye zorlanırız; bu da onları aşmaya girişen "fikirleri" küçümsememize neden olur sadece.

Marx "üretim tarzları"na odaklanmış olsa da, ben şahsen, bakışımızı "mübadele tarzlarına" dayandırarak Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni materyalist bir şekilde tersine çevirebileceğimizi düşünüyorum. Marx'ı birdenbire eleştirmeye başladığım anlamına gelmiyor bu. *Transkritik*'te belirttiğim gibi, *Kapital*'deki Marx, meta mübadelesi diye bilinen mübadele tarzının tarihsel gelişiminin yapısını parlak bir şekilde açıklamıştı. Ne var ki bu açıklamayı yaparken devlet ve ulusu paranteze almış olması yüzünden, devlet teorisi haliyle yetersiz kalmıştı. Eğer bu eksiklik eleştirilecekse, Marx'ın *Kapital*'deki yöntemini kullanarak devlet ve ulusun kendi başına yeniden düşünmenin daha verimli olabileceğini söyleyebilirim. Benim yaptığım da buydu.

Böyle bir çalışmayı Marx'ın metinlerini, hele ki Marksist literatürü yeniden okuyarak yapmak imkânsızdı ama. Bundan dolayı kendi teorilerimi kurmak zorunda olduğunu düşündüm. Bu üslup değişikliği bana hâlâ çok önemli geliyor, fakat bu durum *Transkritik*'in önemini azaltmıyor. Elinizdeki kitaba yöneltilen belli bir tür eleştiriye de –yani Kant ve Marx hakkındaki kavrayışlarım ilgi çekici olsa da bunların sonuçta zorlama kaldığı fikrine– cevap vermek isterim bu vesileyle. Belki hakikaten de zorlamadır yorumlarım, ama Kant ve Marx'a dair doğru yorumlar sunma rekabeti biçimine bürünen akademik oyunu oynama niyetim de yok. Aslında Kant'a ya da Marx'a bel bağlamaya ihtiyacım da yok. Fakat onların muhteşem eserlerine çok ama çok şey borçlu olduğumu inkâr etmek gibi bir küstahlık da yapamam.

Kojin Karatani
Eylül 2007

Teşekkür

BU KİTABI yazarken birçok kişinin desteğini aldım. Kitabı İngilizceye çeviren Sabu Kohso ve Judy Geib'e özellikle teşekkür etmek isterim. İngilizce çeviriyi gözden geçiren ve bize çok değerli önerilerde bulunan Geoff Waite'e de müteşekkirim. Fredric Jameson ve Masao Miyoshi bana moral açıdan sürekli destek verip yapıcı tavsiyelerde bulundular. Bu kitabın yazılması için beni pratik önerilerle ve sabırla teşvik ettiklerinden ötürü Akira Asada, Paul Anderer, Mitsuo Sekii, Iıdra Levy, müteveffa Yuji Naito ve Lynne Karatani'ye minnettarım.

Önsöz

BU KİTAP, biri Kant diğeri Marx üzerine düşünceleri kapsayan iki bölümden oluşuyor. Bu iki isim kitabı iki ayrı parçaya bölüyor gibi görünse de, enikonu birbirinden ayrılmaz iki bölüm söz konusu aslında. Bu bölümler baştan sona birbirleriyle etkileşim içindeler. *Transkritik* adını verdiğim bu proje, etik ile siyasal iktisat, Kantçı eleştiri ile Marxgil eleştiri alanlarının kendi sınırlarının ötesine taşarak birbiriyle ilişkilendiği bir mekân oluşturuyor. Kant'ı Marx, Marx'ı da Kant üzerinden okuma ve ikisinin de ortak paydası olan *eleştirinin* manasını yeniden kavrama girişimidir bu. Dikkatli bir incelemeden, kendine dönük hayli ayrıntılı bir incelemeden yola koyulan bir eleştiridir.

Şimdi kitabın iki ayrı bölüme ayrılmasına dönelim. On dokuzuncu yüzyılın sonlarından beri Kant ile Marx arasında bir bağ kurmaya çalışan birkaç düşünür çıktı. Marksizm adı verilen materyalizmde eksik olan öznel/etik uğrak yakalanmaya çalışılıyordu böylece. Bu çaba Kant'ın hiç de bir burjuva filozofu olmadığını ifade eder. Kant'a göre ahlaklı olmak, iyi ya da kötü olmaktan ziyade, *causa sui** ve bundan dolayı *özgür* olma sorunuydu ki bu da bizi diğer insanlara özgür failler olarak davranmaya zorlar. Kantçı ahlak yasasının nihai çağrısı şu buyrukta yatar: "Kendi şahsında olduğu kadar başka herhangi birinin şahsındaki insanlığı da, asla sırf bir araç olarak değil, aynı zamanda ve hep bir amaç olarak kullanacak şekilde eylemde bulun."[1] Soyut bir doktrin değildir bu. Kant bu buyruğu,

* *Lat.* kendi kendisinin nedeni olan. *–ç.n.*

1. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, İng. çev. ve haz. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 38, 4:429; Türkçesi: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. I. Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1996.

büyük bir etkisi vardı; kendisini o dogmatik uykusundan uyandıranın bu fikir olduğunu itiraf etmişti Kant.[2] Ama onun *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazdığı sıralarda metafiziğin rağbet görmediği, hatta küçümsendiği gözden kaçırılır. Kant önsözünde teessüflerini belirtiyordu: "Bir zamanlar metafiziğe bütün bilimlerin kraliçesi gözüyle bakılıyordu ve istemekle yapmak ayrı şeyler olsa da, bu şeref nişanını hak etmesinin sebebi, nesnesinin taşıdığı üstün önemdi. Şimdi ise günün modası gereği, bu kraliçe herkes tarafından hor görülüyor."[3] Bunun sonucu olarak, Kant'a göre eleştirinin görevi metafiziğin esas işlevini yeniden ele geçirmekti. Bu da Kant'a kendisini bir zamanlar köklü bir şekilde teşvik etmiş olan Hume'u eleştirme sorumluluğunu yüklüyordu. Şimdi, yürüttüğümüz tartışma bağlamında, Kant ve Hume arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek istiyorum.

1980'ler boyunca Kant'ın yeniden canlandırıldığı fark edilebiliyordu. Hannah Arendt'in o çığır açıcı çalışması *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Kant'ın Siyasal Felsefesi Üzerine Dersler) ve Jean-François Lyotard'ın *L'enthousiasme: La critique kantienne de l'historie* (Şevk: Tarihin Kantçı Eleştirisi) adlı kitabında Kant'a dönüş, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin yeniden okunması anlamına geliyordu. Burada varılan sonuç şuydu: Zevk/beğeni yargılarının olmazsa olmazı olan "evrenselliğe", birbirleriyle çatışan birçok öznenin var olduğu gerçeklikte erişilemezdi. Olsa olsa, birbiriyle çatışan zevkleri vaka vaka düzenleyen bir "ortak duyu/sağduyu" edinilebilirdi. Bu çalışma, evrenselliğin nöbetini tutan aşkın bir öznelliği varsayan (bu yorumu bundan sonraki bölümlerde inceliyorum) *Saf Aklın Eleştirisi*'nden çok farklıydı. Kant'ın bu şekilde yeniden değerlendirilmesinin beraberinde getirdiği siyasi içerimler açık değildi. Aklı "iletişimsel rasyonellik" olarak yeniden düşünmeye ça-

2. Bkz. Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* [1783], İng. çev. ve haz. Gary Hatfield, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 10; Türkçesi: *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İ. Kuçuradi, Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1996. Kant şöyle diyor: "Bundan yıllar önceki o dogmatik uykumdan beni ilk uyandıran şey tam da David Hume'un hatırlanmasıydı."

3. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* [1781/1787], İng. çev. ve haz. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, s. 99, Aix; Türkçesi: *Arı Usun Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993.

lışan Habermas'ın durumu da bu belirsizlikten muaf değildi: Bir "metafizik" olarak komünizme yöneltilmiş bir eleştiriydi bu.

Marksizm, büyük anlatıyı gerçekleştirmeye çalıştığından rasyonalist ve teleolojik olmakla itham edilmiştir. Stalinizm bu eğilimin bir sonucuydu gerçekten: Entelektüeller partisi, tarihin yasasını kendinde cisimleştirmiş akılla halka önderlik etmiş ve böylece utanç verici bir trajedi ortaya çıkmıştı. Buna karşıt olarak, aklın iktidarı sorgulandı, entelektüellerin üstünlüğü reddedildi ve tarihin bir ereği olduğu fikri olumsuzlandı. Marksizmin yeniden incelenmesi, aklın merkezi denetimine karşıt olarak çeşitli dil oyunları arasında kamusal mutabakat ve müzakereyi, rasyonalist (metafizik) bir tarih görüşüne karşıt olarak da deneyimlerin heterojenliğini ve karmaşık bir nedenselliği beraberinde getiriyordu. Diğer taraftan, şu ana dek *telos*'a, ereğe feda edilmiş olan şimdiki zaman ise niteliksel heterojenliği bakımından (ya da Bergsoncu "imtidâd" anlamıyla*) yeniden olumlanır. Yapıbozum, ya da bilginin arkeolojisi vs. diye anılan bu geniş eğilimin bir parçasıydım ben de. Bu eğilimin, ancak Marksizmin birçok ulus-devletin halkını fiilen yönettiği sırada eleştirel bir etkisi olabileceğini sonradan fark ettim. 1990'lara gelindiğinde söz konusu eğilim etkisini kaybetmiş ve genel olarak kapitalizmin gerçek yapıbozum hareketinin basit bir aracı haline gelmişti. Şüpheci görecilik, çoklu dil oyunları (ya da kamusal mutabakat), şimdiki zamanın estetik bir şekilde doğrulanması, ampirik tarihselcilik, altkültürlerin (ya da kültürel çalışmaların) kıymete binmesi vs. altüst edici kudretini yitirdi ve bu nedenle hâkim, yönetici düşünceye dönüştü. Bugün bütün bunlar iktisadi açıdan ileri ulus-devletlerdeki en muhafazakâr kurumların resmi doktrini haline geldi. Toparlarsak, bu eğilim rasyonalizme karşı (estetizm de dahil olmak üzere) ampirizmin kıymete binmesi olarak özetlenebilir. Bu anlamda, son yıllarda Kant'a dönüşün aslında Hume'a dönüş anlamına geldiği giderek belirginleşti.

* Fransızcası *duree*, İngilizcesi ise *duration* olan bu Bergsoncu terimin karşılığı olarak Yahya Kemal'e atıfla imtidâd terimini kullanan ("Hakikatte mazi, hal ve istikbal yoktur. Ortada bir imtidâd vardır.") Laurent Mignon'un şu yazısından faydalanıldı: "Duree, süre mi?", *Birgün Kitap*, 27. sayı, s. 16. –ç.n.

Bu arada, (Hume'un bir eleştirisi olarak) bu ampirist eğilimin ötesine gitmeye çalışırken Kant'ı okumaya başlamıştım. Dosdoğru söylemek gerekirse, komünizm adı verilen metafiziği yeniden kurma projesidir bu. Metafiziğin asıl rolüne ve inanç ile akıl arasındaki o kopmaz ve kaçınılmaz bağa yönelik en berrak içgörüyü sunan Kant'tı. "İnanca alan açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kalmıştım; ve metafiziğin dogmatizmi, yani aklın eleştiri olmadan metafizikte mesafe kaydedebileceği yolundaki önyargı, ahlakla çatışan bütün inançsızlıkların gerçek kaynağıdır ki inançsızlık her zaman son derece dogmatiktir."[4] Kant bunu söylerken bizatihi dini ihya etmeye çalışmıyordu. Dinin bizi ahlaklı olmaya teşvik eden veçhesini, ahlaka meyleden veçhesini olumluyordu sadece.

Marx, ana akım Marksistlere karşıt olarak, komünizmi Kant'ın kullandığı anlamıyla "kurucu bir fikir (ya da aklın kurucu bir şekilde kullanılması)" olarak düşünmeyi inatla reddetmiş ve gelecek hakkında nadiren konuşmuştu. Nitekim Marx, Engels'in yazdığı metne şöyle bir ilavede bulunmuştu *Alman Ideolojisi*'nde: "Bizce komünizm kurulacak bir *ilişkiler hali*, gerçekliğin kendisini uyarlamak zorunda kalacağı bir *ideal* değildir. Şeylerin şimdiki halini ortadan kaldıran *gerçek* harekete biz komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları şu an var olan öncüllerden ortaya çıkar."[5] Dolayısıyla, komünizmin "bilimsel sosyalizm" diye dogmatikleştirilmesi, Marx'ın çürüttüğü metafiziğe pek benziyordu. Fakat bu durum, Marx'm komünizmi "düzenleyici bir fikir (aklın düzenleyici bir şekilde kullanılması)" olarak geliştirmiş olduğu gerçeğiyle çelişmez. Bu yüzden genç Marx koşulsuz buyruğun altını çiziyordu: "Din eleştirisi, *insan için en büyük varlığın insan* olduğu öğretisi ile; bundan dolayı da, insanın küçük düşürülen, köleleştirilen, yüzüstü bırakılan, hor görülen bir varlık haline geldiği *bütün ilişkileri alaşağı etmeye dair koşulsuz buyruk* ile sona erer."[6] Marx'a göre komünizm Kantçı bir koşulsuz buyruktu, yani fevkalade pratik ve ahlakiydi. Daha sonraki çabalarını, bu koşulsuz buyruğun gerçekleşebilmesini sağlaya-

4. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 117, Bxxx.

5. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, 5. cilt, New York: International Publishers, 1976, s. 49; Türkçesi: *Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, Ankara: Sol, 1987.

cak tarihsel-maddi koşullara dönük teorik bir arayış üzerinde yoğunlaştırsa da, tüm hayatı boyunca bu duruşunu hiç bozmadı. Aradan geçen zamanda, ahlakla alay edip "tarihsel zorunluluğu" ve "bilimsel sosyalizm"i savunan ana akım Marksistler ise yeni bir köle toplumu kurup çıkmışlardı. Kant'ın "genel olarak aklın bütün o gösterişleri" (*aller Anmassungen der Vernunft überhaupt*) dediği şeyin ta kendisiydi bu. Komünizme duyulan güvensizlik yayıldı; "bütün inançsızlıkların hakiki kaynağı"nın sorumlusu da dogmatik Marksizmdir. Yirminci yüzyılda komünizmin neden olduğu sefaletler unutulamaz ve unutulmamalıdır. Bu hatalara basitçe talihsizlik olarak da bakılmamalıdır. O kırılış anından bu yana, hiçbir "Fikir"i, Stalinizmi olumsuzlayarak doğmuş olan Yeni Sol fikrini bile naif bir olumluluk havası içinde savunamaz olduk. İşte bu yüzdendir ki "günün modası gereği, [komünizm] bütün fikirler tarafından hor görülüyor". Ama aynı zamanda, başka dogmatizm türleri farklı kılıklarla arz-ı endam ediyor. Üstelik, gelişmiş ulusların entelektüelleri ahlaktan duydukları şüpheyi ifade ederken, çeşitli dinsel köktencilikler dünyanın dört bir yanında güç kazanmaya başladı; entelektüellerin bunlara tepeden bakmak gibi bir lüksü olamaz.

Düşüncemin kendisi olmasa da duruşum bu sebeplerden ötürü 1990'dan itibaren esaslı bir şekilde değişti. Teorinin statükoyu eleştirel bir şekilde incelemekle yetinmeyip gerçekliği değiştirmek için olumlu bir şeyler önermesi gerektiğine inanmaya başladım. Bunu yapmanın ne kadar zor olduğunu da bir kez daha anladım. Sosyal demokrasi bana hiçbir umut vermiyordu. Yeni yüzyılın başlarına geldiğimiz zaman nihayet bir umut ışığı gördüm ve bu sayede Japonya'da Yeni Birlikçi Hareket'i (YBH; New Associationist Movement) örgütledim. Dünyanın dört bir köşesinde, küreselleşen dünya kapitalizminin tören alayı sürerken, kaçınılmaz olarak, statükoyu ortadan kaldırmaya çalışan sayısız gerçek hareket ortaya çıkıyor hiç şüphesiz. Ama geçmişteki hataların tekrarından sakınmak için *transkritik* bir kabulün gerekli olduğunda ısrar ediyorum.

6. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction" [1844], Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, 3. cilt, New York: International Publishers, 1976, s. 182; Türkçesi: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, çev. K. Somer, Ankara: Sol, 1997.

Şunu kastediyorum: Var olan teoriler baştan aşağı dikkatle incelenmeden yeni bir pratik başlatılamaz. Sadece siyasi teorilerden de bahsetmiyorum. Ben şahsen Kantçı ve Marxgil eleştirinin etkilemediği ya da onların dışında kalan hiçbir şey olmadığına kani oldum. Bundan ötürü bu projede, matematiksel temeller teorisi, dilbilim, estetik ve ontolojik felsefe (yani, varoluşçuluk) da dahil olmak üzere mümkün olan bütün alanlara dalmakta tereddüt etmedim. Genelde sadece uzmanların ilgilendiği sorunları ele aldım. Üstelik, Kant üzerine olan I. Bölüm ve Marx üzerine olan II. Bölüm birbirinden bağımsız düşünceler olarak tasarlandı ve bundan dolayı ilk bakışta aralarında bir ahenk yokmuş gibi görünebilir. Bu yüzden, kitabın tümünü özetlemek için olmasa da, aradaki bağlantıyı daha görünür kılmak için hayli uzun bir giriş kısmı yazmak zorunda kaldım.

Karmaşık ve çok çeşitli teorik konuları kapsamasına rağmen bu kitabın genel okura da seslendiğine inanıyorum. *Transkritik*, Japon edebiyat dergisi *Gunzo*'da 1992'den itibaren yayımlanmış bir dizi makaleye dayanıyor. Bu makaleler romanlarla yan yana yayımlanmıştı. Yani bu yazıları akademinin fildişi kulesinde ve akademik bir söylemle kaleme almış değilim. Dolayısıyla özü itibariyle akademik bir kitap değil bu. Kant ve Marx üzerine, tarihsel verileri dikkatle araştıran, bu verilerin teorik kusurlarına dikkat çeken ve çok ince, girift doktrinler ileri süren bir dolu akademik yazı var. Benim derdim bu değil. Kusurları ifşa eden bir kitap yazmaya cüret etmezdim. Övmek için ve sadece övgüye layık kitaplar için yazardım. Bu nedenle, Kant ve Marx üzerine tartışırken bana önemsiz görünen konular hakkında lafı evirip çevirmiyorum. Sahip oldukları kuvvetlerin merkezine odaklanarak onların metinlerini okumaya çalışıyorum. Ama sonuç olarak, hiçbir kitapta onlara burada olduğundan daha eleştirel yaklaşıldığını da düşünmüyorum.

Kitabın ana hedefi, Sermaye-Ulus-Devlet üçlüsüdür. Devlet ve ulus hakkındaki analizlerimin tamamıyla geliştirilmediğini teslim etmeliyim ama. Azgelişmiş (tarım merkezli) ve gelişmekte olan ülkelerin iktisatları ve devrimi üzerine dile getirdiğim düşünceler de yeterli değil. Bunları ilerideki projelerimde düzeltmeye çalışacağım.

Son olarak, düşüncemin içinde gelişmiş olduğu Japonya'nın kendi tarihsel bağlamı (devleti, modernliği ve Marksizmi) hakkındaki düşüncelerimin ancak küçük bir kısmını buraya dahil ediyorum. Bu

kitabın ardından bunları ele almayı planlıyorum. Aslında düşüncemin büyük kısmını Japon Marksizmi "geleneğine" borçluyum ve *Transkritik*, Japon, Batılı ve diğer Asya bağlamları arasındaki fark içinde ve kendim bizzat bu bağlamlar arasında enine boyuna gidip gelirken yaşadığım deneyimlerle büyüyüp gelişti. Elinizdeki kitapta bu deneyimlerden doğrudan doğruya değil, ancak Kant ile Marx'ın metinlerine uygun bir şekilde sırası geldiğinde bahsediyorum.

Giriş:
Transkritik Nedir?

KANTÇI FELSEFE deneyüstünden (*transcendent*) farklı olarak aşkın (*transcendental*) diye anılır. Basitçe ifade etmek gerekirse, aşkın yaklaşımla deneyimi önceleyip şekillendiren bilinçdışı yapıya ışık tutmaya çalışılır. En başından beri felsefenin kendisinin de her zaman böyle bir içebakış yaklaşımını benimsemiş olduğu söylenemez mi? Öyleyse, Kantçı düşünceyi diğerlerinden ayıran şey nedir peki? Kant'a özgü düşünme şekli, ilk kitaplarından biri olan *Bir Ön-Görücünün Rüyaları*'nda belli olmuştu. Şunları yazmıştı orada: "Eskiden insanın sağduyusuna yalnızca kendi durduğum noktadan bakardım; şimdiyse kendimi, kendi dışımdaki başka birinin aklına yerleştiriyor ve şahsi yargılarımı en esrarlı sebepleriyle birlikte başkalarının bakış açısından gözlemliyorum. Her iki gözlemin karşılaştırılmasının belirgin bir paralaks'a* yol açtığı doğrudur, ama göz yanılgısını önlemenin ve bilginin iktidarı kavramını insan doğasındaki esas yerine koymanın tek yolu da budur." Kant burada, insan şeylere sadece kendi bakış açısından değil, başkalarının bakış açısından da bakmalıdır şeklindeki basmakalıp sözü etmiyor. Aslında tam tersini söylüyor. Eğer kişinin öznel bakışı bir göz yanılgısıysa, başkalarının nesnel perspektifi, yani bakış açısı da ancak bir göz yanılgısı olabilir. Felsefe tarihi de bu tür düşüncelerin tarihiyse, felsefe tarihi de bir göz yanılgısından ibaret demektir. Kant'ın geliştir-

* Paralaks: Yunancada ötesi anlamına gelen *para-* öneki ile "öteki/başka" anlamındaki *allos*'tan türeme, değiştirmek anlamına gelen *allassein* sözcüğünün birleşmesiyle oluşan sözcük. Özellikle gökbilimde ve fotoğrafçılıkta kullanılan paralaks terimi, temelde, gözlemcinin yerinin değişmesine bağlı olarak bir nesnenin gözlenen doğrultusunda oluşan değişimdir. (İlişkili bir not: Slavoj Zižek'in Karatani'ye atıfla başlığını koyduğu kitabı yakın zaman önce Türkçeye çevrildi: *Paralaks*, çev. Sabri Gürses, İstanbul: Encore, 2008.) –*ç.n.*

diği düşünce, geçmişteki düşüncelerin göz yanılgıları olduğunu açığa çıkaran bir düşüncedir. Öznel bakış açısı ile nesnel bakış açısı arasındaki "belirgin paralaks", düşüncenin eleştirisi olarak bu Kantçı düşünceyi ortaya çıkarır. Bunu açıklamak için Kant'ın zamanında var olmayan bir teknolojiyi örnek verelim.

Düşünceden çoğu zaman, insanın kendi imgesini aynada görmesi metaforuna başvurularak bahsedilir.* İnsan aynada kendi yüzünü başkasının perspektifinden görür. Ama bugün bağlamında fotoğraf da göz önüne alınmalıdır. İkisini karşılaştıralım. Ayna imgesi başkasının perspektifiyle bir tutulabilse de, kişinin kendi bakış açısıyla ilişkili olarak hâlâ belli bir suç ortaklığı söz konusudur. İnsanlar aynadaki kendi imgelerini ne de olsa istedikleri gibi görebilirler; halbuki fotoğraf amansızca "nesnel" görünür. Fotoğrafın kendisi de bir imgedir tabii (yani bir göz yanılgısıdır). O halde hesaba katılması gereken şey, ayna imgesi ile fotoğraf imgesi arasındaki "belirgin paralaks"tır. Fotoğraf icat edildiği zaman kendi yüzlerini resimlerde gören insanların (tıpkı banda kaydedilmiş seslerini ilk kez dinleyen insanlar gibi) bir çirkinlik hissinden kendilerini alamadıkları söylenir. Ama insanlar fotoğraflara giderek alıştılar. Bir başka deyişle, fotoğraftaki imgeyi kendileri olarak görmeye başladılar. Buradaki can alıcı nokta, fotoğraf imgelerini "ilk kez" gören insanların muhtemelen tecrübe ettikleri o belirgin paralakstır.

Felsefe bir ayna olarak içebakıştan çıkar yola ve yolun sonuna vardığı yer de orasıdır. Başkasının perspektifini ortaya koymaya yönelik hiçbir çaba bu temel olguyu değiştirmeye yetmez. Felsefe en önce Sokrates'in "diyalog"uyla başlamıştı. Ama diyaloğun kendisi, deyim yerindeyse, aynanın tuzağına düşmüştür. Kant ya öznelci bir nitelik taşıyan kendine dönük bir araştırmada takılıp kalmış olmakla eleştiriliyor, ya da çoğul öznelerin ortaya konduğu *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bu durumdan bir çıkış yolu aranıyor. Gelgelelim Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kendini tam da içebakış çerçevesiyle sınırlayarak içebakışa içkin suç ortaklığını ortadan kaldırmaya çalıştığında felsefede gerçekten devrimci bir olay olmuştu bile. İçebakışın geleneksel mekânına = aynaya tamamen ya-

* *Reflection* sözcüğü İngilizcede "düşünce, düşünme" anlamına geldiği gibi başka bağlamlarda "yansıma" anlamına da gelebiliyor. *–ç.n.*

bancı olan (başkalık mahiyetinde) bir nesnelliğin ortaya konulmaya çalışıldığı gözlemlenebilir burada. Kant öznel bir yöntem tutturmakla, başkalarının bakışından yoksun olmakla eleştirilmiştir. Fakat başkasının perspektifi onun düşünüşünün yakasını asla bırakmamıştır aslında. *Saf Aklın Eleştirisi*, *Bir Ön-Görücünün Rüyaları*'ndaki özeleştirel üslupla kaleme alınmamıştır. Ama "belirgin paralaks" da gözden kaybolmamıştır. Bu durum, tezin de, antitezin de "göz yanılgılarından" ibaret olduğunu teşhir eden çatışkı biçiminde su yüzüne çıkmıştı.

İlk bölümde Kant'ı bu perspektiften yeniden okuyorum. Aynı şey ikinci bölüm için de geçerli. Örneğin Marx *Alman İdeolojisi*'nde, Fransa'ya sürgüne yollandığı zaman, yani sadece birkaç ay öncesine kadar kendisinin de mensubu olduğu bir grup olan genç Hegelcileri eleştirmişti. Engels'e göre bu kitap Alman idealizminin yerini ekonomik bir görüş açısının aldığı yeni bir tarih bakışı sunuyordu. Alman ideolojisi, ileri bir ulus olan İngiltere'de çoktan gerçeklik haline gelmiş olan bir şeyi kavramsal olarak gerçekleştirmeye girişen geri bir ulusun söyleminden başka bir şey değildi. Ama Marx'a göre belirli bir sarsıntının eşlik ettiği bu uyanışı tecrübe edebilmesinin nedeni, Almanya'nın ideolojisinin dışına ilk kez adım atmasıydı. Şeyleri kendisinin ya da başkalarının bakış açısından görme meselesi değil, farklılık (paralaks) yoluyla açığa çıkan gerçeklikle yüzleşebilme meselesiydi bu. Marx İngiltere'ye taşındığında, kendini o zamanlar hâkim olan klasik iktisadın eleştirisine vakfetmişti. Almanya'dayken kapitalizmi ve klasik iktisadı eleştirmişti zaten. Peki Marx'a *Kapital*'de meyvesini veren o yeni eleştirel perspektifi bahşeden şey neydi? Klasik iktisadın söylemine göre, ancak bir kaza ya da yanlış anlama olabilecek bir olaydı: ekonomik kriz ya da daha kesin bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu krizin ortaya çıkardığı belirgin paralaks.

İşin önemli tarafı, Marx'ın eleştirisinin her zaman göçten ve bundan kaynaklanan o belirgin paralakstan doğmuş olmasıdır. Hegel Kant'ın öznelciliğini eleştirip nesnelliğin altını çizmişti. Fakat Hegel'de, Kant'ın keşfetmiş olduğu belirgin paralaks ortadan kalkar. Keza, Engels ve diğer Marksistler de Marx'ın keşfettiği o belirgin paralaksı ortadan kaldırmışlardır. Hal böyle olunca da katı ve değiştirilemez sistemler kurmuş düşünürler olarak Kant ile Marx

imgesi kalıyor elimizde. Ama yakından yapılacak bir okuma, her ikisinin de sürekli olarak konum değiştirmeye (*transposition*) başvurduklarını ve bu belirgin paralaksa yol açan şeyin farklı söylemsel sistemlere taşınmak olduğunu ortaya çıkarır. Bu durum sürgün Marx'ta barizdir, fakat aynı şey Kant'ta da görülebilir. Mekânsal açıdan Kant bir sürgün değildi hiç kuşkusuz. Doğup büyüdüğü Königsberg kasabasından dışarıya adımını hiç atmamıştı. Ama duruşu, onu bir tür sürgün, devletten bağımsız bir adam haline getiriyordu: Devlet akademisinin merkezi olan Berlin'deki bir makama terfi edilmeyi reddetmiş ve kozmopolitizmde ısrar etmişti. Kant'ın aşkın eleştiriyi rasyonalizm ile ampirizm arasında uzanan bir yerden oluşturduğu düşünülür genelde. Fakat Kant'ın kendini garip bir şekilde kötülediği *Bir Ön-Görücünün Rüyalarının Metafizik Rüyaları Yoluyla Açıklanması*'nı okuduğumuzda, onun basit bir şekilde bu iki kutup arasında bir yerden düşündüğünü ileri sürmenin imkânsız olduğunu fark ederiz. Tayin edici olan, konumlar arasındaki "paralaks" tır. Kant da eleştirel bir şekilde bir oraya bir buraya doğru salınıyordu: Sürekli olarak, hâkim rasyonalizmin karşısına ampirizmle ve hâkim ampirizmin karşısına da rasyonalizmle çıkıyordu. Kantçı eleştiri bizatihi bu hareketin içinde var olur. Aşkın eleştiri, sabit duran bir tür üçüncü konum değildir. Yanal (*transversal*) ve konum değiştirmeye dayalı (*transpositional*) bir hareket olmadan var olamaz. İşte ben de bu yüzden Kant ile Marx'ın hem aşkın hem de yanal olan o dinamik eleştirilerini "transkritik" diye adlandırmayı tercih ediyorum.*

Louis Althusser'e göre Marx, *Alman Ideolojisi*'nde epistemolojik bir kopuşa gitmişti. Ama benim kendi transkritik anlayışıma göre, bu kopuş bir kez değil, birçok kez yaşanmıştı ve *Alman İdeolojisi*'ndeki kopuş bunlardan en önemlisi de değildi. Tarihsel mater-

* *Transcritique*: Karatani'nin İngilizce olarak, hatta kitabını tamamlamadan bir gün kadar önce ürettiğini bize bizzat ilettiği bu terimi karşılama konusunda aklımıza pek çok öneri geldi. Bunlar esas olarak öte-eleştiri, çapraz-eleştiri ve geçişli-eleştiri'ydi. Bunların hepsini ayrı ayrı tartıp düşünmemize rağmen, nihayetinde Karatani'nin metninin Türkiye'deki eleştirel söyleme gireceği şu ilk aşamada terimi Türkçeye çevrimyazı (transkripsiyon) çerçevesinde dönüştürmeye karar verdik. Kitabın Japoncasında da aynı yöntemin kullanılmış olması ("Toransukuritiiku") bu tercihimizin temel dayanağı oldu. *–ç.n.*

yalizmin Marx'ın bu kitaptaki kopuşuyla kurulmuş olduğu düşünülür genellikle. Fakat bu fikre önayak olan kişi, kitabın ana gövdesini yazmış olan Engels'ti. Dolayısıyla Marx'ın bu fikri daha sonradan benimsediği düşünülmeli; o bu fikre (Engels'e kalırsa) görünüşte modası geçmiş bir soruna, yani din eleştirisine olan takıntısından ötürü gelmişti. Marx şöyle der: "Almanya için *din eleştirisi* esas olarak tamamlanmıştır ve din eleştirisi bütün eleştirilerin öncülüdür."[1] Geliştirmiş olduğu devlet ve sermaye eleştirisi, din eleştirisinin bir devamıydı. Bir başka deyişle, din eleştirisini devlet ve sermaye adları altında ısrarla sürdürüyordu. (Üstelik bu eleştiri sadece, daha sonradan terk ettiği Feuerbachçı kendine yabancılaşma teorisinin bir uygulaması değildi.)

Sanayi kapitalizminin gelişimi, bu gelişimden önceki tarihe üretim noktasından bakmayı mümkün kılmıştı. Demek ki Adam Smith on sekizinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde tarihsel materyalizme benzer bir tavır alabilirdi. Fakat tarihsel materyalizm kendisine vücut veren kapitalist ekonomiye ışık tutamaz. Bence kapitalizm, ekonomik altyapı gibi bir şey değildir. İnsanlığı, onun niyet ve maksatlarını hiç hesaba katmadan düzenleyen, onları birbirinden ayırıp yeniden birleştiren bir güç, dinsel-türeyimsel (*religion-generic*) bir oluşumdur. Marx'ın tüm hayatı boyunca şifresini çözmeye gayret ettiği şey de budur: "İlk bakışta meta son derece aşikâr, önemsiz bir şey olarak görünür. Ama bu meta çözümlendiğinde, metafizik incelikler ve teolojik esrarlarla dolup taşan çok garip bir şey olduğu ortaya çıkar."[2] Marx burada dar anlamıyla metafiziği ya da teolojiyi sorgulayıp sorunsallaştırmıyordur artık. Bunun yerine, bu çözülmesi zor sorunsalı "son derece aşikâr, önemsiz bir şey" olarak kavrıyordur. Marx'ı böyle kavrarsak, tarihsel materyalizmin (ve hatta Marksizm diye bilinen şeyin) bir muadilinin Marx olmadan da var olabileceği, halbuki *Kapital* metninin o olmadan var olamayacağı fark edilebilir.

1. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction" (1844), Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 3. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 175.

2. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 1. cilt, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin Books, 1976, s. 163; Türkçesi: *Kapital*, 1. cilt, çev. A. Bilgi, Ankara: Sol, 2000.

Göz ardı edilemeyecek kadar önemli olan "Marxgil dönüş" ise, yazı hayatının ortalarında, *Grundrisse*'den ya da *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı* dan *Kapital*'e geçtiği sırada vuku bulmuştu: "Değer biçimi" teorisinin ortaya konmasıydı bu. *Grundrisse*'yi yazdıktan sonra Marx'ın radikal bir dönüşe girmesine neden olan şey şüpheciliğe adım atmasıydı: Bu şüpheciliğe ise Ricardo'nun emek değer teorisi konusunda Bailey'nin yaptığı eleştiri yol açmıştı. David Ricardo'ya göre mübadele değeri parayla ifade bulan metaya içkindir. Bir başka deyişle, para sadece bir yanılsamadır (Kant'taki *Schein*). Hem Ricardocu Solcular hem de Proudhon bu kabule dayanarak parayı ortadan kaldırıp onun yerine emek parası ya da mübadele bankası koymakta ısrar ettiler. Onları eleştirse de Marx da (Ricardo'ya benzer bir şekilde) hâlâ emek değer teorisine dayanıyordu. Öte yandan Bailey, bir metanın değerinin yalnızca diğer metalarla olan ilişkisi çerçevesinde var olduğunu ve dolayısıyla Ricardo'nun metaya içkin olduğunda ısrar ettiği emek değerinin bir yanılsama olduğunu iddia ederek Ricardocu görüşü eleştiriyordu.

Samuel Bailey'nin şüpheciliği Hume'un Kartezyen bir *ego cogito** gibi bir şey olmadığı, birçok ego olduğu yolundaki eleştirisine benzerdir. Kant bu görüşe şöyle cevap vermişti: Tamam, tek ego bir yanılsamadır sadece, ama bir de işbaşında olan aşkın bütünlüklü-algı X vardır. Fakat metafizik diye bildiğimiz şey X'i tözsel bir şey olarak görür. Her halükârda, çeşitli bağlamlarda dürtüyü (*Trieb*) ampirik bir töz olarak ele almaktan kaçmak gerçekten mümkün değildir. Öyleyse, egonun sadece bir yanılsama değil, aynı zamanda aşkın bir yanılsama olduğunu söylemek mümkündür. Kant bu konuma hayatının sonraki kısmında ulaşmıştı; o da ancak Hume'un şüpheciliği onu dogmatik uykusundan uyandırdıktan sonra. Tam da bu şekilde, Bailey'nin şüpheciliği de Marx'ı cidden çarpmış olmalı. Fakat Kant gibi Marx da bu düşünceyi başka bir boyuta doğru geliştirmişti. Ben buna "değer üzerine aşkın düşünce" adını vermek istiyorum.

Klasik iktisat her metanın bir emek değerini içselleştirdiğini ileri sürüyordu. Ama aslında, metalar ancak girdikleri ilişkiler para tarafından sentez yoluyla birleştirildikten ve her birine kendi değeri

* *Lat.* Düşünen ben. *–ç.n.*

verildikten sonra değer sahibi olabilir. Aslında, metalar arasındaki karşılıklı ilişkilerin göstergesi olarak sadece fiyatlar var olabilir. Bundan ötürü Bailey meta değerinin ancak başka metalarla olan ilişkisi sayesinde var olduğunun altını çizmişti. Fakat Bailey fiyatı ifade edenin ne olduğunu sorgulamamıştı: para. Bir başka deyişle, metaları birbiriyle ilişki içine sokup sistemi kuran şeyin ne olduğunu sorgulamamıştı: yani genel eşdeğer olarak parayı. Bu anlamdaki paranın, altın ya da gümüş gibi bir madde olarak parayla hiçbir ilgisi yoktur. Daha doğrusu, Kantçı aşkın bütünlüklü-algı X gibidir adeta. Marx, parayı kendi maddiliğiyle olan ilişkisi çerçevesinde görme durumunu fetişizm olarak adlandırıyordu. Bir madde/töz olarak para ne de olsa bir yanılsamadır. İfademizi daha da inceltmek gerekirse, onu ıskartaya çıkartmanın neredeyse imkânsız olması anlamında aşkın bir yanılsamadır.

Klasik iktisadın selefleri olan merkantilistlere ve külçecilere göre, para hürmet edilecek bir nesneydi. Bunun para fetişizmi olduğu ortadaydı. Buna tenezzül etmeyen klasik iktisatçılar emeğin tözünün kendi başına ve kendi içindeki emek olduğunu ileri sürdüler. Ama emek değer teorisi diye anılan bu teori paranın muammasını çözmüyordu; aksine bu muammayı daha da pekiştirip devam ettiriyordu. Hem emek değer teorisinin savunucusu olan Ricardo hem de bu teoriyi köklü bir şekilde eleştiren (ve yeni-klasik iktisadın adı anılmayan atası olan) Bailey parayı *sadece yüzeysel bir şekilde* silip atabilmişti. Marx'ın dediği gibi, insanlar kriz zamanlarında yine aniden para ister ve külçeciliğe dönerler. *Kapital*'deki Marx, Ricardo ya da Bailey'nin tarafında değil, merkantilistin yanında durur. Marx'ın hem Ricardo'yu hem de Bailey'yi böyle bir dayanak temelinde eleştirerek kurmuş olduğu eleştiri, meta ekonomisini meydana getiren *biçimi* açıklıyordu. Bir başka deyişle, Marx nesnelerin kendisine değil, nesnelerin içine konulduğu ilişkiler sistemine odaklanıyordu.

Marx'a göre, altın para haline gelirse, bunun sebebi paraya içkin olan maddi nitelikler değil, paranın değer biçimine yerleştirilmiş olmasıdır. Göreli değer biçimi ile eşdeğer biçimden oluşan değer biçimi kendisine yerleştirilen nesneyi para haline getirir. Sırf bu genel eşdeğer biçime yerleştirilen her şey (ama *her şey*) para haline gelir; yani mübadele içinde herhangi bir şeye ulaşma hakkını edinir

(yani ona sahip olan kişi mübadeleyle herhangi bir şeye ulaşabilir). İnsanlar belli bir şeyi (mesela altını), sırf genel eşdeğer yerini doldurduğu için yüce olarak görürler. İşin çok önemli yanı şu ki Marx sermaye üzerine düşünmeye, kullanım pahasına mübadele etme hakkını (daha kesin bir şekilde belirtirsek, eşdeğer biçim konumunda durma hakkını) istifleyen cimriyle başlar. Paraya ya da mübadele hakkına duyulan arzu metaların kendilerine duyulan arzudan farklıdır. "Arzu"dan ayırt etmek için ben bunu Freudcu anlamda "dürtü" (*Trieb*) diye adlandırmak istiyorum. Bir başka deyişle, cimrinin dürtüsü bir nesneye sahip olmaya değil, nesne pahasına da olsa eşdeğer biçimi konumunda durmaya yöneliktir. Bu dürtü doğası itibariyle metafiziktir; cimrilerin amacı "cennette servet biriktirmek"tir adeta.

Cimrinin dürtüsünü hor görme eğilimindeyizdir. Ama sermayenin biriktirme dürtüsü de esas itibariyle aynıdır. Marx'ın terimlerini kullanırsak, kapitalistler "rasyonel cimriler"den ibarettir. Bir yerdeki birinden meta satın alıp onu başka bir yerdeki birine satan kapitalistler mübadele etme konumlarını yeniden üretip genişletmeye çabalarlar; amaçları "birçok kullanım"a ulaşmak da değildir. Yani kapitalizmi harekete geçiren dürtü insanların arzularında yatmaz. Söz konusu olan tam tersidir: Sermaye, mübadele etme hakkını elde etmek amacıyla insanların arzularını yaratmak zorundadır. Mübadele etme hakkını istif etmeye yönelik bu dürtü, başkaları arasındaki mübadeleye özgü istikrarsızlıktan doğar.

Tarihsel materyalistler doğa ile insanlar ve insanların kendileri arasındaki ilişkilerin tarih boyunca nasıl dönüştüğünü/geliştiğini tarif etmeyi hedefler. Bu uğraşta eksik olan şey, dönüşümü/gelişimi örgütleyen kapitalist ekonomi üzerine düşünülmemesidir. Bu eksiğin kapanması için meseledeki mübadele boyutu ve mübadelenin neden amansızca değer biçimine büründüğü göz önünde bulundurulmalıdır. Fizyokratlar ve klasik iktisatçılar, toplumsal ilişkilerin tüm veçhelerini üretim noktasından açık seçik görebilecekleri kanaatindeydiler. Fakat toplumsal mübadele daima belirsizdir ve bu yüzden bizim neredeyse hiç ortadan kaldıramayacağımız özerk bir güç olarak görünür. Engels'in kapitalist üretimin anarşik dürtüsünü denetim altında tutmamız ve onu planlı bir ekonomiye dönüştürmemiz gerektiği görüşü, klasik iktisatçıların düşüncesinin geniş-

letilmiş halinden biraz farklıydı sadece. Onun bu bakışı merkeziyetçi komünizmin de kaynağıydı tabii ki.

Marx'ın değer biçimi teorisindeki en önemli konum değiştirmelerden/kopuşlardan biri de kullanım değeri ya da dolaşım sürecine dikkat çekmesidir. Mesela belirli bir şey ancak başka insanlar için kullanım değerine sahipse değerli olur. Kendisini yaratmak için ne kadar emek zamanı harcanmış olursa olsun, o şey satılmazsa değeri de olmaz demektir. Marx mübadele değeri ile kullanım değeri arasındaki basmakalıp ayrılığı teknik olarak ortadan kaldırmıştı. Hiçbir meta olduğu haliyle mübadele değeri içermez. Bir meta başka metalarla ilişki içine girmeyi başaramazsa, Kierkegaard'ın verdiği anlamla "ölümcül hastalığın" kurbanı olacaktır. Klasik iktisatçılar metanın, kullanım değeri ile mübadele değeri arasında bir sentez olduğuna inanırlar. Ama bu sadece *ex post facto** bir kabuldür. Bir olay olarak bu sentezin ardında yatan şey "ölümcül bir sıçrayış" tır (*salto mortale*). Kierkegaard insanı sonluluk ile sonsuzluk arasındaki bir sentez olarak görüyor ve bize bu sentezde bahis konusu olan şeyin kaçınılmaz olarak "inanç" olduğunu hatırlatıyordu. Meta mübadelesinde, eşdeğer *dinsel* uğrak "kredi" olarak görünür. Kredi, yani bir metanın peşinen satılabileceğini varsayan sözleşme, metayı satma zamanının geldiği o hayati anı ertelemenin kurumsallaştırılmasıdır. Kredi temelinde inşa edilmiş olan meta ekonomisi de kaçınılmaz olarak krizleri besler.

Klasik iktisat bütün ekonomik fenomenlere üretim noktasından bakmış, üretim dışındaki her şeyin ikincil ve aldatıcı olduğu muhakemesinde bulunarak (üretim dışındaki) her şeyi gizeminden arındırabilmiş olduğunda ısrar etmiştir. Ama sonuç olarak, gizeminden arındırmış olduğuna inandığı dolaşım ve kredinin hükmü altındadır ve dolayısıyla klasik iktisat, krizlerin neden ortaya çıktığını hiçbir zaman açıklayamaz. Kriz, meta ekonomisinin bünyesinde var olan o kritik anın tezahürüdür ve bu haliyle siyasal iktisadın en radikal eleştirisi olarak işler. Buradan bakarsak, krizin ortaya çıkardığı o be-

* Olgudan sonra (yapılan). Karatani bu terimi ve "olgudan önce" anlamına gelen *ex post ante* terimini kitap boyunca çoğunlukla sıfat, bazen de isim olarak kullandığı için biz de bu terimleri Türkçeleştirmeden, olduğu gibi kullanmayı tercih ettik. –ç.*n.*

lirgin paralaksın Marx'ı *Kapital*'i yazmaya götürdüğü söylenebilir.

Marx, *Kapital*'in ikinci baskısına yazdığı önsözde, kendisinin "o muazzam düşünürün [yani Hegel'in] talebesi olduğunu" açıkça beyan ediyordu.[3] Marx kapitalist ekonomiyi Hegelci Tin olarak sermayenin kendisini gerçekleştirmesiymiş gibi tasvir etmeye çalışıyordu aslında. *Kapital*, tasvirindeki Hegelci üsluba rağmen saikleri itibariyle kendisini Hegel'in felsefesinden ayırır. *Kapital* in ereği asla "mutlak Tin" değildir. *Kapital*, her ne kadar dünyayı örgütlese de sermayenin kendi sınırlarını asla aşamayacağım ifşa eder. Sermayenin/aklın kendini kendi sınırları ötesinde gerçekleştirmeye yönelik denetimsiz dürtüsünü hedef alan Kantçı bir eleştiridir bu.

Sermaye dürtüsünün bütün o muammaları da değer biçimi teorisinde yazılıdır. Değer biçimi teorisi, takastan paranın oluşumuna kadar *mübadeleyi* izleyen tarihsel bir düşünce değildir. Değer biçimi, para ekonomisi içine yerleştirildiklerinde insanların farkında olmadıkları bir tür biçimdir. Sadece *aşkın bir şekilde* keşfedilen biçimdir bu. Marx'ın geriye bakarak yaptığı soruşturma, kendi tarif sırası (değer biçimi, para biçiminden cimriye, ticaret sermayesine ve sanayi sermayesine) tersine çevrilerek sondan bir öncekine doğru okunmalı. Klasik iktisatçılar bir önceki çağdaki külçecilerin, merkantilistlerin ve ticari kapitalistlerin yaptıklarını sertçe eleştirip onların geçmişte oynadığı ekonomik rolleri mahkûm ediyordu. Onlar eşitsiz mübadele farkından kâr elde ederken sanayi sermayesinin adil, eşit mübadeleden para kazandığını iddia ediyorlardı: Sanayi sermayesi, işbölümü ve ortaklaşa çalışmadan kâr elde ediyordu onlara göre. Marx ise sermayeyi ticaret sermayesi modeline geri dönerek ele almış, şu genel formülde ifade etmişti: Para-Meta-Para'. Bu formül sermayeyi esasen ticaret sermayesi olarak görmek demektir. Bu anlamdaki sermaye kendi kendini artıran, kendini yeniden üreten paradır. Bu P-M-P' hareketinin kendisidir. Genelde tamamıyla farklı bir vakaymış gibi düşünülen sanayi sermayesi ise, M' nin hammadde, üretim aracı ve emek-gücü metasından oluşan bileşik bir yapı olarak oynadığı rolle farklılık taşır sadece. Bu yapının son öğesi olan emek-gücü metası ise sanayi sermayesine gerçekten içkindir. Çünkü sanayi sermayesi sadece işçileri çalıştırarak değil

3. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 102-3.

aynı zamanda (bir bütün olarak) onlara ürettiklerini satın aldırarak da artı-değer elde eder.

Klasik iktisatçılar ticaret sermayesinin (ya da merkantilizmin) eşitsiz mübadele yürüttüğünü iddia ettiklerinde meselenin özünü gözden kaçırırlar. İşin aslı şudur: Ticaret sermayesi farklı değer sistemleri arasındaki mübadeleden artı-değer elde ettiği zaman, her ticaret (ister P-M ister M-P olsun) tam anlamıyla eşitsiz mübadele üzerinde kurulur. Ticaret sermayesi artı-değerini mekânsal farklılıktan sağlar. Sanayi sermayesi ise artı-değere, *zamansal açıdan* sürekli olarak yeni değer sistemleri üreterek yani teknolojik yenilikle ulaşır. Aradaki bu kesin ayrılık, sanayi sermayesini ticaret sermayesinin faaliyetinden artı-değer elde etmekten alıkoymaz. Hangi türde olursa olsun, sermaye artı-değere nasıl ulaşacağı konusunda kılı kırk yarmaz. Değer sistemlerinin farklılığından her piyasa işlemindeki eşit mübadele aracılığıyla hep artı-değer elde eder. Ama ileri sürmek istediğim hususlardan biri de şu: Kârın nasıl kazanıldığından farklı olarak, artı-değerin nasıl kazanıldığı tam anlamıyla görünmezdir ve bütün düzenek adeta kara bir kutu içinde durur. Dolayısıyla görünmezlik, dolaşım süreci içindeki mücadelenin bir koşuludur da.

Birçok Marksistin artı-değerin değer sistemleri arasındaki farklılıktan değil de, sadece üretim sürecindeki "sömürü"den geldiğini varsayması sorun yaratıyor. Bu Marksistler kapitalistler ile ücretli işçiler arasındaki ilişkiyi feodal lord ile serfler arasındaki ilişkinin (gizli) genişletilmiş hali olarak görüyor ve bunun Marx'ın fikri olduğuna inanıyorlar. Halbuki bu fikrin kaynağı, Ricardo'nun kâr teorisinden kâr elde etmenin artık emeğin sömürülmesine eşit olduğu fikrini çıkaran Ricardocu Sosyalistlerdir. On dokuzuncu yüzyıldaki İngiliz emek hareketinin ana teorisi bu olmuştur. Marx'm benzer bir şeyi çok defa söylediği doğru olsa ve bu fikir popüler hale gelse de, Marx'ın artı-değerin muammasına ışık tutan yönünden ayrı tutulmalıdır. Bu teori olsa olsa (emek gününün uzatılmasıyla ulaşılan) mutlak artı-değeri açıklayabilir. (Emek üretkenliğinin geliştirilmesiyle ulaşılan) göreli artı-değeri (ki bu sanayi kapitalizmine has bir özelliktir) açıklayamaz. Üstelik, kapitalist ile ücretli işçi arasındaki ilişkiyi feodal lord ile serf arasındaki ilişkiyle karşılaştırarak görmek ciddi olarak yanlış sonuçlara götürür: Birincisi, kapitalist eko-

nominin ortadan kaldırılmasını efendi/köle diyalektiği çerçevesinden tahayyül etmeye yol açar; ikincisi, dolaşım sürecini görmezden gelerek mücadeleyi üretim sürecinde merkezileştirmeye sebep olur.

Kapital'deki Marx ise tam tersine dolaşım sürecinin önceliğini vurgular. Marx, Kant'ın tarzıyla bir çatışkıya işaret eder: Bir taraftan (sanayi sermayesi için) artı-değerin *başlı başına* üretim sürecinin içinde elde edilemeyeceğini ve diğer taraftan, *başlı başına* dolaşım sürecinin içinde de elde edilemeyeceğini söyler: "Hic Rhodus, hic salta!"* Bu çatışkı yine de çözülebilir; ama bunun tek yolu (sanayi sermayesi için) artı-değerin (tıpkı ticaret sermayesinde olduğu gibi) *dolaşım sürecindeki* değer sistemlerinin farklılığından geldiğini ve bununla birlikte söz konusu farklılığı yaratanın da *üretim sürecindeki* teknolojik yenilikler olduğunu ileri sürmektir. Sermaye durmaksızın farklılığı keşfetmek ve yaratmak zorundadır. Sanayi kapitalizmindeki o bitmek bilmeyen teknolojik yeniliğin itici gücü budur. İnsanlar bu sayede medeniyetimiz de ilerler diye düşündüklerinden ortaya çıkmaz üretimcilik. Kapitalist ekonominin gelişmesine neden olan şeyin maddi arzularımız ve ilerlemeye duyduğumuz inanç olduğuna yaygın bir şekilde inanılır. Böyle olunca zihniyetimizi değiştirmek ve gelişimi akli bir şekilde denetim altına almaya başlamak her zaman mümkün görünür; dahası, dilediğimiz zaman kapitalizmin kendisini ortadan kaldırmak da öyle. Halbuki kapitalizmin dürtüsü toplumumuz ve kültürümüze derinden kazınmıştır. Daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse, toplumumuzu ve kültürümüzü yaratan şey kapitalizmin dürtüsüdür. Asla kendi kendine durmaz bu dürtü. Onu ne akli bir denetim ne de devlet müdahalesi durduracaktır.

Marx'ın *Kapital*'i devrimin zorunlu olduğunu vahyetmez. *Kapital*, siyasal iktisatçı Japon Marksist Kozo Uno'nun (1897-1977) işaret ettiği gibi, krizin zorunlu olduğunu ortaya serer sadece.[4] Kriz, her ne kadar kapitalist ekonomiye özgü bir hastalık olsa da, bu eko-

* *Lat.* Ezop'un "Övüngen" (The Braggart) adlı masalında bir atlet Rodos'ta harikulade bir şekilde atladığını ve şahitler bulabileceğini söyleyerek böbürlenir. Yoldan geçen birisi ise şahide gerek olmadığını, şimdi burada ve hemen atlayabileceğini söyler: Rodos burada ve atlayabileceğin yer işte burası. Bu sözün yerli bir uyarlaması, "Halep oradaysa arşın burada" ya da "İşte hendek işte deve" olabilirdi belki. –*ç.n.*

nominin sürekli gelişmesi için bir katalizör işlevi de görür ve bütün bir düzeneğin parçasıdır. Kapitalist ekonomi bu musibetin kökünü kurutamaz, ama bu musibet yüzünden can da vermez. Çevreciler kapitalist ekonominin gelecekte eşi görülmemiş felaketlere yol açacağım söyleyerek bizi uyarıyorlar, fakat bu felaketler kapitalist ekonomiye son vermeyecektir. Gelecekte metalaşma had safhaya vardığı zaman, kapitalizmin bu ters dinamik yüzünden çökmesi de imkânsızdır. Lafın kısası, kapitalizmin doğal bir şekilde ölmesi mümkün değildir.

Nihayet, bugün çoğumuzun hayal edebildiği tek çözüm devletin sermayenin pervasız dolaşımını düzenlemesi. Ama tıpkı sermaye gibi devletin de kendisine ait belirli bir *özerk* iktidarla işlediğini (ki kapitalizmin küreselleşmesi bu iktidarı yok etmeyecek) dikkate almalıyız. Bu özerklik, ekonomik altyapı karşısında devlet ile ulusun üstyapıda yer aldığını iddia eden tarihsel materyalist doktrinden farklı bir şekilde kavranmalıdır. Devlet ile ulus ekonomik altyapı tarafından belirlenseler de ondan göreli olarak özerktirler. Her şeyden önce, ima etmiş olduğum gibi, kapitalist ekonominin temel ya da altyapı olduğu mefhumunun kendisi tartışılabilir. Bu kitapta açıklamaya çalıştığım gibi, para ve kredi tarafından örgütlenen dünya, kendine has dinsel bir doğası olan bir yanılsama âlemidir. Bunu tersinden söylersek, devlet ile ulus (her ne kadar mayalarını veren şey ortak yanılsamalar olsa da), tıpkı kapitalizmde olduğu gibi, ister istemez kendi zorunlu temelleri sayesinde var olur. Basitçe ifade etmek gerekirse, meta mübadelesinden farklı *mübadeleler* temelinde kurulurlar. Yani onların "hayali cemaatler" olduğunu ne kadar vurgularsak vurgulayalım,[5] onları böylece yıkmak mümkün değildir. Başka bir can sıkıcı durum karşısında genç Marx'ın işaret ettiği gibi: "İnsanların *yanılsamaya dayalı* mutluluğu olarak dini ilga etmek *gerçek* mutluluğu talep etmek demektir. Mevcut duruma dair yanılsamalardan vazgeçme talebi ise *yanılsamalara ihtiyacı olan durumdan vazgeçmeyi talep etmek* demektir. Dolayısıyla dinin eleştirisi *nüvesinde*, *hâlesi* din olan *bu gözyaşları vadisinin eleştirisini*

4. Bkz. Kozo Uno, *Principles of Political Economy*, İng. çev. Thomas T. Sekine, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1980.

5. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, İstanbul: Metis, 1993.

taşır."[6] Aynı şey devlet ve ulus için de söylenebilir.

Kapital'deki Marx, "değer biçimi" üzerine düşündükten sonra, "Mübadele Süreci" başlıklı bölümde meta mübadelesinin tarihsel doğuşunu açıklar. Bu bölümde meta mübadelesinin topluluklar arasında başladığının altını çizer: "Meta mübadelesi, toplulukların sınırlarında, diğer topluluklarla ya da bu toplulukların üyeleriyle temasa geçtikleri noktalarda başlar. Gelgelelim, ürünler, topluluğun dış ilişkilerinde metalar halini alır almaz, topluluğun kendi içindeki hayatında da metalara dönüşür."[7] Öyle görünse de burada salt tarihsel bir durum değil, ancak aşkın bir geriye bakışla keşfedilip öngörülen bir mübadele biçimi de tasvir edilir. Üstelik, Marx'ın daha önce alıntıladığım ifadesi başka mübadele biçimleri olduğu öncülüne dayalıdır aslında. Meta mübadelesi, başka mübadeleler arasında kendine özgü bir mübadele biçimidir. Öncelikle, bir topluluğun kendi içinde, karşılıklı olarak armağan alıp verme şeklinde bir mübadele vardır. Her ne kadar yardımlaşmaya dayalı olsa da, topluluğun kurallarını (aldığına karşılık sen de bir şey vermezsen toplulukla ilişiğin kesilir) ve kendi dışına kapalılığını dayatır. İkincisi, topluluklar arasındaki ilk mübadele talandır. Başka mübadelelerin temeli de bu talandır: Örneğin meta mübadelesi ancak karşılıklı talanın bırakıldığı noktada başlar. Bu anlamda, talan bir tür mübadele olarak görülür. Mesela sürekli talan etmek için, talan edilenleri diğer talancılardan korumak ve hatta ekonomik-sınai büyümeyi geliştirmek gerekir. Devletin prototipidir bu. Devlet, soymaya ve hiç durmadan soymaya devam edilmesi için, bölüşüm yoluyla toprağın korunmasını ve emeğin yeniden üretimini teminat altına alır. Ayrıca, su dağıtımının kamusal bir su işleri teşkilatı yoluyla düzenlenmesi gibi kamusal girişimlerle tarımsal üretimi teşvik eder. Bunun sonucu olarak devlet soygun sistemine yardakçılık etmiyor gibi görünür: Çiftçiler vergiyi lordun koruması karşılığında (haraç) verdiklerini düşünürler; tüccarlar mübadelelerinin ve ticari işlerinin korunması karşılığında vergi öderler. Nihayet devlet de sınıf-üstü bir akıl varlığı olarak temsil edilir.

Dolayısıyla talan ve bölüşüm birer mübadele biçimidir. İnsani toplumsal ilişkiler şiddet potansiyelini gerektirdiği müddetçe bu bi-

6. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 176. 7. Marx, *a.g.y.*, s. 182.

çimler kaçınılmaz olarak var olur. Üçüncü biçim ise Marx'ın topluluklar arasındaki *meta mübadelesi* diye adlandırdığı biçimdir. Bu mübadele türü, kitapta ayrıntılı bir şekilde tahlil ettiğim gibi, karşılıklı onayla da olsa artı-değeri ya da sermayeyi doğurur ve talan/bölüşüm mübadelesinden bütünüyle farklıdır. Ayrıca (ve bu kitabın son sorusu da budur) bir dördüncü mübadele daha vardır: o da birlik. Bir yardımlaşma biçimidir bu, ama toplulukta olduğu gibi ne dışlayıcı ne de zorlayıcıdır. Birlikçilik, ancak toplum bir kere kapitalist ekonomiden geçtikten sonra ortaya çıkabilecek etik-ekonomik bir insani ilişki biçimi olarak düşünülebilir. Bunun ilk kez Proudhon tarafından teorileştirildiği düşünülür; bana kalırsa Kant'ın etiği birlikçiliği zaten içeriyordu.

Benedict Anderson *Hayali Cemaatler* başlıklı o ünlü kitabında, ulus-devletin başlangıçta birbirinden farklı şeyler olan ulus ile devlet arasındaki bir evlilik olduğunu söylemişti. Bu kuşkusuz önemli bir iddiaydı. Ama tamamıyla heterojen olan iki oluşum, yani devlet ile sermaye arasında da bir evlilik olmuş olduğu unutulmamalıdır. Feodal çağlarda devlet, sermaye ile ulus birbirinden açık bir şekilde ayrıydı. Her biri farklı mübadele ilkelerine dayanan ayrı feodal devletler (lordlar, krallar ve imparatorlar), şehirler ve tarımsal topluluklar olarak var oluyorlardı. Devletler talan ve bölüşüm ilkesine dayanıyordu. Birbiriyle bağlantısız durumda ve yalıtılmış olan tarımsal topluluklara devlet hükmediyordu. Fakat kendi içlerinde yardımlaşma ve karşılıklı mübadele ilkesine dayalı olarak özerk bir nitelik taşıyorlardı. Bu toplulukların arasında karşılıklı onay temelindeki parasal mübadeleye dayanan piyasalar veya şehirler serpildi. Feodal sistemi harap eden şey, kapitalist piyasa ekonomisinin bütünsel bir şekilde yayılması oldu. Ama ekonomik süreç yalnızca siyasi biçimde, mutlakiyetçi monarşide gerçekleşiyordu. Mutlakiyetçi monarşik devletler tüccar sınıfıyla beraber hareket etmiş, feodal lordları (aristokrasiyi) devirerek şiddet aracını tekeline almış ve nihayet feodal hâkimiyeti (ekonomi-dışı hâkimiyeti) tamamen ortadan kaldırmışlardı. Devlet ile sermaye arasındaki düğünün hikâyesiydi bu. Mutlakiyetçi devlet tarafından korunan ticaret sermayesi (burjuvazi) büyüdü ve birleşik bir piyasa yaratmak için ulus kimliğini besledi. Ulusun oluşmasında etkisi olan tek şey bunlar değildi elbette. Piyasa ekonomisinin nüfuz etmesi ve aydınlanma-

nın şehirlileşmiş kültürü ile birlikte parçalanan tarımsal topluluklar her zaman ulus temelinde var olmuşlardı. Öteden beri otarşik ve özerk olan tarımsal topluluklar paranın yayılması ile parçalanırken, eskiden sahip olduğu ortaklıkları (yani yardımlaşma ile karşılıklılık) da ulus içinde *hayali olarak* geri getiriliyordu. Ulus, Hegel'in (tinden yoksun olan) anlayış devleti diye adlandırdığı şeyin ya da Hobbesçu devletin aksine, tarımsal topluluklardan tevarüs edilen yardımlaşma duygudaşlığı üzerine kuruludur. Bu duygu ise armağana yönelik bir borçluluk hissinden meydana gelir ve böylece, mübadele ilişkisinden doğduğuna işaret eder.

Bu üçlü resmi olarak burjuva devriminin tam ortasında evlenmişti. Fransız Devrimi'nde yankı bulan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üçlüsü gibi, sermaye, devlet ve ulus da birbirleriyle çiftleşmiş ve kendilerini birbirlerinden sonsuza dek ayrılamayacak bir güç haline getirmişlerdi. Bundan ötürü, daha titiz davranıp, modern devleti kapitalist ulus-devlet diye adlandırmalıyız. Bu üçlü birbirini karşılıklı olarak tamamlayacak, takviye edecek şekilde imal edilmiştir. Ekonomik özgürlük aşırı hale gelip sınıf çatışması da keskinleştiği zaman, devlet müdahalede bulunup serveti bölüştürür ve ekonomiyi düzenler ve aynı esnada ulusal birlik duygusu da (yardımlaşma) meydana gelebilecek çatlakları doldurur. Bu korkusuz üçlüyü karşınıza aldığınızda, birinin ya da diğerinin temelini oymak işe yaramaz. Sadece kapitalizmi yıkmaya kalkışıyorsanız, devletçiliği benimsemek zorundasınız ya da milliyetçi duygudaşlık sizi yutarak yok eder. Söylemeye bile gerek yok ki, devletçilik Stalinizm, milliyetçi duygudaşlık ise faşizm olarak ortaya çıkmıştı. Kapitalist meta mübadelesi, ulus ile devlet, ancak *ekonomik bir açıdan* bakıldığında birer mübadele biçimi olarak görülebilir. Ekonomik altyapı kavramı ancak bu bağlamda bir anlam ifade eder.

Modern dönemde bu üç mübadele ilkesi arasında genişleyip diğerlerine ağır basan meta mübadelesi olmuştur. Gelgelelim, bu üçlü içinde işlediği sürece kapitalist meta mübadelesinin insan ilişkiselliğinin bütününü tekeline alması imkânsızdır. İnsanların ve doğanın yeniden üretimi hususunda sermayenin aileye ve tarımsal topluluklara bel bağlamaktan başka seçeneği yoktur. Sermaye bu anlamda esasen kapitalizm öncesi üretim tarzına bağımlıdır. Ulusun temeli işte tam da burada yatar. Diğer taraftan, burjuva devrim-

leriyle beraber mutlakiyetçi monarşiler ortadan kaybolurken, devletin kendisi ayakta durmaya devam etmiştir. Devlet hiçbir zaman dağıtılıp ulusal egemenliğin temsilcilerinin (yani hükümetin) içine çekilemez. Çünkü devlet, hangi türden olursa olsun, (kendi ulusu karşısında her zaman olmasa da) başka devletler karşısında her zaman açık bir egemen olarak var olur. Krizlerde (savaşlar) hef zaman güçlü bir önder istenir (ki tayin edici özne de odur). Bonapartizm ve faşizm bu durumun iki örneğidir.

Bugünlerde sıkça, küreselleşen kapitalizmin (neoliberalizmin) ulus-devleti giderek parçalayacağı tahminini duyuyoruz. Bu mümkün değildir. Tek tek ulusal ekonomiler küresel piyasa tarafından tehdit edildikleri zaman, devletin ve/ya blok ekonominin korumasını (bölüşümünü) talep ederler ve aynı zamanda ulusal kültürel kimliğe başvururlar. Demek ki sermayeye yönelecek herhangi bir karşı-eylem devleti ve ulusu da (cemaati) hedef almalıdır. Kapitalist ulus-devlet, donanımı sayesinde gözüpektir. Üçlüden yalnızca birini inkâr ederseniz, diğer ikisinin gücü sizi halkanın içine sonunda yeniden çeker. Korporatizm, refah toplumu ve sosyal demokrasi gibi geçmişteki karşı-hareketler, halkayı ortadan kaldırmamış, aksine onu kusursuz hale getirmişlerdir.

Marx sosyalist devrimin ancak en ileri ülke olan İngiltere'de mümkün olabileceğini düşünüyordu, çünkü sosyalizmin ancak burjuva toplumunun tamamen olgun, parçalanacak kadar olgun hale geldiği aşamada mümkün olacağı zannediliyordu. Fakat aslında, sosyalizmin gerçekleşme imkânı ona hiç bu kadar uzak görünmemişti. Genel oy hakkının tesis edildiği ve sendikaların güçlendiği durumda, devrim olasılığı daha da uzaklara geri çekilmiş gibi görünüyordu. Aslında geri çekilen şeyse, burjuva devrimi noktasından ve bu devrimin bir uzantısı olarak tasavvur edilmiş olan devrimdi. Esasında, o zamandan sonra farklı bir devrim istenir olmuştu. Marx'ın *Kapital*'i yazma işine işte bu koşullarda koyulduğu unutulmamalıdır. Ona böyle anıtsal bir eseri yazdıran şey artık kapitalizmi eleştirmenin kâfi olmayacağını fark etmesiydi.

Marx öldükten sonra, Almanya'daki sosyal demokrat parti kayda değer adımlar attıkça, Engels de o klasik şiddet yoluyla devrim kavrayışından vazgeçip parlamenter yollarla devrimin mümkün olabileceğine inanmaya başladı. Devletin kapitalist ekonomiyi ida

re edip işçi sınıfına da servetten pay verdiği sosyal demokrasi yoluydu bu. Ardından, Engels'in tilmizi olan Bernstein, Engels'te hâlâ mevcut olan "devrim" fantazisinin son tortularını da sildi. Buna karşılık Marksizm de bu tür sosyal demokrasi anlayışlarını reddeden Leninizm hattında kuruluyordu. Ama yirminci yüzyılın sonuna geldiğimizde, sol en nihayet Bernstein'ın düşünme şekline geri döndü. Bu durumun kapitalist ulus-devleti aşmaya (*aufheben*) duyulan o hayati ihtiyacı gözden kaybetmek demek olduğu açıktır. Sosyal demokratlar I. Dünya Savaşı'nda savaşı önleyememekle kalmayıp milliyetçilik çılgınlığına da bulaştılar. Aynı yanlışı gelecekte de yapmaları gayet mümkün. Fakat artık hepimiz gayet iyi biliyoruz ki onun yerini Leninizm alamaz. Başka bir alternatif var mı peki? Marx'ın klasik devrim imkânının yavaş yavaş gözden kaybolduğunu bile bile kaldığı İngiltere'de kaleme almış olduğu *Kapital*'de bir alternatif bulunabileceğini ileri süreceğim ben. Açıklamış olduğum gibi, sermaye, ulus ve devlet üçlüsü insan mübadelesinin bürünebileceği zorunlu biçimlerde kök salmıştır ve dolayısıyla, halkanın dışına çıkmak neredeyse imkânsızdır. Marx ise *Kapital*'de bir çıkış yolunu, dördüncü bir mübadeleyi keşfetmişti: yani birliği.*

On dokuzuncu yüzyılın son dönemlerindeki Marksistler, sonraki Marx'ın komünizmini, Sermaye-Ulus-Devlet'in yerini bir birlikler birliğinin alabileceği fikrini göz ardı ettiler. Marx, Uluslararası İşçiler Birliği'nin** genel konseyine hitaben bir konuşma olarak yazdığı *Fransa'da İç Savaş*'ta şunları demişti: "Eğer kendi aralarında birleşmiş, kooperatif topluluklar ulusal üretimi ortak bir plan dahilinde düzenleyeceklerse, yani onu kendi denetimleri altına alıp, kapitalist üretimin alınyazısı olan sürekli anarşiye ve dönem dönem ortaya çıkan şiddetli sarsıntılara son vereceklerse, bu bir ko-

* *Association*: Latincede yönelme anlamı taşıyan *ad-* öneki ile birleşmek anlamındaki *sociare*'nin birleşiminden oluşan bu sözcüğün metinde kullanıldığı anlamı, ortak bir amaç etrafında bir araya gelmiş insanların meydana getirdiği bir kurum, örgütlenmedir. Türkçede çeşitli siyasi bağlamlarda dernek, cemiyet ve son zamanlarda sıklıkla ortaklaşma diye karşılanan bu terimi "birlik" diye çevirmeyi yeğledik. Bu tercihimizin altında da, association ile somut bir tür örgütlenme kastedildiğini düşünmemiz yatıyor. Ortaklaşma bunu ifade etmek için soyut, dernek fazla resmi ve cemiyet de sözcüğün güncel işlevini yerine getirmek bakımından eskimiş kalıyor diye düşünüyoruz. *–ç.n.*

** Daha ziyade Birinci Enternasyonel diye anılır. *–ç.n.*

münizm, 'mümkün' bir Komünizm değil de nedir baylar?"[8] Üretici/tüketici kooperatifleri birliği Robert Owen'dan beri sosyalistlerce ve Proudhoncu anarşistlerce kavramlaştırılıp pratiğe geçirilmişti. Marx da *Kapital*'de kooperatifleri anonim şirketlerle karşılaştırarak ele almış ve onlara yüksek bir kıymet biçmişti: Anonim şirketler kapitalist sistemin sadece edilgen bir şekilde aşılmasıyken (*aufhebung*), olumlu aşma ise hissedarları işçilerin kendileri olan kooperatifte keşfediliyordu.[9] Fakat Marx bu kooperatiflerin sınırları olduğunu da kabul ediyordu. Ya sermayeyle girecekleri vahşi rekabette mağlup olmaya ya da kendilerini anonim şirketlere çevirmeye mahkûmdular. Bundan ötürü hem Lenin hem de Engels onları görmezden geldi ya da olsa olsa, marjinalleştirip emek hareketine tabi kıldı. Diğer taraftan Marx, sınırlarına rağmen komünizm imkânını tam da onlarda görüyordu.

Bakunin, Marx'ı devlet sosyalisti Lassalle'la bir tutarak onu merkeziyetçi bir düşünür olmakla itham etmişti. Lassalle'ın kooperatif üretimi koruyup teşvik etmek bakımından devlete bel bağlamasına (Gotha Programı) Marx'ın eleştirel baktığını ya bilmiyordu ya da görmezden geliyordu. Marx bu noktada gayet açıktı: "İşçilerin kooperatif üretim için gerekli koşulları toplumsal bir ölçekte ve her şeyden önce ulusal bir ölçekte, kendi ülkelerinde oluşturmak istemeleri, mevcut üretim koşullarını dönüştürmeye çalıştıkları anlamına gelir sadece ve bunun kooperatif toplulukların devlet yardımıyla kurulmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Fakat mevcut kooperatif topluluklar söz konusu olduğunda, bunlar *ancak* işçiler tarafından bağımsız bir şekilde yaratıldıkları ve hükümetin ya da burjuvazinin himayesinde olmadıkları sürece değer taşırlar."[10] Marx, bir başka deyişle, devletin yönlendirdiği kooperatif hareketlerin değil, kooperatifler

8. Karl Marx, "The Civil War in France", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 24. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 93-4; Türkçesi: *Fransa'da İç Savaş ve Paris Komünü Üzerine Belgeler ve Mektuplar*, çev. K. Somer, Ankara: Sol, 1991.

9. Bkz. Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 567.

10. Karl Marx, "Critique of the Gotha Programme", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 24. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 93-4; Türkçesi: *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, çev. B. Erdost, Ankara: Sol, 2002.

birliğinin devletin yerine geçmesi gerektiğini (böylece sermaye ve devlet de sönümlenecekti) vurgulamış ve bu türden bir ilke önermek dışında gelecekteki ihtimaller hakkında tek kelime etmemişti.

Genel olarak söylersek, Marx'a göre komünizm sadece birlikçilik demekti. Ama öyle olduğu için de ona eleştiri yoluyla şekil vermek zorundaydı. Marx'ın düşünüşü Lassalle ile Bakunin'in düşünüşleri arasında bir yerlerdeydi. Bu salınım daha sonraki kuşakların Marx'ın düşüncesinden her iki duruşu da çıkarabilmesine cevaz verdi. Ama burada çelişki ya da muğlaklıktan ziyade Marx'ın transkritiğini görmeliyiz. Bu meşum üçlünün özerk iktidarlarını yalnızca itham ederek onlara karşı çıkmanın mümkün olmadığını Marx gayet iyi biliyordu. Bunlar belli zorunluluklar temelinde kurulu oldukları içindir ki özerk iktidarları vardı. Diğer bir deyişle, aşkın bütünlüklü-algı olarak işlev gördükleri için çözündürülemezler, üstelik daha da güçlenerek canlanırlar. Üçlüyü nihayet ortadan kaldırabilmek için onları derin bir şekilde incelemek (ve eleştirmek) gereklidir. Karşı-hareketi oluşturmak için lazım olan ipucunu nerede bulabiliriz peki? Bana kalırsa, *Kapital*'deki değer biçimi teorisinde bir ipucu bulunabilir. Marx önsözde kendi duruşuna şöyle açıklık getiriyordu:

> Muhtemel yanlış anlamaları engellemek için şunu söyleyeyim. Ne şekilde olursa olsun, kapitalisti ve toprak sahibini tozpembe tasvir etmiyorum. Burada bireyler, ancak ekonomik kategorilerin kişileşmiş halleri, belirli sınıf ilişkilerinin ve çıkarlarının taşıyıcıları [*Träger*] oldukları sürece ele alınıyorlar. Benim toplumun ekonomik formasyonunun gelişmesini doğal tarihin bir süreci olarak gören bakış açımda birey, öznel bir şekilde kendini onların üzerine ne kadar çıkarırsa çıkarsın toplumsal açıdan onlara ait bir mahluk olarak kaldığı ilişkilerden ötürü diğer görüşlerde olduğu kadar sorumlu tutulmaz.[11]

Burada bahsedilen "ekonomik kategoriler" değer biçimlerini ifade eder. Kimin kapitalist kimin proleter olduğu, bireylerin nereye yerleştiğiyle belirlenir: ya göreli değer biçimine ya da eşdeğer biçime. Onların ne düşündüklerinden tamamen bağımsızdır bu. Bu yapısalcı bakış bir zorunluluktu. Marx burada kapitalizmi basitçe ahlaksızlıkla suçlamakla yetinmiyordu. Marxgil etiğin özü budur.

11. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 92.

Kapital'de öznellik yoktur. Hatta kapitalistler bile, bilhassa da anonim şirketlerdeki kapitalistler, özne değil, sermaye hareketinin aracısıdır. Aynı şey işçiler için de geçerlidir. Hal böyle olunca, insanlar da *Kapital*'de ya kapitalist toplumun aşama aşama, ama mutlak bir kesinlikle komünist bir topluma dönüştüğü tarihin (doğal tarihsel) yasalarını okumuş ya da devrimci eylem saiklerini *Kapital*'den önce yazılmış metinlerde aramışlardır. Ama şurası açık ki her iki yöntem de işe yaramamıştır. İlkine dönersek, kapitalizmin kendi kendini yok etmeyi amaçlayacağını varsaymak tamamen imkânsızdır. Esas itibariyle, doğal tarihte böyle bir telos olamaz.* İkincisine gelirsek, o metinlerde keşfedilen şeyler aşağı yukarı Hegelci bir efendi-köle diyalektiği anlatısına tabiydi: Yani, köle proletarya yabancılaşmanın ve yoksullaşmanın sonunda efendi burjuvaziye nihayet başkaldıracaktı. Bu anlatıda, işçi isyanının üretim sürecinde bir genel grev olarak gerçekleşeceği, işçilerin de böylece devlet iktidarını ele geçirecekleri farzedilir. *Kapital*'i yazdığı sırada Marx'ın görüşünün böyle olduğuna inanamıyorum. Eğer Marksistlerin kendileri *Kapital*'den kaçınmışlarsa, bunun sebebi daha ziyade orada devrim ihtimalini bulmanın zor olmasıdır. Yeni devrim ise, İngiltere ve Kuzey Amerika'nın dışındaki dünyanın çeşitli yerlerinde gerçekleşebilecek devrimlerden farklı olmalıydı. O halde, hiçbir öznel müdahale anının belirmez gibi olduğu dünyada bir devrim nasıl mümkün olabilir?

Değer biçiminde öznenin doğasını içinde bulunulan yerin belirlemesi, kapitalistleri öznel olmaktan gene de alıkoymaz. Bizatihi sermaye kendi kendini yeniden üreten bir hareketin öznesi olduğu için, aracılar yani kapitalistler etkin olabilirler ve bu etkinlik tamı tamına paranın ya da satın alıcı konumunun (eşdeğer biçimi) etkinliğidir. Diğer taraftan, emek-gücü metasını satanların yani işçilerinse edilgen olmaktan başka seçeneği yoktur. Bu ilişkisellik dahilin-

* Çeviride kapitalizmin "kendi kendini yok etmeyi amaçlamasının" imkânsız olduğunu, diye karşıladığımız sözcük İngilizce metinde *autotelic* diye geçiyor. Bir şeyin ancak kendinde bir amacı olması, kendinden bağımsız bir amacı olmaması anlamına geliyor bu. *Telos* ise Eski Yunancadan gelen, "nihai amaç" demek olan ve Türkçede zaman zaman "erek" diye karşılanan bir sözcük. Kısacası, bu bağlamdaki iki cümleyi birbirine bağlayan anlam öbeği *autotelic* ve *telos*'ta yoğunlaşıyor. –*ç.n.*

de, yalnızca kapitalistlerle kendi metalarının ücretini müzakere ettikleri bir ekonomik mücadeleye girişebilmeleri gayet doğaldır. İşçilerden bu koşullarda açıktan açığa mücadele etmelerini beklemek kesinlikle imkânsızdır. Eğer tarihte bu olduysa, savaşın yol açtığı toplumsal bir kaos ya da işverenlerin bilhassa habisçe davrandığı bir durum sayesinde olmuştu. Fakat sermayeye karşı işçi direnişi hepten umutsuz da değildir. Sermayenin P-M-P' hareketi, yani artı-değerin gerçekleşmesi, ürünlerin satılıp satılmamasına bağlıdır. Artı-değer ise esas itibariyle, ancak *bir bütün olarak* işçilerin kendi ürettikleri şeyleri satın almasıyla gerçekleştirilir. Üretim sürecinde kapitalist ile işçiler arasındaki ilişki efendi ile köle arasındaki ilişkiyi andırır elbette. Ama sermayenin başkalaşım (ya da dönüşme) süreci bu şekilde tanımlanacak kadar tek boyutlu değildir. Çünkü döngünün sonunda sermaye de satma (göreli değer biçimi) konumunda durmak zorundadır ve işçiler tam bu anda ve sadece bu anda öznel konumunda olurlar. Kapitalist üretimin metalarımn satıldığı yerdir burası: *tüketim* yeri. Bir bütün olarak, satın alma gücü olan işçilerin satın alma konumunda olduğu tek yer burasıdır. Marx bunu açıklıkla ifade etmişti: "Sermayeyi efendi-köle ilişkisinden tam olarak ayıran şey, *işçinin* kapitalistin karşısına tüketici ve mübadele değerlerinin sahibi olarak çıkması ve *para sahibi* biçiminde, para biçiminde basit bir dolaşım merkezi haline gelmesidir: bir işçi olarak taşıdığı özgüllüğün silindiği, o sonsuz sayıda merkezden biri."[12] Sermaye için, tüketim, artı-değerin nihayet gerçekleştiği yerdir ve tam da bu amaçtan ötürü, tüketicilerin/işçilerin iradesine tabi kılındığı tek yerdir.

Para ekonomisinde, satın alma ile satma da üretim ile tüketim de birbirinden ayrılır. İşçi öznelerde bir yarılmayı beraberinde getirir bu: işçiler (emek-gücü metasının satıcıları) ve tüketiciler (kapitalist metaları satın alanlar) olarak. Sonuçta, şirketler ve tüketiciler ekonomik faaliyetin tek özneleriymiş gibi görünmeye başlar. Bu aynı zamanda emek ve tüketici hareketlerini de birbirinden ayırır. Yakın tarihte emek hareketleri durgun iken, tüketici hareketleri ise

12. Karl Marx, *Grundrisse*, Defter IV., İng. çev. Martin Nicolaus, Harmondworth: Penguin Books, 1993, s. 420-1; Türkçesi: *Grundrisse*, çev. S. Nişanyan, İstanbul: Birikim, 1979.

çoğu zaman çevrenin korunması, feminizm ve azınlıklar gibi meseleleri içine dahil ederek gelişti. Genel olarak sivil eylemler biçimini alan tüketici hareketleri emek hareketi ile bağlantı içinde olmadıkları gibi bazen ona hasmane bir tutum içinde bile olabiliyorlar. Gelgelelim, tüketici hareketleri ne de olsa *konum değiştirmiş* emek hareketleridir ve ancak öyle oldukları sürece önemlidirler. Tersinden söylersek, emek hareketi de özbilinçli bir şekilde bir tüketici hareketi olarak hareket ettiği sürece kendi "özgüllüğünün" sınırlarını aşabilir ve evrensel hale gelebilir. Çünkü emek-gücü metasının yeniden üretimi olarak tüketim süreci, çocuk bakımı, eğitim, eğlence ve topluluk faaliyetleri dahil, yaşam-dünyamızın bütün cephelerini kaplar aslında. Ama burada söz konusu olan şey, ondan açıkça farklı olsa da, Gramsci'nin bahsettiği anlamda yeniden üretim süreci ile bariz bir şekilde ilişkilidir: aile, okul, devlet vs. gibi kültürel ideolojik aygıtlar. Bu bağlamda, sermayenin kendini gerçekleştirme konusunda çektiği çilenin ve dolayısıyla işçilerin nihayet birer özne olabilecekleri konumun *topos*'u her şeyden önce emek-gücünün yeniden üretim sürecidir.*

Marksistler, işçiler ve tüketicilerin kesiştiği transkritik uğrağı kavrayamadılar. Bu bakımdan, onlara karşı çıkan anarko-sendikalistler de aynıydı. Her ikisi de kapitalist ekonomideki özgül sınıf ilişkisini (kapitalist ile ücretli işçiler) feodal lordlar ile serfler arasındaki ilişkinin bir uyarlaması olarak görmüştür. Her ikisi de feodal sistemde bariz olan şeyin kapitalist meta ekonomisinde üstünün örtüldüğüne inanmıştır. Dolayısıyla, efendi ile köle diyalektiğine göre işçilerin ayağa kalkıp kapitalist sistemi devireceklerini zannederler. Ama aslında işçiler ayağa falan kalkmaz, çünkü, *onlara bakılırsa* işçilerin bilinci meta ekonomisi tarafından şeyleştirilmiştir ve öncüler olarak *onların* görevi işçileri hayallerinden uyandırmaktır. Yine *onlara bakılırsa* bu şeyleşmenin sebebi tüketim toplumunun ayartması ve/veya kültürel hegemonyanın manipülasyonudur. Bu nedenle, *onların* yapmaları gereken ve yapabilecekleri şey, öncelikle mekanizmayı eleştirel bir şekilde açıklamaktır. Ya da dosdoğru söylemek gerekirse, *onlara* bugün yapacak şey olarak

* *Topos*: Yunancadaki *koinos topos*'un yani "ortak yer"in kısaltılmış halidir. –*ç.n.*

tek bu kalmıştır. Fredric Jameson'ın "kültüre dönüş" adını verdiği şey, Marksist pratiğe içkin olan bir "umutsuzluk" biçimidir. Çeşitli umutsuzluk biçimleri vardır, ama aşağı yukarı hepsi üretim-süreci merkezciliğinin sonucudur.

Tüketim cephesiyle örtüşen sivil eylemlere ne demeli peki? Bu eylemler emek hareketlerine mesafeli durarak kapitalist üretim ilişkisine yönelik nüfuz edici bir duruştan mahrum oluyorlar. Piyasa ekonomisine onay verip hem devlet düzenlemeleri hem de servetin bölüşümü yoluyla bu sistemin eksiklerini düzeltmeye çalışan sosyal demokrasinin içine çekilmeye meyilliler.

Kapital'deki Marx'ın kapitalizmden kolay bir çıkış yolu sunmadığını belirtmiştim. Fakat sermayeye dönüşen paraya dair bir inceleme olan *Kapital* sermayeyi ilga etmek/aşmak için dolaysız bir yol sunamaz. Değer biçimi teorisini sadece bir giriş olarak okumuş olan Engels'ten sonraki Marksistlerin kendileri, paraya dair herhangi bir açıklama geliştirmediler. Devlet düzenlemesinin ve planlı ekonominin kapitalist piyasa ekonomisini ortadan kaldıracağını zannederken, piyasa ekonomisini ortadan kaldırmanın bireyler arasındaki özgür mübadeleleri ortadan kaldırmaya denk düşeceğini de görmezden geldiler. Duruşları tamamen (klasik iktisatçıların) emek değer teorisine dayalıydı, yani vizyonları hepten kapitalist ekonominin değer sistemi alanına aitti. Bu görüşten çıkarabileceğimiz en iyi şey, herkesin kazandığı şeyi aldığı bir toplum vizyonuydu. Marx'ın *Kapital*'de ele almaya çalıştığı şeyi, yani paranın özerk boyutunu görmüyorlardı. Daha önce de dediğim gibi, para bir değer paydası değildir sadece, aynı zamanda tek tek bütün metaların mübadele edilmesini ve bütün metalar arasındaki değer-ilişkisinin sürekli yeniden ayarlanmasını sağlayan dolayımlayıcı bir işlevdir. Tam bu nedenden ötürü para, metalar sisteminin örgütleyicisi, yani insan mübadelesinin aşkın bütünlüklü-algı X'i olarak var olur. Gündelik piyasa ekonomisinde, yanılsama olarak para mutlak dayanak haline getirilir kuşkusuz. Bu fetişizmden ötürü sermaye, paranın kendi kendini çoğaltması olarak hareket eder. Burjuva iktisatçıları, sermaye hareketinin bu yönünü hasıraltı ederek piyasa ekonomisinin üstünlüğünü vurgular. Gelgelelim, piyasa ekonomisinden genel olarak vazgeçilemez. Bu toptan bir kayba yol açardı. Fakat kapitalist piyasa ekonomisini kabul eden ama onu denetleyen sosyal de-

mokraside ise sermayeyi ve devleti ortadan kaldırmanın imkânı yoktur.

Kapital'de varılan nihai sonuç çatışkıdır: Para var olmalıdır; para var olmamalıdır. Parayı aşmak (*aufheben*), bu çatışan şartları yerine getirebilecek bir paranın yaratılmasına tekabül eder. Marx var olabilecek bu para hakkında hiçbir şey söylememiş, Proudhon'un emek parası ve mübadele bankası fikirlerini eleştirmişti sadece. Proudhon'un fikri de emek değer teorisine dayanıyordu. Sadece emek zamanına değer biçen bir tedavül oluşturmanın yolunu arıyordu Proudhon. Burada kör bir nokta vardı: Toplumsal mübadeleler para yoluyla emek değerini koşullandırır; emek değeri ancak mübadele olgusundan sonra bir değer olarak oluşur. Yani, değerin tözü olarak toplumsal emek zamanı para yoluyla oluşturulur, bu nedenle de paranın yerini alamaz. Emek parası örtük olarak mevcut para ekonomisine dayanırdı; mevcut sisteme kafa tutmaya çalışsa bile, piyasa değerindeki farklılık karşılığında mevcut para ile mübadele edilirdi yalnızca. Bu şekilde en iyi olasılıkla parayı tarafsızlaştırabilirdi.

Aklımda bu çatışkı dolanırken bana en heyecan veren örnek ise Michael Linton'ın 1982 yılında tasarladığı ve o zamandan bu yana uygulanan YMTS'dir (Yerel Mübadele Ticaret Sistemi*). YMTS, katılımcıların kendi hesaplarının olduğu, serveti ve sunabilecekleri hizmeti envanterde kayda geçirdikleri, özgürce mübadeleye girdikleri ve sonuçların kendi hesaplarına kaydedildiği çok yönlü bir hesap görme sistemidir. Merkez devlet bankasının para birimine karşıt olarak YMTS'nin para birimi diğer katılımcılardan mal ve hizmet alacak olanlar tarafından çıkarılır. Bu sistem herkesin kazancı ile kaybının genel toplamı sıfır olacak şekilde örgütlenir. Paranın çatışkısını çözmek için bir ipucu yatar bu basit sistemde.

Geleneksel cemaatlerdeki yardımlaşma mübadelesi ve kapitalist meta ekonomisindeki mübadele ile karşılaştırıldığında YMTS'nin doğası açık hale gelir. Bir yandan yüksek faizlerle yüksek fiyatlar dayatmaması bakımından yardımlaşma sistemine benzer; diğer yandan mübadelenin birbirinden çok uzakta olanlar ve yabancılar

* İleride sık sık atıf yapılacağı için özgün metindeki açılımı buraya aktarmakta fayda var: Local Exchange Trading System, yani LETS. –*ç.n.*

arasında gerçekleşebilmesi bakımından da piyasaya yakındır. Kapitalist piyasa ekonomisine karşıt olarak YMTS'de para sermayeye dönüşmez: sadece hiç faiz olmadığı için değil, aynı zamanda sıfır toplam ilkesine dayandığı için. YMTS öyle örgütlenir ki, mübadeleler etkin bir şekilde gerçekleşse de, sonuçta "para" olmaz. Dolayısıyla, çatışkı –para var olmalıdır ve para var olmamalıdır– çözülür. Marx'ın değer biçimi teorisi bağlamında konuşursak, YMTS'nin parası, sadece bütün serveti ve hizmetleri birbirine bağlayan ve özerk bir şey haline gelmeyen genel bir eşdeğerdir. Burada para fetişi ortaya çıkmaz. YMTS'de, mübadelenin kuvveti olarak para biriktirmeye ihtiyaç olmadığı gibi, kaybetmeye ya da çoğaltmaya ilişkin endişe duymaya da gerek yoktur. Servet ve hizmetler arasındaki değer-ilişkisi sistemi YMTS'nin tedavüle soktuğu parayla meydana getirilir, ama servet ve hizmetler devlet paraları gibi koşulsuz bir şekilde aynı standartlarla ölçülebilir değildir. Nihayet, YMTS parasında, "ortak öz" olarak emek değeri *ex post facto* kurulmaz.

YMTS ne salt ekonomik ne de etik bir nitelik taşır. Ekonomik-etik bir birlikçilik yaratır. Geleneksel cemaatlerdeki yardımlaşma o cemaatteki insanları kendilerine bağlı kalmaya zorlar, piyasa ekonomileri de tedavül topluluklarına (devletlerine) ait olmayı mecbur kılarken, YMTS'deki toplumsal sözleşme ise Proudhon'un "birliğine" benzer. Bireyler belli bir YMTS'yi bırakıp diledikleri zaman başka bir YMTS'ye üye olabilirler. Devletin tedavülüne karşıt olarak YMTS'nin tedavülü gerçekten de tedavüllerden oluşur, yani çoğulluktur. Daha da önemlisi, diğer yerel tedavüllere karşıt olarak YMTS her katılımcıya (sadece bir hesaba adını kaydetmek yoluyla) kendi tedavülünü, yani para birimini fiilen çıkarma hakkını sunar. Devletin egemenliğinin bir yönünün para birimi çıkartma hakkı olduğunu söylemek, YMTS'nin o aldatıcı "egemenlik halkındır" şiarının ötesine giderek egemenliği fiilen çokluğa sunması anlamına gelir. Dolayısıyla YMTS yerel ekonomiyi koruyup teşvik etmez yalnızca. O mahut Üçlü'nün mübadeleleri dışında başka mübadele ilkeleri gerektiren bir birlik doğurur.

YMTS'nin son olarak sayabileceğimiz en önemli yönü, inisiyatifin tüketicilerde olduğu *dolaşım* süreci içinde oluşmasıdır. Geleneksel üretici kooperatifleri ile tüketiciler kendilerine tamamıyla güvenen kapitalist işletmelerle ümitsiz bir rekabet içinde bocala-

maya meyilliyken, YMTS ise işçiler-olarak-tüketicilerin özgür, özerk öznelliğini besleyebilir. Kapitalist olmayan üretici ve tüketici kooperatifleri ancak YMTS ve onun üzerinde yükseldiği mali sistem genişlerse özerk bir şekilde var olabilir. Ama stratejik açısından bakarsak, YMTS'nin kendisi sermayenin kendi kendini çoğaltan hareketine son veremez. İnsanlardan ne kadar rağbet görürse görsün, kısmi kalır ve piyasa ekonomisini tamamlayan bir işlev görür. Bundan ötürü –YMTS gibi kapitalist ekonominin dışına çıkıp onu aşmaya[13] çalışan bir hareketin yanı sıra– gerekli olan şey kapitalist ekonominin *içinde* kalan mücadeledir. Nerede birleşebilirler peki? Hiç şüphesiz, işçilerin tüketiciler olarak göründükleri konumda, yani *dolaşım* cephesinde.

Sermaye P-M-P' hareketinde iki kritik uğrakla karşılaşmak zorundadır: emek-gücü metasını satın almak ve işçilere ürün satmak. Bu iki uğraktan birinde yaşanacak başarısızlık sermayeyi artı-değere ulaşmaktan alıkoyar. Bir başka deyişle, hal böyle olursa sermaye sermaye olmaktan çıkar. Demek ki işçiler sermayeyi bu uğraklarda karşılarına alabilirler. İlk uğrağı Antonio Negri "Çalışma!" diye ifade etmişti. Bu bizim bağlamımızda "Emek-Gücü Metanı Satma!" ya da "Ücretli Emekçi olarak Çalışma" sloganlarını ifade ediyor. İkinci uğrakta ise Mahatma Gandhi gibi "Kapitalist Ürünleri Satın Alma!" denir. Her ikisi de işçilerin özne olabildiği konumda vuku bulabilir. Ama işçilerin/tüketicilerin "çalışmayacak" ve "satın almayacak" hale gelebilmeleri için, yaşamak için hâlâ çalışıp satın alabilmelerini sağlayan bir güvenlik ağı olması gerekir. Kapitalist üretim tarzı *dışında* verilen mücadelenin ta kendisidir bu: üreticiler/tüketiciler kooperatiflerinden ve YMTS'den oluşan birlik. *İçeride* verilecek mücadele karşı konulmaz bir şekilde kapitalizm-dışı bir üretim/tüketim tarzı olarak bu kooperatifleri ve YMTS'yi gerektirir. Dahası, kapitalistin şirketin kooperatif bir oluşum şeklinde yeniden örgütlenmesi böylece hız kazanabilir. Kapitalist üretim/tüketim tarzına içkin olan mücadele ile ona dışkın olan mücadele ancak

13. *Ex-scendent*, Japoncada "dışına çıkmak ve aşmak" anlamına gelen *choshutsu*'dan türetilen bir bileşik isimdir. (İsim olarak kullanıldığında da bu terimi zıt anlamlısı olarak görülebilecek "içkin" teriminin kuruluşundan feyz alarak "dışkın" diye karşılamayı tercih ettik. –*ç.n.*)

dolaşım sürecinde, tüketicilerle işçilerin birbirine denk olduğu ortak yerde birleşirler. Çünkü bireylerin özne haline gelmesine elveren uğrak ancak orada vardır. Birlik, bireylerin öznel müdahaleleri olmadan var olamaz ve bu ancak *dolaşım* sürecinin eksen olarak alınmasıyla mümkün olabilir.

Karl Polanyi kapitalizmi (piyasa ekonomisini) kansere benzetmişti.[14] Tarımsal cemaatler ile feodal devletler arasındaki çatlaktan ortaya çıkan kapitalizm, iç hücreleri istila etmiş ve onların tabiatlarını kendi fizyolojisine göre dönüştürmüştü. Öyleyse, tüketiciler olarak işçilerin ve işçiler olarak tüketicilerin ulus-ötesi ağı anti-kanser hücrelerinden oluşan bir kültürdür adeta. Sermayeyi bertaraf etmek için her şeyden önce ona sebebiyet vermiş olan koşulları bertaraf etmek gerekir. Dolaşım sürecinde temellenen, *içteki* ve *dıştaki* kapitalizme karşı eylemler tamamen yasaldır ve şiddet içermezler. Üçlü'den hiçbiri onlara mani olamaz. Bence Marx'ın *Kapital*'i bu kültürün/hareketin yaratılması için mantıksal bir zemin sunuyor. Yani, sermayeyi (meta ve para arasındaki) değer biçimine içkin olan asimetrik ilişki üretir ki sermayeye son verecek konum değiştirmeye dayalı uğrakların kavranabileceği yer de buradadır. Bu uğraklardan tam olarak yararlanılmasını sağlamak ise transkritiğin görevidir.

14. Bkz. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press, 1944; Türkçesi: *Büyük Dönüşüm*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim, 2000.

I

Kant

1

Kantçı Dönüş

1.1 Kopernik Dönüşü

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki yeni projesini "Kopernik dönüşü" diye adlandırdığı zaman, özne/nesne hiyerarşisini tersine çevirişini ima ediyordu: Kant-öncesi metafizik, öznenin dışsal nesnenin kopyasını çıkardığını iddia ederken, Kant nesneleri oluşturan şeyin öznenin dışsal dünyaya *yansıttığı* biçim olduğunu ileri sürmüştü. Bu anlamda, Kantçı dönüş bariz bir şekilde özne-merkezciliğe (yani insanmerkezciliğe) doğru bir kayıştır; Kopernik'in adıyla bilinen dönüş ise tam tersine meyleder: dünyamerkezlilikten güneşmerkezliliğe kayış – (ego-merkezli olarak tanımlanabilecek) yeryüzü-merkezli duruşun olumsuzlanması. Kant ikinci anlamdaki dönüşü görmezden mi geliyordu peki? Bence hayır. Benim iddiam o ki, Kant "kendinde-şey" ve/ya "aşkın nesne" etrafındaki düşünceler topluluğuyla, özellikle de öznenin dışsal, nesnel dünyayla olan ilişkisindeki edilgenliğini vurgularken Kopernik dönüşünün tam da bu özünü hatırlatıyordu.

Saf Aklın Eleştirisi nde şöyle yazmıştı:

> Hissedilir bir yeti olan sezgi, temsillerden belli bir biçimde etkilenmeye açık olmaktan ibarettir aslında; bu temsillerin birbirleriyle olan ilişkileri mekâna ve zamana dair saf sezgilerdir (duyarlığımızın saf biçimleridir), ve (mekân ve zamandaki) deneyimin birliği yasalarına göre bu ilişkilerde birbirine bağlantılı ve belirlenebilir oldukları müddetçe, bu temsillere nesne adı verilir. Bu temsillerin hissedilir olmayan sebebini hiç bilmiyoruz ve dolayısıyla onu bir nesne olarak sezemeyiz; çünkü öyle bir nesnenin (hissedilir temsilimizin koşulları olarak) ne mekânda ne zamanda temsil edilmemesi gerekir, bu koşullar olmadan herhangi bir sezgiyi düşünemeyiz bile. Buna karşılık, sırf açıklık olarak duyarlığa tekabül eden bir şey edine-

bilmek için, genel olarak görünümlerin sadece anlaşılabilir sebebini aşkın nesne olarak adlandırabiliriz. Mümkün algılarımızın bütün kapsamını ve bağlantısını bu aşkın nesneye atfedebilir ve onun bütün deneyimlerden önce kendinde verili olduğunu söyleyebiliriz. Ama görünümler, onunla uyumlu olarak, kendilerinde değil, sadece bu deneyimde verilidir. Çünkü görünümler, gerçek bir nesneyi sadece algılar olarak, yani bu algı deneyim birliğinin kurallarıyla uyumlu bir şekilde bütün diğerleriyle bağlandığı zaman gösteren temsillerden ibarettir.[1]

Bu pasajdaki esas dert, nesneleri oluşturmamızdan önce duyarlık aracılığıyla özneyi etkileyen ve ona içeriklerini –göründüğü kadarıyla, dünyayı– sağlayan "şey"dir. Diğer bir deyişle, Kant öznenin edilgenliğini, yani *Geworfenheit*'ı (atılmışlığı) vurgulamaktadır. Heidegger'i saymazsak, Kant'tan sonraki bütün felsefeciler, hatta sadık bir Kantçı olan Schopenhauer bile kendinde-şey kavramının dışsal geçerliliğini kabul etmediler. Sonuç olarak Kant, dünyayı etkin bir şekilde oluşturan öznede ısrar eden öznelcilik felsefesinin kurucusu olarak tanındı yanlış bir şekilde. Bu yorum Kant'ın Kopernik dönüşüyle ilişkili imasıyla uyumlu görünür elbette, ama Kant'ın kendisi bu safdil idealizmi hemen reddetmişti Öyleyse Kant ne yapmaya çalışıyordu gerçekten? Rasyonalizm ile ampirizmi eleştirel olarak birleştirmeyi mi amaçlıyordu sadece?

Kantçı Kopernik dönüşünü tam anlamıyla kavramak için, önce bizatihi Kopernik'in dönüşüne açıklık getirilmeli. Güneşmerkezlilik fikri çok eski zamanlardan beri vardı, yani onu Kopernik icat etmemişti. Ama bu fikir yasaklanmıştı ve Kopernik yaşamı boyunca bu "yeni" kozmolojik konumu onaylamada biraz tereddütlüydü. Thomas Kuhn'a göre, öldüğü yıl olan 1543'te yayımlanan *De Revolutionibus*'ta bile temel olarak Batlamyusçu kozmolojinin peşinden gidiyordu. Yaklaşan çağda etki bırakacak şeyse, anlamını yalnızca astronomların çözebildiği, kitabın ek kısmıydı sadece. Kopernik'in buradaki gerçek katkısı, Batlamyus'tan beri dünyamerkezliliğin yakasını bırakmamış olan, gök cisimlerinin dönüşleri arasındaki uyumsuzluğun ancak ve ancak yerküreyi güneş etrafında dönüyor olarak görürsek çözülebileceği yolundaki önermesiydi. Gelgelelim, bu hi-

1. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (1781/1787) , İng. çev. ve haz. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 512-3, A494/B523.

potez bizatihi güneşmerkezliliğe dair olumlu bir kanıt ortaya koymaz ve kozmolojik bir ilke olarak tam olarak kabul edilmesi de bir yüzyıl kadar almıştı. Dünyamerkezliliğe hâlâ inananlar bile yine de Kopernik'in hesap sisteminin eline bakmak zorundaydılar. Hakikatın güneşin dünya etrafında dönmesi olduğuna inanmalarına rağmen, hesaplama yaparken yine de tam tersi doğru *imiş* gibi düşünebiliyorlardı. Ne de olsa Kopernik dönüşünün gerçek önemi hipotetik duruşun kendisinden geliyordu. Bir başka deyişle, dünyamerkezlilik ile güneşmerkezlilikten birini seçmeye zorlamasından değil, güneş sistemini –"yeryüzü" ve "güneş" gibi terimleri kullanarak– ampirik olarak gözlenen nesne ya da olaylardan bütünüyle bağımsız olan *ilişkisel bir yapı* olarak kavramaktan geliyordu bu önem. Güneşmerkezliliğe dönülmesini de ancak bu duruş sağlayabilirdi. Dolayısıyla, Kopernik dönüşünün ikili bir önemi vardı.

Kant da benzer bir şekilde, ister (ampirizmde olduğu gibi) ampirik duyularda isterse de (rasyonalizmde olduğu gibi) rasyonalist düşünüşte temellenmiş olsun, yaşadığı zamanın felsefesindeki temel çelişkiden kurtulmanın bir yolunu bulmuştu. *Kişinin farkında olmadığı* yapıları –yani duyarlık biçimlerini ya da anlama kategorilerini– ortaya koyup onları "aşkın" diye nitelemişti. "Duyarlık" (*Sinnlichkeit*) ve "anlama" (*Verstand*) gibi sözcükler, yaşam deneyiminin kavramlaştırmaları olarak uzun zamandan beri vardılar: "duyumsamak" ve "anlamak". Ama nasıl ki Kopernik "güneş" ve "yeryüzü"nü karşılıklı bir sistem olarak güneş sistemi içinde yer alan terimler olarak yeniden keşfetmişse, Kant da benzer bir şekilde bu terimlerin anlamını tamamen değiştirmişti. Fakat burada Kant'ın terminolojisini tekrarlamak gerekmez. Can alıcı olan şey, "aşkın" adı verilen bu *mimari yapıdır*. Bu kelimeler ya da kavramlar çeşitli Kantsonrası bağlamlarda her zaman kullanılmasa da, aynı mimari yapı bulunabilir. Göze çarpan bir örnek, Thomas Kuhn'un Kopernik dönüşüyle doğrudan bağ kurduğu psikanalizdir.

Kopernik teorisi birçok bakımdan tipik bir bilimsel teori olduğu için, onun tarihi bilimsel kavramların evrilerek seleflerinin yerini aldığı süreçlerden bazılarını örnekleyebilir. Gelgelelim, bilim alanı dışındaki sonuçları bakımından Kopernik teorisi tipik değildir: Bilimsel olmayan düşüncede pek az bilimsel teori onun kadar büyük bir rol oynamıştır. Ama Kopernik teorisi eşsiz de değildir. On dokuzuncu yüzyılda, Darwin'in evrim te-

orisi bilim alanı dışında kalan buna benzer sorulara sebep olmuştu. Yüzyılımızda Einstein'ın görelilik teorileri ve Freud'un psikanalitik teorileri, Batılı düşünceyi radikal bir şekilde yeni yönelimlere götürebilecek tartışmalar için merkezler sağlamaktadır. Bizatihi Freud, Kopernik'in yeryüzünün sadece bir gezegen olduğunu keşfetmesiyle, kendisinin insan davranışının büyük bir bölümünü denetleyenin bilinçdışı olduğunu keşfetmesinin yarattığı benzer etkileri vurgulamıştı.[2]

Bu bakımdan, Freudcu psikanalizin devrimci yönü, daha *Rüyaların Yorumu* gibi Freud'un ilk kitaplarından birinde bile sunulduğu şekliyle "insan davranışının büyük bir bölümünü denetleyenin bilinçdışı" olduğu fikri değil (ki bu fikir çok eski zamanlardan beri vardı), dil biçimi karşısında bilinç ile bilinçdışı arasındaki boşlukta neyin var olduğunu görme çabasıydı. Bu çaba sırasında aşkın yapı olarak bilinçdışını açığa çıkarmıştı. Kuhn, Kopernik dönüşünün doğa bilimleri alanının dışına taşan geniş etkilerini vurgularken, Kant'ın da bu mecazı kullanmış olduğunu görmezden geliyordu. Çünkü Kant stereotipi, yani Kantçı biçim ile kategorinin Öklit geometrisi ile Newton fiziğine dayalı olduğu kanaati Kuhn'u da etkisi altına almıştı. Ama bunun doğru olmadığı çok açık. Daha sonra göstereceğim gibi, Kant'ın duyarlıkla ilişkili olarak *biçimi* kavramlaştırabilmesinin yegâne sebebi, Öklitçi olmayan bir geometri imkânını çoktandır hissediyor olmasıydı. Son tahlilde, Kant'ın bilime dair ortaya koyduğu izahatın püf noktası, bilimsel bilme yetisinin açık bir sistem olduğu ve hiçbir bilimsel hakikatin (fenomen olarak) bir hipotezin ötesine geçemeyeceğiydi. Fakat Descartes ile Kant'ı öznelciler diye tanımlayıp eleştirenler, hemen ardından Kant'ta dünyamerkezcilik olduğunu ileri sürüyorlar. Kant ancak yukarda bahsettiğimiz stereotipe sarılırsak insanmerkezci (yani rasyonalist) olarak görünür ve yine ancak bu koşulla Freud da bilinç-merkezli (yeryüzü-merkezli) konumu tersine çevirerek bilinçdışını (güneş gibi) merkeze yerleştirmiş olur.

Gelgelelim, Kuhn'un kendi konumu Freud'u Jung'tan ayırmaktan bile acizdi. Onun için ikisi de aslında aynıydı. Jung meslek ha-

2. Thomas Kuhn, *The Copernican Revolution*, New York: Vintage Books, 1957, s. 4; Türkçesi: *Kopernik Devrimi*, çev. B. Bayrak, H. Turan, S. K. Çelik, Ankara: İmge, 2007.

yatının ilk zamanlarında Freud'la beraber çalışırken Oidipus kavramını kendi alanımızın dışındaki, "barındırdığı akımların nesnel bir şekilde anlaşılmasını mümkün kılan sabit noktaya" benzetiyor ve bu bakımdan Kopernik devrimiyle karşılaştırılabileceğini düşünüyordu.

Bunun farkına varmanın önemi hafifsenmemeli; zira bize zamandan ve yerden bağımsız olan temel insani çatışmaların özdeş olduğunu öğretir. Yunanlılarda bir korku duygusu uyandıran şey hâlâ gerçektir, ama ancak kadim insanlardan farklı olduğumuz, yani ahlaki açıdan daha üstün olduğumuz yolundaki beyhude yanılsamayı bırakırsak gerçektir bizim için. Bizi eski zamanlardaki insanlara çözülmez bir bağın bağladığını unutmayı başardık sadece. Bu hakikat şimdiye dek hiç var olmamış olan klasik tinin anlaşılmasına giden yolu açar – bir yanda içsel duygudaşlığa, öte yanda düşünsel kavrayışa giden yolu. [Kadim zamanlardaki kültürün hayati anlamını kendi ruhlarımızın gömülmüş altyapısı üzerinden dolanarak elimize geçirebilir ve böylece kendi alanımızın dışındaki, barındırdığı akımların nesnel bir şekilde anlaşılmasını mümkün kılan o sabit noktaya varabiliriz.] O ebedi Oidipus sorununun yeniden keşfedilmesinden çıkardığımız umut budur en azından.[3]

"Bilinçdışı"nın, daha doğrusu "kolektif bilinçdışının" bu şekilde vurgulanması, Freud ile Jung'tan çok önce, Romantizm döneminde bile etkili olmuştu. Freud'un malı değildi yani. Hatta Jung iddiasını desteklemek için çeşitli Romantik şair ve düşünürlerden alıntılar yapıyordu. Diğer taraftan Freud, "kolektif bilinçdışı" diye tabir edilen genel mefhuma karşı çıkmıştır. Freud'un bilinçdışı dediği şey, psikanalitik diyalog sırasında hastanın gösterdiği "direnç" te keşfedilen (ya da üretilen) şeyden ibarettir. Freud'a göre, direnç (*Widerstand*) ve inkâr (*Verleugnung*) olmasa bilinçdışı olmazdı. Ego, süperego ve idi kapsayan üçlü yapıyı, ampirik gerçeklikte var olan bir şey olarak değil, yöntemsel olarak direnç ve inkârda var olduğu

3. C. G. Jung, *Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia*, İng. çev. R. F. C. Hull, Princeton: Princeton University Press, 1967, s. 4-5. Köşeli parantez içindeki cümle, basılmış olan İngilizce çeviride eksik olan nüansı, Kopernik Dönüşü'yle karşılaştırılabilir dışsal bir duruşa ulaşmak anlamını vurgulamak için Geoffe Waite tarafından özgün Almanca metinden çevrilmiştir (C. G. Jung, *Gesammelte Werke*, haz. Lilly Jung-Merker ve Elisabeth Rüf, 5. cilt, *Symbole der Wandlung: Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, Freiburg: Walter-Verlag, 1973, s. 23).

varsayılan yapısal bir düzenek olarak kavramlaştırıyordu. Freud'un "hâkim" süperego ve "sansürcü" süperego tasvirlerinin açıkça ifade ettiği üzere, bu üçlü yapısal açıdan mahkemeye benzer. Bu bakımdan Kant da hukuki terimlerle konuşmakta ısrar etmişti.

Herder, Fichte ve Schelling Kant'tan nasıl kopmuşsa, Jung da onlara çok benzer bir şekilde kopmuştu Freud'dan. Jung, başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, tipik ifadesini bu felsefecilerde bulan Romantizm soyuna aitti. Jung'un rasyonalizmi olumsuzlaması bahse değer bir devrim oluşturuyordu elbette; öte yandan rasyonalist duruşunu yitirmediği müddetçe Freud'un Aydınlanma geleneğine sadık olduğu da doğrudur. Gelgelelim, kaba Romantizmin kaygılarıyla tamamen alakasız, sahiden radikal bir dönemece girilmesini nihayet mümkün kılan da Freud olmuştu. Freudcu psikanaliz, ampirik psikolojiden olduğu kadar kolektif bilinçdışıdan da farklıdır. Freud'un iddia ettiği gibi, bir tür metapsikoloji ve bizim bağlamımızda "aşkın" bir psikolojidir. Bu açıdan bakıldığında, Kantçı (duyarlık ve anlama) yetileri ile Freudcu ruhsal yapı arasındaki eşbiçimlilik barizdir. Her ikisi de aşkın soruşturma sonucunda keşfedilir. Yani, kendisinden yalnızca bir *mecaz* olarak bahsedilebilen belli bir işlev olarak; bu işlevler hakkında *söyleyebileceğimiz* tek şey ise işler halde olduklarıdır. Freud'un aşkın psikolojisinin anlamını yeniden kavramaya çalışan Lacan'la beraber bu üçlü yapı görünüşte daha da Kantçı olmaya başladı: Kantçı yanılsama/Lacancı imgesel; biçim/simgesel ve kendinde-şey/gerçek. Fakat ben Kant'ı Freud yoluyla değil, Freud'u Kant yoluyla yorumlamayı amaçlıyorum.

Kant, kendisini devamlı olarak öznellik felsefesinin atası olmakla suçlayan eleştirilere hedef olur. Ama Kant'ın yaptığı şey, insanın öznel yetilerinin hudutlarını ya da sınırlarını sunmak ve böylece metafiziği o hudutlara tecavüz eden bir küstahlık olarak eleştirmekti. Freud'un "id, ego ve süperego"suna benzer bir şekilde, Kant'ın "duyarlık, anlama ve akıl"ı ampirik olarak var olan şeyler değildir. Bu anlamda, aslında *hiçbir şeydirler*; gelgelelim, belirli bir işlev olarak *var olan* bir "hiçbir şey"dir bu. Daha doğrusu aşkın bütünlüklü-algı (ya da öznellik), üç yetiyi tek bir sistem içinde "toplayan", "hiçbir şey olarak işlevdir". Aşkın inceleme, hiçbir şey olarak (Varlık olarak) işlevi keşfetmesi anlamında ontolojik addedilebilir (Heidegger). Aynı zamanda, bizim farkında olmadığımız

yapıyı tasarlaması anlamında adamakıllı yapısalcıdır da. Fakat bu tür bir çağrışım her zaman yeni düşünceler yaratmaz; bağlamsal çağrışımlarda bir şeyler her zaman kayboluyordur belki. Bu yüzden Kant'ın "aşkın" teriminde ısrar ediyoruz, ama bu terimin dinamizmi ile işlevini daha da netleştirebilmek için *transkritiğin* devreye girmesi gerekiyor.

Kant'ın Kopernik dönüşü, öznellik felsefesine değil, öznelliğin iyice incelenmesi yoluyla kendinde-şeye dönmeyi ifade eder. Kant'ın öznelliğin aşkın yapısı üzerinde ihtimamla durmasının tek ama tek gayesi de budur. *Kendinde-şey* kavramı nedir öyleyse? Bu kavram her zaman etik sorunsalıyla ilgili olmuştur, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde etik konu edilmeden bile önce. Bir diğer deyişle, *başka/öteki* sorunsalı ile ilgili olmuştur. Kant bütün projesini başkalık meselesiyle başlatmamıştı. Ben de öyle başlatmazdım. Ama bu kitapta parmak basmak istediğim en can alıcı noktalardan biri de, Kantçı dönüşün başkasına dayalı düşünceye yönelik bir devrim olduğu ve bu dönüşün şimdiye kadarki kendinden menkul bütün epistemolojik dönüşlerden daha radikal olduğudur.

1.2 Edebiyat Eleştirisi ve Aşkın Eleştiri

Kant'ın üç eleştirisi peşi sıra üç alanı hedef alıyordu: bilimsel düşünce, ahlak ve sanatlar (ve biyoloji). Kant her bir alanın hususiyetlerini iyice incelemekle kalmıyor, aynı zamanda bu alanların birbirleriyle olan ilişkilerini de irdeliyordu. Ama onun takipçileri bu alanların Kant'tan önce o halde var olmadıklarını tamamen unuttular – onları Kant'ın eleştirisi keşfetmişti. Güneş Kopernik'ten önce de sonra da devamlı var olmuştur. Değişmez bir şekilde doğudan yükselir, batıda batar. Fakat Kopernik'ten sonra başka bir şey olmaya başladı: Bu terim hesaplama sistemi içindeki yerini aldı. Dolayısıyla şimdi, aynı güneşle ilişkili olarak farklı nesneler var. Keza, Kant'tan önce ve sonra, bilimsel düşüncelerin, ahlakların ve sanatların kategorileştirmesi tamamen değişti. Bu yüzden de Kant'ın kitaplarını okurken onun kategorileştirmeleri sorgusuz sualsiz kabul edilmemeli ve kategorileştirmeyi bizatihi yaratan Kantçı eleştiri okunmalı.

Üç *Eleştiri*'nin sonuncusu olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin (1790) önceki kitaplarda, yani *Saf Aklın Eleştirisi* (1781/87) ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde göz önünde bulundurulmayan sorunlara bir çözüm getirmiş olduğu söylenir. Bir diğer deyişle, üçüncü *Eleştiri* dolayım olarak sanatı ileri sürerek bilme yetisi ile ahlak ve doğa ile özgürlük arasındaki boşlukların üstüne köprü germiştir görünüşte. Üçüncü *Eleştiri*'nin ana konusu olan yargı gücü yetisi, bilme yetisinde duyarlık ile anlama arasında dolayım kuran hayal gücü (*Einbildungskraft*) yetisi ile eşbiçimlidir. Kant'a göre, sanat kavramdan yola çıkmaz, ama onu alttan alta gerçekleştirir. Başka bir deyişle, bilme yetisi ve ahlakın gerçekleştirdiği farz edilen şeyi *sezgisel olarak* (veya duyumsal olarak) gerçekleştirebilen şeydir sanat. Bu sanat anlayışı Romantizm felsefecileri ve onlardan sonrakiler için önemli bir temel sunmuştu. Hem bilimin hem de etiğin türediği sahici bilginin sanat olduğuna inanmışlardı; sanatta, bütün alanların sentezine *her zaman çoktan* ulaşılmıştı. Hegel felsefenin sanattan daha üstün olduğunu ileri sürmüştü, ama ancak felsefeyi estetikleştirdikten sonra. Keza, Heidegger "Varlık ile zaman"dan "zaman ile Varlık"a "dönüşünde" sanatı (ya da şiiri) en temel konuma yerleştirmişti.

Kant'ın bu üç *Eleştiri*'yle bilim, etik ve sanat arasında açık bir ilişkisellik kurmuş olduğu aşikâr. Ama daha önemli olan şey, son kertede bu üç kategorinin bir halka oluşturduğu bir yapı sunmuş olması ve tematik halkanın bu üç kategoriden meydana gelen farklı bir düzeydeki yapıya tekabül etmesidir: her biri yapıya –Lacancı bir terim kullanırsak Borromean düğümüne[4]– ulaşmak için elzem olan kendinde şey, fenomen ve aşkın yanılsama. Ama Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'de önceki ikisinde karşılaşmış olduğu kördüğümü çözdüğünü düşünmek yanıltıcı olur. Kantçı eleştiri, yani üçlü yapının keşfi, Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'de sanata ya da zevk yargısına getirdiği izahla tamamlanmış değildir. Aksine, denebilir ki Kantçı eleştiri ta en başından beri sanatsal deneyim sorunsalından türetilmiştir.

Kant'ın "eleştiri" terimini kullanmasının kökenine dair, hepsi de sonunda antik Yunan'a dönen bazı etimolojik soruşturmalar yapılmıştır. Gelgelelim, etimolojik yöntemle geriye dönüp bakmanın so-

4. Bkz. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore 1972-1973* [1975], haz. Jacques A. Miller, İng. çev. Bruce Fink, New York: Norton, 1998, s. 123-36.

runlu yanı, yakın geçmişin kökenlerinin, fiili tarihsel oluşumun önünü kapama eğiliminde olmasıdır. Şahsen ben Kantçı eleştirinin doğrudan doğruya sözlük anlamındaki "eleştiri"den geldiğini düşünüyorum: yani, Aristoteles'e atfedilen klasik estetiğin artık geçerli olmadığı ve değer biçme mücadelesinin sürüp gittiği bir *arena* (*Kampfplatz*) olan ticari gazetecilikten.

Kant "David Hume'u [özellikle de onun *Insan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'sini] hatırlamasının" Leibniz-Wolffian Okulu'nun etkisinde sürdüğü "dogmatik uykusundan onu bundan yıllar önce ilk uyandıran şey olduğunu" itiraf etmişti.[5] Bu belki doğrudur, ama Kant'ın eleştirel konumunun esas kaynağı Hume'un etkisi değildi. Hans Vaihinger'in *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (2 cilt, 1881-92) adlı kitabında işaret ettiği gibi, Kant'ı uykusundan asıl uyandıran İskoç eleştirmen Henry Home'un (1766-82) *Element of Criticism* (Eleştiri Öğesi) başlıklı kitabı olmalı. Vaihinger'e göre, Kant'ın şu sözü, onun Home'un kitabını neden bu kadar heyecanla okumuş olduğunu gösteriyor: "Home daha doğru bir şekilde Estetik Eleştiri adını veriyor; zira Eleştiri, Mantık gibi, *a priori* kurallar koymaz."[6] Bu durum Kant'ın "eleştiri" kavramını Home'dan almış olabileceğini ima eder. Kant, "aklın eleştirisi" terimini ilk kez "1765/1766 Kış Dönemi Derslerinin Düzenlenmesi İlanı'nda kullanmıştı.[7] Bu metinde "aklın eleştirisi" (*die Kritik der Vernunft*), "zevk eleştirisi" (*die Kritik des Geschmacks*), yani maddi nedenle çok sıkı bir yakınlığı olan estetikle yan yana, geniş anlamıyla mantık olarak ele alınmıştı. Buraya bakarak da, Kant'ın "eleştirisi" ile Home'un başlığında "eleştiri" kelimesini taşıyan kitabı arasında ortak bir bağ olduğu varsayılabilir.*

* Özgün metinde Kant'ın "eleştirisi" derken *critique*, Home'un kitabına atıfla ise *criticism* kavramı kullanılıyor. Aralarında esaslı bir fark olmadığı için, ya da bunları başka türlü çevirmek mümkün görünmediği için her ikisine de "eleştiri" demek zorunda kaldık. *–ç.n.*

5. Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* [1783], İng. çev. ve haz. Gary Hatfield, Cambridge University Press, 1997, s. 10.

6. *Kant's Introduction to Logic*, İng. çev. Thomas Kingsmill Abbott, Londra: Thoemmes Press, 1992 (1885'teki basımın yeniden yayımlanmış hali), s. 5.

7. Immanuel Kant, "Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766", *Immanuel Kant's Werke* içinde, 2. cilt, Berlin: Bruno Cassirer, 1922, s. 325.

Kant, Home sayesinde, zevke dair estetik yargı imkânını yeniden düşünme ve bu yargının temelini inceleme anını yakalamıştı. Home, insan doğasına içkin olan ilkelerde evrensel bir zevk yargısı –bir güzellik ve çirkinlik ölçüsü– aramıştı. Güzellik ve çirkinlikle ilişkili olarak insan duyarlığının *a priori* doğası üzerinde ısrar etmişti. Ama Home aynı zamanda, genel zevk kurallarını gözlemlemek, antik dönemden bugüne kadar sanat ve edebiyatla ilişkili bütün alanlardan malzemeler toplayıp kategorileştirmek için ampirik ve tümevarımsal yöntemlere başvurmuştu. Eleştirel yargının gerekliliğiyle karşı karşıya kalan Home, herhangi bir ilkeyi sorgusuz sualsiz kabul etmeyi reddetmiş ve kendine eleştirinin temel ilkelerini, yani şaşmaz ölçülerini sorguya çekme görevini vermişti. Kant ise Home'un "eleştiri" terimini alarak bu kavramı kendi "eleştiri" terimine doğru geliştirmişti, yani akli insani yetilerin esaslı bir şekilde irdelenmesine dair bir gösterge olarak eleştiriye.[8]

Home "eleştiri öğesi" ile özellikle de İngiltere'de yüzleşmek durumundaydı, zira iki ilkenin çatıştığı yer de orasıydı: Bir yanda, sanat ile edebiyatta belli bir ampirik norm ileri süren klasisizm, diğer yanda bireyin kendi duygularını dizginlemeden ifade etmesini bağrına basan Romantizm ideali vardı. Temel olarak ikinci duruşa yönelen Home, eleştirel yargının evrensel olabileceği bir zemini aramaya hâlâ cüret ediyordu ki Kant'ı bilhassa etkileyen şey de bu uğraştı. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde örtük bir şekilde aynı tez ve antitezle uğraşıyordu. Tıpkı Home gibi Kant da zevk yargısının öznel (yani bireysel) olmak durumunda olduğunu teslim ediyor ve aynı zamanda bir şekilde evrensel de olması gerektiğine inanıyordu. Gelgelelim, Kant evrenselliği genellikten ayırıyordu:

> Demek ki şunu diyeceğiz: Her kim ki [bir partide] misafirlerini (orada bulunanların bütün hisleriyle tadını çıkarabilecekleri) hoşa giden şeylerle, herkesin [partiden] memnun kalacağı bir şekilde ağırlamasını bilir, o kişinin zevki var demektir. Ama burada evrensellik yalnızca karşılaştırmalı olarak düşünülmektedir, ki böylece kurallar (bütün ampirik kuralların ol-

8. Yoşifumi Hamada'nın Kant'ın metinlerine yönelik yakın okumalarından çok şey öğrendim. Home'un Kant'ın eleştirisindeki rolüne dair daha fazla bilgi için bkz. Hamada Yoşifumi, *Kant Rinrigaku no Seiritsu* (Kant'ın Etiğinin Kuruluşu), Tokyo: Keiso Şobo, 1981.

duğu gibi) evrensel değil, sadece genel olur, tıpkı güzel olan hakkındaki bir yargının üzerine aldığı [*sich unternimmt*] ya da sahip çıktığı kurallar gibi.[9]

Deneyimden çıkarılan genel bir kural evrensel olamaz. Estetik, tıpkı fizik gibi, Aristoteles'ten beri daima genel olmuştur, evrensel değil. Klasisizm, sürekli olarak "başyapıt" unvanı verilen eserlerden kurallar çıkarmaya ve bu kuralları normatifleştirmeye çalışmıştı. Buna karşılık Kant'a göre, "bir kişiyi bir şeyin güzel olduğunu kabul etmeye zorlayacak bir kural olamaz".[10] Yine de salt rahatlıktan ayırt edilen zevke dair bir yargı evrensel olmalıdır:

> Zevk yargısının kendisi herkesin fikir birliğinde olmasını *koyutlamaz* [*postuliert*] (zira sadece mantıksal olarak evrensel bir yargı bunu yapabilir, çünkü nedenler ileri sürebilir): Herkesin aynı fikirde olmasını tek bir şekilde *gerektirir* [*es sinnet nur jedermann diese Einstimmung an*]: O da bu fikir birliğinin kuralın bir örneği, kavramlardan değil de başkalarının aynı fikirde olmasından teyit almayı bekleyen bir örnek olmasıdır. Bundan dolayı evrensel ses sadece bir fikirdir.[11]

Bir açıklama daha yapmak gerekirse: *Postulieren* (koyutlamak) bir şeyin ayan beyan ortada olduğunu varsaymak anlamına geliyorken, *ansinnen* (gerektirmek) (makul olmayan) bir ricada ya da talepte bulunmak demektir. Zevk yargısında insanları zorlayabilecek herhangi bir kural yoktur. Kant bu bağlamda, toplumsal ve tarihsel olarak oluşturulan görenekler demek olan "ortak duyu/sağduyu – *sensus communis*" terimini ortaya koyar. Giambattista Vico, *Yeni Bilim* adlı kitabında şunu ileri sürmüştü: "Ortak duyu/sağduyu – *senso commune*, bütün bir sınıfın, bütün bir halkın, ulusun tümünün ya da bütün insan soyunun paylaştığı, üzerine düşünülmeyen zevktir."[12] Ortak duyu, kendisine bağlı kalınarak sayısız vasat ese-

9. Immanuel Kant, *Critique of Judgment* [1790], İng. çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett, 1987, s. 56; Türkçesi: *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea, 2006. İngilizce metnin çevirisi biraz değiştirildi.

10. Kant, *Critique of Judgment*, s. 59.

11. Kant, *a.g.y.*, s. 60.

12. *The New Science of Giambattista Vico* [1725], İng. çev. ve haz. Thomas Goddard Bergin ve Max Harold Fisch, I. kitap, XII, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976, s. 63; Türkçesi: *Yeni Bilim*, çev. S. Ö. Akkış, Ankara: Doğu Batı, 2006.

rin yazıldığı bir normdur. Ortak duyu zaman içinde değişir; ama değişim sürekli değildir, çünkü ona yol açan şey ortak duyuya karşı gelip ondan sapan bireylerin (yani dehaların) şiddetli müdahaleleridir. Kant ise kendi payına, bu fenomeni yalnızca zevk yargısıyla, yani güzel sanatlarla (*die schönen Künste*) sınırlamıştı: "Dolayısıyla, bilimsel meselelerde, en büyük kâşif en gayretli taklitçi ve çıraktan sadece bir dereceye kadar ayrılır; halbuki doğanın güzel sanat yeteneği bahşettiği birinden hepten ayrılır."[13]

Ama bir sorun hâlâ ortada duruyor. Eğer ortak duyu tarihsel olarak dönüşen toplumsal bir teamülse, zevk yargısının evrenselliğine kefil olamaz. Ortak duyu hem tarihsel olarak hem şu an açısından çoğuldur: *ortak duyular*. Evrensellik diye bir şey olacaksa, çoğul ortak duyuların ötesinde olması gerekir. O halde Kant, evrenselliğin gerekliliği fikrinden vaz mı geçmişti? Güzel sanatlarda ortak duyularla idare edilmesi gerektiğini, çünkü evrenselliğin başka alanlarda bulunabileceğini mi söylemek istiyordu yoksa? Bu tür soruların kendisi tabii ki yanlıştır. Kant doğal bilimler, etik ile sanatı birbirinden ayırmıştı elbet, ama bu ayrımın kendisi onun *terminus ad quem*'i değildir,* çünkü bu alanların her birinde evrenselliğin gerekli olduğunu sürekli belirtiyordu. Örneğin, *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, deneyime dayalı genel kurala karşıt olarak evrensel yasayı bulmaya çalışıyordu. Fakat bilimsel düşünce ile etiğin evrensel yasayı içerdiği, ama sanatın ondan yoksun olduğu anlamına mı gelir bu? Hayır. Eğer evrenselliğin hesabı sanatta verilmiyorsa, diğer alanlarda da durum aynıdır. Daha doğrusu, en azından, Kant düşünmeye bu şekilde başlamıştı. Onun eleştirisinin radikalliği, evrensellik sorununu zevk yargısından hareketle yeniden düşünmüş olmasında yatar.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, öznelliği özerk anlama eyleminde bulur. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ise öznel ve nesnel terimlerini son derece alelade bir şekilde kullanır: Bir başka deyişle, genel olarak duyumsal olanın öznel olduğu düşünülür. Bunun sonucu olarak çok sayıdaki birey özneler kendilerini hisler düzleminde ifade eder: Ya haz alırlar ya da hoşnutsuz olurlar. Diğer taraftan, anla-

* *Lat.* Bitiş noktası, sınırlayıcı nihai nokta. –*ç.n.*

13. Kant, *Critique of Judgment*, s. 177.

ma olarak öznellik gayrişahsi, *a priori* bir yeti –bu durumda dil'in yetisi– olarak düşünülür ve bireysel bir özne olarak görünmez. Bununla beraber Kant –haz/hoşnutsuzluk hissinden başlayarak– çoğul öznellik meselesini ortaya koysa da, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki sorunsal hiç de ortak şekilde anlaşılan kültürel zevk meselesiyle sınırlı değildir. Zevk yargısının arenasında, hiç kimse kendi bireysel bakış açısının evrensel olduğunu kanıtlayamaz. Ters bir mantıktan bakıldığındaysa, insanlar kendi bilme yetilerinin doğru olduğunu kanıtlayamadıkları zaman, nesne ne kadar ciddi olursa olsun "zevk yargısı" mecazını kullanırlar. Şöyle deriz: "Bu bir zevk meselesi" ya da "Bu *tamamen* bir zevk meselesi". Hatta, analitik yargı *dışındaki her* yargı, nihayetinde bir zevk yargısı ile sonuçlanır.

Son olarak, Kant zevk yargısını haz/hoşnutsuzluk ya da rahatlık meselesinden ayırır. Rahatlığın bireysel bir mesele olduğu kabul edilir, zevk yargısı ise en başından itibaren evrenselliğini ispat etmeye muhtaçtır. Bir başka deyişle, yargı başkaları tarafından da kabul edilmelidir. Wittgenstein'ın söyleyebileceği gibi, rahatlık "özel bir dildir", zevk yargısı ise "ortak bir dil oyunu"na aittir.[14] Kant "ortak duyu"dan bahsederken söz konusu olan şey budur. Gerçekten sorun olan şeyse, dünyada birçok dil oyununun var olmasıdır. Bundan dolayı, zevk yargısının evrenselliği, farklı kural sistemleri olan insanlar arasındaki, yani *başkaları arasındaki* bir iletişim sorunu haline gelir. Zevk yargısında evrenselliğin gerekli olması, bütün sentetik yargıların temelini oluşturan olmazsa olmaz bir koşuldur. Dolayısıyla, Kant'ın güzel sanatlarda özerk, oraya has bir sorun keşfetmiş olduğunu düşünmek yanlış olur. Aksine, zevk yargısında bütün sorunsalları "eleştiri" yoluyla yeniden düşünmeye çalışmıştır.

Kant güzelliğin nesnedeki *tarafsızlık* sayesinde keşfedildiğini öne sürmüştür. Çıkarların yöntemli olarak paranteze alınmasıdır bu adeta. Öyleyse ne gibi çıkarlar paranteze alınmalıdır? Düşünsel ve ahlaki çıkarlar. İnsan belirli bir nesneyle karşı karşıya geldiğinde, onun hakkında eşzamanlı olarak en az üç alanda yargıda bulunur: doğru ya da yanlış; iyi ya da kötü; hoşa giden ya da gitmeyen. Bunlar genellikle iç içe geçen bir karmaşıklık meydana getirirler. Belir-

14. Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar* [1945], çev. H. Barışcan, İstanbul: Metis, 2007. Örneğin 261-75. önermeler.

li bir nesne ancak başka çıkarlar (yani doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü) paranteze alınarak alımlandığı zaman estetik bir nesne haline gelir. Ama Kant'ın *zevk* yargısıyla ilişkili olarak tanımladığı şey hem bilme yetisine hem de ahlaka uygulanabilir. Modern bilimde bir nesne, ancak ahlaki (iyi ya da kötü) ve estetik (hoşa giden ya da gitmeyen) yargılar paranteze alındığı zaman bilinebilir. Kant aynı şekilde, ahlakla ilişkili olarak bir *arıtmaya* girişir. Bu durumda arıtmaya, hem haz hem de mutluluk paranteze alınarak ulaşılır. Gelgelelim, paranteze almanın olumsuzlama ile aynı şey olmadığını akılda tutmak hayati önem taşır.

Öyleyse, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki üçüncü çatışkıyı birbirleriyle bağdaşmayan terimlerin bir arada durabileceğini göz önünde bulundurarak çözmüş olması infial yaratmamalı.

> Tez – Doğanın yasalarıyla uyumlu nedensellik, dünyanın bütün görünüşlerinin elde edilebileceği tek nedensellik değildir. Onları açıklamak için, özgürlüğe dayalı başka bir nedenselliği varsaymak gerekir. Antitez – Özgürlük yoktur, ama dünyadaki her şey sadece doğanın yasalarıyla uyumlu olarak vuku bulur.[15]

Her şeyin doğal bir neden tarafından belirlendiği fikrini, özgürlüğü paranteze alan konum mümkün kılar. Tersinden bakıldığında, özgürlük fikri, ancak doğal nedenin belirlemesi paranteze alındığı zaman araya girebilir. Hangi fikrin "doğru" olduğu mühim değildir, zira bu soru hiçbir zaman ortaya çıkmaz. Bilişsel alana, ahlaki ve estetik boyutlar paranteze alınarak ulaşılır, ama ne zaman gerekli olursa her iki fikir de her zaman parantezden çıkarılmalıdır. Aynı şey ahlaki ve estetik alanlar için de söylenebilir. Her şeyi tek ve aynı konumsallıktan hareketle açıklamaya çalıştığınızda, karşınıza sürekli olarak bir çatışkı çıkar. Özgürlüğe dair etik sorunu 3.4. kısımda ele alıyorum. Burada tek bir karmaşık sorunun altını çizmek istiyorum: Bilişsel, ahlaki ve estetik alanların hepsi bir tavır değişikliği (yani, aşkın indirgeme) tarafından oluşturulur; başlangıçtaysa bu alanlar kendi başlarına var olmazlar. Bunun sonucu olarak her alanda aynı sorun tekerrür eder. Örneğin, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde başkalık sorunu barizdir. Ama aynı sorun *Saf Aklın Eleştirisi*'nde

15. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 484-5, A444/B472-A445/B473.

de ima edilir. Bu başkalık sorunu ise Kant'ın ta ilk başta estetik yargıyla ilişkili olarak karşılaştığı sorundur. Daha sonra ileri süreceğim gibi, "kendinde-şey" ile "başkası" son kertede birbirine eşittir. Fakat o noktaya erişebilmek için, estetik yargı sorunsalıyla işe başlamak olmazsa olmazdır.

Üçüncü *Eleştiri*'yı ilk ikisinden ayıran şey çoğul öznelliklerin ortaya çıkışıdır. Kant bu meseleyle uğraşırken, diyelim, genel bilince ya da genel öznelliğe başvurmamış; aksine, "bir kişiyi bir şeyin güzel olduğunu kabul etmeye zorlayacak bir kuralın olmadığı", çok sayıdaki öznellikler arasında ne tür bir fikir birliğine varılabileceğini irdelemiştir. Hannah Arendt, üçüncü *Eleştiri*'nin bu veçhesine esaslı bir önem atfedip onu bir siyaset bilimi ilkesi olarak okumaya çalışmıştı.[16] Jean-François Lyotard ise, dil oyunları arasında bir üst-dil kurulmadan bir dolayım yaratma imkânı buluyordu onda.[17] Fakat Lyotard'ın okuması, evrensellik sorununu ortak duyular arasındaki ittifaklardan biri olarak gördüğü ölçüde, Hume'a geri dönmeye tekabül eder. Şurası unutulmamalıdır ki *Saf Aklın Eleştirisi* ile *Yargı Gücünün Eleştirisi* arasında bir geçiş ya da gelişme olduğunu varsaymak yanıltıcı olur; zira *Saf Aklın Eleştirisi*, gazetecilik anlamındaki eleştiri arenasındaki çıkmazdan zaten etkilenmiş ve onu hesaba katmıştı. O yüzden bizim görevimiz, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bu noktadan hareketle yeniden okumaktır.

Kant'ın evrensellik ile genellik arasında yaptığı ayrım, Kopernik'le başlayan modern bilim sorunsalından doğmuştu. Bu sorunsal, Francis Bacon'ın destekleyici kanıt ile örneklenen tümevarım konumlarından ayrı tutulmalıdır. Bir kere, (Kopernik'in) güneş-merkezciliği kolaylıkla kanıtlanan bir mesele değildir. Descartes, evrene dair kendi açıklamasını (Kopernik'e yakın duran bir metindir bu) yayımlamaya çalışmış, ama Galileo'ya açılan kovuşturmayı öğrendikten sonra bu planından caymış ve ardından *Yöntem Üzerine Konuşma*'yı yazmıştı. Bu anektodun ima edebileceği gibi, Descartes'a illa ki spekülatif denemezdi; aksine, Descartes hipotezin önemini

16. Bkz. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

17. Jean-François Lyotard, *L'enthousiasme: La critique kantienne de l'histoire*, Paris: Editions Galilee, 1986, özellikle s. 105-13.

vurgulamış ve (her kim tarafından yapılırsa yapılsın) deneyler yoluyla daha sonra ispatlanacak hipotezin önce geldiği bir metodoloji sunmuştur. Ama hipotez, deneyler yoluyla doğrulanabilir miydi? Deneyimden bir yasa çıkarmak imkânsızdır; daha doğrusu, tekil önermelerden evrensel/tümel bir önerme elde etmek imkânsızdır. Evrensel/tümel bir önerme teknik olarak, şartlı önermelerin sınırsız bir şekilde genişlemesidir ve burada sonsuz sayıdaki temel önermeler zincirini yadsınamaz bir şekilde doğrulamak imkânsızdır. Dolayısıyla Hume'un şüpheciliğinin püf noktası şudur: Evrensel bir önerme oluşturulamayacağı için, bir yasa nihayetinde bir görenekten fazlası değildir. Fakat bazıları, evrensel bir önerme olumlu bir şekilde doğrulanamasa da, en azından onun yanlış olduğunun kanıtlanabileceğini savunmuştur. Yanlış olduğu kanıtlanmadığı ölçüde ise evrensel önerme doğru olarak görülebilir. Karl Popper'in meşhur iddiası şuydu: Bir önerme yanlışlanabilir bir şekilde ileri sürüldüğü zaman hiçbir yanlışlama mümkün olmazsa o önermenin evrensel olduğu iddia edilebilir. Popper bu fikrin Kant'ın kendi çalışmasında örtük olarak var olduğunu kabul etse de, o da Kant'ı öznelci bir çerçeve içinde kalmakla suçluyordu.[18] Eğer belirli bir önerme evrensel olarak görülebiliyorsa, bu durum, söz konusu önermeyi gerek şu an gerekse ileride yanılışlayabilecek başka bir önermenin varlığı farz edildiği ölçüde geçerlidir. Gelgelelim, Popper'e göre Kant biraz farklı, hatta karşıt bir yaklaşım sunmuş gibi görünür, sanki Kant evrensellik *a priori* kural tarafından teminat altına alınabilir, demiş gibi! Fakat Kant'ın konumsallığı hakkında son derece ihtiyatlı olunmalı; zira, gördüğümüz üzere, Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ni, ancak zevk yargısı (yani çoğul dil oyunlarındaki evrensellik) sorunsalıyla karşılaştıktan sonra kaleme almıştı.

Saf Aklın Eleştirisi, tek bir öznelliği tanımlayarak başlar kuşkusuz. Ama bu demek değildir ki Kant çok sayıdaki diğer öznelerin varlığını ihmal etmişti. Aksine, evrenselliğe çoğul özneler arasındaki bir anlaşmayla, yani öznelerarasılık yoluyla ulaşılabileceğini hayal bile etmemişti. Bir bilim adamı da olan Kant'a göre, *a priori* bir sentetik yargıya kolayca ulaşılamayacağı ayan beyan ortadaydı – ki

18. Bkz. Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İ. Aka, İ. Turan, İstanbul: YKY, 1998. İlk defa 1934'te Almanya'da yayımlandı.

bu durumun daha güçlü bir sebebi de vardı: Hele ki Kant'ın yaşadığı zamanda, heterojen hipotezler sadece "*der Kampfplatz der Metaphysik*"de* değil doğal bilimlerde de birbirleriyle fena halde çatışma içindeydi. Başkalarıyla yapılacak bir anlaşma –bu kişilerin sayısı ne kadar olursa olsun ve önceden yapılmış bir anlaşmaya dayalı bir yanlışlama da dahil olmak üzere– evrenselliği pek de teminat altına alamaz. Anlaşma, her zamanki gibi ortak duyu sahasında, onu pekiştirmek için yapılır sadece. Dolayısıyla, evrensellik varsa şayet, çoğul ortak duyuların ötesine giden bir şey olmalıdır.

Bilim felsefesinde Popper'in konumunun eleştirilmeye başlanmış olması o kadar da şaşırtıcı değil o halde. Thomas Kuhn'un iddia ettiği gibi, yanlışlanabilir bir şekilde ileri sürülen bir önermenin bile her zaman yanlışlanmama ihtimali vardır; halbuki kanıtlama kurumunun kendisi "paradigma" tarafından belirlenir.[19] Üstelik, Paul Feyerabend'e bakılırsa, bilimsel bilme yetisinin doğruluk değeri tamamen söylemsel hegemonya tarafından belirlenir.[20] Bunun sonucunda Popper konumunu nihayet değiştirerek, bilimin gelişmesini daha ziyade evrim teorisi tarzında, yani güçlü teorilerin ayakta kalması olarak düşünmeye yönelmiştir.[21] Bu sonraki gelişmeler Kantçı eleştiriyi mezara mı koymuştu peki? Bana kalırsa hayır. İlk olarak, Kuhn'un paradigması büyük ölçüde Kant'ın ortak duyusuna tekabül eder. İkinci olarak, Kuhn'un kendisinin paradigma değişikliğine atıfla bahsettiği kişiler (Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'sinde çoktan ortaya çıkmış dâhileri andıran) "dâhiler 'di sadece: Kopernik, Newton ve Einstein. Kuhn çıkaracağı zorluklardan ötürü böyle bir örtüşmeyi aklından bile geçirmemişti belki de: Kant ne de

* *Alm.* Metafizik Arenası. –*ç.n.*

19. Bkz. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* [1962], çev. N. Kuyaş, İstanbul: Alan, 2000, özellikle 5. Bölüm: "Paradigmaların Önceliği".

20. Paul Feyerabend'in bu anlamdaki genel argümanı için bkz. *Yönteme Karşı* [1975], çev. E. Başer, İstanbul: Ayrıntı, 1999; Kuhn'a getirdiği eleştirilerin kısa özetleri için bkz. *Killing Time: The Autobiography of Paul Feyerabend*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, özellikle s. 67, 128-9, 142, 154; Türkçesi: *Vakit Öldürmek*, çev. N. Çatlı, İstanbul: Ayrıntı, 1997.

21. Popper'in Kuhn'a bu bakımdan getirdiği eleştirinin bir kısmı için bkz. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Oxford University Press, 1972, özellikle s. 182, 216.

olsa "deha" ve "ortak duyu" kavramlarının uygulamaya konulmasını güzel sanatlar alanıyla sınırlamıştır; ayrıca içinde Heinrich Rickert'in de olduğu yeni-Kantçıların doğa bilimleri ile kültür bilimleri arasında yaptığı keskin ayrım da çok etkili olmuştur. Buna karşılık, "paradigma" kavramı Kuhn'un kendi tasarımına karşı yaygın bir kabul görmüştür. Bunun nedeni ise, doğal bilim sorunsalından daha geniş bir sorunsalı ele almasıydı. Bu da demektir ki bu kavramın "eleştiri", hatta "edebi eleştiri" gücü vardır.

Bu açıdan bakıldığında, günümüzdeki bilim felsefecileri Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde işlediği zemine yakınlanmış olabilirler. Ama şunu bir kez daha kaydetmek gerekir ki Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazmaya başladığı sırada gazetecilik eleştirisi arenasına içkin olan sorunsalın zaten farkındaydı. Bu ilk *Eleştiri*'de başkası (daha doğrusu, başka özne) dikkat çekici ölçüde namevcuttur. Bu kitap, içebakış temelli inceleme tarzını sürdürmekte ayak direr. Kant'ı eleştiren istisnasız herkes, içebakış temelli incelemenin (yani monologun) bilimin temelini irdelemek için tek başına yeterli olup olmadığını sorgular. Kant'ın başkaları arasındaki fikir birliğini, anlaşmayı devreye sokmaya çalışmadığı doğrudur, zira anlaşmanın kendisi evrensel bir önermeyi teminat altına alamazdı. Bunun yerine, kendinde-şey kavramıyla, ileride yanlışlama işini yapabilecek olan başkalarını ima etmişti. Fakat bu demek değildir ki, gelecekteki başkaları yüzünden düşüncemiz hiç evrensel olamaz. Tam tersine, evrensellik sorunu *başkalarını* göz önünde bulundurmadan ortaya konamazdı. Felsefe tarihinde başkası sorununu böyle özlü bir şekilde ortaya ilk seren Kant olmuştu.

1.3 Paralaks ve Kendinde-Şey

Felsefe içebakışla başlar. Bununla beraber, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde icra ettiği içebakış türü son derece benzersizdir. Bir içebakış eleştirisidir bu. Kantçı içebakışın bu yönü üzerine düşünürken, "Bir Ön-Görücünün Rüyalarının Metafizik Rüyaları Yoluyla Açıklanması" başlıklı hayli garip metni gözden kaçırılmamalı. Kant 1766 yılında bir dergi için yazdığı bu denemeyi, on sekizinci yüzyıl denemecilerine has neşeli bir üslupla kaleme almıştı. Bu dene-

meye ilham veren, 1 Kasım 1755'teki Azizler Günü'nde müminlerin kilisede dua ettiği esnada Lizbon'u vuran meşhur depremdi. Bu olayın Tanrı'nın İnayeti'ne dair şüphe uyandırmasında şaşacak bir şey yoktu. Lizbon depremi, bütün Avrupa'yı, hem ahaliyi hem de entelektüelleri kökünden sarsmıştı. Leibniz'e kadar adeta hiç kesintiye uğramayan bir süreklilik ilişkisi içinde olmuş olan duyarlık ile anlama arasında derin bir yarık açmıştı. Kantçı eleştiri bu şiddetli ve çok katmanlı krizden ayrılamaz.

Birkaç yıl sonra Voltaire, Leibniz'in önceden tayin edilmiş uyum fikrini alaya aldığı *Candide*'i yazmış, Rousseau ise depremin insan toplumunun doğa ile temasını kaybetmiş olmasının cezası olduğunu iddia etmişti.[22] Bu sorun hakkında üç kadar tahlil yapmış olan Kant ise, açıkça farklı bir şekilde, 1755 depreminin hiçbir dini anlamı olmadığını vurgulamış ve olayı sadece doğal nedenlere bağlamıştı. Hem depremin sebebi hakkında bilimsel hipotezler hem de ileride gerçekleşebilecek hadiselere meydan vermemek için olası karşıönlemler öne sürmüştü. Ampiristler bile bu olaya atfedecek "anlamlar" aramaktan kendilerini alamazken, Kant'ın böyle bir şey yapmamış olması kayda değer. Ama onun radikal materyalizmi, aynı anda benimsediği karşıt radikalizmle, yani metafiziğe duyduğu ilgiyle bir arada duruyordu. Başka bir deyişle, depremi "tahmin ettiği" söylenen ön-görücü *(visionary)** Swedenborg'un zekâsı onu büyülemişti. Kant, Swedenborg'un mucizevi olduğuna inanılan gücü hakkında bir inceleme yapmakla kalmamış, aynı zamanda kendi-

* İngilizcedeki *vision* ve *visionary* sözcükleri çevirilerde çok sık sorun yaratıyor. Burada da öyle oldu. *Vision* için genellikle kullanılan "görü" veya "vizyon" karşılıkları bu bağlama uymuyordu, zira bu kitaptaki *visionary* kelimesi metnin Almanca orijinalindeki *Geistersehers*'ın karşılığı ve bu sözcüğün de "kâhin", "bilici" gibi anlamları var. Türkçede Kant'ın bu kitabının adını çevirirken kullanılmış "hayal-görücü", "ruhgörücüsü", "hayal gören", "hayalperest" gibi sözcüklerin hiçbiri, Karatani'nin tartışmayı devam ettirirken *vision*'a yüklediği anlamlarla bağdaşmadığı için biz "ön-görü" karşılığını tercih ettik ve bunu da bildik anlamından ayırt etmek için ön ile görü arasına tire koyduk. *–ç.n.*

22. Lizbon Depremi ile ilgili diğer önemli edebi tepkiler arasında şunlar sayılabilir: Goethe'nin 1755'e kadarki hayatını da anlattığı *Dichtung und Wahrheit*'ın ilk kitabındaki (Şiir ve Hakikat, 1811-35) tasviri ile Heinrich von Kleist'ın "Das Erdbeben in Chili" (Şili'deki Deprem, 1806) adlı kısa hikâyesinde, bu olayın önemini "ulus-ötesi" bir düzlemde yeniden sahneye koyuşu.

siyle buluşmak umuduyla ona bir mektup yazmıştı.[23]

Ön-görü fenomenlerine ilgi duysa bile, doğal nedenlere duyduğu inançtan vazgeçmiyordu Kant. Ön-görü fenomenlerini, ayıkken görülen rüyalar, daha doğrusu bir tür beyin rahatsızlığı olarak görüyordu. Bir ön-görünün (*vision*) aslında zihindeki bir düşünceden ibaret olsa da, *dışarıdan*, yani duyular yoluyla gelir gibi göründüğünü iddia etmişti.[24] Ama aynı zamanda, Swedenborg'un zekâsını da inkâr edemiyordu. Çoğu kez, duyu-ötesi olanı duyularla algılama iddiası bir kuruntu olsa da, bu tür bir güce sahip olunduğu iddiasının bir şekilde doğrulanabileceği çok az durum da yok değildir. Swedenborg böyle bir istisnaydı: Birinci sınıf bir bilimciydi ve hiçbir surette aklını kaçırmış filan değildi; onun psişik gücüne dair güvenilir kanıtlar da basbayağı ortadaydı. Kant bunu teslim etmek zorundaydı, ama onu aynı zamanda olumsuzlamak durumundaydı.

Bir "psikoz" olarak adlandırsa da, "ön-görücünün rüyalarını" ciddiye almaktan kendini alamıyordu: "Dolayısıyla, ön-görücüyü öteki dünyanın yarı yurttaşı olarak kabul etmek yerine, tımarhaneye kapatılmasında fayda olan biri gibi görüp mesele üzerinde daha fazla düşünmeyi reddedecek okurlarımı katiyen suçlamıyorum."[25] Ama bu uyarı yalnızca "ön-görücünün rüyaları" ile sınırlı olsa o kadar ilginç olmazdı. Kant aynı şeyin metafizikçiler ve metafizik için

23. Şu mektubuna bakınız: "An Fräulein Charlotte von Knobloch. 10 Ağustos 1763?", *Immanuel Kant's Werke* içinde, 9. cilt, Berlin: Bruno Cassirer, 1922, s. 34-9.

24. Kant'ın *öngörü* (*vision*) hakkındaki tezinin, Lacan'ın *psikotik paranoya* hakkındaki temel tanımlarından birine yakın olması rastlantı değil. Lacan şunu da belirtmişti: "paranoya tarihi ilk kez... on dokuzuncu yüzyılın başında Kant'ın psikiyatrist bir müridi ile ortaya çıkmıştı," ayrıca "Bu terimi modern anlamda ilk kullanan kişinin, 1764 yılında bu kelimeyi eden R. A. Vogel olduğuna inanılır" (*The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses 1955-1956* [1981], haz. Jacques-Alain Miller, İng. çev. Russell Grigg, New York: Norton, 1993, s. 4).

25. Immanuel Kant, "Träume eines Geistersehers, erälutert durch Träume der Metaphysik", *Immanuel Kant's Werke* içinde, 2. cilt, Berlin: Bruno Cassirer, 1992, s. 363-4: "Daher verdenke ich es dem Leser keinesweges, wenn er, anstatt die Geisterseher vor Halbbürger der andern Welt anzuzehen, sie kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhept." Kısmi bir çeviri için bkz. "Dreams of a Visionary Explained by Dreams of Metaphysics", İng. çev. Carl J. Friedrich, *The Philosophy of Kant* içinde, New York: Modern Library, 1993.

de geçerli olduğunun altını çizer, zira onlar da deneyimden *türemeyen* düşüncelere tözsel şeylermiş gibi muamele ederler. Bu anlamda, onun bu denemesi "Metafizik Rüyalarının Ön-Görücünün Rüyaları Yoluyla Açıklanması" olarak okunabilir. Şunu sorar Kant: "Dipsiz dünya bilgeliğinin [felsefenin] haleti ruhiyesine uydurulamayacak bir safsata var mıdır ki?" Ardından şöyle devam eder: "Dolayısıyla... okurlarımı katiyen suçlamıyorum..." Bir diğer deyişle, metafizikçilerin rüyaları birinci sınıf bir "safsata" ve "psikoz" kanıtıdır da. Metafizik rüyaları takıntısı ile ön-görücünün rüyaları arasında büyük bir farklılık yoktur. Kant, hayatının bu anında, metafizikle takıntılı olmanın düpedüz delilik olduğunu kabul ediyordu, fakat felsefecilerin bu anlamda deli olmaktan başka şey gelmiyordu ellerinden. Bu nedenle, onun bu denemesi bir ön-görücü kılığındaki metafizikçiden bahsediyordur aslında ve bu durumda metafizikçi olan da Kant'tan başkası değildir – daha doğrusu, *Hume*'la karşılaşmadan *önceki* Kant.

On beş sene sonra, yani 1781'de yazdığı *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki önsözü şu iddiayla açıyordu Kant: "şimdi ise, günün modası gereği, kraliçe [metafizik kastediliyor] herkes tarafından hor görülüyor."[26] Ama şunu da ekliyordu: "Bu tür incelemelere kayıtsız kalmak manasızdır, insan doğası bu incelemelerin nesnesine kayıtsız kalamaz. Üstelik, bu sözde kayıtsız kalma yanlıları, okulların dilini herkesin anlayabileceği bir tarzla değiştirip kendilerini ne kadar tanınmaz kılmayı düşünürlerse düşünsünler, herhangi bir şey düşündükleri sürece, her zaman ve kaçınılmaz olarak açıktan açığa hakir gördükleri metafizik iddialara başvururlar."[27] Fakat bu tam da Kant'ın kendi yarılmasıdır; daha doğrusu, kendisiyle bütünüyle çelişen (hatta çatışkılı) bir üslupla yazdığı "Bir Ön-Görücünün Rüyaları"nda karşı karşıya geldiği yarılmadır. Kant hem Swedenborg'u hem de metafiziği olumluyor ve bu olumlamanın kendisini hor görüyordu. Bu çatışma, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, aklın bilgiyi kendi sınırlarının ötesinde genişlettiğini yadsıma biçimine bürünüyordu, ama aynı zamanda aklın tam da bunu yapma *dürtüsü* teslim ediliyordu. Nitekim ilk *Eleştiri*'de, hicivli bir öz eleştiri olan "Bir Ön-Görücü-

26. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 99 Aviii, Aix.
27. *A.g.y.*, s. 100, Ax, Axi.

nün Rüyaları" aklın aklı eleştirisine dönüşür. Bu da demektir ki Kant, bunu kişisel bir sorun olarak ele almak yerine, (bir Freudcunun ya da Lacancının "aktarım" diye adlandırabileceği bir süreçle) onu [akla] aklın doğası tarafından verilen" bir sorun olarak görmeye "yönelir".[28] "Aşkın eleştiri'nin püf noktası ya da benim *transkritik* dediğim şeyin önemli bir veçhesi tam da budur.

Her halükârda, "Bir Ön-Görücünün Rüyaları"ndan *Saf Aklın Eleştirisi*'ne doğru yaşanan konum değiştirme tayin edici bir önem taşır. Fakat ikincisini okumak için ilkine atıfta bulunmak gerekir. Çünkü Kant'ın kendine has *tefekkür* tarzı orada apaçıktır.[29] "Eskiden" diye yazmıştı Kant "Bir Ön-Görücünün Rüyaları"nda, "insan ortak duyusuna yalnızca kendi durduğum noktadan bakardım; şimdiyse kendimi, kendi dışımdaki başka birinin aklına yerleştiriyor ve şahsi yargılarımı en esrarlı sebepleriyle birlikte başkalarının bakış açısından gözlemliyorum. Her iki gözlemin karşılaştırılmasının belirgin bir paralaksa yol açtığı doğrudur, ama göz yanılgısını önlemenin ve bilginin iktidarı kavramını insan doğasındaki esas yerine koymanın tek yolu da budur."[30] Kant burada, insan şeylere sadece kendi bakış açısından değil, başkalarının bakış açısından da bakmalıdır yolundaki basmakalıp sözü etmiyor. Eğer kastettiği şey buysa, gayet alelade bir söz söylemiş olurdu: Felsefe tarihi, insanın kendisini başkalarının göreceği şekilde görmesi üzerine düşüncelerle doludur. Bu "başkalarının bakış açısı", Kant'ta kendini sadece 'belirgin paralaks" yoluyla belli edecekti. Bunu düzgün bir şekilde anlamak için, Kant'ın zamanında var olmayan bir teknoloji örneğini vermek gerekli görünüyor.

Düşünceden, insanın kendi imgesini aynada görmesi metaforuna başvurularak bahsedilir çoğu zaman.* Ayna imgesi, başkası tarafından görülen imgeyle bir tutulur. Ama bugün bağlamında fotoğ-

* Bkz. s. 26'daki dipnot. Burada o sayfalar neredeyse sözcüğü sözcüğüne tekrar edilmiş. –*ç.n.*

28. *A.g.y.*, s. 99, Avii

29. Japon felsefeci Megumi Sakabe'nin *Risei no Fuan* (Aklın Endişesi) adlı kitabı, beni *Saf Aklın Eleştirisi*'ni "Ön-Görücünün Rüyaları" üzerinden okuma yaklaşımından haberdar etti. Sakabe kitabında, "Rüyalar"daki (karar verilemezliğe dair) özeleştiri dinamizminin *Eleştiri*'de kaybolduğunu iddia ediyor; fakat ben orada geliştirilen aşkın yöntemden tam anlamıyla faydalanıldığını düşünüyorum.

raf da göz önünde bulundurulmalıdır. İkisini karşılaştıralım. Fotoğraf icat edildiği zaman kendi yüzlerini resimlerde gören insanlar (tıpkı banda kaydedilmiş seslerini ilk kez dinleyenler gibi) bir tür çirkinlik hissinden kendilerini alamamışlardı. İnsanın kendi imgesini, aynada, suda ya da bir tabloda görmesi mümkündü, ama bu yöntemler çok özneldi. Ayna imgesi başkası tarafından görülen imge ile bir tutulabilse de, kişinin kendi bakış açısı ile ilişkili olarak belli bir suç ortaklığı söz konusudur hâlâ. Ne de olsa kendi imgemizi aynada "istediğimiz gibi" görebiliriz; ayna imgesi ise büsbütün sabit değildir (sola sağa çevirip içi dışa çıkarmasından hiç bahsetmiyoruz). Bir tablo başkası tarafından yapılmış bir tasvirdir, ama imgeyi görünce hissedilebilecek çirkinlik duygusu, başkasının öznelliğine (garezine diye okuyun) atfedilebilir. Buna karşılık, fotoğraf farklı, çok daha katı bir *nesnellik* taşır. Ortada her zaman bir fotoğrafçı olsa da, onun öznelliği ressamdan daha az etkilidir, zira fotoğraf imgesinde kazınıp atılamayan, mekanik bir mesafe vardır. Garip olabilir ama, yüzlerimizi (kendinde-şeyi diye okuyun), ancak aynaya (fenomen diye okuyun) yansıyan bir imge olarak görebiliriz. Bu olguyu ise ancak fotoğrafın keşfi sayesinde öğrendik. Ama fotoğraf da bir imgedir ve doğal olarak insanlar mekanik imgeye en sonunda alıştılar, o kadar alıştılar ki o imgeyi kendileri olarak görmeye başladılar. Fakat buradaki can alıcı nokta, fotoğraf imgelerini "ilk kez" gören insanların muhtemelen tecrübe ettikleri o "belirgin paralaks"tır.

Paralaks etkisi, Derrida'nın bilincin "insanın kendini konuşurken duyması"na (*s'entendre parler*) denk olduğu yolundaki ifadesinde de barizdir.[31] Bu iddiayla ilişkili olarak Hegel, benliği nesneleştirenin (daha doğrusu, dışsallaştıranın – *entäussert*) konuşma olduğunu söylerdi; ama Hegelci anlamdaki bu nesneleşmiş ses (daha doğrusu, sözce – *Äusserung*) hiç de nesnel değildir – sadece *benim görüşümdür*. Nesnel olmak için, insanın kendi kaydedilmiş sesini ilk duyduğunda hissettiği türden bir yerinden edilmişlik ya da zih

30. Immanuel Kant, "Dreams of a Visionary", *The Philosophy of Kant* için de, s. 15.

31. Jacques Derrida, *Speech and Phenomena* [1967], İng. çev. David B. Allison, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973, s. 79.

ni dengesizlik gerekir. Kişinin deneyimlediği çirkinlik ya da tekinsizliğin sebebi, oraya müdahale eden başkalarının bakış açılarıdır. Kendi yüzümü başkalarının gözünden ilk kez gördüğümde, kendi sesimi başkalarının gözünden ilk kez işittiğimde, bu benim yüzüm ya da sesim değil diye düşünürüm. Freudcu terimlerle konuşsaydık, hastanın "direnci" olurdu bu. İnsan eninde sonunda görsel ve işitsel imgelerle uzlaşır; onlara alışmak zorundadır. Ama felsefi düşüncede öyle değildir. İçebakış-aynası ile başlayan felsefe, içebakışın aynaya benzer gayyasında kapana tutulmuş halde kalır. Başkasının görüş açısını ne kadar devreye sokmaya çalışırsa çalışsın bu durum hiç değişmez. Felsefenin Sokrates'in diyaloglarıyla başladığı söylenir. Fakat diyaloğun kendisi ayna kapanına kısılmıştır. Birçok kişi Kant'ı öznelci bir nitelik taşıyan kendine dönük bir araştırmada takılıp kalmış olmakla eleştirip, çoğul öznelerin ortaya konduğu *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bundan bir kaçış yolu aradığını ileri sürmüştür. Gelgelelim, Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kendini tanı da içebakış çerçevesiyle *sınırlayarak* içebakışta örtük olarak bulunan suç ortaklığını ortadan kaldırmaya çalıştığında felsefede gerçekten devrimci bir olay olmuştu bile. Burada, içebakışın/aynanın geleneksel mekânına tamamen yabancı olan (başkalık olarak) bir nesnelliğin ortaya konulmaya çalışıldığı gözlemlenebilir.

Kestirmeden söylersek, "Bir Ön-Görücünün Rüyaları"nda bahis konusu olan şey Kant'ın kendisinin o zaman içinde olduğu eleştirel konumdu: Leibniz/Wolff çizgisindeki rasyonalist felsefeyi takip ederken, Hume'un ampirist şüpheciliğini kabul etmekten başka seçenek yoktu, ama her ikisi de onu tatmin etmiyordu. Bundan sonra on yıl kadar bir zaman boyunca, yani *Saf Aklın Eleştirisi*'ne kadar kendini sessizliğe hapsetti. *Aşkın* adını verdiği duruş bu dönem zarfında ortaya çıktı. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki yaklaşımı öznel içebakıştan olduğu kadar nesnel incelemeden de farklıdır. Aşkın düşünce baştan uca kendine dönük bir inceleme olsa da, başkalarının bakış açısını nakşeder. Tersinden söylenirse, aşkın düşünce baştan uca gayrişahsi olsa da, yine de kendine dönük bir incelemedir.

Aşkın duruştan sadece bir yöntem olarak bahsediliyor, daha da kötüsü, Kant'ın keşfettiği yetilerin yapısından da verili şeylermiş gibi bahsediliyor. Fakat aşkın duruş, o belirgin paralaks olmasa ortaya çıkamazdı. *Saf Aklın Eleştirisi* "Bir Ön-Görücünün Rüyaları"

ndaki özeleştirel tarzda yazılmamıştı, ama o belirgin paralaks orda işler halde duruyordu. Hem tezin hem de antitezin birer göz yanılgısı olduğunu meydana çıkaran bir cihaz olan "çatışkı" biçimini almaya başlamıştı.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin (A) yayımlanmasının ardından, ("Aşkın Diyalektik" kısmındaki) "Saf Aklın Çatışkısı"ndan sonra fenomen ile kendinde-şey arasındaki ayrımla uğraşmış olsa, akıl yürütme düzeninin daha iyi olabileceğini fark ettiğini belirtmişti.[32] Aslında, Kant fenomen ile kendinde-şey arasındaki ayrımla başlamış olduğu için, birçok okurun Kant'ın bütün tasarısını ("*Mimari yapı*"sını) daha gerilere giderek, fenomen ile öz, ya da yüzey ile derinlik arasındaki basmakalıp ikilik çerçevesinde anladığı doğrudur. "Kendinde-şey" kavramını yadsıyan okurların da olumlayan okurların da aldığı izlenim budur. Bu kavramı mistik diye reddedenler onu yalnızca bu ikilik *dahilinde* kavrarlar. Heidegger gibi bu kavramı alıkoyanlar bile, sadece ontolojik derinlik, daha doğrusu, "uçurum" (*Abgrund*) anlamında yorumlarlar. Aslında, tam manasıyla Kantçı kendinde-şeyde hiçbir mistik içerim yoktur.[33] Varlığına hiç

32. Bkz. Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence 1759-1799*, haz. ve İng. çev. Arnulf Zweig, Chicago: University of Chicago Press, 1967, s. 96. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nın ilk baskısı tam yayımlanmadan evvel Mercus Hertz'e (11 Mayıs 1781 civarında) yazdığı mektupta, aklında başka bir plan olduğunu itiraf etmişti Kant. Yani, "Saf Aklın Çatışkısı" ile başlamalıydı, "ki bu renkli denemelerle yapılabilir ve böylece okuyucuda kendinde-şeyin kaynaklarını arayıp bulma arzusu uyandırılmış olurdu." Kant'ın basılı versiyonunda kendinde-şey ontolojik olarak önceden belirtilmiş gibi izah edilir; halbuki Kantçı anlamdaki çatışkı ya da diyalektik yoluyla *şüpheci bir şekilde* adamakıllı müdahale edebilirdi aslında. Aynı şey aşkın öznellik için de geçerlidir.

33. Bizatihi Kant kendinde-şeyde mistik içerimler bulma çabalarına karşı şu uyarıda bulunmuştu: "İdealizm, düşünen varlıklardan başka bir şey olmadığı iddiasına dayanır; sezgiyle algıladığımıza inandığımız diğer şeyler, düşünen varlıklardaki temsillerdir sadece ve bu varlıkların dışında var olan hiçbir nesne onlara tekabül etmez. Ben buna karşı şunu söylüyorum: Bize, bizim dışımızda var olan, duyularımızın nesneleri olarak verilen şeyler vardır, ama onların kendi içlerinde nasıl olabilecekleri hakkında hiçbir şey bilmeyiz, fakat sadece görünüşlerine, yani duyularımızı etkiledikleri için bizde ürettikleri temsillere aşinayızdır. Bundan dolayı, bizim dışımızda bedenler olduğunu elbette kabul ediyorum" (*Prolegomena to Any Future Metaphysics*, haz. ve İng. çev. Gary Hatfield, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 40-1). Kant dolayısıyla hem dünyanın hem de diğer benliklerin bizim ürünlerimiz olmadığını teslim eder; bizim

şüphe olmadığı halde sadece bir imge (*fenomen* diye okuyun) olarak görülebilmesi anlamında insanın kendi yüzü gibi bir şeydir. Bundan böyle burada çok önemli bir hal alan şey, belirgin bir paralaks olarak çatışkıdır – bir imgeden (fenomenden) daha fazlasını açığa çıkaran tek şey. Kant aslında çatışkıyı sadece aşkın diyalektik kısmında değil, her yerde ileri sürer. Mesela, can alıcı örneklerden biri olarak, "Kendisiyle özdeş bir ego vardır" yolundaki Kartezyen tez ile "Kendisiyle özdeş ego yoktur" yolundaki Humecu antitez arasındaki çatışkıdan aşkın öznellik X'i çekip çıkarır.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kendinde-şeyi, duyarlığı teşvik eden ve ona içeriğini veren şey olarak hesaba kattığı, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise bizatihi aşkın öznelliğin kendinde-şey olarak görüldüğü düşünülmüştür genelde. Bu gözle görülür tutarsızlık çok kafa karışıklığına sebep oldu. Buna eşlik eden bir başka yaygın yorum daha vardır. Buna göre, ilk *Eleştiri*, *teorik* alanla uğraşırken ikincisi ise *pratik* alanı ele alır. Fakat bu ayrım doğru değildir. Hannah Arendt bu fikri, *teorik* olanın karşısındaki kavramın *pratik* değil, *spekülatif* olduğunu iddia ederek çürütmüştür. ("Aşkın fikirlerin üçüncü çatışması" ile ilgili olarak açıkça belirtmiş olduğum gibi, doğa yasalarını izleyen teorik duruş ile özgürlüğü izleyen pratik duruş, birini ya da diğerini paranteze alma işlemi gerektirerek de olsa, birlikte var olabilir.) Aslında, bilimsel teori bile ancak pratik olabilir; zira "düzenleyici fikir", yani doğaya ışık tutulabileceği varsayımı olmasa var olmazdı. Kant'ın kendisi, "teorik yargılara" (*theoretische Urteile*) eşlik eden "doktrinal iman" (daha doğrusu, "inançlar" – *der doktrinale Glaube*) meselesini şöyle ele almıştı:

> Demek ki salt teorik yargılarda pratik yargıların bir *benzeri* bulunur. Bu pratik yargıları doğru olarak kabul etmek *inanç* sözcüğüyle uygun bir şekilde tanımlanır ve biz bunların tümünü *doktrinal inançlar – der doktrinale Glaube* diye adlandırabiliriz. Bunların gördüğümüz gezegenlerden en azından bazılarının sakinleri olup olmadığına herhangi bir deneyim yoluyla karar vermek mümkün olsaydı, neyim varsa onun üstüne bahse girebi-

varlığımıza bakmaksızın vardırlar ve var olurlar; bir diğer deyişle, bizler dünyadaki-varlıklarızdır. Kendinde-şeyi öznenin edilgenliğini vurgulamak için kullanır. Marxgil dönüş hususunda daha önce öne sürdüğüm gibi, ne rasyonalist ne de ampirist olan adına layık bir materyalizm ancak böyle bir duruştan doğabilir.

lirdim. Bundan dolayı, diğer dünyalarda yaşayanlar da olması sadece bir görüş değil, aynı zamanda (doğruluğu üzerine hayattaki birçok avantajdan vazgeçmeyi bile göze alarak bahse gireceğim) güçlü bir inançtır.[34]

Bu pasajda ima edilen şey şudur: Bilimsel bilme yetisi –daha doğrusu, sentetik yargı– *spekülasyon* değildir, ama daima belli bir *kurgu* ya da *bahis* gerektirir (bununla birlikte, inançla ilişkili olduğu sürece bunun bir tür *spes* –beklenti ya da umut– olduğu da söylenebilir). Bundan ötürü, bilimsel bilme yetisi genişleyebilir.

Gelgelelim, teorik olan ile pratik olanı birbirinden kesin bir şekilde ayırmak ne kadar yanıltıcısıysa, kendinde-şey de şey ve diğer ego (daha doğrusu, diğer özne) şeklinde ayrılamaz. Şey, bilimsel bir hipotezi olumsuzlamaz (yanlışlamaz); şey değil, gelecekteki başkaları konuşur. Ne var ki, (fenomen olarak) bilme yetimizi olumsuzlayabilecek olan başkası olsa da, bu olumsuzlamaya (şey olarak) başkasının duyu-verisi eşlik etmelidir. Burada can alıcı önem taşıyan başkalıktır, ister şeyin ister başka kişinin başkalığı. Fakat bu başkalık hiç de mistik değildir. Kant kendinde-şeyden bahsederken, başkasının asla sorgusuz sualsiz kabul edemeyeceğimiz ve kendi keyfimize göre ya da nasıl kolayımıza geliyorsa öyle içselleştiremeyeceğimiz ötekiliğini kastediyordu. Kant, tözü değil de sadece fenomenleri bilebilmemize de hayıflanmıyordu. Aksine, Kant'ın meramı şudur: (Sentetik yargı olarak) fenomenlerin evrenselliği ancak başkasının ötekiliği ya da başkalığı canı gönülden *koyutlanırsa* hesaba katılabilir.

Kant, bu başkalığın ne olacağım *tahmin eden* tavrı "spekülatif" görüyordu. Diğer taraftan, bu tavır –yine bir *spes*– sadece bir yanılsamaya (*Schein*) ulaşsa da, onun (aşkın yanılsama karşısında) olmazsa olmaz olduğunu da savunuyordu. Esasında, düzenleyici fikir –doğayı tanımaya muktedir oluşumuz– bulgulayıcı bir işlev görür. Sibernetiğin kurucusu olan ve Manhattan Projesi'nin içinde de yer alan Norbert Wiener, karşı istihbarat topluluğunda gerçek sır gözüyle bakılan şeyin atom bombası yapma kılavuzu değil, atom bombasının *çoktan* yapılmış olması olduğunu söylemişti. Almanya ve Japonya bomba yapma *fikrini* geliştirdikleri sırada onun *mümkün* olduğunu keşfetmiş olsalar, bombayı üretmede başarı sağlaya

34. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 687, A825-826, B853-854.

bilirlerdi. Geleneksel "satranç problemlerini" çözmek gerçek bir satranç oyunu oynamaktan çok daha kolaydır; çünkü şahın mat edilebileceğine duyulan inanç, sorunun çözümüne en faydalı ipucudur. Doğal dünyanın matematiksel bir yapısı olduğu kanısı da bir "teorik inanç" örneğidir. Aynı sebepten ötürü, doğal bilim, beslemiş olduğu "teorik inanç" sayesinde yalnızca modern Batı'da doğabilmiştir.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde metafiziği/teolojiyi reddettiği, ama *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde onu ihya ettiği de söylenmiştir. Aslında, metafiziği/teolojiyi ikincisinde de geri çevirmişti ve ilkinde, sentetik ve genişleyici olacaklarsa bütün teorilerin belli bir inançtan vazgeçemeyecekleri fikrini açıkça belirtmişti. İkinci *Eleştiri*'de bulmaya çalıştığı şey, ampirik verilere dayalı genel ahlaki bir düzene karşıt olarak evrensel bir etik yasası oluşturmak için önceden gerekli olan koşullardı. Kant bu yaklaşımı benimseyerek dinin hakikat iddiasını reddetmiş, ama onu düzenleyici bir fikir olarak kabul etmişti. Evrensel etik yasasına sıkı sıkıya bağlı kalarak yaşamayı tercih eden kişi, hiç şüphesiz trajik bir hayat sürecekti aslında. Ebedi hayat ve Tanrı nın nihai hükmü olmasa, öyle bir hayat amansız bir şekilde *saçmalıkla* sonuçlanırdı. Bunun sonucu olarak Kant inancı düzenleyici bir fikir olarak kabul etmek durumunda kalırken, aynı zamanda onu teorik olarak kanıtlamaya yönelik her türlü çabayı da reddetmişti: Yani, metafiziğin bu yönünü reddetmişti.

Teorik, pratik ve estetik arasındaki koşulsuz ayrımlarla ister istemez olan yanılgılara düşsek bile, Kant'ın başka, farklı düzeylerde sürekli olarak peşinden gittiği sorunsalı gözden kaçırmamak gerek. İşin en önemli yanı, Kant'ın evrenselliği ararken başkasını devreye sokmak zorunda kalmasıdır ve bu başkası, öznelerarasılık ya da ortak duyu gibi herhangi bir anlamda benlikle özdeşleştirilebilecek biri değildir. *Deneyüstü* bir başkası –kutsal ya da tanrısal– değil, *aşkın* bir başkasıdır söz konusu olan. Bu başkası, düşünüşümüze görecilik katan biri değil, evrensellik sorunuyla yüzleşmemizi sağlayan biridir. Kantçı eleştirinin onun bütün eserlerine şekil veren sağlam tutarlılığı, doğrudan bu radikal kalkış noktasından yola çıkar: Zevk yargısındaki evrensellik sorunsalından ki bu aynı zamanda gazetecilik anlamında eleştiri de demektir.

2

Sentetik Yargı Sorunsalı

2.1 Matematiksel Temeller

Öznellik felsefecisi olarak görülen Kant'a en örgütlü eleştiri beklenebileceği gibi bilim felsefesinden geldi. Ama üzerine basa basa söylemeye çalıştığım gibi, Kant'ın bilimsel düşünüşünün en önemli yönlerinden biri, başkası sorunsalıdır ve işin bu yönü göz ardı edilmiştir. Daha özgül olarak, Kant'ın matematik teorisi yanlış anlaşılmakla kalmayıp devamlı olarak küçümsenmiştir de. Bu bölümde, matematik konusundaki bu duruşa itiraz edip Kant'ın parlak eleştirisini izah etmek istiyorum.

Kant totoloji alanı olan mantık haricinde, düşünmenin her alanında sentetik yargıyı bulmuştu. Matematik de istisna değildi. Daha doğrusu Kant'ın buradaki radikal katkısı, analitik olmasından ötürü en istikrarlı ve emin olunduğuna inanılan alan olan matematiği *bile, a priori* sentetik yargı olarak düşünmesiydi. Hayatı boyunca bütün fikirleri arasında Kant'a en kötü nam kazandıran şey, o zamandan bu yana sürekli hücum edilen bu duruşu olmuştu. Önceki felsefe sadece analitik yargının yadsınamaz olduğunda ısrar etmiş ve bundan dolayı –felsefenin, yargıların en analitiği *olduğuna* kani olduğu– matematiği bir norm olarak almış olduğu içindir ki bu duruşu benimsemişti Kant. Bu eski felsefi kanaatin belirli örneklerine bakarak Kant'ın müdahalesine daha fazla ışık tutmak istiyorum.

Leibniz hakikat zemininin "özdeş hakikat ile özdeş olmakta ya da ona indirgenebilir olmakta" yattığını savunuyor ve daha ileri giderek olumsal hakikat (olgunun hakikati) ile zorunlu hakikati (akıl yürütmenin hakikati) birbirinden ayırıyordu. Olumsal hakikatte, yüklem özne kavramında içerilir; bununla birlikte, olumsal hakikat

özne ile yüklem arasındaki bir eşdeğerliğe ya da özdeşliğe indirgenemez ve dolayısıyla hiçbir zaman kanıtlanamaz – Leibniz bunu "süren çözüm" diye ifade etmişti. Ama Leibniz'e göre sadece analitik yargı doğrudur. Bununla beraber, "yeterli neden ilkesi" yoluyla şunu da ileri sürmüştü: Olgu hakikatleri bile özneden çıkarsanabilir olan analitik yargılardır. Örneğin, "Sezar gemileri yaktı" şeklindeki olguya dair olumsal önermede, "gemileri yaktı" ibaresi "Sezar" öznesinde halihazırda (Leibniz'in deyişiyle örtük tasım temelinde) içerilmiştir.* Kısacası, Leibniz tüm sentetik yargıların analitik yargılara yol açtığına inanıyordu. Hayatının önceki dönemlerindeki Kant da benzer bir şekilde düşünüyordu. Buna karşılık, o keskin şüpheciliğiyle Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran Hume, sadece matematiğin analitik olduğuna inanıyordu hâlâ. Kant da bu yüzden onu eleştiriyordu:

> Yine de sanki şunu söylemiş gibiydi: Saf matematik sadece *analitik* önermeler içerir, ama metafizik *a priori* olarak sentetik önermeler içerir. Bu noktada ciddi bir şekilde hataya düşmüştü ve bu hatanın [neden ile sonuç arasındaki zorunlu bağlantı ile ilgili olarak] düşüncesinin bütünü açısından kesinlikle yıkıcı sonuçları oldu. Çünkü bunu yapmasaydı, sentetik yargılarımızın kökeni hakkındaki sorusunu kendi metafizik nedensellik kavramının çok ötesine götürmüş ve bu soruyu *a priori* matematik imkânına doğru da genişletmiş olurdu; zira matematiğin de sentetik olduğunu kabul etmek durumunda olurdu. Fakat o zaman kendi metafizik önermelerini hiçbir şekilde salt deneyim üstüne kuramazdı, çünkü aksi takdirde saf matematiğin aksiyomlarını da deneyime tabi tutmak zorunda kalırdı. Ama bunu yapamayacak kadar makul biriydi).[1]

Bu bakımdan, Hume un şüpheciliğinin gerçekten de tutarsız olduğu söylenmeli; sadece analitik düşünüşün sağlam olduğu, sentetik düşünüşün ise sorgulanabilir olduğu yolundaki teamülün ötesine geçmemişti. Buna karşıt olarak, Kant'ın çığır açıcı katkısı matematiğin analitik doğası -ki Plato'dan beri metafiziğin temeli tam da

* Özgün metinde kullanılan deyim "crossing the Rubicon"dur. Bu deyim, bir daha değiştirilemeyecek bir kararın alınmasını ifade eder. Deyime ilham olan olaysa, Julius Sezar'ın M.Ö. 49'da, İtalya ile Galya arasındaki Rubicon ırmağını geçerek yasayı ihlal etmesi ve böylece savaşı başlatmasıdır. –*ç.n.*

1. Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* [1798], İng. çev. ve haz. Gary Hatfield, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 20, 4:272-4:273.

buydu– hakkındaki şüpheciliğinde yatıyordu. Ama Kant'ın metafizik eleştirisi ile mutabık olanlar bile matematiği sentetik olarak görmesini anlamadılar. Bu nokta söz konusu olduğunda, metafizik düşünüşe çok fazla gömülmüşlerdi. Çatışan felsefi kutupların, yani rasyonalizm ile ampirizmin sorgusuz sualsiz kabul ettiği o kutsal mıntıkaya adım atmaya ve bu mıntıkanın altını üstüne getirmeye cüret eden sadece Kant olmuştu. Üstelik, bu radikalizm Kant'ın *yeni* bir matematik imkânını tahayyül etmesiyle yakından bağlantılıydı.

Matematiğin krizi denen şeyin on dokuzuncu yüzyıldaki iki matematiksel buluşla başlamış olduğu söylenir: Öklitçi olmayan geometri ve küme teorisi. Daha kesin bir şekilde belirtmek gerekirse, Carl Friedrich Gauss (1777-1855), ne tür krizlere yol açabilecekleri dahil olmak üzere her iki ihtimali de düşünmüştü zaten; ama sessiz kalmış ve hatta insanları bu konularda kamusal olarak konuşmaktan vazgeçirmeye uğraşmıştı. Bu nedenle, matematiğin kritik durumu on dokuzuncu yüzyılın sonlarında birdenbire ortaya çıkmış değildir; on sekizinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde Öklitçi olmayan geometri fikri zaten biliniyordu. Örneğin, "bir üçgenin üç iç açısının genel toplamının, iki dik açının genel toplamından küçük olduğu" aksiyomundan hareketle, bir teoremler sistemi çelişkiye düşmeden kurulabiliyordu. Bunun yanında, alan sorunu bağlamında Öklitçi olmayan geometri çoktan kavramlaştırılmıştı. Gottfried Martin'in işaret ettiği gibi, bu eğilimin kurucularından biri olan Johann Heinrich Lambert (1728-77) Kant'ın arkadaşıydı.[2] Birazdan iyice göstereceğim gibi, Kant'ın yeni bir matematiğin mümkün olduğunun farkında oluşu fizik üzerine yazdığı yazılarda belirgindi.

Kant'ın felsefi olarak temellendirmeye çalıştığı şey, on sekizinci yüzyılda sağlam bir şekilde çoktan kurulmuş olan matematik ve fizik değildi elbette. Bir kere temelin kendisinin yaşadığı krize bir tepki verme gereği ortaya çıkmasaydı, temellere dair bir teori inşa edilmeyebilirdi. Felsefecileri sağlam teorik temellendirmeye götüren şey eleştirel bir bilinç olmuştur her zaman – Marx'ın "siyasal iktisat eleştirisi" de tam da böyle bir örnektir; fiili finansal krizler olmasa böyle bir eleştiri doğamazdı. Kant'ı kendi temelci teorisine gö-

2. Bkz. Gottfried Martin, *Immanuel Kant-Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köln: Kölner Universittäsverlag, 1960.

türen şeyse, krizi radikal bir şekilde anlamasıydı. Gelgelelim, onun bu anlayışı kendi çağdaşlarının paylaşamayacağı ya da kabul edemeyeceği kadar ilericiydi. Tıpkı Gauss'un daha sonraları yaptığı gibi, Kant'ın da (Hippasus'un* efsanevi kaderinden sakınmak için) bir dereceye kadar bu krizi alenen ilan etmekten kaçındığı söylenebilir. Kant'ın metinleri bugün hâlâ ufuk açıcıysa, bunun sebebi krizi öncü bir şekilde anlaması değildi sadece. Aynı zamanda, krizin derinliğini ve muhtemel sonuçlarını daha aleni bir şekilde ifade etme konusunda takındığı söylemsel ihtiyat tavrıydı da. Onun eserini transkritik bir şekilde okuma gerekliliği de buradan geliyor.[3]

Kant yirmi iki yaşındayken mezuniyet tezini yazmıştı. Bu tezde şunları öne sürüyordu: "Eğer yasa değişirse, [mekânın] genişlemesi de farklı özellikler ve boyutlar kazanacaktır. Mümkün olan bütün mekânın bilimi, sonlu anlayışın yüklenebileceği en yüksek geometri olacak hiç kuşkusuz. Gerçi, fark ettiğimiz gibi, üç boyutlu mekândan fazlasını temsil etmek imkânsızdır."[4]

* M.Ö 500 civarında doğmuş olan Yunanlı felsefeci. Pisagor'un öğrencilerinden olan Hippasus'un irrasyonel sayıların varlığını keşfettiği söylenir. Ayrıca, 2'nin karekökünün irrasyonel olduğunu keşfettiğine de inanılır. Bu keşif denizde yapılmıştı ve söylenceye göre, bu temel sayının tam sayı oranı olamayacağına inanmak istemeyen Pisagorcu arkadaşları onu gemiden denize atmışlardı. *–ç.n.*

3. Bu bakımdan, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki (1781/1787) şu sözlerine bakınız: "Ama halk, kurnaz sofistlerin düpedüz kamusal refahı sarsmak peşinde olduklarını düşünüyorsa, bizim tevazu gösterip halka düşman oldukları farzedilen kişilere, sesimizi sadece pratik bir kanaat düzeyine düşürme avantajını vermek yerine (zira bu, kurgusal, itiraz kaldırmaz bir kesinliğe sahip olmadığımızı kabul etmemizi zorunlu kılar), kuşkulu gerekçelerle de olsa iyi davanın yardımına koşmamız sadece ihtiyatlı değil, aynı zamanda müsaade edilebilir, hatta güvenilir bir şeymiş gibi görünüyor. Gelgelelim ben, dünyada iyi bir davayı sürdürme amacıyla en az bağdaşacak şeylerin ikiyüzlülük, yanlış temsil ve ihanet olduğunu düşünmek zorundayım" (İng. çev. ve haz. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 648-9, A749-50 B777-8).

4. "Diesen zufolge halte ich davor, daß die Substanzen in der existierenden Welt, woven wir ein Teil sind, wesentliche Krafte von der Art haben, daß sie in Vereinigung miteinander nach der doppelten umgekehrten Verhältnis der Weiten ihre Wirkungen von sich ausbreiten; zweitens, daß das Ganze, was daher dreifachen Dimension habe; drittens, daß dieses Gesetze willkürlich sei, und daß Gott davor ein anderes, zum Exempel der umgekehrten dreifachen Verhaltnis, hatte wählen können; daß endlich viertens aus einem andern Gesetze auch eine Ausdehnung von andern Eigenschaften und Abmessungen geflossen ware. Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten ware ohnfehlbar die höchste

Bugün Öklit'in (M.Ö. 306-283) *Elemanlar* başlıklı çalışmasının en etkili olmuş yönlerinden biri, bir teoremin çelişkiye düşmeden bir aksiyomdan çıkarsanabileceği tezidir. Fakat bu iddia tarih boyunca gelişen farklı matematikler için geçerli değildir. Matematiğin gelişimini sevk eden şey, herhangi bir ilkeden ziyade uygulamalı matematik ya da oyunlar olmuştur. Böyle olmuştur, çünkü matematiğin püf noktası şeylerin *ilişkilerini* kavrama pratiğinde bulunmuştur her zaman. Gelgelelim, Öklitçi ilkenin sonucu olarak, bütün matematik işlemlerinin, bir aksiyomdan yapılan biçimsel (ve analitik) bir çıkarsama olarak *kanıtı* izleyebileceği ve izlemesi gerektiği varsayılmıştır. Matematiğin analitik yargının kaynağı olarak yerleşiklik kazanmış olmasının sebebi de budur. Bununla birlikte, analitik yargıya öncelik vermek, bizatihi matematiğe has bir özellik değildi. Matematiğin analitik olduğu önkabulüne dayanarak onu norm alan metafiziktir. Bir diğer deyişle, Öklitçi geometriyi mümkün kılan şey, Platon'un sadece analitik düşünüşün doğru olabileceği yolundaki dogmasıdır. Bu nedenle, Platon'un konumunun altını oymak üzere, eleştirinin esas sahası matematik olmalıdır.

İşin doğrusu, Öklitçi "elemanların" gerçekten analitik olup olmadığı sorusu aşağı yukarı matematiğin ta başından beri sorulmuştur. *Elemanlar*, tanımlamalar, aksiyomlar ve koyutlardan (doğru varsayılan kanıtsız önermelerden) oluşuyordu. Bunların arasında en tartışmalı olanı beşinci koyuttur: *Eğer bir doğru, diğer iki doğruyu bir kenardaki iki iç açının genel toplamı iki dik açıdan küçük olacak şekilde keserse, o iki doğru, yeterince uzatıldığında birbiriyle o kenarda kesişir.* On sekizinci yüzyılda, daha basit bir önerme halinde, o meşhur "paralel koyutta" yeniden ifade edilmişti bu: *D doğrusunun dışında olan bir N noktasından D'ye paralel yalnız ve yalnız bir doğru çizilebilir.* Şu soruyla birlikte Öklit'in *Elemanlar*'ındaki

---

Geometrie, die ein eindlicher Verstand unternehmen könnte. Die Unmöglichkeit, die wir bei uns bemerken, einen Raum von mehr als drei Abmessungen uns vorzustellen, scheinet mir daher zu rühren, weil unsere Seele ebenfalls nach dem Gesetze der umgekehrten doppelten Verhlätnis der Weiten die Eindrücke von draussen empfangt, und weil ihre Natur selber dazu gemacht ist, nicht allein so zu leiden, sondern auch auf diese Weise ausser sich zu wirken" (Immanuel Kant, "Gedanken von der Schatzung der lebendigen Krafte und Beurteilung der Beweise", *Immanuel Kant's Werke* içinde, 1. cilt, Berlin: Bruno Cassirer, 1922, s. 23).

bu koyut üstüne şüphe düşmüştü: Bu teorem diğer koyut ve aksiyomlardan çıkarsanamaz mı? Öklitçi olmayan geometri, Öklit'in beşinci koyutunun diğer Öklitçi aksiyomlardan *bağımsız* olduğunu ve dahası, bu koyutun *sezgisel olarak apaçık* olmadığı gibi aynı zamanda başka koyutlar benimsenirse ortaya çelişki çıkmayacağını da açık hale getirdi. Örneğin, Lobaçevski'nin geometrisi şu önermeden türetiliyordu: *Bir üçgenin üç iç açısının toplamı, iki dik açının toplamından küçüktür.* Riemann'ın geometrisi ise şu önermeden geliyordu: *Bir üçgenin üç açısının toplamı iki dik açının toplamından büyüktür.* Lobaçevski farklı ifadeleri kullanarak şu koyutu benimsiyordu: *Bir düzlemde, D doğrusunun dışındaki bir noktadan, D ile kesişmeyen sonsuz sayıda doğru çizilebilir.* Riemann ise şunu tercih ediyordu: *D doğrusunun dışındaki bir N noktasından ona paralel olan hiçbir doğru çizilemez; yani, bir düzlemdeki her doğru çifti birbiriyle kesişmek zorundadır.*

Fakat tekrarlamak gerekirse, Gottfried Martin'in de vurguladığı gibi, Kant Öklitçi olmayan geometri imkânlarını zaten düşünmüştü. Esasında, Kant matematiği "*a priori* sentetik yargı" olarak düşündüğü zaman, zaten aklında aksiyomların doğası vardı. Kant açık bir şekilde aksiyomların hem ampirik tözden bağımsız olduğunu hem de, aynı zamanda, salt kavramın (yani anlama yetisinin) fikri kurguları olmadığını öne sürmüştü. Ampirik açıdan bakarsak, örneğin paralel doğrular birbiriyle kesişmediği için bunun sonucu olarak *paralel doğrular birbiriyle kesişir* aksiyomu ampirik gerçeklikten bağımsız olur. Leibnizci bakış açısından bakıldığında, şu yüklem *üçgen* (özne diye okuyun) kavramına çoktan dahil edilmiştir: *Bir üçgenin üç iç açısının toplamı iki dik açının genel toplamına eşittir.* Bu nedenle, Öklitçi olmayan geometri düpedüz *reductio ad absurdum*'dur.* Leibniz'in bakış açısından, aksiyomların kendisi birer engel teşkil etmişti, dolayısıyla onları bertaraf etmeye çalışmıştı, ama boşuna.

Kant aksiyomlar sorunsalını çok daha incelikli bir tarzda ele aldı. Analitik yargı ile sentetik yargı arasındaki farkı iki şekilde açık-

* *Lat.* Olmayana ergi, saçma olana indirgeme, abese irca. Biçimsel mantıkta, bir önermeyi doğru kabul edip "saçma" bir sonuca vardırarak söz konusu önermenin yanlış olduğu sonucuna ulaşma yöntemi. *–ç.n.*

lıyordu: Analitik yargı, "yüklem"in "özne" kavramında içerildiği yerde bulunur ve sadece çelişki yasasıyla kanıtlanabilir. Buna karşıt olarak, sentetik yargı çelişki yasasından *başka bir şey* gerektirir. Demek ki Kant'ın matematiğin *a priori* sentetik yargı olduğunu düşünmesi, aksiyomların statüsü üzerine titiz bir şekilde düşünmesinden geliyor. Nitekim Kant matematiğin mantığa indirgenmesine karşı çıkmıştı. Gelgelelim, Kant'a rağmen, matematiğin analitik bir yargı olduğu görüşünün kolaylıkla sarsılmayacağı ortaya çıktı. Dikkate değer örneklerden biri, matematiğin mantıksal olması gerektiği yolundaki en açık kanaati ifade etmiş olan Frege/Russell'ın on dokuzuncu yüzyıl mantıkçılığıdır. Özellikle de Russell bu yanılgının başlıca savunucusuydu. Bir taraftan, Hume gibi ampiristti; diğer taraftan, matematiğin analitik olduğunda ısrar ediyordu. Şöyle diyordu:

> Geometri dahil olmak üzere bütün saf matematiğin biçimsel mantıktan ibaret olduğu kanıtı Kantçı felseye indirilmiş ölümcül bir darbedir. Öklit'in aksiyomlarından rakamların yardımı olmadan Öklit'in önermelerinin çıkarılamayacağını doğru olarak algılamış olan Kant, bu olguyu açıklamak için bir bilgi teorisi icat etti; ve bunu o kadar başarılı bir şekilde açıkladı ki, bu olgunun Öklit'teki bir kusurdan ibaret olduğu, geometrik akıl yürütmenin doğasından kaynaklanan bir sonuç olmadığı gösterildiği zaman, Kant'ın teorisi de bırakılmak zorundaydı. Kant'ın saf matematik imkânını açıklarken başvurduğu *a priori* sezgiler doktrininin tümü, mevcut biçimiyle matematiğe kesinlikle uygulanamaz.[5]

Russell'ın bu çığır açıcı yorumu, Kant'ın matematikle Öklitçi olmayan geometri öncesi bağlamında uğraştığı yolundaki yanlış inancın derin damgasını taşıyor. Fakat Kant'ın matematiği, onun "mevcut biçimiyle matematiğe kesinlikle uygulanamaz" iddiasının çok ötesindeydi. Geriye dönüp bakıldığında görülüyor ki Kant'ın on sekizinci yüzyılda tasavvur ettiği imkânlar, "bütün saf matematiğin biçimsel mantıktan ibaret olduğunu" savunan Russell'ın yirminci yüzyıl mantıkçılığını ekarte etmiş durumda.

Yirminci yüzyıl boyunca temel matematik teorisi üç ana hizbe ayrılmıştı: mantıkçılık, biçimcilik ve sezgicilik. Sezgici olan Luit-

5. Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, Garden City, New York: Doubleday Anchor, 1957, s. 91.

zen Egbertus Jan Brouwer (1881-1966), sonsuzluğu bir töz olarak görmeye karşıt olarak, sonluluktan yana bir duruş benimsemişti. Ona göre, klasik mantık yasası sonlu kümelere dayalı olsa da, insanlar onun gerçek kökenini unutarak onu yanlış bir şekilde sonsuz kümelere uygulamaya başlamışlardı. Brouwer ayrıca, "ya *A* önermesi ya da onu olumsuzlayan *A olmayan* önermesi doğrudur" şeklindeki çok önemli bir yasa olan üçüncünün olmazlığı yasasının sonsuz kümelere kesinlikle uygulanamayacağını ileri sürmüştür. Üçüncünün olmazlığı yasası şu şekilde kullanılır: "*Bu A değildir* hipotezi paradoksa düşerse, *bu A'dır* kanıtına ulaşılır." Bu tür kanıt sadece sonlu durumlarda iş görür, sonsuz kümelerde görmez. Son olarak, Brouwer sonsuz kümelerde vuku bulan paradoksun, üçüncünün olmazlığı yasasının suistimalinden kaynaklandığını savunmuştu. Kant'ın bu konu hakkında da söylediği önemli şeyler vardı.

Saf Aklın Eleştirisi'ndeki Kantçı diyalektik, çatışkının üçüncünün olmazlığı yasasının suistimal edilmesiyle ortaya çıktığını gösterir. Kant olumsuz yargı –"*o ölmez*"– ile sonsuz yargı –"*o ölümsüzdür*"– arasında ayrıma gider. Sonsuz yargı olumlayıcı bir yargı olmasına rağmen, yaygın bir şekilde olumsuz yargıyla karıştırılır. Keza, "dünya sınırlı değildir" önermesinin "dünya sonsuzdur" önermesiyle eşanlamlı olduğu zannedilir. Üçüncünün olmazlığı yasası "dünya sınırlıdır ya da sınırlı değildir" önermesinde işlevseldir, ama *her iki* önermenin de yanlış olabileceği "dünya sınırlıdır ya da sonsuzdur" önermesinde işlevsel değildir. Dolayısıyla Kant, üçüncünün olmazlığı yasasının, *sonsuzluk* söz konusu olduğunda daima paradoksa düştüğünü açığa çıkarmıştır. Ama muhtemelen çağdaş matematiğin en radikal paradoksu, Georg Cantor'un sonsuz kümeler teorisinden, bilhassa da onun sonsuzu bir sayı olarak ele almaya çalışmasından türer. Cantor'un kendisi farkında olsun ya da olmasın, bu paradoks da Kant'ın çatışkı teorisiyle yakından bağlantılıdır.

Mesela evrensel bir önermenin kurulması için, örnekleri sonsuz bir şekilde toplamak olmazsa olmazdır. Bu edim her şeyin toplandığı, sonsuzluğa erişildiği noktaya asla ulaşamayacaktır. Temel mantık kadim Yunan'dan beri daima şu tasım örneğini vermiştir: "Bütün insanlar ölür; Sokrates bir insandır; o yüzden Sokrates de ölür." "Bütün insanlar ölür" önermesi, katı bir biçimde ele alındığında, evrenselliğe (sonsuzluğa) değil deneyime dayalı bir genelliktir (sınırsız-

lık). Ölmeyen bir insan olabilir. Ama kanıt işlemi çerçevesinde, ölmeyen bir insanın olduğuna karşı bir kanıt fiilen ortaya konmazsa, bu önerme bilimsel bir hakikat olarak görülebilir. O tür bir karşı kanıtın gerçeklikte herhangi bir şekilde ortaya konabilmesi tamamen ihtimal dışıdır, ama yine de bir olasılık olarak düşünülmelidir. "Başkası", evrensel bir önermenin kurulabilmesinin nihai zemini olarak işte tam da bu noktada devreye girmelidir. Evrensellik kavramının kendisi, "başkası" sorunsalını ortaya koyar daima. Matematiği bir tür analitik yargı olarak görenler ondan kurtulmaya çalışmış olsalar da, matematik alanı bu durumdan muaf değildir.

Çağdaş matematiğin paradoksunun, sonsuzun kendisini bir sayı olarak kavramaya çalışan Cantor'un küme teorisinden türediği gayet iyi bilinir. Cantor öyle düşünmese de bunun Kant'ın çatışkı teorisiyle bir bağlantısı olması gerekir. Martin'e göre, matematiksel temellere dair bütün çağdaş teoriler arasında Kant'ın tutumuna en çok yaklaşan sezgiciliktir. Sezgicilik sadece sonlu nesneleri, yani kurulabilen nesneleri kabul eder. Martin'in sözleriyle:

> Kant'ın matematiğin kurucu niteliği hakkındaki açıklamasını, bugünün bakış açısıyla anlamaya çalışıyorsak, Kant'ın tam bu anlamda bilmediği olguları kullandığımızın farkında olmak durumundayız. Çağdaş içgörülerimize dayalı bu tür bir Kant açıklaması yine de mümkün görünür, zira Sezgicilerin kendileri Kantçı öncüllerle olan bu ilişkiyi kabul ederler. Bu durumda, Kant'ın matematiğin sezgisel bir karakteri olduğu yolundaki tezi, matematiğin kurulabilir [*konstruierbar*] nesnelerle sınırlanması anlamına gelir.

Kant'ın Öklitçi geometriye yönelik konumu buradan hareketle netleştirilebilir. Birçok Kantçının bile Öklitçi olmayan bir geometri ihtimaline hararetle itiraz ettiğini belirtmiştik. Bu muhalefet Kant'ın benimsediği bazı konumlara dayanarak belli bir ölçüde haklı çıkarabilir elbette, ama burada işler ilk zannedildiğinden çok daha zordur. Kant'ın –tıpkı Gauss'un sonra yapacağı gibi– Öklitçi olmayan geometrilerden bahsetmeyi ihmal etmiş olması işi daha da zorlaştırır. Öklitçi olmayan geometrilerin kışkırtmasıyla ortaya çıkan muharebelere baktığımızda, Kant'ın ihtiyatlı davranmakta haklı olduğunu söylemeliyiz gerçekten. Ama Kant'ın kendisinin, geometride mantıksal olarak mümkün olanın Öklitçi geometrinin çok ötesine gittiği konusunda gayet net olduğuna hiç şüphe olamaz. Fakat Kant, muhtemelen hatalı bir şekilde de olsa, tek bir teze sarılmıştı. Öklitçi geometrinin ötesine geçen geometri mantıksal olarak mümkündür, doğru, ama kurulamaz. Bu da demektir ki sezgisel olarak kurulamaz. Ve bu da de-

mektir ki bu geometri Kant için matematiksel olarak var olmaz. Matematiksel anlamda sadece Öklitçi geometri vardır, Öklitçi olmayan bütün geometriler ise düşünce-nesnelerinden ibarettir.[6]

Martin bu bakış açısından, Kant'ın matematiği *kurucu* olarak görmesinin taşıdığı önemi yeniden yorumluyor. *Sezgisel olan, kurulabilir* olana eşittir. Bütün geometriler çelişki olmadan düşünülebilir, halbuki idrak edilebilir olanlar sınırlıdır ve bu sınırlama *sonlu kurulabilirlik* ile örtüşür. Genel olarak baktığımızda, Kant'ın kendinde-şey ile fenomen, düşünüş ile bilme arasındaki ayrıma işte bu yüzden gittiğini görürüz. Bu nedenle, Kant'ın teorisinin hiç de demode olmadığını teslim etmeliyiz. Hatta bu teorinin matematiksel temellere ilişkin çağdaş teoriler arasında güçlü bir konumu var.

Kant, herhangi bir aksiyomu alarak alternatif bir geometrinin çelişkiye düşmeden üretilebileceğinin farkındaydı; ama aynı zamanda, duyumsal sezginin temel biçimleri olan mekân ve zamanın

6. "Wenn wir von hier aus Kants Erklärungen über den konstruktiven Charakter der Mathematik zu verstehen versuchen, dann sind wir uns darüber klar, daß wir Sachverhalte benutzen, die Kant in dieser prazisen Weise noch nicht gekannt hat. Eine solche Erklärung Kants von unseren heutigen Einsichten heraus scheint uns aber möglich zu sein, weil die Intuitionisten selbst diesen Zusammenhang mit den kantischen Ansatgen bejahen. Dann bedeutet also die kantische These vom anschaulichen Charakter der Mathematik die Einschrankung der Mathematik auf solche Gegenstande, die konstruierbar sind.

"Von hier aus lässt sich auch die Stellung Kants zur euklidischen Geometrie deutlich machen. Wir sagten schon, daß auch viele Kantianer die Möglichkeit der nicht-euklidischen Geometrie lebhaft bestritten haben. Sicherlich hat dieser Protest eine gewisse Begründung in den Aufstellungen Kants gehabt, aber die Dinge liegen weit schwieriger, als man zunachts angenommen hat. Sie werden noch dadurch erschwert, daß Kant –ebenso wie sptaer Gauss– es vermieden hat, von nichteuklidischen Geometrien zu reden, und wenn wir die aKmpfe betrachten, die Einführung der nichteuklidischen Geometrien entfacht hat, dann müssen wir wohl sagen, daß Kant mit gutem Recht vorsichtig gewesen ist. Es kann aber kein Zweifel sein, daß Kant sich darüber klar gewesen ist, daß auch in der Geometrie das logisch Mögliche über den Bereich der euklidischen Geometrie hinausgeht. Aber Kant hielt –wenn auch vermutlich irrtümlicherweise– an einer These fest. Was über die euklidische Geometrie hinausgeht, ist zwar logisch möglich, es it aber nicht konstruierbar, das heisst, es ist nicht anschaulich konstruierbar, und dies heisst nun wiederum für Kant, es existiert mathematisch nicht, es ist ein blosses Gedankending. Nur die euklidische Geometrie existiert in Mathematischen Sinne, wahrend alle nicht-euklidischen Geometrien blosse Gedankendinge sind" (Martin, *Immanuel Kant – Ontologie und Wissenschaftstheorie*, s. 32).

Öklitçi olduğunu düşünüyordu. Bundan ötürü, onun Öklitçi geometriyi ve Newtoncu fiziği *felsefi bir şekilde temellendirmiş* olduğu düşünülür. Üstelik, onun düşünüşü Öklitçi olmayan geometriye *karşı durmak* için bir dayanak olarak bile kullanılmıştır. Fakat ileri sürdüğüm gibi, hakikate daha yakın olan bunun tam tersidir. Kant'ın başlangıç noktası şuydu: Öklitçi olmayan geometrinin kurulması için, Öklitçi geometri olmazsa olmazdır. Aksiyomatik bir sistemin tutarlılığını kanıtlama yöntemlerinden birisi sezgisel bir modele başvurmaktır. Örneğin, Riemanncı geometride aksiyomatik sistem Öklitçi geometrideki küreyi model alır. Ardından bir düzlemi Öklitçi sistemdeki bir küre, noktayı küredeki bir nokta ve doğruyu daha büyük bir daire farz eder. Böylece, Riemanncı geometrinin aksiyomları tek tek Öklitçi geometrinin teoremlerine aktarılabilir. Bu da demektir ki, Öklitçi geometri tutarlı olduğuna göre Öklitçi olmayan geometri de tutarlıdır. Ne var ki, Öklitçi geometrinin tutarlılığı bizatihi kendi içinde kanıtlanamayacağı için, sezgiye başvurmak zorunda kalınır. Nitekim Öklitçi olmayan geometri sorunsalı dönüp dolaşıp Öklitçi geometriye döner.

Şuna değinmeden geçmemeli: David Hilbert'ın (1862-1943) biçimciliğinin can alıcı noktası, *bu sorunsalı ve onun usullerini başından atmasında* yatar. *Geometrinin Temelleri* (*Grundlagen der Geometrie*, 1899) adlı eserinde, sadece Öklit'in beşinci koyutunun değil, aynı zamanda diğer tanımlar ve koyutların da hiçbir şekilde apaçık hakikatler olmadığında ısrar ediyordu; bu ısrarın bir sebebiyse, "nokta" ve "doğru" gibi kavramların kendi içlerinde hiçbir anlamı olmamasıydı. Yani Hilbert matematiği simgesel mantık halinde biçimleştiriyordu. Ama herhangi bir geometrinin kurulabileceği anlamına gelmez bu. Hilbert, herhangi bir aksiyomatik sistemde şu üç ölçütün karşılanıp karşılanamayacağına dair kati bir yargı standardı kurmuştu: (1) *tamamlanmışlık* (bütün teoremler aksiyomatik bir sistemden türetilebilir); (2) *bağımsızlık* (aksiyomatik bir sistemden herhangi bir önerme çıkarıldığı takdirde artık kanıtlanamayacak olan teoremler vardır); ve (3) *tutarlılık* (aksiyomatik bir sistem dahilinde birbiriyle çelişen teoremleri kanıtlamak imkânsızdır). Hilbert böylece matematiği sezgisel apaçıklıkla değil, sadece teorik tutarlılıkla temellendirmeye çalışmıştı. Bundan ötürü sezgiciler tarafından eleştirilmişti; ama sezgiciliğe katı bir şekilde bağlı kalmak

matematiğin bölgesini daima sınırlayacaktı. Dolayısıyla, Hilbert sezgicilerin savunduğu sonluluk yanlısı duruşu benimsemekle birlikte, matematiği sezgiye başvurmadan temellendirmeye de çalışıyordu. Hilbert Programı denen ve 1917-25 yılları arasında geliştirilen programdı bu ve ilhamını esasen Kant'tan alıyordu.

Nihayet, Kurt Gödel (1906-78), Hilbert Programı'nın (özellikle de üçüncü standardının) daima, özgönderimsellik paradoksuna düştüğünü göstererek bu programı kelimenin tam anlamıyla sınırına kadar götürdü.[7] Gödel'in ilk kez 1931'de öne sürdüğü kanıtı, argümanı açısından sıkı bir biçimcilik dahilinde ortaya konuyordu; bu argümana göre, bir öncül olarak biçimcilik sorgusuz sualsiz kabul edildiğine göre, paradoksunu kendiliğinden ifşa ediyor demektir. Bu argüman Russellcı mantıkçılığın parçalanmasına da yardımcı oldu. Gödel'in kanıtının verdiği temel ders, matematiksel hakikatin/doğruluğun illa ki biçimsel aksiyomatik sistem içinde ifade edilmediğiydi; başka bir deyişle, biçimsel olarak temellendirilmeyen hakikatler olabilirdi. Belki bir o kadar önemli olan bir başka ders ise şudur: Matematiksel bir sistem tutarlı olduğuna göre, kendi tutarlılığını kendisi kanıtlayamaz. Fakat Gödel'in matematikte temelin olmadığını açığa çıkarması, bizi ne hayıflandırmalı ne de fazla heyecanlandırmalı.

Biçimsel aksiyomatik bir sistem yoluyla sağlam bir temele ulaşma hayali bizatihi matematiğin ayrılmaz bir parçası olmamıştır hiçbir zaman. Bu hayali canlandıran şey, sadece analitik yargının sağlam olduğunu düşünen metafizikti. Kant'ın altını oymaya çalıştığı şey tam da bu anlamda metafizikti. Ama metafizik matematiğe bel bağladığına göre, bu eleştiri –çıkan sonuçları felsefeye geri taşımadan evvel– ilk önce matematikte uygulanmalıydı. Gödel'in *üst-matematiksel* eleştirisinin matematik tarihinde öyle bir işlevi vardı. Bu anlamda, Gödelci "yapıbozum" Kant'ın aşkın eleştirisine bağlanabilir. Her halükârda benim vurgulamak istediğim şey şu: Bugünden baktığımızda, Kant matematiği sentetik bir yargı olarak görmekte tamamıyla haklıydı. Kant'ın öne sürdüğü gibi, sentetik yargı geniş-

7. Gödel'in tamamlanmamışlık teoremleri gayet iyi bilinir. Bu konuyu şu kitapta geniş bir şekilde ele aldım: *Metafor Olarak Mimari: Dil, Sayı, Para*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Metis, 2006.

leyen (*Erweiterungsurteil*) bir yargıdır. Matematik geçmişte nasıl gelişmişse gelecekte de öyle gelişecektir. Wittgenstein yaşamının sonraki yıllarında matematikten karma bir icat bohçası diye bahsetmişti. Bu ifadesiyle o da Kant gibi matematiğin sentetik bir yargı olduğunu teyit ediyordu.

2.2 Dile Dönüş

Dile dönüş sonrasındaki felsefeciler, Kant'ı öznellik felsefesi içinde kalmakla suçlama eğilimindeler. Ama bu iddianın haklı olmadığı ve Kant'ın düşüncesinin gerçek radikalliğini gözlerden sakladığı açıktır. Çünkü aslında Kant'ın öznelliğin faaliyeti olarak sorunsallaştırdığı şey *dildi*. Kant'ın fenomenlerin duyarlık biçimi ve anlama kategorisi tarafından oluşturulduğunu söylemesi, onların dilsel olarak oluşturulduğunu söylemek demektir. Yeni-Kantçı bir felsefeci olan Ernst Cassirer'in bunları "simgesel biçim" diye yeniden adlandırması rastlantı değildir. Bundan ötürü, dile dönüşe başvurarak Kant'ın "ötesine" gitme ümidi yanıltıcı olmaktan öteye gidemez. Bu noktayı açıklamak üzere, dile dönüş düşünürlerinin genelde olumladıkları Wittgenstein'a atıfta bulunacağım.

Kısa bir an için Gödel'e geri dönersek, onun kanıtı matematik denen bütün pratiği felce uğratmış değildir. Sistemin, şaşmaz bir şekilde bir aksiyomdan çıkarsanan parçasını demode kılmıştır sadece. Demek ki Gödel, matematiği kendisine dışardan haksız bir şekilde yüklenmiş olan şaşmazlık derdinden kurtarmıştı. Bu durum Wittgenstein'ı sarsmamıştı. Russell karşısındaki konumundan şöyle bahsetmişti: "Benim görevim, Russell'ın mantığına içeriden değil, dışarıdan saldırmaktır." Gödel karşısındaki konumunu da şöyle anlatmıştı: "Görevim (örneğin) Gödel'in kanıtı hakkında konuşmak değil, onun üzerinden atlamaktır (by-pass)."[8] Bu "dışarıdan" ve "üzerinden atlama" ifadeleri ne anlama geliyor? Gödel'in "Russell'ın mantığına içeriden saldırması", Russell'ın biçimsel sistemini, içerdiği karar verilemezliği çekip çıkartarak fiilen yapıbozuma uğratması demektir. Wittgenstein aynı şeyi "dışarıdan" mı yapacağını

8. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, İng. çev. R. Rhees ve G.E.M. Anscombe, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1978, s. 383.

söylemektedir peki? Tam öyle değil. Wittgenstein'ın "Tamamlanmamışlık Teoremi"nin matematik cemaatini sağlıklı bir şoka uğrattığı bir ortamda Russell'dan bu kadar çok, Gödel'den ise bu kadar az bahsetmesi, onun Gödel'in konumuna duyduğu antipatiyi gösterir sadece ve Wittgenstein'ı Kant'ın aşkın eleştirisine yakınlaştırır.

Gödel zımnen Platoncuydu. Cantor'un sürekli dizi hipotezinin karar verilemezliğini göstermişti, ama bu hipotezin hatası söz konusu olduğunda, Gödel'in bu hipotezi biçimsel olarak ispatlamasa da düşünme yoluyla sezgisel olarak kavrayabileceğini iddia ettiği söylenir. Bir temelin olmadığını *olumsuz bir şekilde* kanıtlama işini biçimsel ispatlama yoluyla "icra etmişti". Bunun tek sebebiyse, daha öte bir temele gerek duymayan matematiksel töze *a priori* olarak inanmasıydı. Olumlu bir şekilde yazmak yerine olumsuz bir şekilde ima eder Gödel. Öyleyse Wittgenstein'in husumetinin gerçek hedefi, Russell'ın temele duyduğu samimi inançtan çok, Gödel'in "olumsuz teolojisi" –biçimsel temellendirmeyi uydurma bir inançla yapıbozumuna uğratması– değil miydi?[9]

Wittgenstein hayatının ileriki yıllarında, karar verilebilirliğe karşıt olarak Gödel'in karar verilemezliğinin öncülü olan *kanıt* işlemini radikal bir şekilde yeniden düşünmeye odaklandı. Matematiksel düşünüş ancak sürekli olarak bir aksiyomdan çıkarsandığı sürece kanonik bir şekilde şaşmaz gibi görülür. Wittgenstein bu inanç sisteminin içine iki patlayıcı olumsallık saplamıştı. Bu olumsallıklardan ilki, matematiğin pratik ve tarihsel doğası, yani temel bir aksiyom sistemine indirgenemeyen heterojenliği ve fazlalığıdır. Gödel'in kanıtı ise, Öklitçi olmayan geometrinin temellerinden yapılan bir tercümeye dayalıdır: önce Öklitçi geometriye, sonra doğal sayılara yapılan bir tercümeye. Wittgenstein bu tercümeyi şöyle anlatır:

> Bir kanıtlar sistemi ile bir diğeri arasında eşgüdüm kurmak ne demektir? Bu eşgüdüm, bir sistemin kanıtlanmış önermelerinin diğerinin kanıtlanmış önermelerine tercüme edilebildiği bir tercüme kuralı gerektirir.
>
> Şimdi, günümüz matematiğinin kanıt sistemlerinin bazılarının –ya da tümünün– bir sistemle, diyelim Russell'ın sistemiyle eşgüdümlenmiş oldu-

9. *Metafor Olarak Mimari*'de, Gödel'in yönteminin yapıbozum diye anılan yöntemi önceden haber verdiğini ve Wittgenstein'ın bununla ilişkili, ama aynı zamanda esas itibariyle farklı bir yönelimi örneklediğine işaret etmiştim.

ğunu tasavvur etmek mümkündür. Böylece bütün kanıtlar, dolambaçlı bir yoldan da olsa sistem içinde ortaya konabilir. Öyleyse artık birçok değil de tek bir sistem mi olacaktır? Ama o zaman da bir sistem birçok sisteme ayrılmak zorunda olacak elbette. Sistemin bir parçası trigonometrinin özelliklerini işleyecek, bir diğeri cebirin özelliklerini işleyecek vs. Böylece, bu parçalarda farklı tekniklerin kullanıldığı söylenebilecek.[10]

Wittgenstein, Russell ve diğerlerinin matematik pratiğinin tümünü küme teorisinde temellendirme projelerine karşı çıkmıştır hiç şüphesiz. Mesela, Russell'a göre, "1, 2, 3, ..." bir temellendirme olarak "1, 1 + 1, (1 + 1) + 1, ..."e tercüme edilebilir. Fakat bu yöntemle, biraz daha büyük bir denklem bile (diyelim 84 x 24 = 2016) çok hantallaşır. "Matematiksel bir kanıt açık olmalıdır" notunu düşen Wittgenstein'a göre,[11] kesinlikle açık değildir bu, ama ondalık sistemle kusursuz bir şekilde açık hale gelir. Russell' ın gözünde, sayma sayıları sistemindeki hesaplama (1, 1 + 1, [1 + 1] + 1, ...) temellidir ve sahicidir; Wittgenstein'ın gözündeyse, ondalık sistemi kullanan bir hesaplama bile matematiksel bir icat ve kendisi içinde ve kendi başına bir kanıtlar sistemidir. "Şunu söylemek istiyorum: Eğer kabul edilemeyecek bir kanıt-örüntünüz varsa ve gösterimdeki bir değişiklikle onu kabul edilebilir hale getiriyorsanız, bu durumda daha önce hiç kanıtın olmadığı yerde kanıt üretiyorsunuz demektir."[12] Wittgenstein'a göre, matematiksel sistemleri "genel bir temel" aracılığıyla kanıtlamanın gereği yoktu artık. Dediği gibi, "Kanıtlayan şey, kanıtın arkasındaki bir şey değildir, kanıttır."[13] Yeni ifade biçimleri, daha doğrusu yeni matematiksel kanıtlar kendiliğinden ve kendi kendilerine yeni kavramlar üretir. Örneğin:

> Şimdi elbette şu rahatlıkla söylenebilir: Eğer bir adam ondalık sistemde hesap yapmayı icat etmiş olsaydı –bu matematiksel bir icat olurdu!– Hem de Russell'ın *Principia Mathematica*'sını okumuş bile olsa.[14]
>
> [Matematik] hep yeni kurallar oluşturur: Her zaman, eski yollar ağını genişleterek yeni yolları trafiğe açar.[15]
>
> Ama matematikçi kâşif değildir: Mucittir o.[16]

10. Karatani, *Metafor Olarak Mimari*, s. 155 (çeviri biraz değiştirildi).
11. *A.g.y.*, s. 156. 12. *A.g.y.*, s. 156 (çeviri biraz değiştirildi).
13. *A.g.y.*, s. 156. 14. *A.g.y.*, s. 156.
15. *A.g.y.*, s. 156. 16. *A.g.y.*, s. 156.

Matematikte zaman zaman farklı alan ve bağlamlardan özdeş teoremler doğar. Matematiğin birçok sistemden oluştuğunu göz önünde bulunduran Wittgenstein ise, bu teoremleri tek ve aynı şey olarak görmektense, onların farklı kural sistemlerine ait olduklarını düşünmüştü. Şu sözleri işte bu bağlamda yazmıştı: "Şunu söylemek isterim: Matematik teknikler ve kanıtlardan oluşan bir KARMADIR – çok çeşitli yerlere uygulanabiliyor olması ve önemi de bunun üzerine kuruludur"[17] Nitekim Wittgenstein, çoklu kural sistemlerini tek bir sistem üzerine kurmaya itiraz ediyordu. Ama bu demek değildir ki matematikteki çoklu-sistemler birbirlerinden tamamen ayrıdır ve aralarında hiçbir ilişki yoktur. Bu sistemler birbirlerine tercüme edilebilir (yani, birbirleriyle değiştirilebilir) olsalar da, aynı sistemi paylaşmazlar. "Üst üste binip kesişen benzerliklerin oluşturduğu karmaşık ağa" Wittgenstein'ın verdiği isim "ailevi benzerlikler"di.[18]

Dil dediklerimizin hepsinde ortak olan bir şey belirtmektense, bu fenomenlerde, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamıza yol açan ortak tek bir şey bulunmadığını – aksine, bunların birbirleriyle çok çeşitli şekillerde *akraba olduklarını* söylüyorum. Ve hepsine "dil" dememizin nedeni bu akrabalık ya da akrabalıklardır.[19]

Aynı şekilde, "matematik" şemsiye-terimi altında bir araya getirilenler de, merkezileştirilemeyen çoklu-sistemlerdir. Wittgenstein'ın bu heterojenliği vurgulamasının tek nedeni, matematiğin bu heterojen Doğa ile –en az diğer bilimler kadar– pratik bir şekilde uğraşması değil, aynı zamanda ve daha önemlisi, heterojenliğin, içselleştirilemeyen başkasının kabulünden doğmasıdır. İkinci olumsallık da budur işte. İlki ise, matematiğin pratik ve tarihsel doğasıdır.

Dolayısıyla Wittgenstein'ın biçimcilik eleştirisi, biçimciliğin başkasının başkalığını, başkasıyla kurulan ilişkinin olumsallığını dışlama eğilimine odaklanmıştı. Genel olarak belirtmek gerekirse, matematiksel kanıtlar otomatik olarak ve kesin bir şekilde ortaya konur gibi görünür. Fakat Wittgenstein, kurallara uyan özneler ola-

17. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, İng. çev. R. Rhees ve G.E.M. Anscombe, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1978, s. 46.

18. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar* [1945], çev. H. Barışcan, İstanbul: Metis, 2007, I: 67, s. 52.

19. *A.g.y.*, I: 65, s. 51.

rak bu kanıtların otomatik olmaktan ziyade zorunlu olduğunun altını çizmişti. Bu konum Platon u, Gödel'in Platon'unun aksine, geometrik kanıt ile diyalog arasında ilişki kuran Platon'u hatırlatır. Daha doğrusu, Platon matematiği şaşmaz hale getirmişse eğer, bunu kanıtı ortak soruşturma anlamında bir diyalog olarak işin içine sokarak yapmıştı.

Platon un Sokrates'i, *Meno*'da, iyi bir geometri eğitimi görmemiş bir oğlanı bir teoremi kanıtlamaya teşvik eder. Sokrates bu gösterimde ortada ne bir "öğretme" ne de bir "öğrenme" olduğunu, söz konusu olanın sadece bir "hatırlama" (*anámnesis*) olduğunu kanıtlar. Bu durum "Meno paradoksu", ya da pedagoji paradoksu diye bilinir. Kanıt bir "diyalog" biçiminde ortaya konur, ama bu öyle bir diyalogdur ki Sokrates'in tek söylemesi gereken şey şudur: "Görüyorsun Meno, öğretmiyorum... sadece soruyorum."[20] Bu diyaloğun önkoşulu, şunu şart koşan bir kuraldır: "Temel bir öncül (aksiyom) kabul edildikten sonra onunla çelişen hiçbir şey yapılmamalıdır." Çocuk daha önceden söyledikleriyle çelişen herhangi bir şeyi ağzına alırsa, kanıt her an erişilemez hale gelir. Bir diğer deyişle, çocuğa uyacağı (ve sonradan "anımsayacağı") kurallar her zaman çoktan öğretilmiştir. Diyalogdan *önce*, *a priori* kuralları halihazırda paylaşmaktadır. Ama peki bunları kim öğretmiştir ona?

Sokrates'in yönteminde sıradışı bir şey yoktur. Atina'ya özgü yasal kurumlara dayalıdır bu yöntem. Nicholas Rescher diyalektiği, bir muhatabın (davacının) görüşlerini sunduğu ve karşısındaki kişinin (davalının) davacının öne sürdüğü fikirlere karşı çıktığı ve ardından ilk muhatabın buna yanıt verdiği münazara ve dava usulü çerçevesinde yeniden ele almıştır.[21] Bu şekilde, ilk muhatabın öne sürdüğü fikir mutlak olarak şaşmaz, tartışma götürmez bir tez oluşturmak zorunda kalmaz. İlk iddia, kendisine karşı etkili bir karşı-teklif ileri sürülmediği sürece, geçerli ve önemli görülür. Böyle bir muhakemede, *onus probandi*, yani kanıtlama yükü ilk muhataptadır ve davalı-

20. Platon, *Meno*, *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters* içinde, haz. Edith Hamilton ve Huntington Cairns, Bollingen Series LXXI, Princeton: Princeton University Press, 1961, s. 366.

21. Bkz. Nicholas Rescher, *Dialectics: A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge*, Albany: SUNY Press, 1977.

dan şahitlik etmesi istenmez. Sokrates'in yöntemi açıkça bu yolu izler. Platon un *Meno* diyaloğuna, diyalojik adalete mahkeme hükmüyle ölüme mahkûm edilmeyi kabullenecek kadar kuvvetle inanan Sokrates'in kendisini tasvir ederek başlaması önemlidir. Sokratik yönteme göre, hüküm adaletsiz bulunsa bile, esas önemli olan şey adalet sürecinin kendisidir ve Sokrates sadece bu sürecin içinden geçen şeyi doğru kabul eder.

Birçok davada her iki taraf, davacı ve davalı avukatının herhangi bir zamanda rollerini teknik olarak değiştirmelerine imkân tanıyan ortak bir kurala uymak zorundadır. Yasal dil oyununu kabul etmeyip ona bağlı kalmayanlar ya mahkemeden dışarı çıkarılır ya da mahkeme heyeti tarafından selahiyetsiz oldukları kararı verilir. Böyle bir oyunda, her iki taraf birbirlerine ne kadar etkili bir şekilde ve gayretle itiraz ederse etsin, hiçbiri "başkası" konumunda bulunmaz. Rescher'in belirttiği gibi, bu diyaloğun her zaman bir monologa dönüşme ihtimali vardır. Diyalektik, Aristoteles ve Hegel'in eserlerinde sahiden de bir monoloğa dönüşmüştür. Bahtin'in *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*'nda işaret ettiği gibi, Platon un diyalogları sohbet tarzında yazılmış olsalar da, onlar da nihayetinde dramatik monologlar olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla Batılı felsefe içebakışa dayalı –yani monolojik– bir diyalog, başka bir şekilde söylersek, diyalojik bir monolog olarak başlamıştı.

Matematik ayrıcalıklıdır, çünkü onun bilgisinin zorlayıcı gücü, *Ben*'in öznelliğinin sahip olduğu gücün çok çok ötesindedir. Fakat bu durum, söz konusu gücün matematiğin kendi içinde ve kendi başına taşıdığı niteliklerden kaynaklandığı anlamına gelmez. Aksine, bu gücün kaynağı, Platon ve Öklit'in sadece yasal muhakeme süreci içinden geçmiş olanın matematik olarak görülebileceği tasavvurudur. Böylelikle, matematiksel kanıtın, öznelerarasılık, yani bireysel bilme yetisinin ötesinde yatan şey tarafından üretildiği varsayılır. Sokrates'le Platon'un asıl icadı ise, çoğu zaman iddia edildiği gibi, aklın dünyaya ya da benliğe içkin olduğu fikri değil, sadece diyalojik süreçten geçenin rasyonel olduğu fikridir. Diyaloğu reddedenler, kavrayabilecekleri hakikat ne kadar derin olursa olsun, irrasyoneldir. Dünyanın ya da benliğin kendi içinde ve kendi başına aklı içerip içermediğinin nihayetinde hiçbir önemi yoktur; ancak diyaloga tabi tutulanlar rasyoneldir. Pre-Sokratikler de bu bakış

açısından irdelenir. Rasyonel olmak, bir öncül olarak, başkalarıyla diyaloğa girme ilkesini kabul etmek demektir. Kanıt, her ne şekilde yazılırsa yazılsın, zorlayıcı bir güçle donanır, zira başkalarıyla birlikte yapılan ortak bir soruşturmayı içerir. Nihayet, matematik işte bu süreç sayesinde norm olarak görülmüştür.

İşaret etmiş olduğum gibi, Popper'in "aksi kanıt" kavramı bu görüşe dayalıdır. Kant'ın konumu, yani matematiğin sentetik bir yargı olduğu fikri ise bu kavramın en radikal eleştirisiydi. Sentetik yargı, aksi kanıt –ortak kurallar sistemini paylaşan başkasının kanıtı değil, ortak kurallar sistemini *paylaşmayan* başkasının kanıtı– peşinen kabul edildiği sürece evrenseldir. Kant'ın radikalizmi, iletişimdeki başkalık sorununun izini ta *matematiğe* kadar sürmüş ve bunu aşkın başkasını, aynı sisteme içselleştirilemeyen başkasını işin içine katarak yapmış olmasından gelir. Aşkın başkası –deneyüstü başkadan, kutsal başkadan (Tanrı) farklı olarak– özü itibariyle, her yerde ve her zaman önümüzde duran dünyevi başkasıdır. Wittgenstein'ın daha sonraki en önemli katkılarından biri tam da bu dünyevi başkasını vurgulamasıdır.

Wittgenstein'ın şüpheciliği, kısmen, matematiksel kanıtın metafiziğe özgü temelini destekleyen diyaloğu hedef alıyordu. Wittgensteincı şüphecilik, çeşitli kural ve kanıt sistemlerinden oluşan bir "karma" olarak matematiğin, karşılıklı tercüme mümkün olsa, tek bir kurallar sisteminden çıkarsanamayacağı yolundaki kavrayışla bağlantılıdır. Wittgenstein matematiğin ötesine geçip genel olarak "dil oyunu"nu da hedef alıyordu. Ama aynı zamanda, matematiğin ayrıcalıklı konumu ile onun kanıt metafiziğinin Wittgenstein'ın asıl hedefi olarak kaldığı unutulmamalı. İşin bu yönü olmasa, elimizde sadece başka bir sıradan dil oyunu kalırdı. Wittgenstein hakiki başkasını muhatap almadığı ve bundan dolayı her zaman için bir monoloğa dönüştürülebileceği için Platoncu diyalogdan şüphe ediyordu. Bir yabancı, görünüşteki bir başkası içselleştirilebiliyorsa, o kişinin ortak kurallar kümesini paylaşması sayesinde oluyordur bu. Diyalog, daha kesin bir şekilde belirtmek gerekirse, ortak kurallar kümesini *paylaşmayan* başkası ile kurulmalıdır. Wittgenstein, içselleştirilemeyen başkasını işte şöyle koyutluyordu: "Dilimizi bilmeyen biri, bir yabancı, birinin "Bana bir plaka getir!" emrini verdiğini pek çok kez işitip, bu ses dizisinin bütününün tek bir sözcük olduğunu

ve yaklaşık olarak kendi dilindeki "yapıtaşı" sözcüğüne denk düştüğünü düşünebilir."[22] Bir başka deyişle, yabancılarla ya da çocuklarla iletişim kurmak, birine henüz bilmediği bir kodu öğretmek demektir. Böyle bir bağlamda, durum başkasına/ötekine göre de aynıdır: Başkasına göre ben, kendisine bir şey öğretilecek bir yabancı ya da çocuğumdur. Ortak kurallar kümesini paylaşmayan başkasıyla/ötekiyle kurulan iletişim bir öğretme-öğrenme ilişkisinde vuku bulur daima. İletişim hakkındaki geleneksel teoriler ortak kurallar sistemini sorgusuz sualsiz kabul eder, ama yabancılarla ya da çocuklarla –ya da psikozlularla– kurulan iletişimde öyle bir sistem en başından beri yoktur ya da hiçbir zaman mümkün bile olamaz. Bu bir istisna değil, insan yaşamının gündelik manzarasıdır.

İnsanlar olarak hepimiz birer çocuk olarak doğar ve dili ailelerimizden (ya da onların işini gören kişilerden) öğreniriz. Neticede, ortak kuralları paylaşmaya başlarız. Keza, başkalarıyla kurduğumuz gündelik iletişimde, birbiriyle kıyaslanamayan alanlarımız olması gerekir her zaman (gerçi bu şaşırtıcı olguyu her zaman hatırlamayız). Dolayısıyla iletişimin karşılıklı öğretmeye dönmesi gerekir aslında. Ortak bir kurallar sistemi varsa eğer, bu sisteme ancak öğretme/öğrenme ilişkisinden *sonra* ulaşılır. Başlangıçta, bu karşılıklı ilişki asimetriktir. İletişimin en temel yönü de budur. Bu bir anomali değildir gene, ilişkilerimizin gündelik hali böyledir. Daha ziyade, bu anomalilerin, neşeli büyük bir parti ya da sempozyumda olduğu gibi ortak bir kurallar kümesini sorgusuz sualsiz kabul eden diyalogda "normal" vakalar olduğu düşünülür. Bu yüzden, Wittgenstein'ın iletişim üzerine düşünürken başkasını da işin içine katması, en baştaki asimetrik ilişkiyi –imkânsız geçişlerle yüklü ilişkiyi– yeniden devreye sokmak demektir bir bakıma.

Bu bağlamda, "öğretme"nin otoriter hiyerarşiyle hiçbir alakası yoktur, çünkü öğretme konumu (ya da psikanalitik konum) diğerine kıyasla daha küçük, başkalarının (ya da psikanalize tabi tutulan hastanın) anlama talebine tabidir. Öğretme, siyasal iktisat bağlamında, kişinin kendi bilgisini başkasına "satması"dır. Marx kendi mübadele teorisinde bu temel hususu gayet açık bir şekilde belirtmişti: Tek tek metalar, klasik iktisatçıların her metada içkin oldu-

22. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, I: 20, s. 30.

ğunu iddia ettiği tözsel değeri asla içermezler. Bir meta satılmadığı (mübadele edilmediği) takdirde hiçbir değere (kullanım değerine bile) sahip olamaz. Satılmazsa, atılacak bir şeyden ibaret olur kalır. "Satma" konumu satın alıcının (para sahibinin) "tercihi"ne tabidir ve aralarındaki karşılıklı ilişki asimetrinin en veciz örneğidir.

Wittgenstein'a göre, "dilimizi anlamayan, bir yabancı olan kişi", örnek olarak alabileceği kişilerden biri değildir sadece. Bu kişi, "yöntemsel şüphe"siyle ilişkili olarak, tam da o başkasıdır, yani olmazsa olmazdır. Wittgenstein'ın örneğini ödünç alırsak, "Bana bir plaka getir!" diye bağırdığımda, dile getirdiğim söze içsel olan bir anlamın var olduğuna inanabilirim, ama bu eğer başkası için "yapıtaşı" demekse, bu içsel anlamlandırmanın tamamen hükümsüz olduğu ortaya çıkar. Wittgenstein'ın başkası, bütün bu içsel süreci tam anlamıyla hükümsüz kılan kişidir – Saul Kripke'nin tabiriyle, "garip bir şüpheci" olarak görünen kişidir.[23]

Wittgenstein'ın yaşamının ilk dönemlerinde söylediği şu söz pek meşhurdur: "Üzerinde konuşulamayan konusunda susmalı."[24] Burada "üzerinde konuşulamayan"la kastedilen sanat ve dindi, ama bilim ve matematik değildi henüz. Kategorilere ayırma konusunda Wittgenstein ile Kant arasında yakınlık kurmak çok kolaydır. Mesela Allan Janik ve Stephen Toulmin *Wittgenstein'ın Viyanası* adlı eserlerinde, Wittgenstein'ın kendi düşüncelerini Viyana'nın Kantçı/Kierkegaardçı atmosferinde nasıl geliştirmiş olduğunu tasvir etmekte pek güçlük çekmezler (ki Wittgenstein'ın orada geliştirdiği "karakter özellikleri" hiç değişmemiştir; başta Russell ile geçirdiği dönem dahil olmak üzere, çalışma yaşamının sonraki yıllarını geçirdiği İngiltere'de bile herhangi bir değişiklik olmamıştır).[25] Peki Wittgenstein'ın sonraki çalışmalarına ne demeli? *Felsefi Soruşturmalar*'daki dil oyunu teorisinde, bilim, etik ve sanat arasındaki di-

23. Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*, Cambridge: Harvard University Press, 1982, s. 21; Türkçesi: *Wittgenstein, Kurallar ve Özel Dil*, çev. B. Açıl, İstanbul: Litera, 2007. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. *Metafor Olarak Mimari*.

24. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* [1921], çev. O. Aruoba, İstanbul: Metis, 2006. "Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schewigen", cümlesindeki *schweigen* İngilizcedeki "be"yi gerektirmeyen dönüşşüz, geçişsiz bir fiildir.

siplin ayrımını yasaklamıştı – belki de kendisini Kantçılıktan nihayet uzaklaşmış gibi göstermek için yapmıştı bunu. Gelgelelim, Kantçı eleştirinde hiçbir kategorik ayrımın tözsel bir önemi yoktur. Aksine, Kantçı eleştirinin özü, kategori evreninin mimari yapısına *başkalığın* katılmasında yatar. Bu doğruysa eğer, yaşamının sonraki dönemindeki Wittgenstein, ilk dönemlerindeki Wittgenstein'dan *daha* Kantçıdır. Kant ve Wittgenstein'ın en radikal ve en transkritik şekilde kesiştiği yer, işte tam da *burası*, bu başkalık sorunsalıdır – ampirik olarak her yerde hazır ve nazır olan, ama ancak aşkın bir şekilde kavranan başkasıdır.

Wittgenstein'ın özel dile, yani tekbenciliğe kıyasla toplumsal dile öncelik verdiği yolunda kanonik bir algı daha vardır. Bu düşünce kulağa her ne kadar makul ve yüce gönüllü gibi gelse de, nihayetinde onun şüpheciliğinin radikal özünü örter, hatta hükümsüz kılar. Wittgenstein'ın "şüpheci"si, öznelerarasılık, yani diyalog ne zaman "itiraz kabul etmez kanıt" biçimini alırsa, işte o zaman onun zımnen tekbenci olan doğasına saldırır sadece. "Tekbenciliği" yeniden tanımlamamızın tam zamanıdır. Sadece Ben'in var olduğu fikri *değil*, benim hakkımda ve benim için doğru olan şeyi *herkesin paylaştığı* fikridir bu. Görünüşte zararsız, ama aslında zalim olan bu hamle başkasını içselleştirmeye yönelik zımni bir siyaset olarak işler. Zımni olduğu için, onunla çarpışmak ya da onu çürütmek, daha belirgin hamleleri çürütmekten çok daha zordur. Üstelik ve aynı sebepten ötürü, "diyalog"u da yeniden tanımlamamamızın tam zamanı olduğunu ileri sürüyorum. Diyalog, asıl anlatmak istediğim şeyi tekrarlamak ve kesin bir şekilde belirtmek gerekirse, ortak bir kurallar kümesini paylaşmayan başka kişiler arasında, yani geri çevrilemez bir şekilde asimetrik olan bir ilişkide vuku bulur. Başkaları tam da öyledir, ama antropologların yabancılar (ya da tekinsiz) dediği kişilerden de farklıdırlar. Freud'da olduğu gibi, *unheimlich* (tekinsiz) esasen aşina (*heimlich*) demekti. Kendini yansıtma düzeneği, (benlik imgesinde olduğu gibi) işte buradadır. Üstelik bizim "başka"mız, yine bir kendini yansıtma olan Mutlak Başkası de-

25. Allan Janik ve Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York: Simon & Schuster, 1973, s. 169; Türkçesi: *Wittgenstein'ın Viyanası*, çev. H. Arslan, İstanbul: Paradigma, 2008.

ğildir. Bunun tersine, bizim için sahiden önemli ve sorunlu olan şey gündelik ve göreli başkasının başkalığıdır.

Bu hususlar göz önünde bulundurulmazsa, Wittgenstein'la ilgili olarak ciddi kafa karışıklıkları ister istemez ortaya çıkacaktır. Onun teorisinin sosyolojik gözlem nevinden bir şey olduğu zannedilmiştir. Göze çarpan örneklerden biri "dil oyunu" kavramının başına gelenlerdir. Bugün bu kavram Durkheimcı *fait social** ya da Saussurecü *langue* ile bir araya getiriliyor çoğu zaman ve tabiri caizse bu kavramlar tarafından gaspediliyor. Doğrudur, Wittgenstein da tıpkı Saussure gibi sık sık satranç mecazını kullanmıştı. Bu mecaz Saussure'de şunu gösterir: İlk olarak, dilin özü, ses ya da harf gibi malzemeleri hesaba katmayan bir biçimde yatar; ikinci olarak, "taşların" anlamları, hareketlerinin kurallarında yatar ve bunlar diğer taşları kuşatan (farka dayalı) ilişkisel sistem içinde kodlanır. Bundan ötürü, taşların işlevleri ve dizilimleri değiştirilseydi, "aynı" taşlarla büsbütün farklı oyunlar oynanırdı. Kısacası, satranç mecazı, dilin, kendileri de sistemin birer ürünü olan gönderme ve anlamlardan bağımsız, farka dayalı biçimsel bir sistem olduğunu ima eder. Bu biçimciliktir, en azından bir biçimcilik türüdür. Wittgenstein'ın dil oyunu teorisi ise, tam da matematiğin bahsettiğimiz biçimci fikrin bu uyarlamasının altında yatan öncüllerin pratik ve tarihsel doğasını aşındırmak için kurulmuştu. Satranç mecazı, hatta genel olarak oyun mecazı, bir kuralın açık bir şekilde sunulabileceği çıkarsamasına götürüyor insanı. Örneğin, gramer dilin bir kuralı olarak düşünülür. Ama peki, diyelim Japoncayı akıcı bir şekilde konuşabilenler bu dilin gramerini de sistematik ya da sistemli olarak bilirler mi? Çoğu zaman bilmezler. Buna ben de dahilim. Gramer ilk olarak yabancı ya da ölmüş olan klasik dilleri incelemeye dönük bir yöntem olarak kavramlaştırılmıştı. Gramer, belirli bir anlamda, bir kural değil, o olmasa yabancıların bir dili asla yeterli bir şekilde öğrenenemeyeceği, keşfedilmiş ("üretilmiş" diye de okunabilir) bir düzenliliktir. Diğer taraftan, kişinin konuştuğu dilin gramerini tam anlamıyla bilmesi hem gereksizdir hem de konuşan özne için tümüyle imkânsızdır. Avrupa'daki ve başka yerlerdeki insanlar, modern milliyetçilik ortaya çıkmadan önce, yerel dillerinin gramerleri

* Toplumsal olgu. –*ç.n.*

olabileceğini, hele bunlara belli gramerler (ve başka türlü kurallar) dayatılabileceğini hayal bile edemezlerdi herhalde.

Bir dile ait bir kural, onu konuşanların değil, o dili öğrenmeye ihtiyacı olan kişilerin gözünden bakarak keşfedilir. Bu da demektir ki "ben"im, diyelim zaten "konuşmakta olduğum Japonca"nın gramerini bilmeye ihtiyacım yoktur, bilmem de mümkün değildir. Fakat aynı zamanda, yabancıların konuşmalarındaki gramer yanlışlarına işaret edebilirim. Bu da demektir ki grameri teknik olarak "biliyorum"dur. Yine de, yabancıların yanlışlarını açıklamak için gramatik bir "temel" sunamam. Sadece "onu öyle söylemediğimize" işaret edebilirim. İşte bu anlamda Japonca gramerini "bilmem"; bildiğim tek şey onun "kullanımı"dır.

Yetişkinler dilin kurallarını öğretmezler, öğretemezler; tek yaptıkları şey çocuklarıyla konuşmaktır. Çocuklar olgunlaşarak konuşmaya başladığındaysa, yetişkinler ya onların yanlışlarını düzeltir ya da sadece gülerler. Yetişkinler kuralları kurallar olarak bilmeseler de, onları her zaman "icra ederler" – böylece onları "öğretirler" de. Eğer "biz" çocuklara gramer öğretebiliyorsak, bunu yapabilmemizin tek nedeni, "onların" o dili zaten "bilmeleri"dir. "Meno paradoksu' nun tam da bunu gösterdiğini söylemek mümkündür. "Daha demin maskaranın tekisin dedim sana, ama öğretme diye bir şey olmadığını, sadece hatırlamanın olduğunu söylediğim halde, hâlâ sana öğretip öğretemeyeceğimi soruyorsun."[26] Bir kural olsa da açık bir şekilde sunulamaz.

Her şeye rağmen öğretme diye bir şey vardır. Sokrates'le kurdukları diyalog yoluyla geometrik bir teoremi kanıtlayabilmiş olan oğlana kural çoktan öğretilmiştir. Diğer taraftan, Platon'un da altını çizdiği gibi, öğretmenin kuralları açık bir şekilde sunamaması anlamında, öğretme diye bir şey *yoktur*. Her nerede bir kuralı öğretme/öğrenme varsa, orada akli bir şekilde daha fazla açıklanamayacak olan bir şey vardır. Daha önce belirtildiği gibi, Platon bu paradoksu "hatırlama doktrini'ne (*anámnesis*) başvurarak çözmeye çalışmıştı – bunun bir mit, "soylu bir yalan" (*gennaion pseudos*) olduğunu biliyordu; burada "soylu", "iyi yetişmiş" anlamına geliyordu ki bu da kısmen "dilsel olarak ehil" demekti ve Platon böylece to-

26. Platon, *Meno*, *The Collected Dialogues of Plato* içinde, s. 364.

toloji döngüsünü sıkıca kapatıyordu. "Hatırlama doktrini", *özdeş olanın* temel olarak herkesin içinde, kolektif olarak var olduğu fikrine dayalıdır. Yani Kant *a priori* biçimden ya da kategoriden bahsettiğinde, özdeş olanın anımsanmasını yeniden ifade ediyormuş gibi gelebilir. Ama Kant bunu yapmıyordu (bunu yapmayan tek kişiydi neredeyse). Matematiği *a priori* sentetik bir yargı olarak formülleştirirken, aslında matematiğin analitik bir yargı, yani bir "kanıt" olduğu fikrinin kendisini çürütmeye çalışıyordu. Sentetik yargı, birbirinden köklü bir şekilde kopmuş duyarlık ve anlamayı sorunlu bir biçimde sentezlemekle ilişkili olarak –ve bu senteze saygı göstermek için– koyutlanır. Bu yarılmayı mümkün kılansa, başkasının, çoklu-sistemlerin varlığıdır. Kant'ın kendinde-şey kavramıyla ele almaya çalıştığı konu *budur*.

2.3 Aşkın Bütünlüklü-Algı

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, (sentetik yargı olarak) bilme yetisinin aşkın öznellik (ya da bütünlüklü-algı) tarafından kurulduğunu öne sürer. Fakat bu durum, bilme yetisinin (örneğin doğal bilimlerdeki bilmenin), sanatta olduğunun aksine, diğer öznelerin müdahalesi olmadan kurulmasını ve sentetik yargının otomatik olarak ve kolaylıkla kurulmasını da gerektirmez. Kant, bunun aksine, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgül bir incelemeye odaklanır: Eğer (sentetik yargı olması gereken) bilme yetisi kurulabiliyorsa, hangi biçimde kurulabiliyordur? Kant'ın aşkın özneyi (yani bütünlüklü-algıyı) peşinen kabul etmesi, dile dönüş sonrasındaki felsefeciler tarafından da eleştirilmiştir. Ne var ki, Kant'ın (bu arada Descartes'ın da) ileri sürdüğü sorunlar bütününü, düşünmeye ya da özneye sadece dilden bakarak yok etmek mümkün değildir.

Saussure, dilin toplumsal bir sistem olduğunda ısrar etmiştir. Öyleyse, eşzamanlı bir sistem olan *langue*'ı nasıl kavrayabilir? Bu sorunsalı ampirik olarak teşhis etmek imkânsızdır, zira bütün bir *langue* olayını, yani *şu* anda kullanılan bütün sözcük çeşitlerini taramak imkânsızdır. Dolayısıyla, Fransızca konuşan biri olarak Saussure'ün *langue* dediği şey, teknik olarak, *şu* anda bildiği Fransızca sözcüklerin toplamıdır. Başka bir deyişle, Saussure'ün dilbilimi gerçekten de aşkın içebakıştan yola çıkar. *Langue*'ın tözsel olmadı-

ğını söyler; konuşan öznede vardır sadece. Bir göstergenin belirli bir anlamı ifade ettiği yolundaki beylik açıklamayı reddeder; zira "konuşan özne" için her nerede bir anlam varsa, orada anlamı ayıran bir biçim de vardır – ve bunun tersi imkânsızdır. *Langue* bir nesne olarak var olmaz. *Langue*'ın anlamlar karşılıklı olarak iletildiği sürece var olduğu düşünülür. Saussure *langue*'dan eşzamanlı bir sistem olarak bahsetmiştir – fakat böyle bir bütünü, ancak olgudan sonra, kendi dil deneyiminden yola çıkarak varsayar. Sözcük, Saussurecü sistemde ve onun bıraktığı mirasta, *signifiant* (duyusal olan) ile *signifie* (duyu-ötesi olan) arasındaki "sentez"dir. Ama buradaki önemli husus şudur: Böyle bir sentez ancak *ex post facto* kurulur – ve *bana* anlam ifade eder. Sonunda, Saussure biçimin (*le signifiant*) farka dayalı, ilişkisel bir sistem oluşturduğunu iddia ettiği zaman, sistemin mimari yapısı, zımnen Kant'ın "aşkın bütünlüklü-algı" demiş olduğu şeyi öncül almıştır.

Bu hususu açıklığa kavuşturmaya başlayan Roman Jakobson' dur. Saussure'ün "dilde sadece farklılıklar vardır ve bunlar *pozitif terimlerden yoksundur*" diye ifade ettiği düşüncesini reddetmişti.[27] Saussure'ün karmakarışık bir halde bırakmış olduğu ses organizasyonunu, onu ikili karşıtlıklar demeti olarak yeniden kurarak düzene sokmanın mümkün olduğunu düşünüyordu.

> Akustik alanındaki modern uzmanlar, insan kulağının sayısız ve algılanamayacak kadar çeşidi olan ses farklılıklarını fark etmede güçlük çekmemesine hayret ediyorlar. Acaba burada tamamen işitsel bir yeti mi söz konusudur? Hayır, hiç de öyle değil! Konuşma dilinde fark ettiğimiz şeyler, kendi içlerinde ses farklılıkları değil, bunların dil tarafından oluşturulan farklı kullanımlarıdır. Yani, kendi içlerinde anlamdan yoksun olsalar da, daha üst seviyedeki birimleri (biçimbirimler, sözcükler) birbirinden ayırt etmek için kullanılan farklılıklardır.[28]

Sesbirimler, ses tonu/ses ile aynı şey değildir; ancak daha üst seviyedeki birimler peşinen kabul edildikten sonra aralarındaki farklar sayesinde ortaya çıkan "biçim"lerdir. Aynı şey biçimbirim-

27. Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, İng. çev. Wade Baskin, New York: McGraw-Hill, 1959, s. 120; Türkçesi: *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. B. Vardar, İstanbul: Multilingual, 1998.

28. Roman Jakobson, *Six Lectures on Sound and Meaning*, İng. çev. John Mepham, Cambridge, MA: The MİT Press, 1978, s. 74.

ler, sözcükler ve hatta cümleler için de söylenebilir; onlar da, nispeten üst seviyedeki birimler peşinen kabul edildikten sonra fark (yani biçim) olarak çekip çıkarılır.

Demek ki "yapılar", daima ve örtük olarak, onları sentezleyen "aşkın öznellik"e dayalıdır. Bununla beraber, yapısalcılar aşkın öznellikten vazgeçilebileceğini, hatta onun yadsınabileceğini düşündüler; zira, tözsel olarak var olmasa da, bir sistemi sistem yapan bir işlev olduğunu varsayıyorlardı. Yani sıfır göstergesi. Jakobson sesbirim sistemini tamamlamak için sıfır sesbirimini koymuştu ortaya. "Bir sıfır-sesbirimi" diye yazmıştı, "ayırıcı niteliklerin ve tutarlı bir ses özelliğinin yokluğuyla Fransızcadaki diğer bütün sesbirimlerine karşıdır. Diğer yandan, sıfır-sesbirimi bütün sesbirimlerinin yokluğuna karşıdır."[29] Böylesi sıfır göstergeleri matematikten türetilmişti hiç şüphesiz. Örneğin Nicolas Bourbaki'nin (Andre Weil ve diğerlerinin) formülleştirdiği matematiksel yapı, biçim gibi görünür olmayıp, görünmez bir işlev olan dönüşümsel bir kuraldır. Dönüşümsel bir kurala mutlaka dönüşümsel olmayan bir işlev de dahil edilir. Jakobson'un kurduğu sıfır sesbirimi, matematikteki dönüşümsel gruplardaki *e* birim öğesine denk düşer. Bu sayede, sesbirimlerin arasındaki zıtlık ilişkileri demeti bir yapı kurabilir. Kaosu bu şekilde düzenleme önerisi Levi-Strauss'a da ilham vermişti: "Hiç kuşkusuz yapısal dilbilim, örneğin nükleer fiziğin fizik bilimleri açısından oynadığı yenileyici rolü, sosyal bilimler için oynayacaktır."[30] "Medenileşmemiş" toplumlardaki heterojen akrabalık yapılarını tahlil ederken (bir cebir yapısı olarak) Kleinci gruba başvurmuştu. Dar anlamdaki yapısalcılık işte burada doğmuştu.

Son tahlilde, sıfır göstergesi aşkın öznelliğin yeniden ifade edilmesidir –bir sistemin yapısını kuran hiçlik– ve onu yok etmek mümkün değildir. Sıfır Hindistan'da icat edildi; başlangıçta abaküse benzer sayı sayma tahtasındaki bir boncuğu *hareket ettirmemeye* verilen addı. Sıfır olmasa, diyelim 205 ile 25 sayıları birbirinden ayırt edilemezdi. Bir diğer deyişle, sıfır "her türlü sayının yokluğuna kar-

29. Roman Jakobson ve J. Lotz, "Notes on the French Phonemic Pattern", Roman Jakobson, *Selected Writings*, 1. cilt: *Phonological Studies*, 2. baskı içinde, Paris: Gallimard, 1951, s. 872.

30. Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, 1. cilt, İng. çev. Claire Jacobson ve Brooke Grundfest Schoepf, New York: Basic Books, 1963, s. 33.

şıdır." Sıfır, işin içine yer-değer sistemini katmıştı. Sanskritçede *sıfır* için kullanılan kelime, Budizmdeki boşluk, yani *sanyata* kavramıyla aynıdır. Budist felsefenin bu kavram etrafında geliştirilmiş olduğunu söylesek abartmış olmayız.[31] Gilles Deleuze "yapısalcılık, yerlerin kendilerini işgal eden şeyleri aştığı, yeni bir tür aşkın felsefeden ayrılamaz" derken,[32] yer-değer sisteminde aşkın bir felsefenin zaten bulunduğunu eklemeyi ihmal ediyor. Dolayısıyla yapısalcılık "sıfır göstergesinin" işin içine katılmasıyla başlamıştı; gerçi yapısalcılar ondan sonra bu göstergenin felsefi içerimlerini inceleme zahmetine girmediler. Bunun yerine, *ego cogito*'da başlamış olan "modern düşünce"yi tahliye edebildiklerine inandılar. Öznelliği ortadan kaldırmanın mümkün olduğunu düşündükleri zamansa, öznelliği zaten ve zımnen bir öncül olarak tasavvur etmiş ve sonradan unutup gitmişlerdi.

Saussure'e dönersek, yaşadığı ikircikliliğin (ki Jakobson'un hoşnutsuzluğuna sebep olan da buydu) ne kadar önemli olduğunun farkına varmalıyız. Saussure, dilde sadece farklılıkların olduğunu savunuyordu. Dili bir değer olarak görüyordu – Jakobson içinse sadece kaosu temsil eden bir fikirdi bu. Saussure'ün dili bir değer olarak gördüğü zaman, başkasının varlığını, yani farklı dil sistemlerini (*langue*'ları) zaten varsaymış olduğunu belirtmek önemlidir. "Dilde sadece farklılıklar olduğu" vurgusu, yalnızca tek bir ilişkisel bir sistem (*langue*) *dahiline* atıfla değil, en başından beri *dışarıya*, birçok ilişkisel sistemin (*langue*'ların) varlığına atıfla da yapılıyordu. Bu da demektir ki Saussure bir yandan içebakış yoluyla *langue*'ı keşfederken, diğer yandan içebakışın ötesindeki dışsallığı, ya da içselleşmenin ötesindeki başkalığı önkabul alıyordu. Saussure'ün dilbilime yönelik şüpheci yaklaşımı tam da bu fark hissinin kendisinden yola çıkıyordu. Bundan dolayı, Saussure'ün dilbiliminin mevcut iki eğilime dönük Kantçı bir eleştiri olduğu söylenebilir: Bir tarafta, Wil-

31. *Sunya*, Arapçaya çevrildiğinde *sifr* olmuştu. Bu aynı anda "sıfır" ve "gösterge" ya da "simge" demekti (ki İngilizcedeki *cipher*'a benzer). Matematikteki "0" simgesinin muhtemel kökenlerinden biri, Yunancada "hiçlik" anlamına gelen *ouden* kelimesinin ilk harfi olmasıdır.

32. Gilles Deleuze, "A quoi reconnait-on le structuralisme?", *Historie de la philosophie*, 8. cilt: *Le XXe Siecle* içinde, haz. François Châtelet, Paris: Hachette, 1972, s. 300.

helm von Humboldt'un dilleri birer *Volkgeist** olarak gören on dokuzuncu yüzyılın başındaki dilbilimi; diğer tarafta, dilin dönüşümünü, doğal bir bilimsel yasaya tabiymiş gibi bilinçten bağımsız bir nesne olarak gören tarihsel dilbilim. Saussure'ün yaklaşımında, ilk eğilime karşıt olarak, dilin içsel tutarlılığı reddediliyor ve ikinci eğilime karşıt olarak dilin içsel tutarlılığı vurgulanıyordu. Başka bir deyişle, Saussure'ün müphemliği (içsel bir tutarlılığı olumsuzlarken bile) *langue*'ı kendi içine kapalı, eşzamanlı bir sistem olarak görmüş olmasında yatar aslında.

Bu açıdan bakıldığında, Saussure'ün dilin *toplumsal* olduğu yolundaki ifadesi açıklık kazanır. Dilin, bireysel bilincin ötesinde bir *fait social* (Durkheim) olduğunu söylemiyordur sadece; bireysel terimlerin yalnızca daha büyük bir ilişkisel sistem içinde var olduğunu da söylemiyordur. Bu açıklamalarda dil sadece bir *langue* olarak görülür – bir sistem ya da bir topluluk olarak ve bu halleriyle aşkın öznelliğin yeniden ifade edilmesinden ibarettirler. Fakat dil, ancak başkasıyla –başka kurallar sistemlerine (*langue*'lar) ya da topluluklara ait olan başkalarıyla– kurulan bir iletişim olarak ve onlarla iletişim halindeyken görülürse, hakikaten *toplumsal* olur. Daha önce belirttiğim gibi, Wittgenstein dilsel iletişimi yabancılara bir şey öğretme bağlamında irdelemeye çalışmıştı. Özel dili, o beylik konumdan –dilin bir topluluğun kuralı olduğu düşüncesinden– kalkarak değil, dili farklı topluluklara ait olanların birbirleriyle karşılaştığı türden "toplumsal" iletişim içinde gören heterolojiden hareketle olumsuzluyordu. Dolayısıyla, *dile dönüş* diye bir şey varsa eğer, öznelliğin dil noktasından yadsınmasında değil, öznenin toplumsal farklılık alanında beslenmiş "şüphe"nin içinde keşfedilişinde vardır. Transkritik eleştirel yer de işte böyle bir yerdir.

* Halkın tini. –ç.n.

3

Transkritik

3.1 Özne ve *Topos*'u

Kant'ın aşkın eleştirisi, dünyayı *cogito* yoluyla oluşturan Kartezyen yöntemin halefi olmakla itham edilmiştir. Kant'ı Descartes' tan ayıran bazı özelliklere işaret ederek onu savunmak mümkündür. Ama şimdi bunu yapmak yerine, bugünlerde neredeyse hep bir ağızdan hücüm edilen Descartes'ın kendisini yeniden düşünmek istiyorum. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da (1637) bütün o şüpheciliğinin ardında yatan saikleri kendi hayat hikâyesiyle bağlayarak anlatır: Eski kitapları okuyarak hakikat üzerine söylemlerin farklı tarihsel bağlamlara göre çeşitlilik gösterdiğini, seyahat ederek ise, bizatihi hakikatlerin toplulukların sahip olduğu gramer ve göreneklerin kurguları olduğunu öğrenmişti. Şöyle yazmıştı:

...ve o zamandan beri, seyahatlerim sırasında, bizimkilere çok aykırı duyarlılıkları olanların, sırf aykırı duyarlılıkları var diye barbar ya da vahşi olmadıklarını; birçoğunun akıllarını en az bizim kadar, hatta bizden de çok kullandığını gördüm. Çocukluğundan itibaren Fransızlar ya da Almanlar arasında yetiştirilmiş, tek bir insanın, aynı zihinle bütün hayatını Çinliler ya da yamyamlar arasında geçirmiş olsa şimdi olduğundan ne kadar farklı bir insan olacağını gördüm. Giydiğimiz kıyafetlerin modasına varıncaya kadar, on yıl önce beğendiğimiz, on yıl sonra belki yine beğeneceğimiz şeylerin bugün bize ne kadar ölçüsüz ve gülünç geldiğini fark ettim. Böylece şu sonuca vardım: Bizi herhangi bir bilgiden ziyade âdet ve örnekler ikna ediyor. Bununla beraber, çoğunluğun sesi, keşfetmesi biraz güç olan hakikatler için değerli bir kanıt sayılamaz; çünkü böyle hakikatlerin bütün bir halktan çok tek bir insan tarafından keşfedilmiş olması çok daha muhtemeldir. Bütün bunları öğrendikten, gördükten ve düşündükten sonra şunu söylüyorum: Bana görüşleri başkalarının görüşlerine yeğlenebilecek

gibi görünen herhangi birini seçemedim ve dolayısıyla, tabiri caizse, ancak kendi kılavuzluğumu kendim yapmak zorunda kaldım.[1]

Descartes'ın diyaloğun önünü kapayan ve hakikate *ego* kavramı yoluyla ulaşmaya çalışan bir tekbenci olduğu söylenir genelde. Kartezyen şüphe, biraz önce alıntılanan pasajda da görüldüğü gibi, Descartes'ın insanların inandığı hakikatlerin ait oldukları toplulukların "örnek ve görenekleri", yani ortak kural ve paradigmalar tarafından belirlendiğini idrak etmesiyle başlar. Yani Descartes dünyayı zaten bir kültür antropoloğu gibi gözlemliyordu. Daha önce işaret ettiğim gibi, dile dönüş sonrasındaki birçok felsefeci Descartes'ınki gibi yöntemleri içebakış tarafından güdülenmiş gibi göründüklerinden ötürü reddediyorlar. Fakat Descartes'ın en başta içebakışa yönelmesinin sebebi, ister nominalist ister gerçekçi olsun, *philosophia scholastica* ekolüne mensup seleflerinin tümünün Hint-Avrupa dil grubunun "gramer"i çerçevesinde düşünmüş olmasıdır. Bu bakımdan, Kartezyen *cogito*, düşüncemizin her zaman zaten dil tarafından sınırlanmış olduğunun farkına varılmasından başka bir şey değildir. Kant'ın terminolojisiyle, dile yönelik "aşkın" bakıştır bu. Aşkın konum, ampirik bilincin hayali apaçıklığını onu oluşturan (bilinçdışı) koşulları açığa çıkarmak amacıyla paranteze almaya denk düşer. Burada önemli olan husus, aşkın bakışın daima belirli bir *öznelliğe* eşlik etmesidir.

Gördüğümüz gibi, Wittgenstein'a göre, şüpheciliği bir dil oyunu mümkün kılar; oyunun bir parçasıdır şüphecilik. Bugün Kartezyen şüpheden başlamanın kendisi bir dil oyunudur zaten. Ama Descartes esasen, kadim zamanlardan beri hâkim olmuş olan o özgül şüphecilik oyunundan şüphe ediyordu. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da şüphe sorununu şöyle dile getirmişti: "Bunu yapmak için, sırf

1. Rene Descartes, *Discourse on Method* [1637], haz. ve çev. George Heffernan, South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1994, s. 33; pt. 2, sec. 4. [Descartes'tan alıntılanan bu ve bundan sonraki pasajları çevirirken Türkçedeki şu iki çeviriden faydalandık: Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal, 1994 ve Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları ve Yöntem Üzerine*, çev. Can Şahan, İstanbul: Kuram, 1970. Ayrıca özgün metinde kullanılan pasajları İngilizcedeki şu çeviriyle karşılaştırdık: Descartes, *Discourse on Method and The Meditations*, İng. çev. F. E. Sutcliffe, Londra: Penguin Books, 1968. *–ç.n.*]

şüphe etmek için şüphe eden ve her zaman kararsız kalmış gibi yapan şüphecileri taklit ediyor değildim: Çünkü benim bütün planım, tam tersine, kendi kendimi temin etmek ve kayayı veya kili bulmak için onların üzerindeki bataklık kumunu bir kenara atmak yönündeydi."[2] Bugün bu şüphe, öznellik felsefesini desteklediği için modern felsefeye dahil edilmiştir elbette. Ama Wittgenstein'ın altını oymaya çalıştığı şey tam da böyle kurumsallaşmış bir şüphe değil miydi? Aslında Wittgenstein da, felsefi meseleleri, dilden hareketle araştırmanın doğru yoluna "aşkın" adını vermişti.[3] Her ne kadar kendisi bundan hiç bahsetmemiş olsa da, Wittgenstein'ın başka yerlerde gizlediği "tavır değişikliği"ni burada bulmak mümkündür. Buna karşılık, felsefe bağlamında dile dönüşü savunanların çoğu Wittgenstein'a sık sık müracaat etseler de, bu tavır değişikliğinde önemli bir payı olan *cogito* sorunsalını unuturlar.

İsterseniz Descartes'ın başlıca eleştirmenlerinden bir diğerini, Levi-Strauss'u ele alalım. Geleneksel etnograftan bahsederken, *cogito*'yu şöyle eleştiriyordu:

> "İşte buradalar" diyor kendi çağdaşları hakkında, "benim gözümde adı sanı bilinmeyen yabancılar, olmayan-varlıklar, ama öyle olmasını kendileri istediler! Ama onlardan ve her şeyden kopmuş olan ben neyim? Bunu bulmak bana kalıyor (İlk Yürüyüş). Rousseau'yu açımlarsak, etnograf seçtiği vahşileri ilk kez gördüğünde şöyle bağırabilir: "İşte buradalar, benim gözümde adsız sansız yabancılar, olmayan-varlıklar, çünkü öyle istedim! Onlardan ve her şeyden kopmuş olan ben neyim peki? Bulmam gereken ilk şey bu."
>
> Kişi, başkalarına kendini kabul ettirebilmek için (etnoloğun insan bilgisine verdiği ödev budur) önce kendindeki benliği reddetmelidir.

Üzerinde insan biliminin tesis edileceği bu tek ilkenin keşfini Rousseau'ya borçluyuz. Bununla beraber, kalkış noktası olarak Cogito'yu alan, benliğin varsayımsal kanıtları tarafından hapsedilen ve ayrıca, sosyoloji ve hatta bir biyoloji kuramama pahasına gözünü bir fizik kurmaya dikebilecek

2. Descartes, *Discourse on Method*, s. 47; pt. 3, sec. 6.

3. Ludwig Wittgenstein şöyle yazmıştı: "Mantık bir öğreti değil, dünyanın bir ayna tasarımıdır. Mantık aşkındır" (*Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. O. Aruoba, İstanbul: Metis, 2006, s. 153). Bu "aşkın"ın "*a priori*" ile eşanlamlı olduğu sanılır genelde. Ama benim okumama göre, Wittgenstein'ın "mantık" dediği şey, içinde olduğumuz dünyayı kavrayan dilin biçimini aşkın bir şekilde irdeleme edimimizdir.

bir felsefe hüküm sürdüğü sürece, bu ilke erişilemez ve kavranamaz halde kalacaktır. Descartes doğrudan insanın içselliğinden dünyanın dışsallığına ilerlediğine inanır. Toplumların, uygarlıkların –başka bir deyişle, insanların dünyalarının– kendilerini bu iki uç arasına yerleştirdiğini görmez.[4]

Levi-Strauss'un Descartes'ı kötü adam olarak mimleyip bir kenara koymasının stratejik bir hamle olduğunu belirttikten sonra bir süreliğine Descartes'a dönüyorum. Strauss'un asıl hedefleri, Kartezyenciliğin Fransa'daki bazı halefleri, özellikle de Sartre'dı. Diğer taraftan, *Yöntem Üzerine Konuşma* zaten bir antropolog gözüyle yazılmıştı. Kartezyen *cogito*, James Clifford'ın "antropolojik Cogito" dediği şeydi aslında. Bir antropolog gibi yazan Descartes pasajı şöyle sürdürüyordu:

> Başka insanların göreneklerini düşünmekten başka bir şey yapmadığım sürece, bunda kendime güven verecek neredeyse hiçbir şey bulamadığım ve daha önce felsefecilerin fikirlerinde gördüğüm çeşitliliğin bir o kadarını burada da gördüğüm doğrudur. Bundan elde ettiğim en büyük kazanç, birçok şeyin bize pek garip ve gülünç gelse de, başka büyük halklar tarafından yaygın bir şekilde kabul ve tasvip edilmekten geri kalmadığını görünce sadece örnek ve görenekle ikna olduğum şeylere çok da fazla güvenmemeyi öğrenmek olmuştu. Böylece, doğal ışığımızı karartabilecek ve aklın sesini dinleme kudretimizi azaltabilecek birçok yanlıştan kendimi yavaş yavaş kurtardım. Gelgelelim, dünya kitabını bu şekilde tahsil edip biraz deneyim edinmekle geçen birkaç yıldan sonra, bir gün kendimi de incelemeye ve izlemem gereken yolu seçmek için zihnimin bütün kuvvetlerini kullanmaya karar verdim. Öyle sanıyorum ki, ülkemden ya da kitaplarımdan hiç uzakta kalmasaydım olabileceğimden çok daha başarılı oldum bunda.[5]

Bunu okuyunca, Descartes ile onun en acımasız eleştirmenlerinden biri olan Levi-Strauss arasında ortaklık kurmamak imkânsız oluyor. Örneğin, *Hüzünlü Dönenceler*'deki (1955) retrospektif üslup önemli açılardan *Yöntem Üzerine Konuşma*'yı anımsatıyor. Kendi anlattıklarına bakılırsa, Levi-Strauss üniversitede felsefe okuduktan sonra Fransa'da çalışmaya devam etmektense yurt dışına gitmeyi yeğlemiş – en başta Japonya'ya gitmeyi umuyormuş, ama

4. Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, 2. cilt, İng. çev. Monique Layton, Chicago: University of Chicago Press, 1976, s. 36.

5. Descartes, *Discourse on Method*, s. 23-5; pt. 1, sec. 15.

gidememiş. Batı dışında neresi olursa olsun gidecekmiş anlaşılan. Bir diğer deyişle, yurt dışına bir antropolog olarak gitmemiş. Fakat bu noktada –gayriresmi olarak da olsa– yaptığı antropolojik inceleme çoktan "kendi ülkesinden ve kitabından" uzaklaşmaya başlamış bile. Daha doğrusu, antropolojik bir araştırmanın başlangıcından ziyade, henüz adlandırılamayan "felsefi bir soruşturmanın" devamıymış bu inceleme. Descartes'ın temel dertleri de seyahat ettiği birçok yerde elde ettiği deneyimleri ille de yaşamasını gerektirmiyordu. Lévi-Strauss ise *Hüzünlü Dönenceler*'in başında seyahati çok kısa bir cümleyle şöyle kötüler: "Seyahatten ve kâşiflerden nefret ederim." Çünkü seyahat ve keşif *farkı* tüketip çözer ve öyle bırakır: Seyahat ederken içselleştirmemize direnen farkla ya da başkasıyla hiç karşılaşmayız. Descartes karşılaştığı "medenileşmemiş" insanlarda büyüleyici, ilginç yabancıları değil, Rousseau' nun yaptığı gibi empatiyi reddeden başkasını görüyordu.

Levi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler*'de şöyle bir iddiada daha bulunur: "İncelemelerimizin nesnesine ulaşmak için bunca çaba harcamanın ve masraf etmenin gerekli oluşu, mesleğimizin bu yönüne hiçbir değer katmaz, hatta olumsuz tarafı olarak bakılması daha doğrudur. Ta uzaklarda aradığımız hakikatler ancak bu posadan arındırıldıktan sonra geçerlilik kazanır."[6] Levi-Strauss'un, tıpkı Descartes'ın kendisinden önce yaptığı gibi ta uzaklarda aradığı hakikatler, ancak seyahat ve keşif gezileri sayesinde karşılaşılan çoğulculuktan ayrıştırıldıktan sonra varlık kazanır. Levi-Strauss'un bu sürece karşı kullandığı nihai silah ile Descartes'ın kullanmış olduğu silah aynıdır: Matematik (yapısalcılık). Levi-Strauss, sonunda karşılaştığı çeşitli mit ve evlilik sistemlerine karşı/bu mit ve sistemler dahilinde evrensel bir "akıl"ın var olduğunu teslim eder. Öyleyse, Rousseau'da "üzerinde insan biliminin tesis edileceği tek ilkeyi" görüp ona antropolojinin kurucusu olarak bakan Levi-Strauss, ondan ya da başka birinden değil de Descartes'tan alıntı yapmalıydı.

Dahası, Lévi-Strauss, Descartes'ın çekmiş olduğu *zorlukların* aynılarıyla karşılaşmıştı. Kavradığı o "bilinçdışı yapı", tümdengelim ürünü bir şeydir; bundan ötürü, pozitivist antropologlar tarafın-

6. Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, 2. cilt, İng. çev. Monique Layton, Chicago: University of Chicago Press, 1976, s. 36.

dan durmaksızın eleştirilmiştir. Eleştirmenlerinin aksine ona göre, varsayımsal modellerin yeterliliği hakkında hüküm vermeyi sağlayan son ölçü, bu modellerin "kendi içinde tutarlı" da olması gereken "daha fazla açıklayıcı değeri" olup olmadığıdır. Bu değer ile içsel tutarlılık ise deneyle incelenir. Ampirik verilerin toplanıp kanıt olarak ileri sürüldüğü tümevarıma dayalı teorileştirmelere yönelen modellerden tamamen farklı bir modeldir bu. Tam aksine, dar anlamıyla doğal bilimlerle ya da bu bilimler tarafından pek de sınırlanmış sayılamayacak Kartezyen yöntemin mükemmel bir örneğidir.

Levi-Strauss'un yöntemi düşünsel bir devrime, yapısalcılığın kuruluşuna güçlü bir şekilde katkıda bulunmuştur; çünkü o hem gözlemlenenin hem de gözlemcinin ampirik bilincini aşkın bir şekilde indirgeyen, aksiyomatik (yani biçimsel) işlemden yola çıkmayı tercih etmiştir. Michel Serres "yapı'nın düpedüz "ithal" (çağdaş biçimsel matematikten ithal edilmiş) bir kavram olarak görülmesi gerektiğini iddia etmiştir. Yapının kendisine ancak içeriği (yani anlamı) dışlayarak "biçimsel bir öğeler ve ilişkiler bütününü açığa çıkarılabildiği zaman" ulaşılır. Serres'in altını çizdiği gibi, yapısalcı analiz yeni bir yöntemsel ruh doğurmuş ve anlam sorunu bakımından önemli bir devrim yaratmıştır.[7] Fakat tam da burada, *bu* anlamdaki yapısalcılığın kurucusunun Saussure, Marx ve Rousseau değil de Descartes olduğu teslim edilmelidir. Çünkü Descartes matematikten kendi felsefesine kavramlar "ithal etmek" yerine matematiğin kendisinde yenilik yaratmıştı. Çağdaş matematiğin aksiyomatizmi Öklit geometrisinden değil, algılanabilen geometrik şekilleri sayı koordinatlarına aktarmış olan Descartes'ın analitik geometrisinden türemişti. Hal böyle olunca, doğal sayılardan farklı olarak "reel sayılar" sorunu ister istemez ortaya çıkmış ve Cantor sonrası küme teorisi bu analitik geometri sayesinde kurulmuştu.

Şu ana kadar Descartes'ı kendisini (varsayımsal) bir düşman belleyip saldıranlara karşı savunmaya çalıştım. Fakat Descartes'ın

7. Michel Serres, *Hermes 1, La communication*, Paris: Edition de Minuit, 1968, s. 38: "Şu halde, konu ister Tanrı, ister masa, ister leğen olsun, kültürel bir içerik söz konusu olduğunda, bir analiz ancak ve ancak bu içeriği yukarıda açıklanan anlamıyla bir model olarak ortaya koyduğu zaman, başka deyişle verili içeriğin anlamına başvurmadan akıl yürütmeyi olanaklı kılacak biçimsel bir öğeler ve ilişkiler bütününü açığa çıkarabildiği zaman yapısaldır."

kendisinde, onun itham edilmesini kaçınılmaz kılan bir karışıklık olduğunu inkâr etmek de imkânsız. Sorun "şüphe etmek – *dubitare*" ile "düşünmek – *cogitare*" arasındaki ayrımla ilgilidir. Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma* da, her şeyden şüphe edildikten sonra şüphe duyan öznenin varlığının yadsınamayacağını dile getirir. Ama hemen bunun ardından, o meşhur (ya da, adı kötüye çıkmış, demeli) sonucuna varır: "Düşünüyorum, öyleyse varım – *cogito ergo sum*". Gelgelelim, "şüphe etme" ile "düşünme" –ya da "şüphenin öznesi – *res dubitans*" ile "düşünmenin öznesi – *res cogitans*"– farklı olmalıdır. Descartes "düşünmeyi" bütün eylemlerin temeli olarak koyuntar: "Peki o zaman ben neyim? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir? Yani, şüphe eden, algılayan, olumlayan, yadsıyan, arzu eden, arzu etmeyen, hayal de kuran ve hisseden bir şey."[8] Kant bu tür düşünen özneye "düşüncenin aşkın öznesi = X" adını vermişti (Bu tür kelime oyunlarından hoşlanmıyorum ama "aşkın ~~özne~~" diye de yazılabilirdi bu). Kant'a göre, asla temsil edilmeyecek olan bütünlüklü-algıdır ve onun gözünde Descartes'ın "*var*dır [it *is*] (ya da varım)" şeklindeki formülasyonu hatalıdır. "Şüphe ediyorum" ile "düşünüyorum" arasındaki muğlaklık Kartezyen *cogito*'nun peşini bırakmaz; üstelik bu muğlaklık, aşkın egodan bahsetmeye çalışmak söz konusu olduğunda kaçınılmazdır da. Descartes şöyle yazar:

> Yukarıda söylendiği gibi, gelenek ve görenekler konusunda, bazen doğruluğundan hiç de emin olunmadığı bilinen görüşlere hiç şüphe götürmez görüşlermiş gibi uyulması gerektiğini uzun zamandır fark etmiştim; ama daha sonra kendimi sadece hakikati aramaya vakfetmek istediğim için, bunun tam tersini yapmamın gerekli olduğunu; ondan sonra kanaatlerim arasında tamamıyla şüphe götürmez bir şeyin kalıp kalmayacağını görmek için, haklarında en ufak şüphe duyabileceğim şeylerin hepsini mutlak surette yanlış sayarak reddetmem gerektiğini düşündüm. ... o ana kadar zihnime girmiş olan bütün şeylerin, düşlerimdeki hayallerden daha doğru olmadığını farzetmeye karar verdim. Fakat hemen bunun ardından, her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim bir şey olmam gerektiğini fark ettim. "Düşünüyorum, öyleyse varım" hakika-

8. René Descartes, "Meditations on First Philosophy" [1641], *Discourse on Method and The Meditations* içinde, İng. çev. F. E. Sutcliffe, Harmondsworth: Penguin Books, 1968, s. 106-7; ikinci bölüm.

tinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetemeyeceği derecede sağlam ve kesin olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak tereddütsüz bir şekilde kabul edebileceğime karar verdim.[9]

"Şüphe ediyorum"dan "düşünüyorum"a aniden sıçranıyor dikkat ederseniz. Descartes'taki "şüphe ediyorum", irade tarafından şahsi olarak belirlenir. Bu "ben" tekil bir varlıktır – Descartes'ın kendisi (1). Bir anlamda, (1) ampirik bir benliktir ve aynı zamanda şüphe eden öznedir (2) (ki bu özne ampirik özneden (1) şüphe eder ve böylece aşkın ego (3) keşfedilir). Descartes'ın söyleminde, *ego*'nun bu üç aşaması arasındaki ilişki bulanıktır.

Descartes "varım – *sum*" dediğinde, "aşkın ego vardır" demek istiyorsa, Kant'ın belirttiği gibi yanılıyordur. Çünkü aşkın ego sadece düşünülebilecek, ama *olamayacak* ya da *var olamayacak*, yani *sezilemeyecek* bir şeydir. Diğer taraftan Spinoza, "düşünüyorum, öyleyse varım"ı ne bir tasım ne bir akıl yürütme olarak yorumlamıştı. Onun sadece "düşündükçe varım" ya da "düşünüyorum – *ego sum cogitans*" anlamına geldiğini söylemiş; hatta bu ifadeyi daha basit ve kesin bir şekilde, "insan düşünür – *homo cogitant*" diye tabir etmişti.[10] Ama daha gerçekçi konuşmak gerekirse, Kartezyen "düşünüyorum, öyleyse varım" ifadesi "şüphe ettikçe varım – *ego sum dubitans*" demektir. Psikolojik egonun apaçıklığından şüphe etmeye yönelik "belirleme", psikolojik egodan doğamaz. Fakat şüphe yoluyla keşfedilen aşkın egodan da doğamaz. Öyleyse var olan nedir? Daha sonra göstereceğim gibi, soru "var olan nedir?" diye değil de "*kimdir*?" diye ifade edilse daha doğru olur aslında. Ama bu hamle de Husserl'in etrafından dolanmayı gerektiriyor.

"Var olan nedir?" sorusu Kant için pek de alakasız bir soru değildir. Çünkü Kant bundan bahsetmemiş olsa da aşkın eleştiride, ampirik apaçıklığı ya da "eleştiriyorum – *reprehendo*"u paranteze

9. Descartes, *Discourse on Method*, s. 51; pt. 4, sec. 1.

10. Bkz. Benedict de Spinoza, "Parts I and II of Descartes' *Principles of Philosophy*" [1663], *The Collected Works of Spinoza*, 1. cilt içinde, İng. çev. Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1985, s. 234; ve *Ethics* [1675], *The Collected Works of Spinoza*, 1. cilt içinde, İng. çev. Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1985, s. 448 (2EA2).

almaya yönelik "belirleme" her yerde hazır ve nazırdır. *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın nihai önemi, *sum*'daki başka bir sorunu açığa çıkarmış olmasında yatar: Bütün apaçıklıkları paranteze alan "ben" nasıl var olur – gerçi Descartes bu metinden sonra buna bir daha hiç değinmemişti. (Kant da *sum* sorunsalının nihayetinde zorunlu olduğunu düşünüyordu. Daha sonra değineceğim gibi, Kantçı aşkın eleştiri sadece soyut ve teorik bir şey değil, Kant'ın kendi varoluşuyla ilgili bir meseleydi.) Diğer taraftan Husserl, aşkın bir fenomenoloji geliştirmek için Kant'ı Descartes'a dönerek eleştirmiştir. "Dolayısıyla," diye yazıyordu Husserl, "aşkın fenomenolojiye neredeyse yeni-Kartezyencilik denilebilir; bununla beraber, aşkın fenomenoloji, tam da Kartezyen motifleri köklü bir şekilde geliştirmesi itibariyle, Kartezyen felsefenin o meşhur öğretisel içeriğinin hemen hemen tümünü reddetmeye mecburdur."[11] Husserl, aşkın egoyu Kant'ın yaptığı gibi bütünlüklü-algı olarak görmektense, onu Descartes'ın yapmış olduğu gibi, sağlam bir bilime varılabilecek bir zemin olarak görmüş ve bu çizgiyi seleflerinden çok daha ısrarlı ve titiz bir şekilde geliştirmenin zorunlu olduğunu düşünmüştü. Husserl bu bağlamda bahse değer bir noktaya parmak basmıştı:

> Durumu şu şekilde de tasvir edebiliriz. Eğer dünyaya doğal olarak gömülmüş olan Ego'nun deneyimsel olarak ya da başka bir şekilde, dünyada "taraf almakta" olduğu söylenirse, o halde fenomenolojik olarak –ve sürekli muhafaza edilecek şekilde– değiştirilmiş tavır Ego'nun yarılmasından ibarettir: Çünkü fenomenolojik Ego, naif bir biçimde "taraf alan" Ego'nun üzerinde "taraflsız izleyici" olarak kurmuştur kendisini. Bunun gerçekleşmesi de yeni bir tefekkür sayesinde mümkün olur. Aşkın olan bu tefekkür de benzer şekilde aynı "tarafsızca" bakma tavrını talep eder – Ego'ya kalan tek taraf/çıkar ise, gördüklerini, salt görülen şeyler olarak ve şu ya da bu şekilde görülenler olarak layıkıyla görmek ve tasvir etmektir.[12]

Husserl burada psikolojik ego ile fenomenolojik (ya da aşkın) ego arasında ayrım yapmakla kalmıyor; aynı zamanda, "Ego'nun yarılması"nı bir "izleyici" olarak da gözlemleyen Ben'in varlığına işaret ediyor. Bu ego fenomenolojik (ya da aşkın) indirgeme isten-

11. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations* [1931], İng. çev. Dorion Cairns, Lahey: Martinus Nijhoff, 1960, s. 43.

12. Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 35.

ci olarak var olur – ki bu da Husserl için felsefeyi tamamen sağlam bir zemin üzerinde inşa edilmiş bir bilime dönüştürme "istenci"yle aynıdır. Dolayısıyla, tam bu anlamda, biri psikolojik diğeri aşkın olan sadece iki tür egonun var olduğuna işaret etmek yetmez. Husserl şöyle devam eder: "Şu açıkça söylenebilir: Doğal tavrındaki bir Ego olarak ben de benzer şekilde ve her zaman için aşkın bir Ego yum. Ama bunu ancak fenomenolojik indirgemeyi icra ederek bilirim."[13] Demek ki üç ego vardır: ampirik ego; ampirik egoyu aşkın bir şekilde indirgemeye çalışan ego; ve sonuç olarak aşkın bir şekilde keşfedilen ego. Husserl bu anlatımda, Descartes'ın bulanıklaştırmış olduğu, "şüphe ediyorum" ile "düşünüyorum" arasındaki ayrımı, yani düşünen (yani aşkın indirgemeyi icra eden) ben ile (bu indirgeme sonucunda keşfedilen) aşkın öznellik arasındaki ayrımı geri getirir.

Husserl dünyayı aşkın ego ile oluşturmaya çalışır, ama Descartes'ın yapmış olduğu gibi egoyu bir töz olarak görmez. Husserlci aşkın ego, bilincin, niyet nesnesine (*noema*) müdahale eden kasıtlı işlevidir (*noesis*). Husserl bu formülasyonla felsefeye varlıkları bilinçten hareketle oluşturma hakkını vermiş olduğunu düşünüyordu. Bu düşünce, Kant'ın hemen sonrasındaki bağlamda, dünyayı aşkın ego ile oluşturmaya girişen Fichte'nin daha önceki çabasından farklıdır. Çünkü Husserl'de aşkın egoyu ayakta tutan şey, kendisi de ampirik bir bilinç olan "istenç"tir (ki o istenç de aşkın egoyu aşkın bir tavır değişikliği ile keşfeder). Fakat Husserl'in bu yeni ayrımı onun karşısına ciddi bir paradoks çıkartır: Dünya aşkın ego tarafından oluşturulur, ama her şeyden şüphe etmeyi isteyen "ben" aynı dünyaya aittir. Husserl meseleyi şöyle anlatır:

> Zorluk tam da buradan kaynaklanır. Bütün nesnelliğin, var olan her şeyin içinde çözündüğü evrensel öznelerarasılık belli ki insanlıktan başka bir şey olamaz; ve insanlık da inkâr edilemez bir biçimde dünyanın bileşenlerinden biridir şüphesiz. Nasıl olur da dünyanın bileşenlerinden biri, ondaki insan öznelliği bütün dünyayı oluşturabilir? Bir başka deyişle, nasıl olur da bu dünyayı kendi tasarladığı bir oluşum olarak, her zaman zaten şu anki haline dönüşen ve gelişmeye devam eden, niyetli bir şekilde eyleyen öznelliğin evrensel olarak birbirine bağlılığı ile şekil alan bir oluşum olarak

13. *A.g.y.*, s. 37.

oluşturabilirken, diğeri, yani işbirliği içinde eyleyen öznelerin kendileri bütün bu eyleyiş içinde sadece kısmi bir oluşumdan ibaret olur?

Dünyanın öznel kısmı, deyim yerindeyse bütün dünyayı ve kendisini de yutar. Ne saçmalık![14]

Husserl, "aynı anda hem dünyanın bir öznesi olmak hem de dünyada bir nesne olmak yolundaki insan öznelliği paradoksunun" çözülebileceğine inanıyordu. Bu paradoksu çözmek için onu yeni bir soruya dönüştürüyordu: "Kendi bireysel özbilincimin ötesinde, nasıl olur da genel, aşkın-öznelerarası bir bilincim olabilir?"[15] Gelgelelim, bu yolun sonu da başka bir çıkmaza çıkar: Başka egolar, ego tarafından oluşturulabilir mi peki? Husserl, bu soruyu yanıtlarken, önce başka Ego'nun oluşturulmasını, nesne (yani beden) olarak görünen şeye yönelik bir *Blickwechsel*, bir "kendi kendine yer değiştirme – *Selbsthineinversetzen*" üzerinden açıklıyordu: "Anlamsal yapısı itibariyle, [Başkası] ilk Nesneleştirilecek şey olan kendi Ego'mun 'kasıtlı değişimi' olarak, yani ilksel 'dünya'mın kasıtlı değişimi olarak ortaya çıkar ister istemez: kendimin fenomenolojik bir 'değişimi' olarak Başkası."[16]

Sonuçta Husserl için başkası "kendimin değişmiş bir halinden" ibarettir. "Başkalığı", yani başkası olmayı, aşkın ego *içindeki*, kendi kendini farklılaştırmada (benlik ile benlik-olmayan arasındaki ayrımda) bulur. Hiç şüphe yok ki bu hamlede başkasının başkalığı yoktur. Her şey aşkın egonun içinde vuku bulur: "Aşkın Ego, bu kendi-oluş içinde ve onun aracılığıyla, 'Nesnel' dünyayı, kendisinden başka olan bir varlık evreni olarak kurar – ve ilk düzeyde, başkasını şu halde oluşturur: alter Ego."[17] Husserl, kendi tekbenciliğinin deneme kabilinden, bulgulayıcı ve yöntemsel bir tavır olduğunu ve bunun üstesinden monadların ortaklığı, yani öznelerarasılık yoluyla gelinmesi gerektiğini iddia eder. Ama, şu ana kadar açıkça ortaya konduğu gibi, Husserl'in oluşturmaya çalıştığı başkası, bizim transkritik bağlamımızda sahiden başkası olarak görülemez.

14. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* [1936], İng. çev. David Carr, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970, s. 179-80.

15. Husserl, *The Crisis of European Sciences*, s. 202.

16. Husserl, *Cartesian Meditations*, s. 115.

17. *A.g.y.*, s. 100.

Daha önce Kant'ın başkasını, bilimin evrenselliğine ulaşmak amacıyla devreye soktuğunu öne sürmüştüm. Bu başkalık kendinde-şey adı altında ortaya çıkar; daha doğrusu, duyarlığın edilgenliği yoluyla kavranan başkalıktır. Husserl "aşkın" terimini Kant'tan ödünç almıştı: ama sadece, Kant'ı görmezden gelerek Descartes'a dönmek için. Husserl, Kant'ın mimari sistemindeki yapıları kabul edememişti: duyarlık, anlama ve akıl; kendinde-şey, fenomen ve fikir (aşkın yanılsama). Kant'ın aşkın eleştirisi Husserl'e katışık gelmişse eğer, bunun tek sebebi heterolojiyi, yani "başkasının bakış açısını" içermesidir.

Kant, kişinin kendinde-şeyi düşünebileceğini –ama sezemeyeceğini– ve bu ayrım olmasa, çatışkının tuzağına düşeceğini iddia etmişti. Dolayısıyla Husserl'in paradoksu, Kant'ın çatışkıdan kastettiği şeyle aynıdır. Örneğin Husserl'in şu argümanında yeni bir şey yoktur: "Bütün dünyayı kavrayarak, onun içinde oluruz; ya da tam tersi: Dünyada olarak, onu kavrarız; bu dünyadan başka hiçbir yerde olmadığımızı söyleyerek, dünyanın üst-düzeyinde oluruz." Husserl bununla düşünsel sorgulamasının sonunda karşılaşmıştı, ama aslında bu sorunla ta en başta yüzleşmesi gerekirdi. Yani "başkası olmak" bir sonuç olmamalı, çünkü aşkın eleştiriyi baştan beri harekete geçiren odur. Husserlci fenomenolojinin nihayetinde bir çıkışı olmayan bir tekbencilik olduğu söylenmeli. Derrida, *Speech and Phenomena*'da (Konuşma ve Fenomenler) Husserlci fenomenolojiyi sesmerkezcilik ve Batımerkezcilik diye paylıyordu. Ama aynı eleştiri Kant'a getirilemez. Birçok defa belirttiğim gibi, Kant'ın aşkın konumuna önayak olan şey belirgin bir paralakstır, yani başkalık bu konumun peşini hiç bırakmaz. Husserl kendi felsefi temelini antik Yunan'dan beri süren Batı'da görürken, Kant bir kozmopolitti. Ne seyahat etmiş, ne de Descartes gibi sürgün etmişti kendini. Esas olarak coğrafya ve antropoloji üzerine ders vermiş, Berlin Üniversitesi'nden davet almasına rağmen memleketi Königsberg'te kalmıştı. Onun durumunda, taşınmanın reddi bir tür konum değiştirme şekline bürünmüştü.

Şunu da belirtmeden geçmeyelim: Husserl'in kendisine ait kılmak istediği türden bir düşünür değildi Descartes. Husserl'e göre, Descartes Tanrı'nın varlığına dair kanıtına geçmeden önce, aşkın egonun dünyayı oluşturmasının geçerliliğini, öznelerarasılık yeri-

ne, Tanrı yoluyla sağlama almaya çalışmıştı. Descartes'ta, ikisi Canterbury'li Anselmus (1033-1109) ve *philosophia scholastica* tarafından ileri sürülenlerle aynı olan üç tür kanıt vardır. Descartes'a özgü olan kanıt *Yöntem Uzerine Konuşma*'daki şu pasajda ifade edilir:

> Bundan şüphe ediyor oluşum ve dolayısıyla kendi varlığımın tam olarak kusursuz olmayışı üzerinde düşünerek –zira bilmenin şüphe etmekten daha kusursuz olduğunu açıkça görüyordum– kendimden daha kusursuz bir şeyi düşünmeyi öğrendiğim kaynağı aramaya karar verdim. Açıkça biliyordum ki, gerçekten de daha kusursuz olan bir öz olmalıydı bu kaynak.[18]

Descartes bu sorunu, *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'ın üçüncü cildinde (1641) etki kanıtı denebilecek bir kanıtla irdelemiştir. Tanrı'nın varlığına dair bu kanıt önceki kanıtlarla hiçbir surette aynı düzeyde yer almaz. Descartes *res cogitans*'ın varlığının doğru olduğunu, şüphe eden benliğin kendisinin her şeyden şüphe ettikten sonra da hâlâ var olmasına dayanarak göstermiştir. Tanrı'nın varlığını kanıtlarken yine "şüphe ediyorum – *reprehendo*"u yardıma çağırmıştır. Ama buradaki fark, şimdi ortaya çıkmakta olanın aşkın bir *cogito* değil de şüphe eden bir tekillik olmasıdır. Öyleyse, bu "kanıt" neye işaret etmektedir gerçekten? Spinoza'nın *cogito* yorumundaki sözcüklerle oynarsak Descartes'ın şunu söylediğini belirtebiliriz: Şüphe etmemi sağlayan şeyin varlığı sayesinde, şüphe ettikçe varım.

Descartes'ın şüphesine neden olan şey, söylemlerin zamansal ve mekânsal heterojenliği ile ait olunan topluluk karşısında başkası-olmaktır. Bu heterojenlik, bu fark, kişinin ürettiği bir şey değildir ve özdeşlik noktasından kavranan bir şey de değildir. Örneğin biri çok sayıdaki kültürel sistemin farklı olduğunu söylerse, ortak, nesnel bir dünyanın varlığını örtük olarak varsaymış olur. Ama Descartes'a göre, nesnel bir dünyanın varlığını önce *kurmak gerekiyordu*. Bu açıdan bakıldığında, Descartes'ın Tanrı dediği şeyin, onu şüphe etmeye zorlayan farkın ta kendisi, yani asla içselleştirilemeyen o başkalık olduğu fark edilir. Son tahlilde ve en başından beri, şüphe altında gizli duran şey başkalıktır, başkasının başkalığıdır. Pascal, elinden gelse Tanrı'dan kurtulmak istemekle suçlamıştı Des-

18. Descartes, *Discourse on Method*, s. 53; pt. 4, sec. 4.

cartes'ı. Ki insan gerçekten de Tanrı'dan kurtulmaya çalışıyorsa, "Tanrı"yı, deneyüstü ve mutlak değil de göreli olan "başkası" olarak yeniden ifade etmelidir. Kartezyen şüphe = Cogito'nun en önemli yanı, başkasının onun peşini hiç bırakmamasıdır. Transkritiğin bu can alıcı sorunu, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ından sonra fiilen kaybolmuş ve bu da Descartes'ın kendisinin de "şüphe olarak varlık" ile onun dışsal varoluş halini kaybetmesi anlamına gelmiştir. Levi-Strauss da yaşamının sonraki yıllarında "antropolojik Cogito"sunu kaybetti. Kendi kültürüne karşı ilerici, nesnel kültürlere karşı muhafazakâr duracağım söylemişti bir zamanlar. Ama, en sonunda, kendi kültürüne karşı da muhafazakâr olup çıktı.

3.2 Aşkın ve Yanal

W. Blankenburg, *Der Verlust der natürlichen Selbstverstandlichkeit*'ta, şizofreniyi "canlı bir fenomenolojik indirgeme" diye adlandırmıştır. Fenomenolojiciler, istedikleri zaman parantezden çıkartabilecekleri öncülünden yola çıkarak, yaşam dünyasının apaçıklığını –yani, ben varım ve nesnel dünya vardır– yöntemsel olarak parantez içine alırlar. Öte yandan şizofrenler için bu apaçıklık her zaman zaten kayıptır. Şizofrenler var olduklarını ve dünyanın var olduğunu bilirler, ama bunu canlı bir şekilde hissedemezler. Onlar için apaçıklık dünyasını yaşamak, yani fenomenolojik indirgemeyi parantezden çıkartmak son derece zordur. Peki ama, eğer fenomenolojiciler apaçıklığı istedikleri gibi parantez içine alıp parantezden çıkartabiliyorlarsa, bunu nasıl yapıyorlar?

Hume, Kartezyen *ego cogito*'yu kökten sorgulamış ve birçok *Ben*'in olduğunu –bir insanın varlığında çeşitli egolar olduğunu– ve özdeş öznellik denen şeyin –mesela bir cumhuriyetin ya da işbirliği topluluğunun– ancak görenek icabı, *ben*'lerin hayali birliği olarak var olduğunu iddia etmiştir. Bu tür bir şüphecilik konusundaki duygularını şöyle ifade ediyordu: "Dolayısıyla, ya yanlış bir neden göstereceğiz ya da hiç neden göstermeyeceğiz, bunun dışında başka bir seçeneğimiz yok. Kendi hesabıma, şu anki durumda ne yapılması gerektiğini bilmiyorum. Genel olarak ne yapılıyorsa onu gözlemleyebilirim, yani bu zorluk nadiren düşünülür ya da hiç düşünülmez;

ve bir ara akla gelmiş olsa da çabucak unutulur ve arkasında sadece küçük bir iz bırakır."[19] Fakat ardından kendini hemen düzeltir.

Ama burada dile getirdiklerimle, çok incelikli ve metafizik düşüncelerin üzerimizde çok az etkisi olduğunu ya da hiç etkisi olmadığını mı söylemiş oluyorum? Bu kanaati şu anki his ve deneyimlerimden söküp almaktan ve mahkûm etmekten kendimi alamıyorum. İnsan aklındaki bu türlü türlü çelişki ve kusurlara *yoğun bir biçimde* bakmak yüreğimi o kadar kaldırdı, beynimi o kadar hararetlendirdi ki, bütün inanç ve akıl yürütmeleri reddetmeye hazırım ve bir fikri diğerinden daha olası ya da daha muhtemel bile göremem. Neredeyim ben, neyim? Varoluşumu hangi sebepten alıyorum ve hangi duruma döneceğim? Kimin ihsanını isteyeceğim ve kimin öfkesinden korkacağım? Hangi varlıklar var etrafımda? Ve kimin üzerinde herhangi bir etkim var ve kimin benim üzerimde herhangi bir etkisi var? Bütün bu sorular kahrediyor beni ve kendimi tasavvur edilebilecek en perişan halde, kopkoyu bir karanlığın kuşatılmışlığında ve bütün organ ve yetileri kullanmaktan tamamen mahrum bir şekilde hayal ediyorum.

Akıl bu bulutları dağıtmaktan aciz ama bereket versin ki doğanın kendisi bu amaca ulaşmaya yetiyor. Ya aklımın bu temayülünü gevşeterek, ya da bütün bu acayip fikirleri silip götüren bir meşgale sayesinde ve hislerimi canlı bir şekilde uyandırarak bu felsefi melankolimi ve hezeyanımı iyileştiriyor. Kendime bir ziyafet çekiyorum, tavla oynuyorum, arkadaşlarımla muhabbet edip eğleniyorum. Ve üç ya da dört saatlik bir eğlenceden sonra bu spekülasyonlara geri döndüğüm zaman, gözüme o kadar soğuk, o kadar yapmacık, o kadar gülünç görünüyorlar ki, onların içine daha da girmek içimden gelmiyor.[20]

Hume bu düzeltmeden sonra bile şüphecilik hakkındaki çelişkili hislerini belirtmeye devam eder: boştur, havailiktir, kendi kendini yok etmeye yol açar vs. Bu tasvirler şüphe etmenin Descartes için olduğu gibi Hume için de hiçbir zaman bir tür düşünsel bulmacadan ibaret olmadığını gösterir bize. Şüphe etmek, zihninin neredeyse marazi bir hal almasına sebep oluyordur. Ama arkadaşlarla yiyip içtikten ve başka meşgalelerle kafa dağıttıktan sonra, apaçıklık dünyasına –her nasılsa– yeniden ulaşmayı becerir. Kantçı açıdan bakıldığında, bu dönüştürücü olay olumsuz bir şekilde de olsa aşkın Ego'nun

19. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, haz. Ernest C. Mossner, Harmondsworth: Penguin Books, 1969, s. 135; Türkçesi: *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea, 1997.

20. Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 316.

(ya da bütünlüklü-algının) *var olduğuna* işaret eder. Kantçı bütünlüklü-algının doğasında kendi kendisinin yokluğu olarak açığa çıkarılması vardır. Bütünlüklü-algı Heidegger'in okumasında, varlık olarak *hiçbir şey değildir*, ama ontolojik bir işlev olarak vardır.

Hume'a göre, apaçıklık dünyasını paranteze alarak aşkın indirgeme uygulamak –ve ardından parantezi kaldırarak aynı dünyaya geri dönmek– asla ihtiyari olamaz. Felsefecilerle psikozlular arasındaki tek ayrımın, felsefecileri (bir şeyleri) özgürce parantez içine alıp parantezi kaldırabilirken, psikozluların bunu yapamaması olduğu doğru ise, o halde David Hume kesinlikle ikinci gruba dahildir. Yok eğer Hume psikozlu değilse de, felsefecileri –felsefe uzmanlarını *değil* tabii– (bir şeyleri) özgürce paranteze alanlar olarak olarak tanımlamak yanlış olacaktır. Belirli bir anlamda, onlar da apaçıklık dünyasından şüphe etmeye *mecbur kalırlar*. Öyle görünüyor ki, felsefeciler dünyanın apaçıklığını bile bile tüketmektedirler, ama bunu belki de apaçıklığı zaten en başında kaybettikleri için yapıyorlardır. Felsefecilerin şizofreniye yakın olduğunu ya da şizofren adayları olduğunu söylemeye çalışmıyorum. Felsefedeki aşkın indirgemenin bir metodolojiden ibaret olamayacağını ima ediyorum sadece.

Sokrates kendi şüpheciliğini Apollo'nun kehanetine atfederken, Descartes da bir rüyasına yormuştu. Fakat bu iki örnek yine de aynı şeye işaret eder: Şüphelerine neden olan şey kendiliğinden iradeleri değildir. Şüphe etme oynamayı seçtiğimiz bir oyun değil, üretilmiş, inşa edilmiş bir deneyimdir. Şüphe etme de, tıpkı şüphe ederek var olan özne gibi, gerçeklikte var olan farktan, yani başkalıktan doğar. Ama bu özne aşkın özneden tamamen farklıdır. Kant ise Descartes'tan farklı olarak, benliği eleştirmek dışında ondan çok az bahsetmiştir. "Şimdi, izlemiş olduğum –ve geri kalan tek– yol budur; ben de deneyimden bağımsız olarak kullanıldığı şekliyle aklı şimdiye kadar kendisiyle tutarsız kılmış bütün hataları tasfiye etme işini onun üzerinde kurmakla övünüyorum."[21] Burada bahsedilen "ben", "*bu ben*", yani Immanuel Kant'ın kendisidir. Bu ne aşkın ne

21. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* [1781/1787], İng. çev. ve haz. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 8, Axii.

de ampirik bir egodur; çünkü *bu ben*, ampirik *ben*' den şüphe eden ben'dir ve birazdan göreceğimiz gibi, transkritik bağlam için en önemli şey budur. Descartes'ın aksine Kant, "şüphe eden ben" ile "düşünen ben'i" birbirine karıştırmamıştır.

> Bilişsel güçlerimizin *a priori* neler yapabileceğini değerlendiren bir eleştiri, nesneler konusunda bir sahaya sahip değildir aslında. Çünkü o bir doktrin değildir: Tek ödevi, güçlerimizin (belli bir durumda) bize bir doktrin üretmeyi sağlayıp sağlayamayacağını, sağlarsa da nasıl sağlayacağım soruşturmaktır. Söz konusu eleştirinin alanı, bu güçleri haklı [kullanımlarının] sınırları dahiline yerleştirmek için, bu güçlerin bulunabildiği tüm taleplere uzanır.[22]

Aşkın eleştiri, kendi keşfettiği yetilerden farklıdır; herhangi bir yeti sahasına ait değildir. Peki eleştiri nereden gelir? Kant'ın üzerinde durduğu *topos*'tan, yani ampirizm ile rasyonalizm arasındaki "çatlak"tan. Kant'a göre, ampirizm ile rasyonalizm iki skolastik doktrinden ibaret değildi. Onların arasında, dünyada olmak ile dünyayı oluşturan özne olmak arasındaki paradoksla karşılaşmıştı (Husserl'in mücadele edeceği paradoksun aynısıydı bu). Ampirizm ile rasyonalizm birlikte ele alındıklarında Kant'ın gözünde "belirgin bir paralaks" izlenimi bırakmıştı. Daha önce belirtmiş olduğum üzere, Kant'ın eleştirisinin başladığı yer burasıdır. Ona göre "eleştiri", kendisinin "eleştirerek var olma"sından, yani dışsallaşmış varoluştan ayrı tutulamaz. Descartes'tan farklı olarak Kant "şüphe ediyorum – *dubito*"dan bahsetmez. Sonuç olarak, eleştirel *cogito* Descartes'tan sonra, Kant da dahil olmak üzere, onun hakkında sessiz kalan ve hatta onu alenen ohmsuzlayan belli düşünürlerde var olmuştur.

Bu duşünürlerin ilk büyük örneği, Descartes'a ilk kapsamlı eleştiriyi getiren Spinoza'ydı. Descartes'ın kendisi, daha sonraki çalışmasında, düşünmeyi ve kapsamı iki töz olarak görmüştü. Ama *Yöntem Üzerine Konuşma*'da belirttiği gibi, eğer düşünme gramer ve görenekler tarafından belirleniyorsa, demek ki o da geniş anlamıyla bir "makine"dir. Kartezyen *cogito*'nun can alıcı noktası, sadece "şüpheler"de yatıyordu: Biz etkin bir şekilde düşündüğümüze inanıyorken, ya sadece düşündürtülüyorsak? Ya dilin yüklediği sahte

22. Immanuel Kant, *Critique of Judgment* [1790], İng. çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett, 1987, s. 15.

sorular sarmışsa etrafımızı? Spinoza, kendi hesabına, düşünme ve kapsamın "bir ve aynı tözün" iki veçhesi olduğunu düşünüyordu. Fakat Spinoza bu hamlede bulunarak Kartezyen *cogito*'yu olumsuzlamış değildir; aksine, böylelikle onun eleştirel işlevini tekrar ele geçirmeye çalışmıştır. Spinoza'ya göre, Tanrı dünyaya eşittir; ve Descartes'ın "özgür irade"si ile "Tanrı"sı, dünyanın ötesine gitmek şöyle dursun, bu dünya dahilinde üretilmiş olan temsillerden ibarettir. Spinoza, Heidegger'den farklı bir anlamda, insanların dünyadaki/doğadaki-varlıklar olduğunu ve onu aşamayacaklarını ima ediyordu. Kartezyenciliğe yönelik bir eleştiriydi bu; ama gerçek transkritik anlamında, "şüphe etme olarak varlık – *dubitans*"ın bir inkârı değildi.

Spinoza, her ne kadar özgür iradeyi inkâr etse de, insanların ihtirasın hükmünden, hükmedilmenin nedenini açığa çıkararak *nispeten* kurtulmasının mümkün olduğunu düşünüyordu aslında. Bir başka şekilde söylersek, Spinoza *iradenin* dünyayı bilme özgürlüğünü olumluyordu. Ama bu iradeden yine de olumlu bir şekilde bahsedilmemeli; zira söz konusu irade, *sum*'dan: "şüphe etme olarak varlık – *dubitans*"tan ayrı tutulamaz. Onun *Ethica*'sı tam da budur aslında. Spinoza'nın kendisi, herhangi bir topluluğa ait olmayı reddeden tekil bir *cogito* ydu; dışsallaşmış bir varoluştu onunkisi. Descartes gibi geçici bir mülteci değildi o. Hem Hıristiyan kilisesinden hem de Musevi sinagoğundan aforoz edildikten sonra hiçbir yerde olmayan bir yurdun yarığında hayat sürüyordu. Çatlak = fark denkliğini kendi dünyası haline getiren Spinoza, düpedüz *ego sum dubitans* olarak yaşamıştı. Descartes hakkında yazdığı zaman hariç, *cogito*'dan hiç bahsetmemişti. Fakat bu durum, onun bir *cogito* olarak yaşamış olmasıyla çelişmez. Spinoza için tek ama tek töz olan Tanrı = dünya, onun ayrı sistemlerin arasında mekânı aşkınlaştırmasını ima eder ve Spinoza o sistemlere içkin olan apaçıklığın bütün temellerinin altını böylece oyar.

Fakat bizim buradaki görevimiz, Descartes'ın *dubito*'sunu kaynağını almış olduğu ampirik dünyaya geri döndürmek. Ama Husserl'in "aşkın güdü"sü ile, ya da birçok felsefecinin her şeyi açık seçik anlama isteği ile ona sağlığını tekrar kazandırmak veya onu yeniden bağlamına oturtmak söz konusu olan. Ayrıca geriye dönüş, dosdoğru ampirik dünyaya geri gitmek demek de değil. Bunun ye-

rine bizim yapmamız gereken şey, Descartes'ın *sum*'unu, özellikle de *dubitans* ile eşkapsamlı oluşunu yeniden düşünmek, yani sum'u aşkın bir şekilde tekrardan düşünmek.

Bu açıdan bakıldığında, *cogito sum*, Heidegger'in ortaya serdiği varlıkların Varlık'ına hem benzer, hem de ondan kökten farklı bir varlık olarak ifşa eder kendini. Heidegger sorunu şöyle ifade eder:

> Eğer "*Cogito sum*", Dasein'ın varoluşsal analitiğinin kalkış noktası olma işlevini görecekse, ters çevrilmelidir ve dahası, içeriği yeni bir ontolojik-fenomenal teyit gerektirir. O zaman önce "*sum*" ileri sürülür, hem de "ben bir dünyadayım" anlamında öne sürülür. Böyle bir kendilik olarak, çeşitli şekillerde davranmaya doğru, yani –*cogitationes*– dünya-dahilindeki kendiliklerin yanında Var Olma şekilleri olarak, Var Olma ihtimali içindeyimdir, bu ihtimal içinde "varım"dır. Descartes ise bunun tersine, *cogitanelerin* şu an mevcut olduğunu, bunların içinde de bir egonun dünyasız bir *res cogitans* olarak mevcut olduğunu söyler.[23]

Hiç şüphe yok ki Heidegger "*cogito*" ile "*sum*"un sıralanışını tersyüz eder. Bir başka deyişle, başlangıç noktası *cogito* değil, dünyada-olmakta (*in-der-Welt-sein*) olduğu gibi "orada olmak – *Dasein*"tır. Heidegger böylece, Kartezyen egoda başlatılan düşünceyi tersine çevirmeyi başarmış olduğuna inanıyordu. Ama bu Husserl'e yönelik bir eleştiri olabilirse de, hiçbir şekilde Descartes'a ya da Kant'a yönelik bir eleştiri değildir. Heidegger, ampirik ve aşkın düzeyler arasına çekilen Kantçı ayrımı, ontik ve ontolojik düzeyler arasındaki ayrıma çevirmiş ve kendi icadıymış gibi bu değişikliğin altını çizmişti. Varlıkların ampirik egolarına karşıt olarak, hiçbir şey olarak, yani Varlık olarak aşkın egonun taşıdığı önemin üzerinde de ısrarla durmuştu. Ama topluluklar arasında yaşayan dışsal varlıklar hakkında tek kelime etmemişti. Bundan ötürü, onun "orada olmak – *Dasein*" tabir ettiği şey aynı zamanda bir "beraber-olmak – *Mitsein*"tır. Gelgelelim, beraber-olmak Heidegger'e göre *Volk*, yani Alman halkı demekti. Şüphe eden *cogito*'nun, tekil varoluşun su yüzüne çıkabileceği hiçbir boşluk ya da aralık kalmaz burada.

Yine de ontolojik terimler kullanmakta ısrar edilecekse, Kartezyen şüpheden şu şekilde ontoloji çıkarılabilir. *Dubito olarak cogi-*

23. Martin Heidegger, *Being and Time* [1927], İng. çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962, s. 254.

to, sistemler arasındaki farkın farkında olunmasıdır ve *sum* ikisi arasında var olmaktır. Felsefede yaygın bir şekilde örtbas edilen şey, Heidegger'in iddia ettiği gibi, varlıklar ile Varlık arasındaki fark değil, Heidegger'in siyasi ontolojisiyle sonunda hasır altı ettiği aşkın farklılık, yani o çatlaktır. Üstelik Heidegger Kantçı aşkın eleştiriyi sadece dikey vektörü boyunca, derinliğine doğru yorumlamıştı. Oysa bence, aşkın eleştiri, *aynı zamanda*, yanal vektörü boyunca düşünülüp uygulamaya konmalı. Ben bu çokboyutlu, salımmlı uğraşa "transkritik" adını veriyorum.

Heidegger, Descartes'ı eleştirirken yüzünü Sokrates öncesindeki felsefecilere çevirmişti. Bu düşünürlerin Atina'ya yabancı olduklarını aklımızdan hiç çıkarmayalım burada. Akdeniz'in ilişki mekânında bulunan bu felsefeciler çatlaklarda, Marx'ın Epiküros'dan alıp severek kullandığı terimle belirtirsek, *intermundia*'da düşünmüşlerdir.[24] Düşünmelerinin apaçık öncülü olarak herhangi bir *polis*ten yola çıkmamıştır onlar. Mesela Parmenides Tanrılara karşı çıkmış, Herakleitos da topluluk ritüellerini şiddetle eleştirmişti. Ortega y Gasset'in dediği gibi, "bu yeni birey türü Atina'da değil, diğer şehirlerde oluşuyordu."[25] Atina, her ne kadar siyasetin ve haberleşmenin merkezi olsa da, düşünme açısından Yunan âleminin sınırlarına kıyasla başlangıçta daha az gelişmiş durumdaydı. Siyasi-ekonomik hegemonyanın sahibi olan Atina halkı, o zamana kadar bilinmeyen düşünürlerin yarattığı *paradoxa*'ya garkoldu. "Son derece gerici ve geleneksel inançlara aşırı derecede bağlı olan bir 'halk' [Atinalılar] için, ziyadesiyle tedirgin edici bir deneyimdi bu."[26]

Sokrates bu şartlarda bir hayli ikircikli bir konum alıyordu. Atinalılar tarafından itikadı yabancı unsurlar tarafından şekillenen tehlikeli bir düşünür olarak görülüp idam edilen Sokrates, kendisinin *polis*'e sadık, has bir Atinalı olduğunu düşünüyordu. Yabancılardan

24. Marx, Epiküros'un *intermundia* terimini sık sık zikretmiştir. Örneğin: "Uygun bir şekilde, ticaret yapan uluslar diye anılan uluslar, tıpkı Epiküros'un *intermundia*'daki tanrıları gibi, ancak kadim dünyanın çatlaklarında yaşarlardı" (Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy* [1867], 1. cilt, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin Books, 1976, s. 172).

25. Ortega y Gasset, *The Origin of Philosophy* [1957], İng. çev. Toby Talbot, New York: Norton, 1967, s. 112.

26. Ortega y Gasset, *The Origin of Philosophy*, s. 111.

farklı olarak verdiği dersler için para almıyordu. Yabancı düşünceyi arındırmaktansa, diyalog yoluyla onu iyice inceleyip içselleştiriyordu. Diyalog, hem düşünür tüccarı hem de başkasını, yani heterojen olanı dışlayan biçimin ta kendisidir aslında. Sokrates'in kendisinin dışlanmış olması, onun da başkasını-heterojen olanı baskı altına almış olduğunu gözlerden saklar olmuştur. İsa'nın ölümü Havari Pavlus için ne kadar önemliyse, Sokrates'in idamı da Platon için o kadar önemlidir. Bir başka deyişle Platon, muhtemelen o dönemin birçok idamından biri olan Sokrates'in idamını, tüm *polis* topluluğu için girişilmiş bir feda eylemi gibi sunarak dramatikleştirmiştir. Sokrates'in gerçekten kim olduğunu hiçbir zaman bilemeyeceğiz, ama en azından Platon'un Sokrates adına neler yaptığını biliyoruz: dıştan gelen düşünceyi içselleştirip radikalliğinden arındırarak dışlamak. Tıpkı Hegel'in felsefesinde olduğu gibi, Platon'un felsefesinde de önceki bütün düşünceler aşılır (*aufheben*) ya da yükseltilir, yani içerilir, yani ilga edilir. Başkalığın dışlanmasıyla kurulan Platon'un diyalektiği (*dialogos*) başka bir monologdan (*monologos*) ibaretti.

İşte Heidegger Parmenides ve Herakleitos'a methiye düzüp Platon'a saldırırken, şu satırları yazdığı sırada onun niyetleri hakkında şüphe etmekten kendimi alamıyorum: "Parmenides, Herakleitos'la aynı zemine basıyordu. Sahiden de, bütün felsefenin başlatıcısı olan bu iki Yunan düşünürün, var olanın varlığında değil de nerde durmasını beklerdik?"[27] "Var olanın (*essent/Seiendes*) varlığında (*being/Sein*)" ifadesi ne anlama gelmektedir peki? Heidegger'in mugalatalı retoriği ve zorlama etimolojisi bizim çok daha hayati bir meseleyi, bu felsefecilerin topluluklar *arasında* durduğu gerçeğini görmemizi engelliyor. Heidegger'e göre, Herakleitos Varlık'ı "çatışanların bir araya toplanması" olarak, Parmenides de özdeşliği "antagonizmaların bir arada-olması" olarak görüyordu.[28] Son tahlilde, bütün bunlar şu anlama gelmeli: Bu felsefeciler, tek taraflı bir kurallar dizisi etrafında toplanmış bir topluluğun mekânında değil, *intermundial* ilişkinin var olduğu heterojen bir mekân olarak dünyada düşünmüşlerdi.

27. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* [1935/1953], İng. çev. Ralph Mannheim, New Haven: Yale University Press, 1970, s. 55-6.

28. Bkz. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 127-38.

Öncelikle, bir topluluğun içinde olanların "felsefenin kurucuları" olması imkânsızdır. Herakleitos Varlık'ı "çatışanların bir araya toplanması", Parmenides de özdeşliği "antagonizmaların bir aradaolması" olarak görebildiyse bu ancak topluluklar arasında durmaları sayesinde mümkün olmuştur. Bu radikal konumsallığın, sıkı sıkıya Atina topluluğuna kök salmış olan Platonik Sokrates'te kaybolduğu açıktır. Varlık'ın kaybını sorun edinen Heidegger, bu düşünme çizgisinin kışkırtıcısı diye Platon'a saldırmış olabilir, ama kendi konumsallığı Platon'unkiyle aynıydı. Her ikisi de düşüncenin ticaret *topos*'undan gelen heterojenliğini dışlıyor, bu düşüncenin soyup soğana çevrilmiş iskeletini içselleştiriyordu. Heidegger'in gözünde, Varlık'ın kaybı Alman tarım topluluğunun kaybı demekti nihayetinde. Bizim bağlamımızda, "Varlık'ın kaybı" teriminin hâlâ bir anlamı varsa, bu anlam farklılık olarak *topos*'un kaybı, *intermundia*'daki ilişki mekânının kaybı olarak okunmalıdır. Transkritiğin asıl sahası işte tam da bu kayıptır.

3.3 Tekillik ve Toplumsallık

Spinoza'nın fikri kavramdan ayırmasına benzer bir şekilde, Kant da evrensellik ile genellik arasında keskin bir ayrıma gitmişti. Genellik, deneyimden çıkartılabildiği halde evrenselliğe *belli bir sıçrayış olmadan* ulaşılamaz. Bu kitap boyunca ileri sürdüğüm gibi, belli bir bilmenin evrensel olmasının şartı ille de *a priori* bir kurala dayanması değil, farklı bir kural dizisine uyan başkalarının yargısına sunulmasıdır. Şu ana kadar bu şarttan esas olarak *mekânsal açıdan* bahsettim. Şimdi meseleyi *zamansal açıdan* ele almak gerekiyor. Altını özellikle çizmek istediğim husus şudur: Bizim öngöremeyeceğimiz sahici başkaları, gelecekte yaşayanlardır. Daha doğrusu gelecek, ancak başkasının geleceği olduğu sürece gerçek bir gelecektir; öngörebileceğimiz gelecek sahici bir gelecek değildir. ("Gelecek olarak başkası" sorununu, 4. bölümde Kant ve Marx'la ilişkili olarak daha kapsamlı bir şekilde ele alıyorum.) Böyle düşününce, evrenselliğin kamusal mutabakat tarafından asla temellendirilemeyeceği ortaya çıkar; zira kamusal mutabakat, ne kadar geniş olursa olsun ancak tek bir toplulukla ilgili olabilir. Ama bu da "kamu" kav-

ramını bırakabileceğimiz anlamına gelmez. Bunun yerine yapmamız gereken şey, "kamu 'nun anlamını değiştirmektir. Zaten Kant'ın yaptığı şey de buydu.

Kant, *Aydınlanma nedir?* sorusuna, onun "insanın kendi kendine düştüğü ergin olmayış durumundan kurtulması" olduğu yanıtını vermiştir. Somut olarak ifade edersek, (sadece) ulusal bir topluluğun bir üyesi olmak değil, (aynı zamanda) kozmopolit bir toplumun üyesi olmak demektir bu. Bu ifadenin bahse değer yanı, Kant'ın kamusal/özel çiftinin anlamlarını kaydırmasıdır.

> Insan aklının *kamusal* kullanımı her zaman özgür olmalıdır; insanlar arasında aydınlanmayı ancak bu geliştirebilir; aklın *özel kullanımı* ise, aydınlanmanın ilerleyişine uygunsuz bir şekilde mani olmadan, sık sık çok dar sınırlar içinde tutulabilir. Gelgelelim, kişinin kendi aklının kamusal kullanımı derken, bir kimsenin aklını *bir irfan insanı olarak* bütün *okur kitlesine* hitap ediyormuş gibi kullanmasını kastediyorum. Aklın özel kullanımı diye ifade ettiğim şeyse, bir kişinin kendisine emanet edilen belli bir *sivil* makam ya da memuriyet görevinde geliştirebileceği kullanımdır.
>
> ... Ama makinenin bir parçası olarak hareket eden şu ya da bu birey kendini aynı zamanda tam bir topluluğun, hatta kozmopolit bir toplumun [*Weltbürgergesellshaft*] üyesi olarak ve dolayısıyla, yazılarıyla kelimenin gerçek anlamında bir kamuya hitap edebilecek bir irfan insanı olarak gördüğü için, hayatının bir bölümünde edilgen bir sıfatla istihdam edildiği işlere zarar vermeden fikir ileri sürebilir.[29]

"Özel" sözcüğüne karşı "kamusal" sözcüğü genel olarak topluluk veya ulus düzeyinde kullanılır, ama Kant bu anlamdaki kamuyu tam tersine *özel* alan olarak görmüştü. *Kantçı dönüşün* bir başka elzem yönü de işte buradadır. Bu dönüş, yalnızca Kant'ın kamusal alanın önceliğini vurgulamasında değil, aynı zamanda "kamusal"ın anlamını köklü bir şekilde değiştirmiş olmasında da yatar. İşin paradoks gibi görünen yanı şu ki, bir topluluk dahilinde, kamusal = kozmopolit olmak *birey* olmak gibi görünür. Bir toplulukta, birey olmak özel olmak addedilir; zira birey olmak, ortak kamusal mutabakata aykırıdır. Kant'a göreyse birey olmak, kozmopolit anlamda

29. Immanuel Kant, "What is Enlightenment?", *Political Writings* içinde, haz. Hans Reiss, çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 55-6; Türkçesi: "'Aydınlanma Nedir' Sorusuna Yanıt", Kant, *Seçilmiş Yazılar* içinde, haz. ve çev. N. Bozkurt, İstanbul: Remzi, 1984.

kamusal olmakla eşdeğerlidir.

Topluluklar ve ulus-devletler gerçeklikte vardırlar. Belli ulus-devletlere dayalı uluslararası örgütler de öyle. Fakat Kantçı anlamında "kozmopolit toplum" ya da "dünya-sivil-toplumu – *Weltbürgergesellshaft*" gerçeklikte yoktur. İnsanlar kendi topluluklarına ait oldukları gibi dünya-sivil-toplumuna üye olamazlar. Bireyin kendisi kozmopolit, yani dünya vatandaşı olmak istemese dünya-sivil-toplumu diye bir şey olmaz. Dünya-sivil-toplumu ile ilişkili olarak aklı kullanmak, mevcut herhangi bir kamusal mutabakat pahasına bile olsa gelecekteki başkasını dikkate almayı gerekli kılar. Hegel'in böyle bir duruşu tinin soyut, öznel aşaması diye olumsuzlamış olduğu gayet iyi bilinir. Ona göre bireyler, ancak bir ulus-devletin üyesi olarak evrensel olabilirler.

Muhtemel kafa karışıklıkları ile yanlış anlamaları baştan önlemek için, anahtar nitelikteki birkaç çift sözcüğü yeniden tanımlamak istiyorum. Öncelikle, evrensellik ile genellik arasındaki ayrımın altını çiziyorum. Bu iki sözcük birbirleriyle neredeyse her zaman karıştırılır. Aynı şey onların karşısındaki kavramlar, yani tekillik ile tikellik için de söylenebilir. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (1968, Fark ve Tekrar) adlı kitabında, Kierkegaardcı tekrarı ele alırken, evrensellik ile genellik arasına berrak bir ayrım çizgisi çekiyordu: "Tikel olanın genelliği olarak genellik, demek ki tekil olanın evrenselliği olarak tekrarın karşısında durur."[30] Deleuze, tikellik ile genellik arasındaki bağlantının bir dolayım ya da bir hareket gerektirdiğini, tekillik ile evrensellik arasında ise doğrudan ve dolaysız bir bağlantı olduğunu anlatmak istiyordu. Bir başka deyişle, dar anlamda, genellik ile bireylik tikellik tarafından dolayımlanırken, diğer çift asla dolayımlanamaz. Romantiklerin anladığı şekliyle evrensellik, bizim bağlamımızda genelliğe denk düşer. Örneğin, Hegel'e göre bireylik, (ulus-devlet olarak) tikellik aracılığıyla evrenselliğe (Hegel'de evrensellik tam da bu sebepten ötürü genelliğe denk düşer) bağlanırken, Kant'a göre böyle bir dolayım yoktur. Terimler arasında hiç bitmek bilmeyen etik bir azim (Deleuze'e göre tekrar) yatar sadece. Birey olmanın bu ikinci şekli, tam da te-

30. Bkz. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* [1968], İng. çev. Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994, s. 1.

kil olmanın şeklidir. Yalnızca tekil insan evrensel olabilir. Kierkegaard'ın terminolojisidir bu, ama Kant'ta da örtük olarak böyle bir anlayış vardır.

Kant, duyarlık ile anlama ile ilgili olarak, bu terimlerle hayal gücü arasında sentez oluşturan, adına "şema" dediği bir kavrama başvurmuştu. Bir kâğıt üstüne çizilmiş bir üçgen düşünün. Üçgen isteğe bağlı olarak çeşitli şekillerde çizilmiş olabilir, ama uç noktalarıyla birbirine bağlanmış her üç çizgiyi *genel olarak* bir üçgen olarak tanırız. Şema sayesinde, bireysel olan ile genel olan arasında bir sentez kurulur. Nasıl ki Romantikler daha önce dolayımı, bireylik ile evrensellik (onların durumunda genellik) arasında sentez kuran tikellik olarak düşünmüşlerse, Ernst Cassirer de daha sonraları bu fikri "simgesel biçim" diye yeniden ifade etmişti. Hegel meseleyi şöyle ortaya koyuyordu: "Tikel olan, belirlenmiş tek evrensel olduğu için, aynı zamanda bir bireydir ve tersinden söylersek, bireysel olan, belirli evrensel olduğu için aynı zamanda bir tikeldir."[31] Başka bir deyişle, tikel olan kendi içinde hem evrensel olanı hem de bireysel olanı içerir ve biçimsel tasımın ara terimini oluşturur. Romantiklerin o zamanlar dilin, organizmacılığın, ulusun ve benzerinin kutlanması olarak ortaya koydukları şey, *mantıksal açıdan* "tikelliğin" bir yönelimi olarak görülebilir. Georg Lukács da Kant'ı bireylik ile evrensellik, duyarlık ile anlama arasındaki ayrımın üstesinden gelemediği için eleştiriyordu. Kant'ın ayrımının ötesine geçmiş olduğuna inandığı Hegel'i takip ederek tikelliği şöyle açıklıyordu:

> Teorik tanıma sürecinde her iki yöndeki hareket bir uçtan diğerine doğru gider gelir ve ortadaki, yani tikel olan her iki durumda da dolayımlama işlevi görür; sanatsal düşünmede ise, ortadaki neredeyse merkez haline, hareketlerin kendini merkeze taşıdığı odak noktası haline gelir. Dolayısıyla, burada tikellikten evrenselliğe (ve evrensellikten tikelliğe) doğru bir hareket olduğu gibi, tikellikten tekilliğe (ve tekillikten tikelliğe) doğru bir hareket de vardır. Ama her iki durumda da tikelliğe yönelik hareket belirleyici olandır. Tikellik çözülemez bir sabitliğe [*unaufhebbare Fixie-*

31. G. W. F. Hegel, *Science of Logic* [1812-1816], İng. çev. A. V. Miller, New York: Humanities Press International, 1969, s. 620; Türkçesi: *Mantık Bilimi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea, 2004.

rung] ulaşır şimdi: Ve sanat eseri biçimlerinin dünyası kendisini bunun üzerinde kurar. Kategorilerin karşılıklı tersine çevrilmesi [*Umschlagen*] ve kaynaşması [*Ineinanderübergehen*] değişir: Tekillik de evrensellik de her zaman tikellik içinde çözülmüş [*aufgehoben*] olarak görünür.[32]

Ama tikelliğin bu şekilde tanınmasını ilk kez öneren Hegel değildi. Daha önce bu kabulü geliştirmiş olanlar Romantiklerdi. Johann Gottfried Herder'in dil kavramı, duyarlık ile anlama ve bireylik ile evrensellik arasında sentez kuran tikeli gerektiriyordu zaten. Gelgelelim en baştan beri bireylik, tikellik ile evrenselliği (somut bir şekilde belirtirsek, birey, ırk ve türü) birbirine bağlayan tasım, dile özgü bir nitelik olarak geliştirilmiş değildi. Örneğin "ulus", her zaman için bireylik ile insanlık arasındaki ara terim (tikellik) olarak görülmüştür. Dahası, doğal olan ile manevi olan –Kant'ın terimleriyle doğa ile özgürlük– arasına tikellik olarak (yaşam olarak) organizma yerleştirilmişti. Aslında Herder'e göre dil, organizma olarak ulus *mefhumundan* asla ayrılamazdı. Wilhelm von Humbolt'un dilin bir organizma olduğu düşüncesi de Herder'den alınmıştı. Ulus fikri, tikelliğin bireylik ile evrensellik arasında bir sentez kurduğu, hatta bunların kaynağı olduğu temellendirici bir mantık sayesinde Romantiklerin gözünde imtiyaz kazanıyordu. Bu mantık dahilinde somutluk kazanan tek şey tikelliktir. Bu fikir en tipik ifadesini Joseph Marie Compte de Maistre'nin şu meşhur sözlerinde bulur: "Dünyada *insan* diye bir şey *yoktur*. Hayatım boyunca Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar ve benzerlerini gördüm; Montesquieu sayesinde, *İranlı olunabileceğini* de biliyorum. Ama *insana* gelirsek,

32. György Lukács, *Uber die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*, Neuwied: Luchterhand, 1967, s. 209-10: "Während nämlich beim theoretischen Erkennen diese Bewegung in beiden Richtungen wirklich von einem Extrem zum anderen geht und die Mitte, die Besonderheit, in beiden Fällen eine Vermittlungsrolle spielt, wird in der künstlerischen Widerspiegelung die Mitte wörtlich zur Mitte, zum Sammelpunkt, wo die Bewegungen sich zentrieren. Es gibt dabei also sowohl eine Bewegung von der Besonderheit zur Allgemeinheit (und zurück), wie von der Besonderheit zur Einzelheit (und ebenfalls zurück), wobei in beiden Fällen die Bewegung zur Besonderheit die abschließende ist.... Die Besonderheit erhält eine nunmehr unaufhebbare Fixierung: auf ihr baut sich die Formenwelt der Kunstwerke auf. Das gegenseitige Umschlagen und Ineinanderübergehen der Kategorien ändert sich: sowohl Einzelheit als auch Allgemeinheit erscheinen stets als in der Besonderheit aufgehoben."

hayatımda onunla hiç karşılaşmadığımı beyan ediyorum. Eğer varsa da öyle biri, onu tanımıyorum."[33]

Birey, esas olarak kendi ulusal dili (ve ulusu) içinde bir insan bireyi haline gelir. İnsan varlığının –genel olarak insanın– evrenselliği, tikellik olmadığı zaman soyut ve boştur. "Kozmopolit" kavramı bu yüzden her zaman hor görülmüştür ve hâlâ öyle görülmektedir. Fakat artık bildiğimiz gibi, Kant kendi hesabına "dünya-sivil-toplumunu" hiçbir zaman bir töz olarak düşünmemiştir. Herkesin belirli bir topluluğa ait olduğunu hiçbir zaman inkâr etmemiştir. Tek istediği şey, bireylerin düşüncelerinde ve hareketlerinde kozmopolit gibi davranmalarıydı. Esasında, bireylerin (aydınlanma yoluyla) kendi toplulukları içinde kendi topluluklarına karşı verdikleri mücadele olmasa, kozmopolit olmak imkânsız olurdu.

Alman Romantizmi, felsefe tarihinde "post-Kantçı" diye sınıflandırılır genelde. Ne de olsa Kant'tan sonra gelen bir hareketti bu. Ama tek tek Herder ve Fichte gibi düşünürler aslında Kant'la aynı dönemde yaşıyordu ve Kant tarafından çoğu zaman eleştiriliyorlardı.[34] Kant'ın özellikle de "dünya-sivil-toplumu" kavramı, Romantiklerin "ulus" kavramının eleştirisi olarak uydurulmuştu. Kant her

33. Şu kaynaktan alıntılanmıştır: *Œuvres completes de Joseph de Maistre, A Dictionary of Philosophical Quotations* içinde, haz. A. J. Ayer ve Jane O'Grady, Oxford: Basil Blackwell, 1992, s. 280.

34. Kant, Herder'in kitabı hakkında şunları söylemiştir: "Cesur bir girişim bu, ama insan aklının sorgulayıcı ruhunun bunu yapması doğaldır ve pratikte tamamen başarılı olmasa da, bunu yapması onun için utanılacak bir şey değildir. Gelgelelim, tam da bu yüzden şu çok önemli: Becerikli yazarımız, çalışmasının sağlam bir zemine basacağı sonraki kısmında, o parlak dehasına biraz gem vurmalı ve bu teşebbüsünde ona çok uzamış filizleri çoğaltmaktan ziyade onları budamakla ilgilenen felsefe rehberlik etmelidir. Bunu imalarla değil, sarih kavramlarla, tahmine dayalı yasalarla değil, gözlemden türetilmiş yasalarla ve metafiziğin ya da duyguların ilham verdiği bir tahayyül aracılığıyla değil, hem geniş nesnelliklere bağlı olup hem de onların peşine düşer ihtiyatlı davranan bir akıl vasıtasıyla yapmalıdır" (Immanuel Kant, "Reviews of Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind", *Kant: Political Writings* içinde, İng. çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 211). Bu ihtiyatlı eleştirisinde, Kant'ın Herder'de bir akıl ya da metafizik gösterişi bulduğu açıktır.

Fichte hakkında da şunları yazmıştır Kant: "Bay Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'si hakkında ne düşünüyorsunuz? Bu kitabı bana çok önceleri göndermişti, fakat çok uzun bulduğum ve kendi çalışmamı bölmek istemediğim için bir kena-

ne kadar *Saf Aklın Eleştirisi*'nde geçmiş metafiziğini eleştirir gibi gözükse de onun asıl ve daha önemli hedefi, yaşadığı dönemde ulus biçiminde diriltilmekte olan, aklın metafizik dürtüsüydü. Kant, duyarlık ile anlama arasındaki sentezi hayal gücünün (*Einbildungskraft*) oluşturduğunu, bir diğer deyişle, tersinden bakıldığında, bu sentezin *hayali* olduğunu iddia ediyordu. Lukács'ın Kant'ın ikili yarığın ötesine geçemediği fikrini tersine çevirince, Kant'ın uzun zamandır var olan hayali bir sentezde bile bile bir yarık açtığını görmüş olduk. Tekrarlamak gerekirse, Kantçı aşkın eleştirinin püf noktası tam da budur.

Şimdi bireylik-genellik ve tekillik-evrensellik arasındaki ayrımlara dönüyorum. Kant'ın terminolojisinde ilk çift ampirikken, diğer çift aşkındır. Tekillik-evrensellik çifti, bireylik-genellik sentezinin hayali bir kurgudan ibaret olduğunu açığa çıkarır. Hegel'den sonra hem Kierkegaard hem de Max Stirner "tekillik" kavramını kendi tarzlarında ortaya koydular. Hegel'e göre Tanrı, İsa'da insan biçimine büründürülmüştür; çünkü insan zaten Tanrı'*dır*. Bunu Feuerbach'ın terimleriyle ifade edersek, bireyler esasında "türeyimsel öz"ün varlıklarıdır, ya da "türsel varlık"lardır. Kierkegaard, tam da bu eleştirellikten yoksun ve tehlikeli sentezi olumsuzlamak için, kendi "tekillik" kavramını oluşturmuş, bireylik-genellik döngüsü-

---

ra koymuştum. Kitap hakkında *Allgemeine Literaturzeitung*'daki eleştiri yazısında söylendiği kadarını biliyorum sadece. Şu anda kitabı elime alma hevesinde değilim, ama eleştiri yazısı (ki yazarın Fichte'yi çok beğendiği belli oluyor), kitabın gözümde bir hayalet gibi görünmesine neden oluyor. Öyle ki, onu yakaladığınızı düşündüğünüz anda, hiçbir nesneyi elinize geçiremediğinizi, yalnızca kendinizi tuttuğunuzu ve aslında, hayaleti yakalamaya çalışan eli yakaladığınızı fark ediyorsunuz. 'Salt özbilinç', hatta içerikten yoksun bir salt düşünme biçimi söz konusu burada; bu özbilincin öyle bir mahiyeti var ki onun üzerinde düşünme faaliyetinin aslında üzerinde düşünülecek hiçbir şeyi, onu uygulayabileceği hiçbir şeyi yok, üstelik bu özbilincin mantığı aştığı bile varsayılıyor – bu fikir okurda ne de şahane bir izlenim yaratıyordur kim bilir! *Bilim Teorisi* başlığı, içeride değerli bir şey olduğu gibi bir beklenti uyandırmıyor pek. Çünkü sistematik olan her sorgulama bilimdir ve 'bilim teorisi' *bilimin bilimini* akla getirir ve bu da sonsuz bir geri çekilişe gider" (Immanuel Kant'tan J. H. Tieftrunk'a, 5 Nisan 1798, *Immanuel Kant – Philosophical Correspondence, 1759-99* içinde, haz. ve İng. çev. Arnulf Zweig, Chicago: University of Chicago Press, 1967, s. 250). Fichte'nin 'benlik"ine –Alman İdealizminde "tin" ve "insan" diye tekrarlanan şeye– ilk kez *hayalet* diyen kişi Kant'tı.

nün karşısında tekillik-evrensellik döngüsünü ortaya koymaya çalışmıştır.

Tekillik çoğu zaman varoluşçulukla irtibatlandırılır, ama bu tabii ki incelikten yoksun bir görüştür. Kierkegaard'la aynı iklimi paylaşan Stirner ise, Hegel'i materyalist bir şekilde tersine çevirse de yine de Hegelci çerçeve içinde kalmış olan Feuerbach'ı eleştirmek için "tek insan" yani "tek ego – *der Einzige*" kavramını ileri sürmüştür. Stirner'e göre, *bu* ben, tekildir ve hiçbir türeyimsel öz ya da türsel varlık içermez. Hegelci *Geist*'ı da (tin) Feuerbachçı *Wesen*'i de (öz) reddeden Stirner, tek tek insanların ya da egoların (*Einzigen*) özgür "toplumsal" birlikteliği olacak bir tür komünizmi savunmuştu. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde Stirner'i alenen gülünç hale getirmeye çalışmış ve onu "Aziz Max" diye adlandırmışlardı. Fakat daha önceki mektuplaşmaları komünizmin ilk biçimi olarak Stirner'in önemini açıkça gösterir.[35] Bu argüman hattını genişletirsek, Marxgil *dönüşün* gerçekleşmesi için –Hegel'in materyalist bir şekilde tersine çevrilmesinin ötesinde– gerekli olan bir

35. Engels, Karl Marx'a gönderdiği ve Stirner'in idealist eğilimini eleştirdiği mektubunda şöyle yazar: "Bu egoizm öyle yerlere vardırılıyor, öyle saçma bir hal alıyor ki bu tek yanlılığı bir an bile koruyamayacağını ve hemen komünizme dönüşmek zorunda olacağını da fark ediyor." Engels şöyle devam ediyor: "Ama bu ilkede yatan hakikati de benimsemeliyiz. Bir davanın mücadelesini vermek için herhangi bir şey yapmadan evvel, onu egoist bir dava haline getirmek, kendimize ait kılmak zorunda olduğumuz doğru – dolayısıyla bu anlamda, herhangi bir nihai maddi özlemden bağımsız olarak, bizler egoizm sayesinde de komünistiz ve egoizm sayesinde, salt birey değil de insan olmak istiyoruz. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, Stirner Feuerbach'ın 'insan'ını, daha doğrusu *Das Wesen des Christentums*'un (Hıristiyanlığın Özü) 'insan'ını reddetmekte haklıdır. Feuerbach 'insan'ını Tanrı'dan çıkarır, 'insan'a Tanrı'dan yola çıkarak varır ve bundan dolayı 'insan', teolojik bir soyutlama hâlesiyle doludur. Halbuki 'insan'a varmanın doğru yolu ona diğer yoldan gitmektir. Yola Ego'dan, ampirik, kanlı canlı bireyden çıkmalıyız, ama Stirner gibi bu noktada takılmayıp kendimizi 'insan' seviyesine yükseltmek üzere ilerlemek üzere. Temeli ampirik insan olmadığı sürece 'insan' her zaman bir tayf olarak kalacaktır. Kısacası, eğer kavramlarımız ve bilhassa da 'insan'ımız gerçek bir şey olacaksa, yola ampirizmden ve materyalizmden çıkmak zorundayız: genel olana kendinden, ya da Hegel gibi gaipten yola çıkarak değil, tikel olandan kalkarak varmalıyız" (Engels'ten Marx'a mektup, 19 Kasım 1844, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, muhtelif çevirmenler –New York: International Publishers, 1982–, s. 38:11-12). Engels'in mektubunda Stirner'in ortaya koyduğu meselenin doğru bir şekilde kavranmış olduğunu söylemek güç. Bununla ilgili olarak bkz. 4.5. kısım.

başka şey de, birey-tür ve bireylik-genellik arasındaki çifte döngüyü koparan tekillik-evrensellik döngüsüydü.

Marx, kilit bir kavram olarak "toplumsal" sıfatını Feuerbach'ı eleştirdiği bağlamda kullanmaya başlamıştı. Marx'ın "toplumsal" sıfatını geleneksel topluluk/cemaat kavramına (*Gemeinschaft*) karşıt olarak kullandığı aşikâr, ama işin daha önemli tarafı, bu sıfat sivil toplumdan (*Gesellschaft*) da farklıdır. Marx *Kapital*'de, ekonomik mübadelenin topluluklar arasındaki çatlaklarda başladığını defalarca vurgulamıştır. "Toplumsal" terimini, işbölümündeki karşılıklılıklara dayalı mübadeleden ve topluluk içinde armağan alıp vermeden hayli farklı olan topluluklar arası mübadeleye hasretmiştir. *Gesellschaft*, dışarıdaki dünyalarla yapılan ticaret *Gemeinschaft*'ta özümsendiği zaman oluşmuştur. Ne var ki, *Gesellschaft* da belirli, ortak kurallar dizisi etrafında şekillenen topluluğun özelliklerini paylaşmaya başlamıştır. Gerçek Marxgil anlamındaki "toplumsal ilişkiler", bağlı olduğumuz başkalarıyla, genelde kısıtın bilincinde olmadan kurulan ilişkilerdir.

> Öyleyse insanların kendi ürünlerini değer olarak birbirleriyle ilişki içine sokmalarının nedeni bu nesneleri yalnızca homojen insan emeğinin maddi kabukları olarak görmeleri değildir. Bunun tam tersi doğrudur: Mübadele içinde farklı ürünleri değerler olarak birbirine eşitleyerek, kendilerinin farklı türden emeklerini de insan emeği olarak eşitlemiş olurlar. Bunu farkında olmadan yaparlar.[36]

Klasik iktisada göre, mübadele değeri tek tek metalar içinde içselleştirilir. Fakat işaret etmeye başladığım gibi, Marx'a göre, özellikle de *Kapital*'deki Marx'a göre metalar, satılmadıkları (mübadele edilmedikleri) takdirde mübadele değerine, hatta kullanım değerine bile sahip olmazlar. Satılmazlarsa, atılıp öyle bırakılırlar. Marx, metanın paraya atlamasını "metanın ölümcül sıçrayışı – *salto mortale*" diye adlandırmıştı. Demek ki Marx metanın ya da metayı üreten emeğin "toplumsallığından" bahsettiği zaman, su götürmez bir şekilde bu ölümcül sıçrayışa ve buna eşlik eden kaçınılmaz körlüğümüze atıfta bulunuyordu. Metanın iki veçhesi –kullanım değeri ve mübadele değeri– arasındaki sentez, Kierkegaard'un "sonlu ve

36. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 1. cilt, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin Books, 1976, s. 166.

sonsuz olanın sentezi"ne benzer. Başkasıyla olan ilişkisini kaybeden satılmamış meta, "ümitsizce kendisi olmak isteyen benlik"i andırır.[37] Bu anlamda Marx'ın diyalektiği Hegel'in basitçe tersine çevrilmesi değildir. Aksine, Kierkegaardcı niteliksel diyalektiğe daha yakındır. Bu noktada göz önünde tutulması gereken şey, (Marx her ne kadar Stirner'in "biricik ego ve kendisi'ni *–der Einzige und sein Eigentum–* burjuva bireyciliğinin mükemmel bir örneği diye reddetmiş olsa da) tekillik uğrağının Marx'ın toplumsallığına köklü bir şekilde nakşolmuş olmasıdır.

Richard Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma* da geçmişten bugüne düşünürleri iki temel tip halinde sınıflandırır: bireylikle uğraşanlar ve toplumsallıkla uğraşanlar. Marx'ı da hiç şüphe etmeden ikinci gruba yerleştirir.[38] Ama işaret etmiş olduğum gibi, Marx için toplumsallığın tekillikten ayrılamaz olduğunu öğrendikten sonra işler hiç de öyle basit değildir. Rorty, topluluk –ortak kurallar kümesini paylaşanlar arasındaki iletişim ağı (ya da mübadele)– ile toplumu –farklı sistemler arasındaki iletişimi– birbirinden ayırmayı başaramıyor. Kartezyen *cogito*'da örneklendiği gibi, tekillik, toplumsal mekânda var olma yoludur; bundan dolayı, uzun zamandır iddia edildiği gibi, hiç de özel ya da içe dönük değildir. Marx "toplumsal" terimiyle farklı sistemlere/topluluklara ait olan bireylerin kendileri farkında olmadan mübadele yoluyla birbirleriyle bağlantı içinde olmalarına işaret ediyordu. Kant'ın "dünya-sivil-toplumu" terimiyle teşhis ettiği eleştirel mekânın aynısıdır bu. Transkritiğin mekânı da budur.

Anıa doğrudan tekillikten bahsedemeyiz. Peki niye? Tekillik-evrensellik döngüsünü bireylik-genellik döngüsüne geri çekmek dilin doğasında yatar da ondan. *Bu* şey ya da *bu* ben'i ne kadar kesin bir şekilde tanımlamaya çalışırsak çalışalım, bu tanım ancak genel bir kavramın özgülleştirilmesi olabilir. *Bu* şey ya da *bu* ben'in tekil olduğunu hissederiz, fakat gösterim kipinde konuşmaya başlar baş-

37. Bkz. Søren Kierkegaard, *The Sickness unto Death* [1849], çev. Alastair Hannay, Harmondsworth: Penguin Books, 1989; Türkçesi: *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Yakupoğlu, Ankara: Doğu-Batı, 2007.

38. Bkz. Richard Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. M. Küçük-A. Türker, İstanbul: Ayrıntı, 1995.

lamaz, söylemimiz genel kavramın sınırlandırılmasına neden olur. Hegel, dilin kavrayamayacağı tekillikte ısrar etme tavrını eleştirir:

"Ben", tıpkı "Şimdi", "İşte" ya da genel olarak "Bu" gibi evrenseldir; gerçekten de tek bir "ben"i *kastediyorum*, ama "Şimdi" ve "İşte" durumunda ne *kastettiğimi* ne kadar söyleyebiliyorsam "ben" durumunda da o kadarını söyleyebilirim. "Bu İşte", "bu Şimdi" ya da "tek bir öğe" dediğimde zaman, bütün bu Bu'ları, İşte'leri, Şimdi'leri, bütün tek öğeleri belirtirim. Keza, "Ben", bu tekil "Ben" dediğimde, genel olarak bütün "Ben"leri belirtirim (...).[39]

Aynı nedenden ötürü, Hegel'e göre *evrensel* olan *genel* olana eşittir. Şöyle devam eder:

Sonuç olarak, telaffuz edilemeyen diye adlandırılan şey, hakiki olmayan, irrasyonel olan, sadece kastedilen [ama fiilen ifade edilmeyen] şeyden ibarettir.

Bir şey hakkında sadece "gerçek bir şey", "dışsal bir nesne" deniyorsa, onun tanımı ancak genelliklerin en soyutundan oluşur ve ayırt edici özelliği dışında her şeyle olan aynılığını ifade eder aslında. "Tek bir şey" dediğim zaman, onun ne olduğunu tamamen evrensel bir bakış açısından belirtirim, çünkü her şey tek bir şeydir. Keza, "bu şey" herhangi bir şeydir. Onu daha kesin olarak "bu kâğıt parçası" diye tanımlarsak, daima, evrensel olanı telaffuz etmiş olurum sadece. Ama söylenmiş olanın anlamını doğrudan tersine çevirme, onu bambaşka bir şey haline getirme ve böylece kastedilmiş olanın *kelimelere girmesine* izin vermeme gibi ilahi bir doğası olan dile, bu kâğıt parçasını *işaret ederek* yardım eli uzatmak istersem, deneyim, bana anlam-kesinliğindeki hakikatin aslında ne olduğunu öğretir: Ona, başka Burası'ların İşte'lerin İşte'si, ya da bizatihi "birçok İşte'nin basit biraradalığı" olan bir "İşte" olarak işaret ederim. Yani o bir evrenseldir.[40]

Hegel'in burada söylemeye çalıştığı şey şudur: Burası ve Şimdi'nin/İşte'nin bireyselliği, "dilde ifade edildiği için" zaten genelliğe aittir; genellik olmayan herhangi bir bireylik "sadece kastedilir"; ve sözle anlatılamaz olan şey bile dil tarafından oluşturulur. Başka bir deyişle tekillik, dilin ilahi doğası olarak var olur ancak. Bu açıklamanın siyasi içerimi şudur: Ulus-devletlerin gözünden bakıldığın-

39. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* [1807], çev. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 62; Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986.

40. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 66.

da, kozmopolitler de dünya-sivil-toplumu da hayali kurgulardan ibarettir ve kamuyla çelişen bireylik de "sadece" bir fantazi olarak "kastedilir". Hegel Kant'ın bir zamanlar açmış olduğu tekillik-evrensellik döngüsünü işte tam da bu şekilde bireylik-genellik döngüsüne hapsetmişti.

Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?* (Dil Felsefe İçin Neden Önemlidir?) başlıklı kitabının Japonca çevirisine yazdığı önsözde, kendisine göre öznellik felsefesinin tuzağına düşmüş olan Kant'a karşıt olarak, dili kamu mülkü olarak gören kişinin Hegel olduğunu ileri sürüyordu. Dilin başkası-için-varlık olarak bir özbilinç olduğunu ve yine dilin dışsallaşmış bir töz olduğunu söylediği için bu Hegel'in önemli bir vurgu kaymasına önayak olduğu söylenir. Dilin dışsal, kamusal ve toplumsal olduğu fark edildiği zaman, aynı zamanda ego ve özdeşlikle de ilgili olarak köklü bir kayma deneyimi yaşanır.[41] Hacking, bu fikri ilk tasarlayan kişinin, Kant'ın arkadaşı ve eleştirmeni olan (ve Herder'i de etkilemiş olan) J.G. Hamann olduğunu da belirtir. Gelgelelim, Hacking'in hem "kamu" terimini kullanışında hem de topluluk ile toplum arasında yaptığı ayrımda gözle görülür bir belirsizlik vardır. Hacking bu yüzden, Herder ve Hegel'in dili kamusal bir şey olarak sunan açıklamaları ile Wittgenstein'ın "özel dil" eleştirisini birbirinden ayıramaz.[42] Kantçı aşkın eleştiri, iddia etmiş olduğum gibi, dil me-

41. Ian Hacking, *Gengo wa Naze Tetsugaku-no-Mondai Ni Narunoka?*, Tokyo: Keiso Şobo, 1989.

42. Hannah Arendt siyasi bir süreç olan kamusal mutabakatı Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bulmaya çalışıyordu. Kant ise sadece bölgesel ve tarihsel sınırlar içinde işleyen ortak duyu mefhumundan hiç mi hiç hoşnut değildi. Ona göre, zevk yargısı bu sınırların ötesindeki bir evrenselliği gerektirir. Kamusal mutabakat (ortak duyu) evrensellik çağrısını ihmal ettiği sürece, özel bir mesele olmaya doğru geri çekilir. Diğer yandan, Habermas da Kant'ın aklını diyalojik bir akıl (yani özneler arasılık) olarak yeniden kavramlaştırmaya çalışıyor ve Kant'ın kendinde-şeyinin önemini göz ardı ediyordu. Özneler arasılık, daha geniş olsa bile sadece bir diğer öznelliktir ve onu aşmaz. Böyle bir mefhum, başkalarının başkalığını görmezlikten gelmeye meyillidir. Ve teorinin bu tür kusurları kendisini dünyadaki fiili olaylarda çok daha berbat bir şekilde gösterir.

Arendt ve Habermas gibi kişiler arasında kamusal mutabakat denen şey, topluluklar içindeki, ortak bir duyusu olan belirli insan grupları arasındaki mutabakat olmaya eğilimlidir. Örneğin Habermas kendi mutabakatının Batılı olmayan dünyaları ilgilendirmeyeceğini söylemeye cüret edebiliyor. Kosova'ya havadan

selesiyle uğraşıyordu aslında. O yüzden "yeni" bir dile-dönüşün, özellikle de ego şüphe eden varoluş demek olduğu zaman ego sorunsalını ortadan kaldıracağını varsaymak yanlış olur.

Dil sorunsalında, bireylik-genellik döngüsü başlığı altına alınamayan karışık bir engel vardır: özel isimler. Felsefeciler en eskilerden beri bireylik ve genellik üzerinde mücadele vermekteler. Gerçekçiler, tözün genel bir kavram olarak var olduğunu, bireyselliğin ise sadece onun olumsal bir görünümü olduğunu iddia eder. Örneğin bir köpek, *canis* kavramının olumsal bir görünümüdür. Karşı yola geçen nominalistler ise, sadece bireyin töz olarak var olduğunu, genelliğin ise bireyden elde edilmiş bir kavramdan ibaret olduğunu ileri sürer. Bu görüşe göre, *canis* kavramı birçok köpeğe bakarak yapılmış ampirik bir soyutlamadır.

Şimdi, gerçekçilerin özel isimleri hafife aldığı zannedilebilir; ama töz olarak bireyin özel bir isimle adlandırıldığını hesaba katmalarına rağmen, nominalistler de özel isimlerden hazzetmezler. Çünkü özel isimler toplumsal olarak verilir ve ne de olsa bireyselliği kesin olarak göstermezler. Örneğin bugün Yunanistan'da birçok erkek çocuğuna hâlâ Sokrates adı veriliyor. Bu yüzden nominalistler, özel isimlerin teorik açıdan gerekli olduğunu düşünseler de, teknik olarak –olumsal ve ikincil oldukları için– onları ihmal etmişlerdir. Bireyin töz olduğunu varsayan ama yine de özel isimleri ortadan kaldırmaya çalışan son nominalist Bertrand Russell'dı. Russell, özel isimlerin bir betimlemeler demetine indirgenebileceğini düşünmüştü. Mesela bu mantık izlenirse, Fuji Dağı şu betimlemeye aktarılabilir: "Japonya'daki en yüksek dağ." Sadece *bu* ve *o* gibi gösterim işaretlerinin özne ya da töz olabileceğinde ısrar eden Lord Russell onları "mantıksal olarak özel isimler" diye adlandırmıştı. Mesela "X vardır ve X Fuji Dağı'dır" ifadesindeki X'i özel bir isim olarak görür Russell.

Ama Russell'ın betimleme teorisi tekillik ile bireyselliği birbirine karıştırır. Bir köpek düşünelim. Bireylik ekseninde, "bu köpek"

---

yapılan saldırılara Almanya'nın da katılmasını desteklemişti Habermas ve bu saldırının kamusal mutabakata dayalı olduğunu iddia etmişti. Birleşmiş Milletler'in mutabakatı bile değildi bu, sadece Avrupalı ulusların içindeki mutabakattı. Avrupa Topluluğu bu anlamda alışılmış ulus-devlet ölçeğinin ötesinde olsa da, yeri geldiğinde 'kamusal' addedilen bir diğer süper-devletten ibarettir.

canis türünün bir parçasıdır ve çeşitli niteliklerle tanımlanmıştır: Diyelim, beyaz renkli, uzun kulaklı ve semizdir. Tekillik ekseninden bakıldığında, bu köpek *bundan-başka-hiçbir* köpek değildir ve başka hiçbir köpek onun yerini alamaz. Aynı şey bu ben için de geçerlidir. *Bu* ben'in tekil olduğunu hissederim. Ama hiç de bu benim üstün ya da olağanüstü olduğum anlamına gelmez. Aksine, söz konusu durumda, bu *bu* (yani onun bu'luğu*), bir şey ya da bazı şeyler gösteren *bu* ile eşit tutulamaz, ya da ona indirgenemez. *Bu* ben ya da *bu* köpek, yani bu tekillik betimlenemez. Hiçbir tanım "*bu* olmayı" kavrayamaz. Bir betimlemenin tek yapabileceği şey, betimlemeler demeti ya da kümeler demeti toplamaktır. Halbuki, tekillik olarak *bu* ben ya da *bu* köpek, "*bundan-başka-hiçbir*" şey demektir ve şöyle de ifade edilebilir: "Gerçeklikte *böyle*dir, ama başka türlü de olabilirdi." Dolayısıyla, tekillik sorununu ele alabilmek için *kiplik* sorunsalını ortaya koymam gerek.

Saul Kripke, Russell'ı kendi mümkün dünyalar teorisine kiplik kavramını katarak eleştirir. Mümkün bir dünya, bazı şeyler farklı olsa var olabilecek bir dünya gibi bir şeydir: "'Mümkün dünyalar' 'dünyanın olmuş olabileceği' bütün 'haller' ya da *tüm* dünyanın durumları veya tarihleridir."[43] Fakat bizim bağlamımızda, iki konuda ihtiyatlı olmak durumundayız: İlk olarak, mümkün dünyalar, ancak mevcut gerçek dünyadan, ya da var olmuş olan dünyadan bakılarak tasavvur edilir; ikincisi, mümkün dünyalar bu dünyadan çok uzaktaki dünyalar değildir. Russell'a göre, "Fuji Dağı" özel ismi, "Japonya'daki en yüksek dağ" betimlemesine aktarılabilir. (Tarihsel bir olgu olarak belirtirsek, Fuji Dağı, topraklarına Tayvan'ı da katmış olan eski Japon İmparatorluğu'ndaki en yüksek dağ değildi.) Bu durumda, Fuji Dağı nın Japonya'daki en yüksek dağ olmadığını söyleyebilecekken, "Japonya'daki en yüksek dağın", "Japonya'daki en yüksek dağ" olmadığını söyleyemeyiz. Gerçek dünyayı böyle mümkün dünyalar yoluyla tasavvur edince, "özel isimler" (Kripke) ve "belirli betimlemeler" arasındaki fark netleşir. Kripke özel ismi "katı bir adlandırıcı" diye niteler, zira mümkün olan bütün dünyalarda yeter-

* *Haecceity*: Bir şeyi o şey yapan ayırıcı özellikler, nitelikler. –ç.n.

43. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972, s. 18; Türkçesi: *Adlandırma ve Zorunluluk*, çev. B. Açıl, İstanbul: Litera, 2005.

lidir. Kripke, neyi adlandırırsa adlandırsın, "birey"in bir özellikler dizisinden ibaret olduğu fikrini olumsuzlar her şeyden önce. Bu demektir ki, özel isim bireyin özelliklerinin betimlenmesiyle ilgisizdir, ama doğrudan doğruya bireyin bireyselliğine işaret eder.

Kendi açımızdan bakıldığında, Kripke Russell'ı özel isimleri olan dünyayı genellik-bireylik döngüsüne indirgediği için eleştirir. Kripke'ye göre, genel adlar olarak görülen tür isimleri bile nihayetinde birer özel isimdir. Bu bağlamda Kripke'nin doğal bilimi mantığa indirgemeye çalışan Russell'ın aksine, doğal bilimi "doğal tarih" olarak yeniden düşünmeyi amaçladığı görülebilir. Russell'dan farklı bir anlamda da olsa, Hegel de felsefe tarihini özel isimleri olmayan bir mantığa indirgemişti. Özel isimler, genellik içinde çözülemeyecek bir tekillik varsayarlar. Tarihin kendisi, özel isimler olmasa tarih olmazdı. Fakat tam da bu noktada, soruna bir başka derdimiz, yani toplum ve topluluk açısından yaklaşmalıyız. Kripke, özel isimlerle yapılan katı adlandırmanın özel bir iş olamayacağını vurgular; adlandırma, topluluk tarafından ve tarihsel bir aktarma zinciri sayesinde gerçekleştirilir. Gelgelelim, Kripke "topluluk" terimini kullandığı zaman, bu aktarma, dar anlamda, topluluklar arasında gerçekleşen bir aktarma, yani toplumsal bir aktarma olmalıdır. Özel isimler asla başka dillere çevrilemezler aslında. Bir dilden başka bir dile seyahat ederler. Toplumsal etkileşimin asıl işaretleridir özel isimler. Dilbilimcilerin özel isimleri disiplinlerine almamaları, özel isimlerin doğaları itibariyle çevrilemez olmalarıyla açıklanabilir. Bunun nedeni, dilin doğrudan göndergelerle bağlantılı olduğu yolundaki yanlış anlamanın kaynağının özel isimler olmasından ziyade, özel isimlerin dili kendi içine kapalı, farka dayalı, ilişkisel bir sistem (*langue*) olarak kavramamızı engellemesidir. Özel isim, pek çok sistemin arasına girdiği için, göndergenin katı bir şekilde adlandırılmasını mümkün kılar.

Hegel, tekilliğin dilde ifade edilmeyeceğini söylemekte haklıydı. Ama bu demek değildir ki tekillik yoktur. Kendini bize ancak dolambaçlı bir şekilde gösterir tekillik. Dilin, bireylik-genellik döngüsüne dahil edilemeyen bir direnci vardır ve bu da özel isimlerin paradoksunda ortaya çıkar. Tekilliğin toplumsallıkla ilgili olduğunu işte bu durumda, olumsuz yoldan giderek buluruz. Dilin kamusal ve toplumsal olduğu yönündeki iddiaların neden hemen Descar-

tes'ın da Kant'ın da aşılmasına yol açamayacağı artık açıktır. Ortada duran soru ise, "kamusal" (ya da "toplumsal") teriminin ne anlama geldiği. Bizim için burada en önemli olan şey, kendini topluma açan tekillik-evrensellik döngüsü ile topluluğa ait olan bireylik-genellik döngüsü arasındaki ayrımdır. Kelimelerin tanımlarını değiştirmek gerçek sorunları çözmez, ama en azından gereksiz kafa karışıklıklarından uzak durulmasına yardımcı olabilir. Marx insanların birer birey haline toplum içinde geldiğini vurguladığı zaman, birey ile toplum arasındaki ikili karşıtlığın ötesine geçmeye çalışıyordu. Fakat sözün iması, "toplum"dan ne kastedildiğine göre değişir. Eğer *topluluk* kastediliyorsa, o halde birey (örneğin Marx' ın kendisi) "kendi öznel fantazisinde topluluğa aykırı olarak evrensel olmaya girişen kişi" anlamına gelirdi. Ama eğer *toplum* –topluluklar *arasındaki* mekân– kastediliyorsa, bu demektir ki *insanlar evrensellik içinde tekil olurlar.*

Özel isim, sık sık özel mülkiyetle de özdeşleştirilir. Bundan ötürü, özel isme saldırmak anti-burjuva bir şey gibi görünür. Metin teorisi bağlamında, bir metnin özel ismi olan bir yazar tarafından temellük edildiği, ya da metnin yazarın ismiyle yetkili kılındığı öne sürülür. Çığır açmış bir örneği ele almak gerekirse, Roland Barthes yazarlığı/müellifliği reddetmekte ve metne o hayali metinlerarası heterojenliğini geri vermekte ısrar etmişti. Ama metni özel isimlerin ya da genel bir yapının olmadığı bir dünyaya indirgeyerek yapılamaz bu hamle. Bütün bu argüman bize daha çok şunu hatırlatmalıdır: Bir metin, anlam fazlasından dolayı bir yazarın varlığına indirgenemediği zaman, bu fazlanın tekilliğini belli bir özel isimle adlandırmaktan başka bir seçenek yoktur.

Bu metin boyunca ben de "Kant" ismini kullandım. Ama bu yazarın kendisi değil. Almanya'nın ya da Batı nın kendine mal ettiği felsefeci de değil. Kant'ın metni dünya-sivil-toplumu için kamusaldır. Transkritiğin "Kant" diye adlandırdığı şey de bu *imkândır.*

3.4 Doğa ve Özgürlük

Kantçı etiği ele almak için şimdiye kadar, yani bu bölümün son kısmına gelene kadar bekledim. Fakat bu konudan üstü örtülü olarak, özellikle de başka sorunsalı yoluyla bahsettim. Benim duruşum ile başkalarının duruşu arasındaki belirgin paralaks ile başlamış olan aşkın konum, başkalık sorunsalını ısrarla beraberinde getirir. Aşkın konum bu anlamda tamamen etiktir. Etikten özgül bir tür diye bahsetmek işin bu yönünü görmemizi çoğu zaman engeller. Örneğin sanat, doğa ile özgürlük, yani bilimsel bilgi ile ahlak arasındaki dolayımlayıcı olarak tanımlanır genelde. Ama bilimsel tanıma, hem doğal dünyaya dair hipotezler kuran anlama (ya da hayal gücü) etkinliğini hem de bu hipotezlerin evrenselliğini mümkün kılan başkalarının varlığını birer öncül olarak alır. Demek ki, hem sanatın hem de ahlakın paylaştığı unsurları içinde bulundurur. Öyleyse, Kant'ın özgürlük, doğa ve dolayımlayıcı terimleriyle düşündükleri, ahlakın, bilimsel tanımanın ve sanatın resmi olarak mevcut olan nesnel alanlarına tam tamına karşılık gelmiyordur. Kant'ın kavramları bu alanlarla sınırlı değildi. Ve böylesi bir açıklık, hakkında *eleştiri* yazmadığı tarih ve ekonomi gibi alanlar için de doğru olmalıdır. Deleuze, Nietzsche üzerine yazdığı kitabında, Nietzche'nin yapmaya çalışmış olduğu şeyin Kant'ın tamamlayamadığı dördüncü eleştiriyi yazmak olduğunu söylemişti.[44] Marx'ın siyasal iktisadın eleştirisinde yapmaya çalıştığı şey de bu dizideki bir başka eleştiri olacaktı.

Şimdi Kant'ın sanat (ya da estetik) teorisiyle başlayayım. Kant'tan önceki klasisistler, estetik deneyimin özünün nesnel biçimde var olduğunu düşünürken, Kant sonrasındaki romantizm taraftarları bu özün öznel duyguda var olduğunu ileri sürmüşlerdi. Kant çoğu zaman romantizmin selefi olarak görülse de, o esasında romantizm ile klasisizm arasında eleştirel bir salınım içinde düşünüyor, başka bir boyutta ampiristler ile rasyonalistler arasında takındığı

44. Bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* [1962], İng. çev. Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1983, özellikle "Eleştiri" başlıklı kısım.

aynı transkritik tavrı burada da benimsiyordu. Elbette bu ikilikler ya da bağlamlar arasında uzlaşmaya gitmiyordu Kant. Bunun yerine, nasıl ki bilmeyi bilme yapan temeli sorgulamışsa, bu sefer de sanatı sanat yapan temeli sorguluyordu.

Belirli bir nesne, ancak o nesneyi yansıtılan diğer çıkarları paranteze alan işlem sayesinde bir sanat eseri olarak alımlanır. İster doğal bir nesne olsun, ister mekanik bir röprodüksiyon ya da gündelik bir alet edavat, kendi başına nesnenin doğası doğrudan önem taşımaz. Bir nesneyi bir sanat eseri haline getiren şey, o nesneye gündelik çıkarları paranteze alarak bakmak ya da tavrın kendisindeki değişikliktir. Kant'ın estetiğin öznel olduğu yolundaki genel kanı bir dereceye kadar doğrudur. Ama şu kaydı da düşmek gerekir ki, Kantçı öznellik romantik öznellikten büsbütün farklıdır. Kant'ın öznelliği, aşkın paranteze alma işlemini uygulama *istencidir*. Klasisist ve romantik estetik çoktan miyadını doldurmuşken, Kantçı eleştiri işte bu yüzden hâlâ ufuk açıcıdır.[45]

Marcel Duchamp, kaide üzerine yerleştirilmiş "R Mutt" imzalı ve "Çeşme" adlı pisuarı 1917 yılında New York'taki Uluslararası Bağımsız Sanatçılar Cemiyeti'nin sergisine teslim ettiğinde, kavramsal ve kurumsal bir analiz olarak sanatı sanat yapan şeyi sorgulamıştı. Bu tuhaf tarzla üzerine ışık tutmaya çalıştığı şey, tam da Kantçı sorunsallardan biri, yani şeylere gündelik çıkarları paranteze alarak bakmaktı.[46] Ve Kant'ın öne sürdüğü bir başka çok önemli husus da şuydu kuşkusuz: Gerekli olsa da, estetik yargıda evrensellik yoktur; yani, belli bir şeyin evrensel olduğu düşünüldüğünde, bu yargı her zaman için sadece tarihsel olarak oluşturulmuş ortak duyuya dayalıdır.

Söz konusu düşünceler estetik yargı hususunda dile getirilmiş ve üçüncü *Eleştiri* olarak kaleme alınmış olsa da, Kant'ın bilme ve etik hakkındaki açıklamalarından önce de vardılar. Estetik deneyim

45. Clement Greenberg, modernizmi tanımlarken Kant'tan yararlanmış ve onu ilk modernist eleştirmen diye nitelemişti. Bkz. "Modernist Painting" [1960], *Clement Greenberg, Collected Essays and Criticism* içinde, 4. cilt, haz. John O'Brien, Chicago: University of Chicago Press, 1993.

46. Çağdaş sanat ve estetik üzerindeki Kant/Duchamp etkisine dair ayrıntılı bir izah için bkz. Thierry de Duve, *Kant after Duchamp*, Cambridge: University of Chicago Press, 1993.

bağlamında gündeme getirilen bu iki nokta, estetik dertlerin ötesinde bütün alanlarda varlığını sürdürür. "Bütün alanlar" dedim, ama Kant'ın en mühim önermelerinden biri de, alanların aşkın indirgeme (paranteze alma) yoluyla varlık kazanıyor olmalarıdır. Kant bir taraftan sanatın özünün nesnel olarak var olduğu fikrinden şüphe ederken, diğer taraftan sanatın yalnızca öznellikte (yani duygúda) var olduğu fikrini de sorgulamıştır. Kantçı öznellik, bu sarih şüphe içinde ortaya çıkar ve sanatı şu ya da bu okulun sürekli tabi tuttuğu kanonlaştırmalardan çekip çıkararak, belirli deneyimlerin ya da nesnelerin sanata dönüştürüldüğü yere, yani onun *arche*sine geri getirir. Kant, ister nesnel ister öznel olsun, estetik alanın kendi içinde ve kendi başına var olduğu fikrini sürekli sorgular.

Modern bilim, ahlaki ve estetik yargıların paranteze alınmasıyla kurulmuştur. "Nesne", ancak bu uğrakta ortaya çıkar. Fakat doğal bilimlerle sınırlı değildi bu. Machiavelli'nin modern siyaset biliminin babası diye bilinir olmasının sebebi, ahlakı paranteze alarak siyaset alanını keşfetmiş olmasıdır. Ahlak alanı hakkında da aynı şeyin söylenebilecek olması manidardır. Ahlaki alan kendi içinde ve kendi başına var olmaz. Dünyayla karşı karşıya geldiğimiz zaman, aynı zamanda en az üç tür yargımız olur: doğru ya da yanlışa dair bilişsel yargı, iyiye ya da kötüye dair etik yargı ve hazza ya da hoşnutsuzluğa dair estetik yargı.[47] Gerçek hayatta bu yargılar iç

47. "Uses of Aesthetics – After Orientalism" (*Boundary 2, Edward Said*, 25. cilt, no. 2, Yaz 1998) başlıklı makalemde, çeşitli meselelere verdiğimiz yanıtları göz önünde tutarken, *çıkarların* konumunun göz ardı edilemeyeceğini öne sürmüştüm. Albert O. Hirschman, çıkarların konumunun tutkuların konumunu on sekizinci yüzyılda aştığına işaret ediyor; onun şu kitabına bakınız: *Tutkular ve Çıkarlar*, çev. B. Cezar, İstanbul: Metis, 2007. On yedinci yüzyıla kadar sürekli dile getirilen tutku üzerine tezler, bu değişiklikle birlikte bir sonraki devirde ortadan kaybolmuştu. Bu elbette sivil toplumun ticaretçiliğinin işiydi. Meta ekonomisi kullanım değerinin bütün farklarını paranteze alır ve her şeyi böylece mübadele değerine indirger. Estetik bağlamın anahtar nitelikteki bir işlevi olarak "tarafsızlık/çıkar gözetmeme", hem ekonomik hem de faydacı çıkarları paranteze alma eylemini ifade eder elbette. Gelgelelim, estetik işlev, estetik değerin kendisini meta değerine aktarmasını engellemez. Bu durumda değer, sapkın bir şekilde öyle bir mertebeye yükselir ki, diğer metalara tepeden bakabileceği semavi bir tüneğe ulaşır. Aslında kitlelerin sanat tapınması, son derece (sapkınca) pahalı olan metanın kendisine hitap eder çoğu zaman. Kant, faydacılığa getirdiği eleştiride, mutluluğu, aslında bir çıkar/ilgi meselesi olan bir duygulanış meselesi ola-

içe geçer ve birini diğerinden ayırmak zordur. Bilimciler, etik ve estetik yargıları paranteze alarak gözlemlerde bulunur: Bilme nesneleri ancak bu eylemle varlık kazanır. Estetik yargıda, doğru mu yanlış mı, iyi mi kötü mü gibi sorular bir kenara konur ve sanatsal nesneler ancak bu uğrakta ortaya çıkar. Bu işlemler, hiç şüphesiz doğal olarak yapılmazlar. Aksine, dışsal durum kişiye daima paranteze almayı *emreder*.[48] Ve insan buna alışınca, paranteze aldığını unutup, nesnelerin –bilimsel, sanatsal ya da ahlaki nesnelerin– kendi başlarına var olduğunu düşünür.

Ahlak nesnel olarak varmış gibi görünür. En azından bize öğretilen budur. Fakat bu şekilde düşünülen ahlak, hiç kuşkusuz, topluluğun kodlarına ait olan bir ahlaktır. Orada ahlaki normlar bireylerin ötesindedir. Ardından, bireyin mutluluğu ve çıkarlarından yola çıkılarak kavramlaştırılan bir başka ahlak görüşü gelir. İlkinin rasyonalist, diğerinin ampirist olduğu söylenebilir. Ama ikisi de *yaderktir* (heteronom), yani özerk değildir. Kant yine onların arasında salınmak üzere müdahale eder ve ahlakı ahlaki yapan şeyin ne olduğunu *aşkın bir şekilde* sorgular. Bir diğer deyişle, hem topluluğun kodlarını hem de kişisel duygu ve çıkarları paranteze alarak ahlaki bir alan çıkarır.

Kant, ahlaki alanın haz/hoşnutsuzluk gibi duygularla ya da mutlulukla temellendirilemeyeceğini iddia eder. Bu da Kant'ın ahlaki dünyasına, en başından beri, bunların paranteze alınmasıyla ulaşılacağını gösterir. Teyit etmek için şunun altını çizmek istiyorum: Söz konusu açıklama, ahlakın haz/hoşnutsuzluk gibi duygulara eşlik ettiğini reddetmek demek değildir ve bizatihi ahlakın duygulara karşı olduğu anlamına da gelmez. Paranteze almak olumsuzlamayla aynı şey değildir. Kant aksine, ahlaki doğruluk uğruna başka bo-

---

rak görüyordu. Örneğin, mutçuluk (*eudemonism*) (ya da faydacılık) tam da ahlakı çıkara indirgeyen şeydir. Bundan dolayı, faydacılık üzerinde kurulmuş çağdaş etik esas olarak (neoklasik iktisat anlamında) ekonomi merkezlidir; zira amacı, Jeremy Bentham'ın dediği üzere, "azami sayıda insanın azami mutluluğu"nu sağlamaktır. Demek ki Kant'ın mutçuluk eleştirisinin işlevi, çıkarı bir kez daha paranteze alarak bizi ahlakla doğrudan yüzleştirmesinde yatar.

48. Rus biçimcilerinin *ostranenie*, yani "yabancılaştırma/yadırgatma" dedikleri şey, aşina olunan nesnelerin paranteze alınmasından ibaretti. Gelgelelim, bu tur bir işlem sanatla sınırlı değildir.

yutları feda eden o inatçı ahlakçılara serzenişte bulunuyordu. Kant'a göre ahlak son kertede iyilik ya da kötülük meselesi değil, *özgürlük* meselesiydi. Özgürlük olmasa, iyi ya da kötü olmazdı. Özgürlük, *causa sui* olmakla, kendi kendini harekete geçirmekle, öznel ve özerk olmakla eşanlamlıdır. Ama böyle bir özgürlük var mıdır peki? Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* nde şu çatışkıyı "aşkın fikirlerin üçüncü çatışması" olarak öne sürer:

Tez – Doğanın yasalarına göre nedensellik, dünyanın bütün görünümlerinin türetilebileceği tek nedensellik değildir. Bunları açıklamak için, özgürlük yoluyla bir başka nedenselliği varsaymak da gereklidir.

Antitez – Özgürlük yoktur, fakat dünyadaki her şey ancak doğanın yasalarıyla uyumlu olarak gerçekleşir.[49]

Bu antitez, modern bilimin nedenselliğinin bakış açısından değil, Spinozacı belirlenimciliğin bakış açısından okunmalıdır. Spinoza'ya göre, dünyadaki her şey zorunlu olarak belirlenir, ama nedensellik o kadar karmaşıktır ki, bizim için özgürlük ve olumsallığı varsaymaktan başka seçenek yoktur. Kant bu antitezi, yani özgür iradenin belirlenimi olarak düşündüğümüz şeyin, nedenselliklerin karmaşası sayesinde zaten her zaman öyle olduğunu onaylar.

Eylemde bulunduğum zaman asla özgür değilim. Aslında, tüm varoluşumun herhangi bir yabancı nedenden (örneğin Tanrı'dan) bağımsız olduğunu varsaysam bile ve böylece nedenselliğim ve hatta tüm varoluşumu belirleyen temeller kendi dışımda bulunmasa bile, bu yine de hiçbir suretle o doğal zorunluluğu özgürlüğe dönüştürmezdi. Çünkü, zamanın her anında, *kendi denetimimde olmayan şey* tarafından eylemde bulunmaya belirlenmiş olma zorunluluğu altında bulunurum hâlâ ve yalnızca önceden belirlenmiş bir düzene göre sürdürebileceğim koşulludan koşulsuza yükselen sonsuz olaylar dizisi kendi başına hiç başlayamazdı: Bu kesintisiz bir doğal zincir olurdu ve dolayısıyla nedenselliğim hiçbir zaman özgürlük olmazdı.[50]

49. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. ve haz. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 484-5, A444/B472-A445/B473.

50. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, İng. çev. ve haz. Mary Gregor, girişi yazan Andrews Reath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 80: 5:94.

Kant diğer taraftan, başka bir yerde de insan eylemlerinin özgürlüğünden bahseden tezi onaylar ve şöyle der:

Aklın düzenleyici ilkesini, onun ampirik bir kullanımıyla açıklığa kavuşturmak için –ama onu teyit etmek için değil (çünkü bu tür kanıtlar aşkın önermeler için bilinemezdir)– iradi bir eylemi, mesela bir kişinin söylediği kötü bir yalanla toplumda kargaşaya sebep olmasını ele alalım. İlk önce, bu eyleme sebep olan teşvik edici nedenler soruşturulabilir ve bu temel üzerinde yalanın ve yalanın yarattığı sonuçların kişiye nasıl atfedilebileceğine dair hüküm verilebilir. Bu ilk niyetle, kişinin ampirik karakterinin kaynaklarına inilip orada kötü bir yetiştirme, kötü arkadaşlar aranır ve bunlar da arlanma nedir bilmez, doğuştan gelen bir mizaca, kısmen de ihmale ve düşüncesizliğe bağlanır. Böyle yapıldığında, yalana vesile olan nedenler izahın dışında bırakılmış olmaz. Bütün bunlarda, her soruşturmada olduğu gibi, verili bir doğal sonucu belirleyen nedenler dizisi takip edilir. Şimdi eylemin bu sebeplerce belirlendiğine inanılsa bile, insan yine de faili suçlar. Failin suçlanmasının sebebi, failin talihsiz doğal mizacı, ona etkide bulunmuş olan koşullar değil, hatta daha önce sürmüş olduğu yaşam da değildir. Fail suçlanırken başvurulan önkabul şudur: O yaşamın nasıl oluşmuş olduğu bütünüyle bir kenara konabilir; vuku bulan şartlar da hiç vuku bulmamış olabilirdi; ama bu fiilin bütünüyle daha önceki durum ile ilişkili olarak koşullandırılmış olduğu, adeta failin bu eylemle bir dizi sonucu bütünüyle kendisinden başlatmış olduğu düşünülebilirdi. Söz konusu suç aklın yasası üzerinde temellenir. Ve bu yasa, belirtilen bütün ampirik koşullardan bağımsız olarak, kişinin davranışını olduğundan başka türlü bir şekilde belirlemiş olabilecek ve belirlemiş olması gereken bir sebep olarak görür.[51]

Burada kayda değer olan şey, Kant'ın eylemde bulunma özgürlüğünü, *ex ante facto* değil, *ex post facto* bulmasıdır. Öyle *ex ante facto* özgürlük yoktur. Kant'ın ödeve dair evrensel buyruğu şudur: "*eyleme düşturun sanki senin iraden sayesinde* evrensel bir doğa yasası *olacakmış gibi eylemde bulun.*"[52] İşte bu buyruk, Kant'ın eti-

51. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 544, A 554/B582-A555/B583.

52. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. ve haz. Mary Gregor, girişi yazan Christine M. Korsgaard, Cambridge University Press, 1998, s. 31, 4:421.

53. Kant'ın etiğini öznelci diye niteleyen eleştiriler Hegel'den bu yana yaygındır. Max Weber de bu eleştiriyi dile getirenlerden biriydi. "Meslek olarak Siyaset" (1919) başlıklı makalesinde, "sorumluluk etiği"ni (*Verantwortungsethik*) "zihin etiği"nden (*Gesinnungsethik*) ayırmıştı Weber. Zihin etiği, kişinin adalet

ğinin öznelci olduğuna, bir yandan ahlaki eylemin güdüsünün saflığına önem atfederken, diğer yandan da bu eylemin sonucunu göz ardı ettiğine dair eleştirilere yol açmıştı.[53] Ama unutmayalım ki Kant aynı zamanda şu antitezi de savunmuştu: "Eylemde bulunduğum zaman asla özgür değilim." Tekrar edersek, "*eyleme düşturun sanki senin iraden sayesinde* evrensel bir doğa yasası *olacaknış gibi eylemde bulun*," dediği doğrudur. Ama işin aslı şudur ki, eylemin niyeti ile sonucu iki ayrı şeydir. Wittgenstein'ın dediği gibi: "Ve kurala uyduğunu *sanmak* kurala uymak değildir."[54] Niyetlerimizden farklı şeyler yaparız ve niyet ettiğimiz şeyler son derece nadiren gerçekleşir. Buradaki en önemli nokta, sorumlulukla, sonucun sorumluluğuyla ilgili olanıdır. Aslında hiç öyle olmasak da, kendimizi ancak özgür eyleyiciler olarak gördüğümüz zaman sorumlu hale gelebiliriz. Kant'ın şu dedikleri tam da bunu anlatır: "Bu fiilin bütünüyle daha önceki durum ile ilişkili olarak koşullandırılmış olduğu, adeta failin bu eylemle bir dizi sonucu bütünüyle kendisinden başlatmış olduğu düşünülebilirdi." Zararlı (ya da fena) olabileceğini bilmeden kötü bir şey yaptığımızda, öyle olduğunu bilmesek bile bu işten yine de sorumlu olur muyuz? Yaptığı şeyin zararlı olduğunu bilebilecek güçte olanların sorumlu olduğu söylenir.

Aşkın fikirlerin ilk çatışmasında, *–dünyanın zamanda ve mekânda bir başlangıcı vardır ve dünya sınırlar içine kapanmıştır–* tezi ile *–dünyanın mekânda hiçbir başlangıcı ve sınırı yoktur, hem zaman hem de mekân açısından sonsuzdur–* antitezinin[55] yanlış olduğu çatışkı tarafından kanıtlanmışken, aşkın fikirlerin üçüncü çatışmasında, hem tez hem de antitez savunulabilmektedir? Peki nasıl?

---

inancını elzem olarak ve kişinin eylemindeki başarısızlığını başkalarına ya da kişinin denetiminin ötesindeki durumlara atfedilebilir olarak gören bir tavrı ima eder. Sorumluluk etiği ise, kişinin eylemlerinin yarattığı sonuçların sorumluluğunu kendi üzerine aldığı bir tavra işaret eder. Weber, Kant'ın etiğini zihin etiği diye anlamıştı ve bu bir yanlış anlamaydı. Kant'ın ufuk açan meramı şuydu: Nasıl ki hayaldeki 100 dolar gerçek 100 dolarlık banknotla aynı şey değilse, kişinin kendisini ahlaki açıdan sağlam olarak görmesi ve bu inanca dayanarak eylemde bulunması onu gerçeklikte öyle kılmaz. Kant'ın ahlakı, kişinin bulunduğu eylemin sonuçlarını başkaları yerine kendisine yükleme tavrında yatar.

54. Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar* [1945], çev. H. Barışcan, İstanbul: Metis, 2007, I: 202, s. 100.

55. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 470-1, A426/B454-A427/B455.

Çünkü tez, insan eylemini doğal nedenselliği *paranteze alarak* görme duruşuna işaret ederken, antitez ise insan eyleminin nedenselliğini insanların özgürlük varsayımını *paranteze alarak* görme duruşunu ifade eder. Tez ve antitez, farklı alanları paranteze aldıkları sürece bir arada durabilirler. İlkini pratik duruş, ikincisini de teorik duruş diye adlandırmak istiyorum. Ve şu an aşikâr olduğu gibi, teorik ve pratik alanlar kendi içlerinde ve kendi başlarına var olmazlar; ancak kişi öznel bir şekilde teorik ve pratik duruşlar takındığında var olurlar.

Saf Aklın Eleştirisi, benliği, özneyi ve özgürlüğü birer töz olarak kanıtlamaya çalışan metafizik muhakemeleri çürütmeyi hedefler. Diğer taraftan *Pratik Aklın Eleştirisi*, doğal zorunluluğun (*Naturnotwendigkeit*) paranteze alındığı aşamada, benliğin, öznenin ve özgürlüğün nasıl var olabildiğini sorgular. Elimizde birçok seçenek vardır aslında ve ne ölçüde olduğu bilinmese de, bu seçenekler doğal zorunluluk tarafından zorlanır. Sonuç olarak, bir dereceye kadar, nedensellik tarafından belirlenmiş kararları ve bir dereceye kadar da, özgür irade tarafından belirlenmiş kararları kabul ederiz. Bir suçlu düşünelim. Onun işlediği suça yol açan kişisel ve toplumsal bir dolu sebep vardır. Eğer mümkün olan tüm sebepler sayılıp dökülebilseydi, hiçbir özgür iradesi ve dolayısıyla hiçbir sorumluluğu olmadığı ortaya çıkardı. Suçsuzluğu kanıtlamaya yönelik böyle bir savunmadan keyfi kaçan insanlar, onun seçme özgürlüğü de olması gerektiğini iddia ederlerdi. Bu nedenle, ortak duyuda, insanların çeşitli nedensellikler tarafından belirlendiği kabul edildiği gibi, onların özgür iradesi de kabul edilirdi. Kant ise bu ortayolcu çözümü reddetmişti. Öncelikle, özgür irade diye bir şey olmadığını düşünmeliyiz. Bir şeyi kendi özgür irademizle yaptığımızı düşündüğümüzde, sadece o eylemimizin dışsal sebepler tarafından belirlendiğinin farkında olmadığımız için öyle düşünüyoruzdur. Bu durumu fark ettikten sonra, özgürlüğün nasıl mümkün olduğunu sormak nihayet mümkün hale gelir. En başından beri, özgürlük de sorumluluk da, nedeni sorgulayan *teorik* duruştan doğmaz. Kant'a göre suçlunun sorumluluğu, nedensellik paranteze alındığı zaman, yani *özgür bir fail* olduğu zaman doğar. Esasında, onun dar anlamda özgürlüğü yoktur. Fakat sorumlu olabilmesi için, özgür sayılması gerekir. *Pratik* bakış açısı da budur.

Kant, özgürlüğün riayet etme (ya da emretme) ödevinde yattığını düşünmüştü. Mantığın yalpalamaya meylettiği nazik bir noktadır bu; zira emirlere riayet etmek özgürlüğün karşıtı gibi görünür. (Daha sonra bu konuya döneceğim, ama şimdiden belirtmem gerekirse, birçok suçlama bu noktaya yoğunlaşır.) Gelgelelim, Kant'ta ödevin, topluluk kodları tarafından dayatılan ödevle bir tutulmadığı açıktır. Eğer ödev emri topluluk tarafından veriliyorsa, bu emre riayet etmek yaderk bir eylem olurdu ve özgür olmazdı. O halde özgür olmak için kişinin ne tür bir emre riayet etmesi gerekir? Bu ancak şu emir olabilir: "Özgür ol!" Burada hiç mi hiç çelişki yoktur. Kant'ın şu sözünde de hiçbir muamma yoktur: "İnsan bir şeyi onu yapması gerektiğinin farkında olduğu için yapabilir."[56] Bunun anlamı basitçe şudur: Özgürlük, özgür olma buyruğundan doğabilir ancak.

Peki buyruk nereden gelir? Ne topluluktan ne Tanrı'dan. Kant'ın, "paranteze al!" buyruğunu beraberinde getiren aşkın tavrından doğar buyruk. "R Mutt"a dönecek olursak, Duchamp izleyicilere gündelik dertlerini paranteze alarak pisuarı bir sanat eseri olarak görmelerini emretmiyordur; aksine, fuarda kurulmuş bağlamın kendisi, birçok izleyici bunun farkında olmasa da, onlara pisuarı bir sanat eseri olarak görmelerini emrediyordur. Keza, buyruğu aşkın duruşun kendisinin içerdiği ve nihayet, aşkın duruşu teşvik edenin de bir buyruk olduğu unutulur. Peki aşkın duruş nereden gelir? Aşkın duruşu teşvik eden şey, başkalarının varlığıdır. Bu anlamda, aşkın bakış açısının etik olduğu söylenebilir.

Bu "özgür ol!" buyruğu, son kertede başkalarına özgür eyleyiciler olarak davran buyruğunu kapsar. Kant'ın ahlaki yasası, adeta şu emirden oluşur: "Kendi şahsında olduğu kadar başka herhangi birinin şahsındaki insanlığı da, asla sırf bir araç olarak değil, aynı zamanda ve hep bir amaç olarak kullanacak şekilde eylemde bulun."[57] Ve başkalarının kişilikleri ancak bu buyruk sayesinde ortaya çıkar. Teorik duruşta, ne benim kişiselliğim ne de başkasının kişiselliği var olabilir. Bunlar ancak pratik alanda meydana çıkabilirler. Demek ki Kant'ın ahlak yasaları pratik olmakla eşanlamlıdır.

56. Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 27-8, 5:30.
57. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, s. 38, 4:429.

Şimdi, doğal zorunluluğun nedenselliğini daha geniş bir açıdan yorumlayalım. Suçlu vakasında, nedenlerin sadece kişisel duygulardan değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerden ileri geldiğini hatırlayalım. Öyleyse, o toplumsal ilişkileri nasıl değerlendirebiliriz? Marx, *Kapital*'deki metodolojik duruşuna ilişkin olarak bu konuyla ilgili şunları yazmıştı:

> Muhtemel yanlış anlamaları engellemek için şunu söyleyeyim. Ne şekilde olursa olsun, kapitalisti ve toprak sahibini tozpembe tasvir etmiyorum. Burada bireyler, ancak ekonomik kategorilerin kişileşmiş halleri, belirli sınıf ilişkilerinin ve çıkarlarının taşıyıcıları [*Trager*] oldukları sürece ele alınıyorlar. Benim toplumun ekonomik formasyonunun gelişmesini doğal tarihin bir süreci olarak gören bakış açımda, birey, öznel bir şekilde kendini onların üzerine ne kadar çıkarırsa çıkarsın, toplumsal açıdan onlara ait bir mahluk olarak kaldığı ilişkilerden ötürü diğer görüşlerde olduğu kadar sorumlu tutulmaz.[58]

Bu duruş toplumsal yapıyı doğanın bir zorunluluğu olarak görmekte ve böylece kişiye herhangi bir sorumluluk atfedilmesini önlemekte ısrar eder. Ama ben Marx'ın bu bakışı doğal tarihsel duruştan, yani sorumluluğu paranteze alarak elde ettiğini ileri sürüyorum.[59] Toplumsal ilişkileri doğal tarihsel bir süreç olarak gördüğünde Marx'ın teorik bir konum aldığı söylenebilir – öznelliği ve sorumluluğu olumsuzlamak için değil, paranteze almak için yapıyordu bunu. "Mülkiyet hırsızlıktır" diyen Proudhon gibi ahlaki bir dille konuşabilirdi Marx, ama bunu yapmamıştır. *Kapital*'deki Marx paranteze almakta ısrar etmiştir. Ve onun bu çabasına kaynaklık eden de etik iradesiydi. Öyleyse, Marxgil etiği *Kapital*'in dışında aramanın lüzumu yoktur. Kantçı etik de Kant'ın yalnızca ahlaka dair açıklamalarında aranamaz. Aynı zamanda hem teorik olmak hem de pratik olmak – aşkın duruş bizatihi etik bir duruştur.

Şimdi de II. Dünya Savaşı sonrası Fransası'ndaki üç ana düşünce akımını ele almak istiyorum: yani varoluşçuluk, yapısalcılık ve post-yapısalcılığı. Varoluşçu Jean Paul Sartre özgürlüğü vurgular-

58. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 92.

59. *Kapital*'e bakıldığında, kapitalizmin ekonomik toplumsal yapısını değiştirecek öznellik pek ortaya çıkmıyor gibi görünür. Fakat Marx, II. Bölüm'ün sonunda ayrıntılarıyla ortaya koyacağım gibi, hiyerarşik yapıyı devirme uğrağını *bizatihi bu yapının içinde* buluyordu.

ken, insanların yapısal olarak belirlenmiş olduğunu da kabul ediyordu. Onun bakış açısı pratik olarak tanımlanabilir. Diğer taraftan yapısalcılar bir töz olarak özne kavramını sorgulayıp, onu sadece yapının bir sonucu olarak gördüklerinde teorik bir duruş almışlardı. Bu bağlamda yapısalcıların Spinoza'ya dönmüş olmaları gayet anlaşılabilir bir şeydir. Daha önce değindiğim gibi, Kant'ın üçüncü çatışkı tezi Spinoza'nın konumu ile sonuçlanır – yani, her şey nedenler tarafından belirlenir, ama insanlar özgürce hareket ettiklerini düşünürler, çünkü nedenler çok karmaşıktır. Hem özgür irade hem de insan biçimine büründürülmüş Tanrı –güya doğal zorunluluğun ötesine giden şeylerdir bunlar– bizatihi doğal ve toplumsal olarak belirlenen hayali kurgulardır. Aslında neden denilen şey, etkiler üzerinden geçmişe bakarak üretilen kurgulardır. Louis Althusser, Spinoza'ya göndermede bulunarak, "yapısal nedensellik" ve "aşırı belirlenim" kavramlarını uydurmuştur – bu kavramlar da geniş anlamıyla bir tür belirlenimciliktir.

Bu teorik başarılar sizi fazla heyecanlandırmasın. Bunlar, *teorik* duruşun ayrılmaz bir parçası olan paranteze alma işleminden dolayı gerçekleşen duruş değişikliklerinden ibarettir. Varoluşçuluk karşısında yapısalcılık ya da özne karşısında yapı gibi ikili karşıtlıklarda sunulan sorunsal dizisinde yeni bir şey yoktur. Kant'ın üçüncü çatışkı olarak sunduğu şeyin adeta bir çeşitlemesidir bu. Yapısalcı duruşa karşı özneyi koymak, ya da orada özneyi aramak manasızdır. Çünkü, en başından beri, ancak özne paranteze alınarak yapısal belirlenimciliğe ulaşılır. Tersinden bakıldığında, ancak yapısal belirlenim paranteze alındığında özne ve sorumluluk boyutu geri döner. Daha sonraları post-yapısalcılık ahlakı yeniden ortaya koymaya çalıştığında, bu gayet tabii bir şeydi.[60] Yani bu anlamda, bunla-

60. Yapısalcılığın yarattığı kayda değer düşünsel devrimi bir kenara koyarsak, bu akımın öznellik ve sorumluluk gibi sorulardan kaçmaya çalışanlar tarafından da övülmüş olduğunu belirtmek gerekir. Yapısalcılığı takip edenlerin çoğunun bu vesileyi Sartre'a saldırmak için kullandığına dikkat edelim. Fakat Sartre'ın ilk başlardaki duruşunu yapısalcılar da paylaşıyordu aslında. Sartre hiçbir zaman basit ve koşulsuz olarak, öznenin önem taşıdığını iddia etmemişti. Hipostazlaştırılmış bir burjuva öznenin olumsuzlanması olarak insan özgürlüğünü, yani kendi-için-varlığı vurgulamıştı. Adeta insanların özgür olduklarını düşündükleri yerde, yapısal bir belirlenim olduğunu ileri sürüyordu, ama söz konusu belir-

rın hiçbiri yeni değildi. Gözleri kamaştırırcasına birbiri ardına ortaya çıkan yeni eğilimlerin etkisi altında kalındığında, bunların teorik ve pratik duruşların başkalaşmış halleri olduğu gözden kaçabiliyor. Buna karşılık Kantçı aşkın eleştiri, her iki duruşu da aynı anda sürdürme dersini verir. İnsan aynı anda paranteze nasıl alıp parantez dışına nasıl çıkaracağını bilmelidir.

Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde en acımasızca yüklendiği hedefi mutçuluktu (ya da faydacılık). Onu reddetmişti, çünkü mutluluğa *fiziksel* nedenler yön verir, yani mutluluk yaderktir. Diğer taraftan özgürlük ise *metafiziktir*. Kant'ın metafiziği yeniden inşa edişi ancak bu anlama gelir. Fakat Kant'ın yaderk olduğunu düşündüğü tek şey mutçuluk değildi. Topluluğa ait olan ahlak da yaderkti.

Hegel, *Mantık Ansiklopedisi*'nde, mutçuluğu eleştirdiği için Kant'ı önce övmüş, ama hemen ardından bireycilikte takılıp kaldığı için eleştirmiştir. O zamanlar hâkim olan şey, aile, topluluk ve kilise tarafından dayatılan beylik ahlaktı; ve İngiliz kökenli mutçuluk (ya da bireycilik) ise bu tür bir ahlakçılığı tehlikeye sokuyor diye ilham ediliyordu. Hegel bu çizgiyi izleyerek, Kant'ın mutçuluk eleştirisini kabul ediyor, ama nesnel etiğin (*Sittlichkeit*) önceliğini savunarak bu sefer ona hücum ediyordu. Burada niyet edilen şey, ailenin, topluluğun ve ulus-devletin otoritesini tekrar ele geçirmekti. Kant böyle bir konuma karşı mutçuluğu desteklerdi. Gelgelelim, mutçuluktan yola çıkarak evrensel bir ahlaki yasaya asla ulaşılamaz.

---

lenimin düşünüm öncesi *cogito*'nun yaptığı bir ilk seçim yoluyla gerçekleştiğinde de ısrar ediyordu.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te, insanların bütün eyleyişlerinin başarısız olmaya yazgılı olduğunu ileri sürmüştü, ama II. Dünya Savaşı sonrasında hümanizmi savunmaya başladı ve Nazi işgalindeki deneyimlerinin etkisiyle etik hakkında yazmaya girişti. Sartre, komünist parti dışında hiçbir direniş olmadığını ve kendisinin Direniş'in bir üyesi sayılmaya layık olmadığını teslim ediyordu. Üstelik, II. Dünya Savaşı öncesi ve sonrasındaki Fransa'nın sömürgeci geçmişindeki meselelerle bodoslamadan hesaplaşmaya başladı – ki komünistler de dahil olmak üzere başka entelektüellerin göz ardı etmiş olduğu konulardı bunlar. Bu anlamda, Sartre karşıtı yapısalcılık geçmişe dair sorumluluğu feshetmeye hizmet etmiş, Fransızların özgürlük ve insan hakları geleneğiyle iftihar edip kendini kandıran o vasat grubun, *Nouveau Philosophes*'nin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Mutluluk ilkesi gerçekten de düsturlar sağlayabilir, ama *evrensel* mutluluk kişinin kendi istencinin nesnesi yapılsa bile, istemenin yasalarına uygun düşecek düsturlar sağlayamaz. Bunun bilinmesi sadece deneyim verilerine dayandığından ve bu konuda verilebilecek her yargı herkesin (çok değişken olabilen) kanısına bağlı olduğundan, mutluluk ilkesi *genel* kurallar verebilir, fakat *evrensel* kurallar veremez.[61]

"Genel" ile "evrensel" arasındaki bu ayrıma dikkat etmeliyiz. Kant mevcut olan çeşitli ahlaklardan ahlaki bir yasa çıkarmamıştır. Ahlakı biçimselleştirmiştir elbette, ama ahlakın genelini çıkarmak için yapmamıştır bunu. Ona göre ahlaki alan, yalnızca "özgür ol!" buyruğunda (ödevinde) var olur. Bu ahlaki yasa, bize sadece özgür olmamızı ve başkalarına özgür eyleyiciler olarak davranmamızı söyler. Daha önce değinmiş olduğum gibi, Kant'ın özgürlüğü ödeve riayet etmede görmesi birçok yanlış anlamaya yol açmıştır. Onun bu fikri, kolayca topluluk ve ulus-devlet tarafından dayatılan ödevlere uymakla karıştırılır. Kant'ın meramı ise, ahlakı "iyi ve kötü"de değil, "özgürlük"te kavramaktı. Esas olarak doğal/toplumsal nedensellikler tarafından bir oraya bir buraya doğru savrulduğumuz (teorik) boyutta ne iyi vardır ne de kötü. Aslında, dar anlamda özgürlük (*causa sui*) diye bir şey yoktur; bütün eylemleri belirleyen nedenler vardır. Fakat (aklın düzenleyici fikri olarak) özgürlük araya giriyorsa, kendimizi ancak bütün eylemlerimizin nedeni olarak gördüğümüz uğrakta araya giriyordur. "Özgür ol" buyruğu, doğal nedenleri paranteze alma buyruğuna denk düşer. Kant'ı dünyayı fenomen (doğa diye okuyun) ile kendinde-şey (özgürlük diye okuyun) şeklinde ikiye bölmekle suçlayan Nietzsche şunları söylemişti:

"Evet"e giden yeni yolum – Şu ana kadar anlamış ve yaşamış olduğum haliyle felsefe, varoluşun en tiksinti verici ve en adı çıkmış yanları hakkında bile gönüllü bir sorgulamadır. Buzların ve ıssız yerlerin arasında gezip dolaşırken elde ettiğim uzun deneyimden, daha önce felsefeleştirilmiş olan her şeye farklı bir gözle bakmayı öğrendim: Felsefenin *gizli* tarihi, onun o büyük isimlerinin psikolojisi, bütün açıklığıyla önüme geldi. "Tin ne kadar hakikate *katlanabilir*, tin ne kadar hakikate *cesaret edebilir*?" – benim için gerçek değer ölçütü bu oldu. Hata *korkaklıktır* – her bilgi başarısı cesaretin, kendine karşı sert oluşun, kendine karşı açık oluşun sonucudur – Yaşamış olduğum haliyle böyle bir deneysel felsefe, en köklü nihilizm olasılık-

61. Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 33, 5:36.

larını bile deneysel olarak sezinler; ama bir olumsuzlamada, bir Hayır'da, olumsuzlama istencinde durması gerektiği anlamına gelmez bu. Aksine, bunun tam karşısına, dünyanın Dionysoscu bir biçimde, ondan hiçbir şey çıkarmadan, istisnalar koymadan ya da içinden seçme yapmadan, yani olduğu haliyle olumlanmasına geçmek ister – ebedi döngüyü ister: – aynı şeyler, iç içe dolanmışlıkların aynı mantık ve mantıksızlığı. Bir felsefecinin ulaşabileceği en yüksek mevki: Varoluşla Dionysosçu bir ilişki içinde olmak – bunun için formülüm *amor fati*'dir.[62]

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* ve *İyi ile Kötünün Ötesinde* başlıklı eserlerinde, ahlakı zayıfların hıncı diye eleştirmişti. Gelgelelim, *zayıf* sözcüğünü nasıl yorumlayacağımız konusunda dikkatli olmamız lazım. En doğrudan anlamıyla, üniversite hocası olarak başarısız olmuş ve frengiye tutulmuş olan Nietzsche "zayıf" ın ta kendisiydi. Fakat durum o kadar basit değildir. Ona göre, "güçlü kişi" ya da "üstinsan" (*überman*) böyle sefil bir hayatın sebeplerini başkalarına ya da verili koşullara atfetmek yerine onu kendisinin yarattığını kabul eden kişidir. Nietzsche'nin *amor fati* formülü budur. Üstinsan, istisnai bir insan değildir. Ve *amor fati*, insanın dışsal nedenler (doğa) tarafından belirlenmiş kaderini, (*causa sui* ilkesiyle uyumlu olarak) Kantçı terimlerle, kişinin kendi özgür iradesinden türemiş gibi kabul etmesidir. Bu tam anlamıyla pratik bir duruştur. Nietzsche, pratik anlamda özgür bir özne olma yolunu irdelemişti. Onun düşüncelerinin statükoyu olumlamakla hiçbir alakası yoktur. Ve "güç istenci"ne, nedensellik belirlenimi paranteze alınarak ulaşılır; bununla beraber, dünyaya ara sıra parantez dışına çıkararak bakma gereğini unutmuştu. Yani, zayıfların hıncına saldırıyor, ama bu hıncı ister istemez üreten gerçek ilişkileri görmeye cüret edemiyordu Nietzsche. Bireylerin, ne kadar ötesinde olduklarını düşünürlerse düşünsünler, en nihayetinde toplumsal ilişkilerin birer ürünü olduğu görüşünü göz ardı etmişti.

Theodor Adorno, Kant'ın ahlaki buyruğunu toplumsal bir norm diye okumuş ve bu noktayı Freud'a göndermede bulunarak eleştirmişti. Adorno'ya göre Kant genetik uğrağı ahlak felsefesinden dışlamış ve ona bir numen niteliği atfetmişti.

62. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* [1888], İng. çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1968, s. 536, #1041.

Kant'ın biçimciliğine itiraz edecek ve tözün, Kant'ta o biçimciliğin yardımıyla ortadan kaldırılan ampirik ahlaki göreliliği kanıtlamasını sağlamaya girişecek hiçbir Kant yorumu yoktur – hiçbir Kant yorumu o kadar öteye gidemez. Yasa, en soyut biçiminde bile var olmaya başlamıştır; ıstırap veren soyutluğu çökelmiş tözdür, normal özdeşlik biçimine indirgenmiş hâkimiyettir. Psikoloji, Kant'ın zamanında henüz bilinmeyen ve dolayısıyla Kant'ın özel bir dikkat göstermaya ihtiyaç duymadığı bir şeye somut olarak bulup çıkarmıştır artık; Kant'ın analiz etmeden, zamanaşırı olarak anlaşılabilir diye göklere çıkardığı şeyin ampirik kökenini bulmuştur. Diğer Kant'la, Aydınlanma'nın Kant'ıyla bu konuda mutabık olan, en cesur dönemindeki Freudcu okul, süperegonun gerçekten heterojen ve egoya yabancı bir şey olarak görülüp acımasızca eleştirilmesi gerektiğini söylerdi. O zamanlar süperegonun körü körüne, bilincinde olunmadan içselleştirilen toplumsal baskı olduğu fark edilmişti.[63]

Bu tipik bir yanlış okumadır. Çünkü Freud'un kendisi, *Haz Ilkesinin Ötesinde*'den sonra, süperego fikrini düzeltmiştir.[64] Süperego-

63. Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, İng. çev. E. B. Ashton, New York: Continuum, 1973, s. 272.

64. Freud, fazla müsamaha gösterilerek yetiştirilen bir çocuğun çok yoğun bir süperego ya da katı bir vicdanlılık geliştirdiği bir vakayla karşılaşmış, bu bilmeceyi, ana etkenin ölüm dürtüsü olduğunu varsayarak çözmeye çalışmıştı. Bir başka deyişle, vicdanlılığa sebebiyet veren şeyin, haşin ve üstün bir başkası (ya da dış dünya) değil, kişinin kendisinin saldırganlık dürtüsünü bırakması olduğunu (yani, ruhsal enerjinin süperegoya ve oradan da doğrudan egoya aktarıldığını) ileri sürmüştü. Ama Freud, bu yeni fikrin önceki fikriyle çelişmediğinde ısrar ediyordu.

Bu görüşlerden hangisi doğru peki? Genetik olarak doğruluğundan şüphe edilemez gibi görünen ilki mi, yoksa teoriyi memnuniyet verici bir şekilde daha gelişkin bir düzeye çıkaran yeni fikir mi? Doğrudan gözlemlerden elde edilen veriler açıkça gösteriyor ki her iki fikrin de haklı sebepleri vardır. Birbirleriyle çelişmezler ve hatta bir noktada birbirleriyle çakışırlar; çünkü çocuğun intikamcı saldırganlığı, kısmen, babasından beklediği cezalandırıcı saldırganlığın ölçüsü tarafından belirlenecektir. Fakat deneyim şunu gösteriyor: Çocuğun geliştirdiği süperegonun sertliği, kendisinin karşılaşmış olduğu muameleye hiçbir şekilde tekabül etmez. Çocuğun süpergosunun sertliği, gördüğü muamelenin sertliğinden bağımsız gibi görünür. Gayet yumuşak bir şekilde yetiştirilmiş bir çocuk koyu bir vicdan edinebilir. Ama bu bağımsızlığı abartmak da yanlış olur; yetiştirmedeki sertliğin çocuğun süperegosunun oluşumunda güçlü bir etki de bıraktığına ikna olmak hiç de zor değildir (Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontent*, İng. çev. ve haz. James Strachey, New York: Norton, s. 92; Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. H. Barışcan, İstanbul, Metis, 1999).

Demek ki Freud'da süperegonun muğlak bir konumu vardır. *Haz Ilkesinin Ötesinde*'den sonra Freud'un yeni tarafı, süperego muammasını topluluğun norm-

nun toplumsal normda kök saldığı yolundaki önceki tutumunu esas itibariyle inkâr etmese de, aynı zamanda, süperegonun ölüm dürtüsünün ya da saldırganlık dürtüsünün (dışa dönük ölüm dürtüsünün) içe dönmesiyle oluştuğunu düşünmeye başlamıştır. Freud burada bir *özerklik* varsaymıştır: Yani, yıkıcı dürtüden türeyen süperego, yıkıcı dürtünün kendisini denetim altında tutar. Freud'un teslim etmek zorunda kaldığı gibi, ölüm dürtüsü metafizik bir kavramdır. Ama aşağıdaki pasajda metafizik bir dil tutturan Adorno'nun kendisi değil mi?

İşkence edilen bir insanın çığlık atmaya ne kadar hakkı varsa, hiç bitmek bilmeyen çilenin de kendini ifade etmeye o kadar hakkı vardır; bundan dolayı, Auschwitz'den sonra artık şiir yazılamayacağını söylemek yanlış olmuş olabilir. Ama daha az kültürel bir soru olan, Auschwitz'den sonra yaşamaya devam edilip edilemeyeceği sorusunu, özellikle de şans eseri kaçan, aslında öldürülmüş olması gereken birinin yaşamaya devam edip edemeyeceği sorusunu sormak yanlış olmaz. Onun sağ kalması bile burjuva öznelliğinin temel ilkesi olan soğukluğu gerektirir, ki bu soğukluk olmasaydı hiçbir Auschwitz olmazdı; sağ kalanın içini içten içe kemiren suçluluk işte budur. Bunun kefareti de artık yaşamadığını, 1944'teki fırınlara yollandığını ve o zamandan bu yana tüm varoluşunun hayali olduğunu, yirmi yıl önce öldürülmüş bir adamın delice isteğinin belirişi olduğunu gördüğü rüyalar olacaktır.[65]

Karl Jaspers, "ahlaki suçluluk"a karşıt olarak "metafizik suçluluk" diyecekti buna.[66] Yani ahlaki sorumluluk (dolaylı yollardan bi-

---

larına başvurmadan izalı etmeye çalışmasında yatar. *Haz İlkesinin Ötesinde* ile birlikte, hem psikanalizin çerçevesi hem de kültür teorisi dönüşmeye başlamıştır – bunlar birbirinden ayrı tutulamaz. "Kültür"ün dışsal, toplumsal bir pranga olduğu yolundaki romantik teamülün tersine çevrilmesiydi bu; ve ölüm dürtüsü varsayılmış olmasa, bu tersine çevirme mümkün olmazdı. Bu konuyu "Ölüm ve Milliyetçilik – Kant ve Freud" başlıklı makalemde irdeledim (*Hihyo Kukan* [Critical Space], no. 15-16, Tokyo: Ohta, 1997-98).

65. Adorno, *Negative Dialectics*, s. 362-3.

66. Karl Jaspers, II. Dünya Savaşı nın hemen ardından verdiği bir konferansta, Almanların suçluluğunu dört kategoriye ayırmıştı: cezai, siyasi, ahlaki ve metafizik (*The Question of German Guilt*, İng. çev. F. B. Ashton, New York: The Dial Press, 1947). Cezai suçluluk, savaş suçlarına işaret eder – Nürnberg mahkemesinde davası görülmekte olan uluslararası hukuk ihlalleri. İkincisi, yani siyasi suçluluk, bütün ulusu ilgilendiren bir meseledir – hiçbir Alman masum değildir. "Siyasi olarak herkes, en azından seçimlerde oy atarak ya da atmayarak modern devlette eylemde bulunur. Siyasi sorumluluk kimsenin bir kenara kaçmasına izin

le olsa) kötülük işlendiğinde doğarken, metafizik sorumluluk ise hiç kötü bir şey yapılmasa bile ortaya çıkabilirdi. Ama Adorno ve Jaspers bu açıklamalarıyla Kant'ın ahlak teorisinin ötesine geçtiklerini düşünmüşlerse, yanılmışlardır. Kant'a göre ahlak devamlı olarak metafiziktir ve buna karşıt olarak, topluluğun ahlakı (iyi/ kötü) fizikseldir (doğaldır). Dolayısıyla, Adorno'nun yukarıdaki ifadesi Kant'ın kendi ahlakını kavramlaştırdığı noktayla kesişiyordu.

Kant'ta ahlaki alanın ancak "özgür ol!" buyruğundan sonra varlık kazandığını belirtmiştim. Peki emri veren kim? Topluluk değil. Ulus-devlet değil. Din değil. Bu emir kişinin kendi içinden de gelmez. Dışarıdan gelmelidir. Jacques Derrida sorumluluğu *yanıt verebilirlik* açısından düşünmüştür.[67] Yanıt verebilirlik, ancak başkasına verilen bir yanıt olarak ortaya çıkar. Başkalarına yanıt verme zorunluluğu bizi özgürlük boyutuna götürür. Adorno'nun durumun-

---

vermez... Eğer işler yolunda gitmezse, siyasi açıdan aktif olanlar kendilerini haklı çıkarmaya meyledeler; ama bu tür savunmaların siyasette hiçbir ehemmiyeti yoktur" (s. 62). Jaspers'e göre, bu suçluluğun beraberinde getirdiği sorumluluk devletin tüm yurttaşlarını etkiler, sadece faşizmi desteklemiş olanları değil, desteklememiş olanları bile etkiler. Üçüncü kategori olan ahlaki suçluluk, yasal sorumlulukla *değil*, ahlaki sorumlulukla ilgilidir: yani, kişinin yardım edebileceği halde birine yardım etmediği ya da itiraz etmesi gerektiği halde, kötülüğe itiraz etmediği yere mahsustur bu kategori. Bu durumda kişi yasal olarak değil, ahlaki olarak suçludur, çünkü *Sollen*'a (bir şey yapma gerekliliği) göre davranmamış, yapılması gerekeni yapmamıştır. En sonuncusu ise Adorno'nun sorunsalına çok yakın olan metafizik suçtur. Örneğin, toplama kamplarından kurtulanlar, kampta ölmüş olanlara karşı, onları sanki kendileri öldürmüşmüş gibi bir suçluluk duygusu içinde olmuştur. Bu his hem yasal hem siyasi açıdan neredeyse temelsiz olduğundan ötürü, metafizik olarak görülür. Jaspers bu pek az bilinen konferansında, Almanların savaşın sorumluluklarına yönelik olarak nasıl davranacaklarını tanımlamıştı. Demek ki ayrım, etik düşüncenin olmazsa olmazıdır.

Gelgelelim, burada bazı sorunlar da yok değil. Jaspers, Nazizmin esas olarak insanın kendisini felsefi olarak sorgulayarak çözebileceği zihinsel bir hatadan kaynaklandığı izlenimini bırakıyor bize. Nazizmin temelindeki toplumsal, ekonomik ve siyasi sebepleri sorgulamayı ihmal ediyor. Yani Jaspers Kantçı ahlakı, ahlaki suçluluk düzeyinde düşünürken, metafizik suçluluğu yüce gibi görüyor. Fakat Kant'ın ahlakı esas itibariyle metafiziktir, ama bireysel sorumluluktan uzak durarak doğal nedenleri inceleme duruşuyla da tutarlıdır.

67. Derrida bu izahı, Paul de Man'ın bir Nazi işbirlikçisi olarak taşıdığı sorumluluğu sorgulayanlara yönelik olarak yazdığı yazıda yapmıştı. Bkz. "Like the Sound of the Sea Deep within a Shell: Paul de Man's War", *On Paul de Man's Wartime Journalism*, haz. Werner Hamacher, Neil Hertz ve Thomas Keenan, Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

da, Auschwitz'de ölenlere, düşünceleri hiçbir zaman bilinemez olanlara verilen bir yanıttır bu. Aslında hiçbir suçu yoktu Adorno'nun; bizzat kendisi bir kurbandı. Ama ölülere karşı bir sorumluluk duyuyordu, çünkü onların omuzları üzerinde hayatta kaldığını düşünüyordu. Bu sorumluluk, Kant'ın çerçevesinde, ancak şu buyruğa uyulduğunda varlık kazanan türde bir sorumluluktur: "Kendi şahsında olduğu kadar başka herhangi birinin şahsındaki insanlığı da, asla sırf bir araç olarak değil, aynı zamanda ve hep bir amaç olarak kullanacak şekilde eylemde bulun."

Adorno'nun ölülere karşı duyduğu sorumluluk duygusu kendi içinden doğmuş gibidir, ama aksine, dışarıdan, yani başkasından gelmiştir. Başkası dendiğinde, ille de var olan başkaları kastedilmez. Başkaları –ortak kurallar kümesini paylaşmayanlar– sadece topluluğun içindekileri değil, aynı zamanda şu an burada olmayanları, gelecekteki insanları ve ölüleri de kapsar. Daha doğrusu, başkalık hususunda model teşkil etmesi gerekenler onlardır. Genel olarak belirtirsek, etik sadece yaşayan varlıkları hesaba katar, halbuki başkalarını kendinde-şey olarak gören Kantçı etik *var olmuş olan ve var olacak* başkalarını da göz önünde bulundurur.

Anglo-Amerikan felsefesi Kantçı konumu reddetmiş, etiği faydacı kaygılara dönerek kurmaya çalışmıştır. Diğer taraftan Jürgen Habermas ise Kantçı etiğin kamusal mutabakat ya da öznelerarasılık ile aşılabileceğini zannetmiştir. Her iki görüş de başkalarına dair tanımlarını şu an burada var olanlarla ve daha da kötüsü, ortak kurallar kümesini paylaşanlarla sınırlar. Ölüler de –geçmişte yaşamış olanlar– doğacak olanlar da –gelecekte yaşayacak olanlar– onların kaygılarının menziline girmez. Bugün Kantçı konumu olumsuzlayıp faydacı ahlaki yasalar önerenler, çevre sorunları karşısında giderek bir çıkmazla yüzleşiyorlar: Bizim konforlu hayatlar sürebilmemiz uğruna üretilen ve gelecekteki kuşakların sırtına yüklenecek olan muazzam miktardaki sınai atığı buna örnek verebiliriz. Her ne kadar ileri Batılı ve Batılı olmayan uluslarla sınırlı da olsa, bugün yaşayan erişkinler arasında kamusal bir mutabakat kurulabilir, ama *gelecekteki insanlarla* diyalog ve mutabakat kurmak imkânsızdır. *Geçmişteki insanlarla* iletişim kurmak da mümkün değildir. Hiçbir şey söylemez onlar. O halde insan neden kendini onlara karşı sorumlu hisseder? (Aslında, zerre kadar sorumluluk his-

setmeyen bir dolu insan vardır – özellikle de iş, devlete ve topluluğa geldiğinde "ahlakçı" kesilenler.)

Bu anlamdaki sorumluluk, topluluğun insan tarihinin ilkel aşamasından bu yana sürüp giden ödev çağrısının tortusundan farklıdır. Ancak "özgür ol!" ve "başkalarına özgür failler olarak davran" buyruklarına karşılık olarak ortaya çıkar bu sorumluluk. Kant buna *içsel* ahlaki yasa adını vermiş olsa da, *içsel olarak* var olmaz. İçselleştirilemeyen başkaları karşısında var olur. Kantçı başkasının her zaman asimetrik ilişkiler içinde düşünüldüğünü ve bunun Hegel ile Sartre'ın "bir başka özbilinç" adını verdikleri kişiden, yani ortak kurallar kümesi ile aynı arzuları paylaşankinden farklı olduğunu da kaydetmek gerekir. İşin doğrusu, başkaları benimle ilgilenmezler. "Başkaları"ndan söz edildiğinde, insanlar sadece bugün yaşayanları hatırlar. Ama başkasının başkalığı en çarpıcı şekilde ölülerde zuhur eder.

Nitekim Kierkegaard şöyle der:

> İşin en korkuncu ise bir ölünün hiçbir ipucu vermiyor olmasıdır. O yüzden, ölülere dikkat edin! Onun kurnazlığına dikkat edin; kesinliğine dikkat edin, kudretine dikkat edin; gururuna dikkat edin. Fakat eğer onu severseniz, sevgiyle hatırlayın onu ve tam da ölmüş biri sıfatıyla [bir şeyler] öğrenin ondan, herhangi bir insandan, en yetenekli olanından bile öğrenemeyecek olduğunuz düşüncedeki nezaketi, ifadedeki kesinliği, değişmezlikteki kudreti, hayattaki gururu öğrenin.
>
> Ölü olan insan değişmez; suçu ona atarak mazeret bulmanın en küçük bir ihtimali yoktur; vefakârdır o. Evet, doğrudur. Ama fiili olarak yoktur ve dolayısıyla, değişmez olması dışında, size tutunmak için hiç ama hiçbir şey yapmaz. O halde, yaşayan biri ile ölü arasında bir değişiklik oluyorsa, değişenin yaşayan kişi olması gerektiği çok açıktır.[68]

İnsan kendisini bir ölünün yerine koyamaz. Onların iradesini temsil de edemez. Ölüler konuşmaz; ilgilerini hiçbir zaman belli etmezler. Ölüler adına konuşanlar sadece kendi adlarına konuşuyorlardır. Ölüler için yas tutanlar onları unutmak için yas tutuyordur. Yas tutulduğunda ölüler değişmez; değişen bizlerizdir. Hiç değişmeyerek kendi değişimlerimizi ortaya serer ölüler. Kurnazlıkları

68. Søren Kierkegaard, *Works of Love*, İng. çev. Howard ve Edna Hong, New York: Harper & Row, 1962, s. 328.

buradan gelir. Tam bu anlamda başkalarıdır onlar. Kant'ın yaptığı gibi başkasını kendinde-şey olarak görmek, onu kendisinden karşılıklı olarak rıza alınamayacak, hiçbir temsili oluşturulamayacak ve kendisi hakkında asla bir temsilci olarak konuşulamayacak biri olarak görmek demektir. Ama bu anlamda başkası, Levinas'ın "mutlak Başkası"ndan ayrıdır. Her gün etrafımızda olan göreli başkasıdır o. Mutlak olan şey başkalarının kendileri değil, göreli başkalarıyla kurduğumuz ilişkilerimizdir.

Kant'ın epistemolojisi ile estetiğinde evrenselliğe olan eğilimin gelecekteki başkasını kendisine öncül aldığına işaret etmiştim. Keza, ahlaki yasanın evrensel olması için, yalnızca biçimsel olması yetmez, aynı zamanda gelecekteki başkasını da varsayması gerekir. Ve son tahlilde, gelecekteki başkası geçmişteki başkasını da –ölüleri de– içerir; çünkü insan gelecekteki başkası için ölmüştür ve tarihteki mukadder konumunu unutmamalıdır.

Kantçı eleştiri tam bu anlamda temel olarak tarih sorunsalıyla ilgilidir. Kant, yaşamının sonlarında tarih sorunlarını doğrudan doğruya ele almaya başlamıştı. Fakat bu bir tavır değişikliği değildi, zira *hem teorik hem de pratik* duruşu farklılık göstermemişti. Teorik açıdan bakarsak, tarihin sonu yoktur; karmaşık bir nedenselliği vardır yalnızca. (Tarihin nedenselliğini arayanlar, arayışlarına hiçbir sonluluk/ereklilik varsaymadan devam etmelidir.) Ama en başından beri, tarihin anlamı ve sonu teorik araştırma ile aynı boyutta var olmaz; bunlar pratik sorunların mükemmel iki örneğidir.

Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde meselelere nasıl yaklaşmışsa, tarih sorununa da öyle bakmıştı: Doğal tarihin sonu olmasa da, belirli bir sonluluk/ereklilik varsayılabilir. İnsan tarihinin bir sonu olmasa da, sanki bu tarihin bir sonu/ereği varmış diye de düşünülebilir. Ona göre, "Takdiri İlahiyle ve bir bütün olarak insan ilişkilerinin önce iyi ile başlayıp sonra kötüye geçmeyen, ama bunun yerine en kötüden en iyiye doğru aşama aşama gelişen seyriyle yetinmeliyiz; zaten doğanın kendisi her bireyden yetenekleri elverdiğince bu ilerlemeye katkıda bulunmasını ister."[69] Bu erekselci konumu

69. Immanuel Kant, "Conjectures on the Beginning of Human History", *Kant, Political Writings* içinde, haz. Hans Reiss, İng. çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 234.

teorik olarak çürütmek kolaydır. Teorik olmak, şeyleri, erekleri paranteze alarak görmek demektir.[70] Kaldı ki Kant'ın kendisi de böyle bir tarih düşüncesini aşkın yanılsama olarak değerlendirmişti. Daha da önemlisi Kant kuşaklar arası ilişkilerde –tarihin bir sonu/ereği olduğunu varsayar gibi görünen– bir "muamma" görmüştü.

> Ama doğa, insanların hoş bir hayat sürmesini sağlamakla değil de, insanın kendi davranışlarıyla kendisini hayata ve saadete yaraşır kılmasına çalışarak ilerlemesini sağlamakla meşgul gibi görünüyor. Bütün bunlardan geriye hâlâ rahatsız edici iki şey kalıyor. Birincisi, önceki kuşaklar sadece sonraki kuşaklar için, onlara daha yüksek bir aşama, doğanın tasarladığı yapıyı daha da yükseltebilecekleri bir aşama hazırlamak için yapıyor gibi görünüyor. İkincisi, aslında sadece sonraki kuşaklar, birkaç kuşaktan atalarının üzerinde çalışmış oldukları ama hazırladıkları mutluluğa ortak olamadıkları binada ikamet etme talihine sahip olacaklar. Fakat bu ne kadar hayret verici olursa olsun, bir hayvan türünün akıl sahibi olmasının tasarlandığını ve birey olarak ölümlü, ama tür olarak ölümsüz, akli bir varlık grubu olarak bu türün kapasitelerini bütünüyle geliştirecek şekilde tasarlandığını varsaymak hayret verici olduğu kadar zorunlu da görünmektedir.[71]

İnsanın "hazırladığı mutluluğa ortak olamaması" şunu ima eder: Bir birey sonraki kuşaklar için mücadele edip ölse de, o kuşaklar bu fedakârlığı için ona ne şükranlarını sunacak ne de teşekkür edecekler. Aynı şey insanın ataları karşısında da geçerlidir. Elbette toplu-

70. Kant sadece Hume ile Leibniz arasında değil, aynı zamanda Epikürosçu olumsallık ile Aristotelesçi teleoloji arasında da eleştirel bir şekilde salınmıştı: "Önce şunu mu bekleyeceğiz: Devletler, etkili nedenlerin Epikürosçu bir şekilde toplaşmasıyla, tıpkı küçük maddi parçacıklarda olduğu gibi, tesadüfi çarpışmalarla, *şans eseri* mevcut biçiminde hayatta kalabilen bir oluşuma varana kadar (böyle talihli bir kazanın olması da pek ihtimal dahilinde değildir), yeni çarpışmalarla yeniden yok olup giden her türden oluşumlara girerler. Ya da ikinci bir olasılık olarak şunu mu varsaymalıyız: doğa bu durumda, insanı yine de kendisinin olan bir sanatı kullanmaya zorlayarak, türümüzü daha aşağı düzeydeki hayvanlıktan en üst düzeydeki insanlığa doğru götürmek üzere düzenli bir seyir izler ve böylece, görünüşte karmakarışık olan bu tertip içinde tamamen düzenli bir süreç sayesinde insanın yaratıcı kapasitelerini geliştirir" (Immanuel Kant, "Idea for a Universal History", *Kant, Political Writings* içinde, haz. Hans Reiss, İng. çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1970 s. 48). Epikürosçu bir konumda duran Kant, tarihi teleolojik bir şekilde görmekten kaçınıyor, ama aynı zamanda biyolojik (organik) *ve* (aşkın görünüş mahiyetinde) düzenleyici bir fikir olarak tarihe teleolojik bir şekilde bakılabileceğini de öne sürüyordu.

71. Kant, "Idea for a Universal History", s. 44.

luklarda ve ulus-devletlerde, ölümlerinden sonra bazı insanlara *sembolik olarak* şükran sunulur ve methiye düzülür. Ama toplulukların tapınması tamamen başka bir konudur. Walter Benjamin'in iddia ettiği gibi, tarih galiplerin tarihidir. Fakat insanın sarfettiği çabaların büyük kısmı gelecekteki başkaları tarafından görmezlikten gelinir. Kant işte tam da bu "şaşırtıcı saçmalığa" dayanmamız gerektiğini vurgulamıştı. Çünkü gelecekteki başkaları için ne yaparsak yapalım, eylemlerimize neden olan şeyler kendi sorunlarımızdır. Çünkü özgürlüğün mutlulukla hiçbir alakası yoktur. Özgürlük, mutluluğun olumsuzlanması demek değildir, ama "özgür ol!" buyruğu çoğu zaman acımasızdır.

Kant'ın ahlak teorisi özü itibariyle tarihseldir; çünkü, göstermeye çalıştığım gibi, ahlak yasasının tarihsel olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini ortaya koyar: "Kendi şahsında olduğu kadar başka herhangi birinin şahsındaki insanlığı da, asla sırf bir araç olarak değil, aynı zamanda ve hep bir amaç olarak kullanacak şekilde eylemde bulun." Fakat bunu söylerken doğal tarihsel süreci hiçbir zaman göz ardı etmemişti Kant. Hermann Cohen'in bir zamanlar hatırlatmış olduğu gibi, Kant'ın araç olmama meselesini "asla sırf" diye vurgulamış olması önemlidir.[72] Kant böylece "üretim ile üretim ilişkisini", yani Marx'ın *Kapital*'de irdelediği alanı bir öncül olarak almıştı. Kant'a göre başkalarının insanlığını *bir araç olarak* kullanmak, meta ekonomisindeki "üretim ve üretim ilişkisi"nde zaten kaçınılmazdı. Bu meseleyi görmezden gelerek insan ilişkilerine dair yapılan herhangi bir açıklama, "müminler" ile "ebeveynlerin" insanlığını sırf bir araç olarak kullananlardan geçilmeyen yerlerde kurulan bir "manastır" ya da "yatakhane" hayalinden ibaret kalır. Kantçı etik, "hiçbir zaman sırf bir araç olarak değil, bir amaç olarak" yerine "araç olarak değil, bir amaç olarak" diyormuş gibi okunduğu için küçük görülür. Amaç krallığı ancak maddi ve ekonomik bir temel üzerinde var olur ve "kişiselcilik", temel meseleler hesaba katılmadığında, bir papaz vaazına dönüşmekten kaçamaz. Kant'ın bu yönünü göz önünde bulunduran Cohen, onu "Alman sosyalizminin gerçek kurucusu" diye adlandırmıştı.[73] Komünist toplum, bu açıdan

72. Bu konuyla ilgili olarak Tetsuo Watuji'nin şu makalesinden fikir aldım: "Kant ni-okeru Jinkaku to Jinruisei (Kant'ta Kişilik ve İnsanlık), 1931.

bakıldığında, başkalarına *hem bir amaç hem de bir araç olarak* davranılan bir toplum olmalıdır; ve komünizm, ancak insanlara sadece bir araç olarak davranılmakta olan toplumsal sistemin yeniden örgütlenmesiyle mümkün olabilir. Başka bir deyişle, kapitalizmi aşmaya yönelik düzenleyici fikir burada yadsınamaz bir şekilde gelip çatar.

Çağdaş etikteki hâkim eğilim, Kant'ın eleştirdiği faydacılıktır. Bu eğilim *iyi*'yi *çıkar* gibi hesaplanabilir bir şey olarak görür. Etik, bu çizgi takip edilerek iktisada indirgenir (bu iktisadın kapitalist gelişme noktasından oluşturulduğunu bir kenara bırakalım şimdilik). Bu eğilime karşıt olarak John Rawls (d. 1921) Kant'a atıfla toplumsal adalet fikrinde ısrar etmişti. Kademeli vergilendirmeye dayanıp serveti yeniden bölüştürerek toplumsal eşitsizliğe son verilebileceğini tasavvur ediyordu Rawls. Refah toplumu ya da sosyal demokrasi fikrinin tıpatıp aynısıydı bu. Başkalarına *hem bir amaç hem de bir araç olarak* davranılan bir topluma yönelme saikinden yoksundu. Ama Rawls'un "Kantçı inşacılığı" ileri sürmeye başladığı 1980'lerde bir şeyler değişmişti. Kapitalizme alternatif olarak demokratik mülkiyet sistemini savunmaya başlamıştı. Onun liberal sosyalizm düşüncesi, kapitalizmin sınırları içinde servetin yeniden bölüştürülmesine dayalı sosyal demokrasiyle aynı şey değildir artık. 1980'lerdeki düşüncesi, Proudhon ve Marx'ın kastettikleri anlamda birlikçilik olarak komünizme çok yakındır. Rawls'un bu fikri pratik yönelimden hâlâ yoksun olsa da, böyle bir düşünceyi ortaya koymuş olması cesaret verici bir örnektir: Etik, iyi/kötü ile mutluluk/çıkar gibi noktalardan değil de, Kantçı özgürlük açısından düşünüldüğünde, bu çaba hiç kuşkusuz birlikçilik olarak komünizme varacaktır. Öyleyse, on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki komünistler nasıl olup da Kantçı etiğe ilgisiz kalmışlardı? Komünizm en başından beri etik-ekonomik bir sorunsaldı.

Marx'ın komünizmi sadece doğal tarihin bir zorunluluğu olarak değil, aynı zamanda etik bir müdahale olarak da görülmelidir. Genç

73. Bkz. Herman Cohen (1842-1918), *Einleitung mit Kritischen Nachtrag, zur Geschichte des Materialismus von Lange*, s. 112 vd.; ve *Ethik des reinen Willens*, s. 217 vd. Bkz. John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nin [1987] Fransızca çevirisine yazdığı önsöz.

Marx komünizmin "koşulsuz buyruğu" hakkında şunları yazmıştı: "Din eleştirisi, *insan için en büyük varlığın insan* olduğu öğretisi ile; bundan dolayı da, insanın küçük düşürülen, köleleştirilen, yüzüstü bırakılan, hor görülen bir varlık haline geldiği *bütün ilişkileri alaşağı etmeye dair koşulsuz buyruk* ile sona erer."[74] Ernst Bloch, Marburg Okulu nu Marxgil öğretinin Kantçı revizyonu diye eleştirse de şunu da vurgulamadan geçmemişti: "Bu maddi 'koşulsuz buyruk', Marx'ı iki ayrı parçaya ayıranların iddia ettiği gibi, hiçbir surette genç Marx'la sınırlı değildir. Marx önceleri 'gerçek hümanizm' diye ifade ettiği şeyi tarihin materyalist felsefesine aktardığı zaman bu buyruğun hiçbir kısmı hasır altı edilmemişti."[75] Bu "koşulsuz buyruk"un ardında Kantçı düşüncenin bir uzantısının yattığını belirtmek lazım. Bir praksis olarak komünizm ne sadece ekonomiktir ne de yalnızca ahlaki. Kant'ın retoriğini uyarlayarak söylersek, ekonomik bir temeli olmayan komünizm *boştur*, ahlaki bir temeli olmayan komünizm ise *kördür*.

74. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction" [1844], Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, 3. cilt, New York: International Publishers, 1976, s. 182.

75. Ernst Bloch, *On Karl Marx*, İng. çev. John Maxwell, New York: Herder and Herder, 1971.

II

Marx

4

Konum Değiştirme ve Eleştiri

4.1 Konum Değiştirme

Arkasında muazzam miktarda eser bıraktı Marx. Ama bu eserler ne kadar parçalı halde olursa olsun, bu külliyata bakarak Marx'ın felsefesine, siyasal iktisadına ya da komünizmine varmak mümkün değildir. Söz konusu eserleri bir sistem haline getirmeye çalışan kişi, Marx'ın ölümünden sonra bu işe soyunan Engels'ti. Hegelci sistemle uyumlu Marksist bir bina inşa etmişti Engels: (mantık karşısında) diyalektik materyalizm, (doğa felsefesi karşısında) doğanın diyalektiği, (tarih felsefesi karşısında) tarihsel materyalizm, (hukuk felsefesi karşısında) siyasal iktisat ve devlet teorisi vs. O zamandan bu yana Marksizm, edebiyat ve (estetik olararak) sanat teorileri de dahil olmak üzere bu sistemi kusursuzlaştırmaya gayret etti. Fakat bu projeler giderek zorlama bir hale geldi.

Bana öyle geliyor ki Marx kendi düşüncesini bir sistem haline getirmeyi asla amaçlamamıştı. Bunu beceremediği değildi; aksine, bu yola girmemeyi tercih etmişti. Marx'ın müdahalesini anlamak için, o beylik siyasal iktisat, felsefe ve siyaset felsefesi gibi kategorileri paranteze almak durumundayız. Dikkatle bakmamız gereken şey, Marx'ın hedeflediği nesneden bağımsız olarak, o nesneye ulaşmak için izlediği yöntemlerdir. Ve böyle yaptığımızda bir şey kendini açıkça belli eder. O da şu: Marx'ın düşüncesi kendisinden önceki düşüncenin eleştirisinden başka bir şey değildi. Tamamlanmamış olarak kalsa da sistematik olarak yazılmış olan *Kapital*'in altbaşlığı *Kritik der politischen Ökonomie*'dir (Siyasal İktisadın Eleştirisi): Yani bir eleştiri kitabıdır bu. Ama bu eleştiri hiç de mahkûm etme niteliğine bürünmez. Marx, seleflerinin, yani Ricardo, Hegel ve diğer-

lerinin inkârına dayalı pozitif bir öğreti kurmayı asla tasarlamamıştı. Onların bir taklitçisi de değildi. Marx'ın külliyatını bir *eleştiri* olarak okumak hayati önem taşır. İçinde yazıldığı tarihsel bağlamları doldurmuş olsa da bu eleştirinin önemini hiç kaybetmeyeceğine inanıyorum. Dolayısıyla benim amacım da Marx'ın bu eleştirisinin işlevini ve önemini yeniden ortaya koyup onun önümüzdeki çağlar üzerine ne tür bir epistemolojik ışık tuttuğunu kavramak.

Marx kızlarına ilke olarak "her şeyden şüphe etmelerini" söylemiş bir zamanlar. Ama bu "her şeyden" edilen şüphe, ilkesiz bir şüphecilikten ayrı tutulmalı. Marx'a göre şüphe etmek yaşamaktan ayrı değildi. Peki ne tür bir yaşamdı bu? Marx, tözsel merkez olarak özneden şüphe etmekte ısrar edip onu ilişkisel bir yapının ürünü olarak görüyordu. O halde şüphe eden özne nerededir? Marksizm ile varoluşçuluk gibi yanlış ikilikler uyduran hâkim düşünce eğilimi işte bu soruyu cevaplamadan bırakmıştır. Bu düşünce çizgisi Marx'ın kendi varoluşunu da göz ardı etmiştir.

Öncelikle, Marx'ı Descartes ve/ya Kant ile karşı karşıya koyan yaygın çerçeveye katılmıyorum. Bahsetmiş olduğum gibi, *cogito*, şüphe eden özne, sistemler arasında, topluluklar arasında belirir. Ve bu çatlak düpedüz farklılığın mekânıdır ve nihayet, tözsel değildir, şekilsizdir. Ondan olumlu bir şekilde de bahsedilemez; o şekilde bahsedilir bahsedilmez işlevini kaybeder. *Aşkın bir topos*'tur, bir *transkritik* mekânıdır. Ama aynı zamanda, bu mekâna yaklaşmak için somut mekândan bahsederek işe başlamak gerekir ve bunun için, Amsterdam, Königsberg ve Londra gibi radikal etkileşimlerin olduğu bazı şehirlere dönülebilir. Descartes, bir sürgün olarak yaşadığı Amsterdam hakkında şunları yazmıştı: "büyük, canlı ve başka insanların hallerini merak etmekten ziyade kendi işleriyle meşgul bir halkın kalabalığı arasında, sık sık gidilen şehirlerdeki rahatlıklardan hiç de mahrum kalmadan, en ücra çöllerde olabilecek kadar tek başıma ve münzevi bir hayat sürebildim."[1] Radikal şüpheciliğin öznesi olan Kartezyen *cogito* bu tür bir mekândan kopartılırsa idrak edilemez. Yaşamının sonraki döneminde Descartes *cogito*'nun bu

1. Rene Descartes, *Discourse on Method* (1637), haz. ve İng. çev. George Heffernan, South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1994, s. 49; pt. 3 sec. 7.

eleştirel yönünü kaybetmişti ve düşüncesi, düşünen özne (aşkın ego) ile sonuçlanmıştı. Bana öyle geliyor ki, otorite sahibi bir şahsiyete dönüşüp Kartezyenciliğin kurucusu haline geldiği Paris'e dönüşü ile düşüncesindeki bu seyir arasında bir koşutluk vardır.

Kant ise hayatı boyunca Könisberg'ten nadiren ayrılmıştır. Felsefecilerin seyahat etmeye en az meyilli olanı Kant'tı belki de. Königsberg coğrafi açıdan ücra bir köşedeydi, ama hiç de kaba saba bir taşra şehri değildi. O zamanlar Kuzey Avrupa ticaretinin en faal sahası olan Baltık Denizi'nin ticari merkezlerinden biriydi. Çeşit çeşit malumatın kesiştiği bir şehirdi Königsberg. Kant burası hakkında şunları yazmıştır:

> Pregel ırmağının kıyısında bulunan, yönetimin temsili Ulusal Meclisi'nin ikamet ettiği, (bilimlerin gelişimi için) bir üniversitesi olan, bulunduğu yer itibariyle deniz ticaretine elverişli ve ırmaklar sayesinde, hem ülkenin iç taraflarıyla hem de farklı dilleri ve görenekleri olan komşu ülkelerle ticaret yapma avantajına sahip olan eyalet başkenti niteliğindeki Königsberg gibi bir şehir, insanın hem başka insanlar hem de genel olarak dünya hakkındaki bilgisini, üstelik seyahat bile etmeden genişletebilmesine uygun bir yer olarak düşünülebilir.[2]

Königsberg, deniz trafiğinden ötürü, Britanya İmpatorluğu'nun başkenti olan Londra'ya Berlin'den daha yakındı. Bir zamanlar Doğu Prusya'ya ait olan bu şehir daha sonra Rusya tarafından işgal edilmiş ve o zamandan beri de bu ülkenin bir parçası olmuştur. Kant'ın kozmopolitizmi şehrin bu atmosferinden ayrı tutulamaz – ki onun burayı *tercih etmiş olduğu* söylenebilir. Hegel ve Fichte gibi Kant da Berlin'deki devlet akademisinde ders vermek üzere davet edilmişti. Fakat diğerlerinin aksine o bu daveti reddetmişti. Kabul etmiş olsaydı, "devlet"in bakış açısından düşünmeye zorlanmış olacaktı. Dolayısıyla Kant'ın reddiyesi bu anlamda bir konum değiştirme, fiziki bir hareketi olmayan bir nevi "sürgün 'dü.

Şimdi de Marx'a gelelim. Onu göz önünde bulundururken de konum değiştirmeyi ve bunun düşüncenin oluşumu bakımından taşıdığı önemi düşünmeye meylediyoruz. Ama basit bir şekilde Marx'ın

2. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, İng. çev. Victor Lyle Dowdell, Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1978, s. 4-5n.

bir mülteci olduğunu vurgulayıp geçemeyiz. Çünkü Marx önce sınır dışı edilip Britanya'ya sürgüne gönderilmiş, fakat daha sonra affedilmiş ve 1850'lerde kısa bir süreliğine Almanya'ya dönmüştü. Ardından İngiltere'ye, Londra'ya dönmeyi tercih etmişti; zira kapitalist gelişme açısından en ileri ülke olan İngiltere ve onun başkenti kapitalizmi tahlil etmek için ideal bir yerdi. Bundan dolayı, Marx basit bir şekilde siyasi bir mülteci olarak düşünülemez. O *Londra*'da yaşamayı *tercih etmiştir*. Burada altı çizilmesi gereken husus şudur: Marx da insanın farklı diller, düşünceler ve değer sistemleri ile karşı karşıya gelmesi gerektiği ve olumlu bir öğretiye varmanın mümkün olmadığı bir çatlakta, yani transkritik mekânında düşünmüştür.

1843'te Paris'te sürgünde olduğu sırada *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nı kaleme almıştır. Çoğu zaman "önceki/genç Marx" diye nitelenen bu kitaptaki düşünceler, insanın kendi kendine yabancılaşmasına dair Feuerbach'ın ortaya koyduğu teorinin siyasal iktisada uygulanmasının (ki buna benzer bir yaklaşımı Moses Hess de uygulamıştı zaten) bir örneğini teşkil eder. Bu anlamda, Marx'ın o sırada hâlâ genç Hegelcilerin sorunlu bilinci içinde olduğu söylenebilir. Hemen ardındansa *Kutsal Aile*'yi yazmış ve iki yıl sonra, yani 1845'te Fransa'dan uzaklaştırılmış ve Brüksel'e taşınmıştır. Orada da *Feuerbach Üzerine Tezler*'i ve Engels'le beraber *Alman İdeolojisi*'ni yazmıştır.

Meşhurdur, Louis Althusser Marx'ın bu dönemdeki dönüşünün hayati bir önemi haiz olduğunu iddia etmiş ve bunu "epistemolojik kopuş" diye adlandırmıştır.[3] Althusser, Marx'ın böylece Hegel'in felsefesini materyalist bir şekilde tersine çevirmekle kalmadığını, aynı zamanda Hegelci çerçevede süreksiz bir dönüşüm gerçekleştirdiğini ya da bu çerçeveden hareketle bir gelişme sağladığını ima ediyordu. Kendi transkritik bakışıma göreyse Marx'ta gerçekleşen tek radikal dönüş bu değildi.[4]

3. Bkz. *Marx İçin*, çev. I. Ergüden, İstanbul: İthaki, 2002 ve *Kapital'i Okumak*, çev. I. Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007.

4. Althusser, *Marxism Today*'de (Ekim 1972) yayımlanan "John Lewis'e Cevap" başlıklı yazısında (Türkçesi: *John Lewis'e Cevap*, çev. A. Tümertekin, İstanbul: İthaki, 2004), önceki çalışmasında Marx'ta tek bir epistemolojik kopuşun olduğu fikrini veren bir eğilim olduğunu kabul etmiş, ama bunu kastetmediğini belirtmişti.

Kant'ın Kopernik dönüşüne atıfla, bu dönüşün yaygın bir şekilde dünyamerkezcilikten güneşmerkezciliğe doğru kayda değer bir devrim olarak anlaşıldığını, ama böyle bir fikrin Kopernik'ten önce çoktan beri var olduğunu belirtmiştim. Bu fikri, öznenin nesnel dünyayı *edilgen bir şekilde* algıladığı konumdan, nesnelerin *etkin* öznenin biçimi tarafından oluşturulduğu konuma kayarak bir teoriye dönüştürense Kopernik'ti. Kant'ın önemli gördüğü konum ikincisiydi. Fakat sonuçta, post-Kantçı idealizm bu konum etrafında kurulup geliştiği zaman, Kantçı dönüşün daha nihai diğer hedefi –insan dünyaya atılmıştır, dünya insanın eseri değildir– unutulup gitmişti. Kant o noktada, kendi etkisi altında yetişmiş idealistleri çürütmek üzere çabucak müdahale etmişti. Bilim tarihinde Kopernik'in dönüşü sadece bir kez gerçekleşmiştir. Ama Kant'ta Kopernik dönüşü bir kereden fazla gerçekleşmişti. Çünkü Kantçı eleştiri, durağan bir konumsallıkta takılıp kalmak yerine durmadan konum değiştirmeyi gerektiriyordu. Ben buna transkritik adını veriyorum.

Böyle bir "Marxgil dönüş" olduğunu da ileri sürebiliriz. Genç Hegelcilerin bir üyesi olan "önceki" Marx, Feuerbach'ın Hegelci idealizmi materyalist bir şekilde tersine çevirişine sadıktı. Feuerbach'ın din eleştirisinde, Tanrı'nın insanların türeyimsel özünün (ya da türsel-varlığının) kendine yabancılaşması olduğu ve duyusal varlıklar olarak bireylerin kendi türeyimsel özlerini tekrardan ellerine geçirmesi gerektiği iddia ediliyordu. Önceki Marx ise temel olarak bu eleştiriye dayanıyor, ama bu "kendine yabancılaşma" açıklamasını para ekonomisi ve devlet alanlarına taşıyıp genişletiyordu. Bu bağlamda şunları söylemişti: "Dini olmayan eleştirinin temeli şudur: *Dini oluşturan insandır*, insanı din oluşturmaz. Din, kendini halihazırda gene kaybetmiş olan insanın özbilinci ve haysiyetidir. Ama *insan* dünyanın dışına yerleşmiş soyut bir varlık değildir. İnsan, insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Dini, *tersyüz edilmiş dünya-bilincini* bu devlet ve bu toplum, üretir, çünkü onlar *tersyüz edilmiş birer dünyadır*."[5]

5. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction" [1844], Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 3. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 175-87, burada s. 175.

Burada bahse değer olan nokta, Marx'ın bu tersine çevirişi Kopernik dönüşüne benzetmesidir:

Din eleştirisi, gözü açılmış ve akıl yürütmeye başlayan bir insan gibi düşünmek, eylemek ve kendi gerçekliğini şekillendirmek üzere, kendi etrafında ve dolayısıyla gerçek güneşi etrafında dönmesi için gözünü açar insanın. Din, insan kendi etrafında dönmediği müddetçe insanın etrafında dönen tek aldatıcı güneştir. Bu nedenle, *tarihin görevi, hakikatin ötesindeki dünya* gözden kaybolur kaybolmaz, *bu dünyanın hakikatini* kurmaktır. Tarihin hizmetinde olan felsefenin acil *görevi*, insanın kendine yabancılaşmasının *kutsal biçiminin* maskesi düşürülür düşürülmez, insanın *kutsal olmayan biçimlerde* kendine yabancılaşmasını açığa çıkarmaktır. Böylece gökkubbenin eleştirisi yeryüzünün eleştirisine; *din eleştirisi*, *hukukun* eleştirisine ve *teoloji eleştirisi*, *siyasetin eleştirisine* dönüşür.[6]

Bu materyalist tersine çevirme nihaiymiş gibi görünebilir, ama hâlâ eksiktir. Marx'ın gerçek Kopernik dönüşü, söz konusu materyalizmi eleştirip, tam tersine idealizmdeki etkin bir uğrağı olumla-

6. Marx, "A Contribution to the Critique", s. 176.

7. Karl Marx, "Theses on Feuerbach" [1845], Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, 5. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, 6-8, burada s. 5; İngilizce çeviri biraz değiştirildi. Marx'ın özne ve onun dışını, etkin ve edilgen uğrakları değerlendirirken sergilediği bu muğlaklık, daha sonraki Marksizm bağlamında materyalistler ile biçimciler arasındaki çatışma olarak yeniden su yüzüne çıkmıştır. Biçimciler, yaygın kanının aksine, büsbütün idealist değildir illa ki. Birçoğu hiç de öyle değildi aslında; fenomenleri oluşturan *etkin* faili arayıp bulmaya çalışmışlar ve dilsel biçimi onun maddesi olarak kavramışlardı. Demek ki bu da bir tür materyalizmdir. Aslında, işin bu yönü göz ardı edilseydi, Marksizm bile bir tür ampirizmden ibaret olurdu. Buna karşılık olarak biçimcilik, deneyimin içeriğini sunan dışsallığı reddettiği zaman idealizme dönüşür. Bütün bu sorunlu oluşum, Kantçı Dönüş'te önceden ima edilmiştir zaten. Kant, rasyonalizmi deneyimden yoksun düşünce diye eleştirirken, ampirizmin başlangıç noktasının, duyu verisinin, her zaman zaten belli bir biçim tarafından oluşturulduğuna işaret ederek uyarıda da bulunmuştu. Hem duyarlık biçiminin hem de anlama kategorisinin önceliğini vurgulayan Kant'ın dilin maddiliğinden zaten bahsetmiş olduğu söylenebilir. Fakat aynı zamanda, insan dünyayı ne şekilde düşünüp temsil ederse etsin, (kendinde) şeyin varlığını sürdürdüğünde ısrar etmişti Kant. Nitekim Lenin, *Materyalizm ve Ampiriokritisizm* (1909; çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal, 1975) adlı kitabında hem Marksizmin hem de yeni-Kantçılığın biçimin faaliyetini vurgulayarak bizatihi şeylerin varlığını gözden kaybetmiş olduğuna ve bu bakımdan Kant'ın her ikisinden de daha materyalist olduğuna işaret etmiştir (bkz. V. I. Lenin, *Collected Works*, 14. cilt, Moskova: Progress Publishers, 1971). Bununla beraber, Marx (değer biçimi kavramı altında) klasik

dığı zaman gerçeklemişti: "Feuerbach'inki de dahil olmak üzere şimdiye kadar var olan tüm materyalizmin başlıca kusuru, nesnenin (*Gegenstand*), gerçekliğin ve duyusallığın, *duyusal insan faaliyeti, pratiği* olarak ve öznel bir şekilde değil, yalnızca *nesne* ya da *temaşa etme* biçiminde kavranmasıdır. Dolayısıyla *etkin* taraf, materyalizme karşıt olarak, idealizm tarafından geliştirilmiştir – ama yalnızca soyut olarak; çünkü idealizm, böyle gerçek, duyusal faaliyeti elbette bilmez."[7]

Marx'ın Kopernik dönüşü de birçok kez gerçekleşmiştir ve söylemsel konum değişimlerine hep gerçekten var olan yerler arasındaki seyahatler eşlik etmiştir. *Alman İdeolojisi* böyle bir çatlağın içinden yazılmıştı:

Dürüst Alman yurttaşının yüreğinde bile yurtsever bir duygu ateşi yakan bu felsefi şarlatanlığı gerçek değeriyle tasnif etmek istiyorsak, bütün bu Genç-Hegelci hareketin sığlığını, darkafalılığını ve ayrıca bu kahra-

---

iktisatta hasıraltı edilmiş olan "simgesel biçim"in maddiliğine işaret ederken, Lenin biçimci maddiliği bütünüyle göz ardı etmiş, böylelikle kendi materyalizmini gereksiz yere fakirleşmiş bir ampirizme dönüştürmüştü.

Kantçı dönüş konusunda, çağdaş teori bağlamında –Kant'ın adım hiç anmasa da– yakın zamanlarda çıkmış bir başka örneğe değinmeden geçemem: Judith Butler'ın *Bodies That Matter*'ından bahsediyorum (New York: Routledge, 1993). Butler, bir önceki kitabı *Cinsiyet Belası*'nda (1990; çev. B. Ertür, İstanbul: Metis, 2008), toplumsal, kültürel bir kategori olarak *toplumsal cinsiyetin*, biyolojik bir kategori olarak *cinsiyet*'ten önce geldiğini vurgulamıştı. O kitapta, biyolojik açıdan verili olarak görülen cinsel farklılıktan şüphe etmek zorunlu olmuştu. Ama bu durum idealizme düşme tehlikesini de beraberinde getirir. "Eğer toplumsal cinsiyet, cinsiyetin toplumsal olarak inşa edilmesiyse ve bu inşa dolayımı dışında bu 'cinsiyete' hiçbir şekilde ulaşılamıyorsa, o zaman bu 'cinsiyet' toplumsal cinsiyetin içine çekilmekle kalmaz, aynı zamanda kurguya benzer bir şeye, belki de, geri dönüp doğrudan erişilemeyen dil öncesi bir alana yerleştirilmiş bir fantaziye dönüşür" (*Bodies That Matter*, s. 5). (Bedenle ilgili olarak) cinsiyette kategorileri basitçe değiştirerek ele alınamayacak bir şey var olduğu için, dilsel idealizmden "materyalizm"e döner Butler. Bir diğer deyişle, (beden olarak) *cinsiyeti* (kategori olarak) *toplumsal cinsiyetin* içine alamayacağı bir dışsallık olarak yeniden ortaya koyar. Butler böylece, biyolojik bedenin kendisinin, (duyusal biçim olarak) bedenin bir inşası –ki bu da toplumsal kategorilere her zaman verili olarak görünür– olduğunu keşfettiği ölçüde, basitçe (duyular olarak) biyolojik bedene dönüyor değildir elbette. Butler hem idealist hem ampirist kavramları eleştiren ve "materyalist" diye adlandırdığı bir konum alır. Buradaki en önemli nokta şudur: Konum değiştirme olarak eleştiri –transkritik– olmasaydı, bu materyalizme varılamazdı.

manların kendi yapıp ettikleri hakkındaki yanılsamaları ile gerçekten yapıp ettikleri arasındaki trajikomik zıtlığı açıkça gözler önüne sermek istiyorsak, bütün bu manzaraya Almanya sınırlarının ötesindeki bir görüş noktasından bakmalıyız.[8]

Kendini "Almanya sınırlarının ötesi"nde konumlandıran görüş noktası basitçe Fransa ya da İngiltere gibi gerçek bir yer değildir. Bu, deyim yerindeyse, Alman söylemi ile Fransız/İngiliz söylemi arasındaki farktır. Esasında, Marx'ın Arnold Ruge ile beraber *Deutsche-Französische Jahrbücher* – Alman-Fransız Yıllık Dergisi'ni kurma, yani Alman felsefesi ile Fransız siyaset hareketlerini bir dergi aracılığıyla bir araya getirme girişimi Fransız aktivistlerince küçümsenerek görmezlikten gelinmişti. Gerçek siyasi deneyimlerle pişmiş Fransız Sosyalistleri için sırf felsefeden çıkarılmış bir teoriyi buyur etmenin kabul edilebilir hiçbir yolu yoktu. Böyle bir projenin kolayca kabul edilmesini engelleyen şey ulusal husumet değil, fiili deneyimlerdi. Kendine fazlasıyla güvenen genç Marx'ın, Alman felsefesinin "Almanya sınırları ötesinde" işe yaramaz ya da tuhaf bir hale geldiğini ve teoriden çok uzakta gelişen bir "gerçeklik"in var olduğunu hissettiren bu zorlu dersi alması gerekiyordu.

Bunun aksine, Engels için Almanya sınırlarının ötesinde böyle bir etki söz konusu değildi; çünkü o kapitalizmin Britanya'daki gerçekliklerini çoktandır görüyor ve klasik iktisatla karşı karşıya geliyordu. Engels, birçok bakımdan Marx'tan çok daha olgundu. Kaleme alındıktan yıllar sonra, 1888'de, *Alman İdeolojisi*'nin bir kısmının yayımlanması vesilesiyle, tarihsel materyalizmin ilk defa bu kitapta açık ve net bir şekilde ifade edildiğini ve bunu yapanın da Marx olduğunu vurgulamıştı Engels. Japon felsefeci Wataru Hiromatsu, bu konuyla ilgili olarak 1960'ların başlarında Engels'in bu iddiasını yalanlayan kanıtlar sunmuştur. Hiromatsu, *Alman İdeolojisi* üzerinde ayrıntılı bir metin eleştirisi yaparak Feuerbach hakkındaki metnin çoğunun Engels tarafından yazıldığını göstermiştir; Marx sadece bazı önemli noktaları gözden geçirmek üzere yazma sürecine ara sıra dahil olmuştu. Hiromatsu, Marx ve Engels'in daha önceki yazı-

8. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 5. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 28.

larını da karşılaştırarak, tarihsel materyalizmi ilk kavramlaştıranın Engels olduğunu kanıtlamıştır.[9] O zamanlar Engels'in, hâlâ Genç Hegelcilerin paradigmasında olan Marx'tan teorik açıdan daha ileri bir seviyede olduğunu söylemek istiyordu Hiromatsu.

O halde Engels teorik olarak ileri bir konumda olduğunu neden ortaya koymamıştı? Bunun herhangi bir tevazudan değil, *Marx'ın ölümünden sonra* "Marksizm"i inşa etme niyetinden kaynaklandığına inanıyorum.

Marx'ın kendisi "tarihsel materyalizm" terimini kullanmamıştır, ama ekonomik belirlenimcilik diye anılan eğilimde, yani ekonomik altyapının üstyapıyı belirlediği fikrinde ısrar etmiş gibi görünür. Meselelere bu şekilde bakmak, tarihi sadece ve sadece uzun dönemli bir perspektiften *ex post facto* bir analize tabi tuttuğunuzda yerinde olur ancak. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda, üstyapı olarak Dinsel Reformasyon'un sanayi kapitalizminin gelişiminde oynadığı rolün önemini vurguluyordu. Ama her şeyden önce, meta ekonomisinin yayılmasına eşlik etmiş olan toplumsal dönüşüm olmasa Dinsel Reformasyon ortaya çıkamazdı. Dolayısıyla Weber'in gözlemi şu genel tezi bütünüyle aşamaz: Ekonomik altyapı üstyapıyı belirler. Gelgelelim, tarihsel olaylar gözlemlendiği zaman, çeşitli nedensellikler (karşılıklı nedensellik) de hesaba katılmalıdır. *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels işin bu yönü hakkında fazlasıyla ihtiyatlıydı. Tarihe ampirik bir görüş noktasından bakmak gerektiğinin altını çizmişlerdi.[10] Fakat o zamanlar

9. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, İng. çev. ve haz. Wataru Hiromatsu, Tokyo: Kawade Şobo, 1974.

10. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde şunları yazmışlardı:

Başlangıç noktamızı oluşturan öncüller, keyfi öncüller ya da dogmalar değil, kendilerinden ancak hayal gücünü kullanarak soyutlama yapılabilecek gerçek öncüllerdir. Gerçek bireyler, onların faaliyetleri ve hayatlarında gerek halihazırda önlerinde buldukları, gerekse de faaliyetleri yoluyla ürettikleri maddi koşullardır bu öncüller. Nitekim bu öncüller salt ampirik bir şekilde doğrulanabilir.

Tüm insan tarihinin ilk öncülü, canlı insan bireylerin varoluşudur elbette. O halde saptanması gereken ilk olgu, söz konusu bireylerin fiziki örgütlenmesi ve bu örgütlenmenin sonucu olarak doğanın geri kalan kısmıyla kurdukları ilişkilerdir. Doğaldır ki burada ne insanın fiili fiziki yapısını, ne de insanların kendilerini içinde buldukları doğal –coğrafi, oro-hidrografik-iklimsel vb.– koşulları derinlemesine inceleyemeyeceğiz. Her tarih yazımı, bu doğal temellerden ve insan faali-

Britanya'da böyle bir bakış açısı yeni ya da yenilikçi değil, gayet yaygın bir bakış açısıydı. Örneğin Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*'ın (Ahlaki Hisler Teorisi) sonunda, hiç gerçekleşmeyecek olan müstakbel araştırmasını ilan ediyordu. Onun bu fikrini okuduğunuzda, böyle bir ampirizmin tarihsel materyalizme dönüşebilecek olduğunu fark edersiniz.[11]

Dolayısıyla, Engels'in tamamına erdirdiği tarihsel materyalizm, sanayi kapitalizmin kurulması sayesinde ortaya çıkabilmiş bir tarih görüşüdür. Bir diğer deyişle, sanayi kapitalizmi tarihi materyalist bir şekilde görmeyi mümkün kılmıştı, ama görüşün kendisi –tarihsel materyalizm– kapitalizmi aydınlatamaz. Kapitalizmdeki meta ekonomisinin dünyayı örgütleyebilecek gücü vardır ve bu güç bir anlamda düşünsel (*ideational*) iktidarın mükemmel bir örneğidir. Demek ki kapitalist ekonomi bizatihi altyapı değildir. Ama bizatihi üstyapı da değildir. Kapitalist ekonomiyi açıklamak için, tarihsel materyalizmin altyapı/üstyapı çerçevesini toptan atmak gerekiyor. Ne kadar sapkın bir biçimi olursa olsun, kapitalizmin hareketinin etkin bir yönü vardır. Marx'ın "Feuerbach Üzerine Tezler"de işaret ettiği gibi, bu durumu net bir biçimde kavrayan Hegel'di, pozitivist tarihçiler değil. Marx 1850'lerde siyasal iktisadın eleştirisine başlar başlamaz Hegel'e dönmüştü bu yüzden.

---

yetinin tarihin akışı içinde bu temellerde meydana getirdiği değişikliklerden hareket etmek zorundadır (s. 31).

Tarihsel materyalistler tarihi "salt ampirik bir şekilde" yazmaktansa çoğunlukla dogmalara bel bağladılar. Marx'ın "burada derinliğine incelemeyemediğini" söylediği türde esaslı bir alandan yola çıkıp tarihi tasvir etmeye çalışan Annales Okulu olmuştu. Marksistler açısından bu girişimi reddetmek için hiçbir sebep yoktur; ama bu proje Marx'ın ötesine giden bir proje de değildir. Bu bir anlamda tarihsel materyalizmin radikalleştirilmesidir. Gelgelelim, bu okulun kurulduğu alan, Marx'ın *Kapital*'de varsaydığı, hem mantıksal olanın hem de ampirik olanın transkritik bir tarzda ele alındığı alandan farklı özellikler göstermiştir.

11. "Başka bir araştırmada, hukuk ile yönetimin genel ilkelerini ve bu ilkelerin farklı çağlarda ve toplumun farklı dönemlerinde geçirdikleri farklı devrimleri, sadece adaleti ilgilendirdiği kadarıyla değil, aynı zamanda polisi, hazineyi ve orduyu ve hukukun nesnesi olan her şeyi ilgilendirdiği kadarıyla açıklamaya çalışacağım. Dolayısıyla, şu anda, hukuk tarihi ile ilgili olarak başka bir ayrıntıya girmeyeceğim" (Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Londra: A. Miller, in the Strand, 1759, s. 551).

Her halükârda, tarihsel materyalizmle ilgili olarak Marx'ın Engels'ten sonra geldiği doğrudur. Bu gecikmenin sebebi, din eleştirisiyle uğraşıyor olmasıydı. Devleti ve parayı bir tür din olarak kavramaya çalışıyordu Marx ve bu niyetinden hiç vazgeçmemişti. Zaten *Kapital* Marx'ın eski dertlerinin bir gelişimi olarak yazılmıştı. Dolayısıyla, *Alman İdeolojisi*'ni bu kadar önemli bir metin hafine getiren şey, ondaki yeni tarih görüşü değil, Marx'ın bu "gecikme" sinin neden olduğu paralaksıdır. Engels şöyle yazmıştı: "Alman felsefesi ile Alman gerçekliği arasındaki bağlantıyı, kendi eleştirileri ile kendi çevreleri arasındaki ilişkiyi sorgulamak bu felsefecilerin hiçbirinin aklına gelmemişti."[12] Peki sürgünde yaşamaya başlayana kadar Alman felsefesi çevresinde bulunmuş olan Marx'a ne demeli? Bu meseleyi düşünmek onun da aklına gelmemişti. Bu pasajı okurken, nihayet onun da aklına gelmiş olması gereken bu farkındalık, ne kadar benzer görünürse görünsün, tarihsel materyalizmin düz ve durağan şemasından –yani, (üstyapı olarak) Alman felsefesi, Almanya'nın maddi koşulları tarafından belirlenir– tamamen farklı olmalıydı. Almanya dışındayken Marx'ın birden deneyimlediği şey bu belirgin paralaksı.

1844 yılında Paris'teyken, *Kutsal Aile*'de şunları yazmıştı:

> *Maitre d'ecole*, dış dünyadan tecrit halde olmanın insanı düşürdüğü koşulları doğru bir şekilde tasvir eder. Çünkü *duyusal olarak algılanabilir dünyanın, sadece bir düşünce* haline geldiği kişi için, tek başına fikirler de *duyusal olarak algılanabilir varlıklara* dönüşür. Kendi kafasından uydurduğu hayaller cismani bir biçime bürünür. Onun zihninde, elle tutulabilir, dokunulabilir bir hayaletler dünyası doğar. Bütün sofu hülyaların sırrı ve deliliğin genel biçimi budur işte.[13]

Alman İdealizmi, (Kant'ın kavramlaştırmasında) edilgenlik olarak duyarlık bir yana atıldığı zaman kurulmuş ve Marx'ın eleştirdiği gibi, adeta bir "sofu hüyalar" ve "delilik" dünyası yaratmıştı. Ama Marx'ın burada altını çizdiği şey, bizatihi felsefi duruş meselesinin ötesindedir. Bu transkritik Marx'a göre konumsallık –materyalist,

12. Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 30.

13. Karl Marx, *The Holy Family*, İng. çev. Richard Dixon ve Clements Dutt, Karl Marx ve Fredrich Engels, *Collected Works*, 4. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 185; Türkçesi: *Kutsal Aile*, çev. K. Somer, Ankara: Sol, 1994.

radikal ve dışsallıkla ilgili olsun ya da olmasın– kendi içine kapalı söylemsel bir sisteme sıkışmışsa pek bir şey ifade etmez. Genel olarak belirtmek gerekirse, Marx'ın kendisi de dahil olmak üzere, düşünürleri dış dünyadan tecrit eden şey, ulusal sınırlar ya da psikoz değil, her birinin kendi söylemsel sistemidir. Ve bu olgu, ancak yerlerinden edilip *sistem dışına çıktıklarında* akıllarına gelir. Ama bu dışarısı, başka bir konumsallık değildir. İdealizmi yeni bir konumsallıktan eleştirmiyordur Marx. Çünkü Marx'ın transkritik materyalizmi ancak idealizm ile ampirizm arasındaki "paralaks"ta var olur. Paralaks kaybolursa, yani bir konumsallık olup çıkarsa, materyalizm bile, Kant'ın terimleriyle söyleyecek olursak, başka bir "göz yanılgısı"na dönüşür. Marx şöyle devam eder: "Gündelik hayatta sıradan bir bakkal bile bir kimsenin olduğunu iddia ettiği hali ile gerçekte ne olduğunu gayet iyi ayırt edebilir. Ama bizim tarihyazımımız bu basit içgörüye bile ulaşamamıştır. Her çağın kendi sözlerine hemen inanıp o çağın kendi hakkında söylediği her şeyin, kurduğu her hayalin doğru olduğunu kabul eder."[14] Marxgil transkritik, kişinin ne düşündüğü (anlama) ile gerçekte ne olduğu (duyarlık) arasındaki mesafenin farkına varıldığında ortaya çıkar ancak. Almanya'yı dışarıdan görmüş olan Marx, birkaç yıl sonra da Fransa'yı da dışarıdan görmeye başlamıştır. Alman manzarasına karşıt olarak, Fransa' da söylemler sadece felsefecilerin fantazilerinde değil, gerçek siyasi mücadelelerle ilişkili olarak üretiliyordu. Ama burada da "[Fransa'daki] felsefe ile [Fransız] gerçekliği arasındaki bağlantıyı, kendi eleştirileri ile kendi maddi çevreleri arasındaki ilişkiyi sorgulamak [devrimcilerin] hiçbirinin aklına gelmemişti." "Kendi yapıp ettikleri hakkındaki yanılsamaları ile gerçekten yapıp ettikleri"ni birbirinden ayıramamışlardı. Bu anlamda, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* adeta bir "Fransız İdeolojisi" gibi kaleme alınmıştı.

4.2 Temsil Sistemi: *Darstellung* ve *Vertretung*

Marx'ın transkritik duruşunda ifşa edildiği gibi, Alman ideologları Hegelci felsefenin tasarımı altında düşünüp konuşuyorlardı. Fran-

14. Marx, *The German Ideology*, *Collected Works*, 5. cilt içinde, s. 62.

sız ideologlarında ise durum aynı değildi. Kendilerini siyasi partilerin temsilcileri olarak ifade eden bu kişiler, spekülasyonlar geliştirmekten ziyade pratik içindeydiler. Gelgelelim, 24 Şubat 1848' den 2 Aralık 1851'e kadar devam eden gerçek siyasi olaylar süreci, gerek katılımcıların gerekse de gözlemcilerin zihninde akıl sır ermez, esrarengiz bir rüya gibi görünmüştü. Marx'ın gözünde bu olaylar dizisinin, yani bu tiyatro oyununun altında toplumsal sınıfların ve onların verdikleri mücadelelerin olduğu apaçık ortadaydı. Fakat *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nde altyapıya işaret etmeye değil, siyasi sürecin rüya gibi bir *başkalaşım* tarafından nasıl oluşturulduğunu açığa kavuşturmaya çalışıyordu Marx. İşin asıl özelliği, teatral kişiliklerin ilk Fransız Devrimi'nin (1789-99) dilsel kıyafetlerine bürünmesi ve geçmişteki vakada olaylar nasıl gelişmişse şimdiki hadisenin de aynı akış içinde ele alınmasıydı. Louis Bonaparte'ın imparator olarak tahta çıkmasıyla sonuçlanan bu yeni hadisenin kodunu çözmek için sadece "altyapı' ya işaret etmek belli ki yetersiz olacaktı. Dolayısıyla Marx, ilk Fransız Devrimi sürecini, deyim yerindeyse, mevcut olaylar sürecini oluşturan *a priori* biçim olarak kullanmıştı.

İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullarda değil, doğrudan karşılaşılan, geçmişten verilip aktarılan koşullarda yaparlar bunu. Bütün ölmüş kuşakların geleneği yaşayanların beynine bir kabus gibi çöker. Ve onlar tam da kendilerini ve her şeyi devrimcileştirmekle, o ana kadar hiç var olmamış bir şey yaratmakla meşgul gibi göründüklerinde, işte tam da böylesi devrimci kriz dönemlerinde, endişeyle geçmişin ruhlarını kendi hizmetlerine çağırırlar, onların adlarını, savaş naralarını ve kıyafetlerini ödünç alırlar ve böylece dünya tarihinin yeni sahnesini eskiliğinden ötürü hürmet edilen bu kılıkla ve bu ödünç alınmış dilde sunarlar. Nitekim Luther, havari Pavlus'un maskesini takmış, 1789-1814 devrimi kâh Roma cumhuriyeti, kâh Roma İmparatorluğu kıyafetine bürünmüş ve 1848 Devrimi, kâh 1789'un, kâh 1793'ten 1795'e kadar süren devrimci geleneğin parodisini yapmaktan öteye gidememişti.[15]

15. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, İng. çev. Clements Dutt, *Collected Works*, 11. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 103-4; Türkçesi: *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. S. Belli, Ankara: Sol, 1990.

O dönemde tarafları geçmişten gelen hayaletler ve fikirler yönlendiriyordu: Ne yaptıklarına ancak geçmişe başvurarak anlam verebiliyorlardı. Başka bir deyişle, tarihsel kelimeler ve tabirler, yani dil hükmediyordu onlara. Öyleyse, Marx'ın Alman felsefecileriyle ilgili olarak söyledikleriyle aynı bir manzara burada da vardı: Alman felsefecileri Hegelci sorunları kurcalamaya can atıyor ve Hegelci sistemin şu ya da bu ayrıntısını açımlayarak eleştiriyorlardı Hegel'i, ama nihayetinde Hegel'in kendisinin küçük boy bir temsili, bir farsından ibaretti onlar. Hegel en azından dobra dobra bir düşünce sistemi koymuştu ortaya, ama Hegel'in bir korosundan ibaret olan Genç Hegelciler ise kafalarını ilk bakışta gösterişli, ama aslında boş ve kısır argümanlara takmışlardı. Alman felsefeciler açısından, "bütün ölmüş kuşakların geleneği" olarak Hegelci sistem "yaşayanların beynine bir kabus gibi" çökmüştü. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ni usta bir şekilde hicvediyordu böylece. 1848'den 1851'e kadar süren siyaset tiyatrosunda, (Hegel için dünya tarihsel bireyin – *weltgeschichichtliches Individuum* timsali olan) Napolyon Bonaparte'ın yeğeni olan Louis, o aynı dünya tarihsel birey yanılsamasına başvurarak iktidar koltuğunu eline geçirmişti. Bununla beraber, ona verilen rolü –yani olabildiğince uzun bir zaman boyunca, kapitalist ekonomiye içkin olan çelişkileri devlet müdahalesi yoluyla bastırma rolünü– ifa etmek dışında gerçekleştirilmeyi bekleyen başka hiçbir ideali ya da vazifesi yoktu. Louis Bonaparte böylelikle, yirminci yüzyıldaki faşistler de dahil olmak üzere bütün karşıdevrimcilerin ebedi prototipi haline gelmişti.

Marx bu metinde en çok, bu olaylar sürecinin bir veri olarak parlamenter sistem (temsilciler sistemi) içinde varlık kazanmış olmasına dikkat çekiyordu. 1848 Şubat Devrimi ilk defa genel oy hakkını sağlamıştı ve bu adım monarşiyi ilga etmiş olan cumhuriyetçilik döneminde atılmıştı. İmparator Louis'nin iktidara getirilmesiyle sona eren bu süreç, ancak burjuva parlamenter sisteminde olabilirdi. Marx, temsilin ardında gerçek toplumsal sınıfların varlığının yattığına işaret ediyordu. Daha sonraları Engels, ideolojik (yani siyasi, dini ve felsefi) temsillerin (*Darstellung*) ardında ekonomik sınıf yapısının olduğu ve sınıflar arasındaki mücadeleye yön veren şeyin "tarihin yasası" olduğu yolundaki keşfi yine Marx'a atfetmiş-

ti. Fakat metni yakından okuduğumuzda, Marx'ın bu olaylar dizisinde bunun tam tersini keşfettiğini görüyoruz: Konjonktürler, ekonomik sınıf yapısından bağımsız, hatta bu yapıya aykırı bir şekilde gelişmişti. Marx işte olayların bu özerk "işleyişlerini" aydınlatmaya çalışıyordu. Ve belli ki bu işleyişlerin faili, temsil sistemi (*Vertretung*) kurumunun ta kendisiydi. Hans Kelsen'in sonraları iddia ettiği gibi, genel oy hakkına dayalı parlamenter sistemdeki temsil sistemi, sanayi dönemi öncesindeki Avrupa'da farklı kast ve mesleklerin oluşturduğu bir tür meclis olan *Ständeversammlung*'la kıyaslandığında tamamen "kurgusal"dır.[16] Demek ki, temsilciler kurumunda temsil eden ile temsil edilen arasında yadsınamaz bir uyum yoktur. Marx burada siyasi partilerin eylemleri ile söylemlerinin gerçek sınıflardan bağımsız olduğunu vurguluyordu. Ya da Kenneth Burke'ün *The Grammar of Motives*'deki (Güdülerin Grameri) ifadesini kullanacak olursak, gerçek sınıflar, ancak siyasi partilerin söylemsel alanında sınıflar olarak bilince kavuşabilecek olan, "sınıf bilinçsizliği"nden ibarettir adeta.[17]

Marx, aşağıdaki pasajda, temsil eden ile temsil edilen arasındaki keyfiliği açıklar:

> Demokratik temsilcilerin hepsinin gerçekten de dükkân sahibi olduğunu ya da dükkân sahiplerini ateşli bir şekilde desteklediklerini de pek söylenemez. Gökyüzü yeryüzünden ne kadar uzaksa, bu temsilciler de eğitimleri ve bireysel konumları itibariyle onlardan o kadar uzak olabilirler. Onla-

16. Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1929, s. 30: "Anderseits aber wollte man den Schein erwecken, als ob auch im Parlamentarismus die Idee der demokratischen Freiheit, und nur diese Idee, ungebrochen zum Ausdrucke kame. Diesem Zwecke dient die Fiktion der Repräsentation, der Gedanke, daß das Parlament nur Stellvertreter des Volks sei, daß das Volk seinen Willen nur im Parlament, nur durch das Parlament äußern könne, obgleich das parlamentarische Prinzip in allen Verfassuungen ausnahmslos mit der Bestimmung verbunden ist, daß die Abgeordneten von ihren Wahlern keine bindenden Instruktionen anzunehmen haben, daß somit das Parlament in seiner Funktion vom Volke rechtlich unabhangig ist. Ja, mit dieser Unabhängigkeitserklarung des Parlamentes gegenüber dem Volke entsteht überhaupt erst das moderne Parlament, löst es sich deutlich von der alten Ständeversammlung ab, deren Mitglieder bekanntlich durch imperative Mandate ihrer Wahlergruppen gebunden und diesen verantwortlich waren."

17. Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, Berkeley: University of California Press, 1969, s. 212n8.

rı küçük burjuvazinin birer temsilcisi yapan şey, kendi zihinlerinde küçük burjuvazinin gerçek hayatta aşmadığı sınırları aşmamaları ve bu yüzden de, teorik olarak, maddi çıkar ve toplumsal mevkinin küçük burjuvaziyi pratikte içine çektiği sorun ve çözümlerin aynılarına doğru çekilmeleridir. Bir sınıfın *siyasi* ve edebi *temsilcileri* ile temsil ettikleri sınıf arasındaki ilişki, genel hatlarıyla, böyle bir ilişkidir.[18]

Başka bir yerde de şunları söyler:

Parlamento partisi iki büyük kesime, bu kesimlerin her biri de kendi içlerinde bölünmekle kalmamış, meclisteki Düzen partisi meclis dışındaki Düzen partisiyle çatışmaya başlamıştı. Burjuvazinin sözcüleri, yazar çizerleri, platformu ve basını, kısacası burjuvazinin ideologları ve burjuvazinin kendisi, temsilciler ile temsil edilenler birbirlerine yabancılaşmışlardı ve artık birbirlerini anlamıyorlardı.[19]

Sanayi burjuvazisi ve diğer sınıflar kendi temsilcilerini bırakıp Louis Bonaparte'ı seçebilmişlerse, sırf temsilciler ile temsil edilenler arasındaki ilişki keyfi olduğu için seçebilmişlerdi. 24 Şubat 1848'de partiler sınıfların temsilcileri olarak vardılar, yani söylemsel arenada *farklılık* olarak ortaya çıkmışlardı. Ama sadece üç yıl içinde, Bonaparte nasıl olduysa hepsinin temsilcisi olarak iktidarı aldı. Marx bu durumu kişi olarak Bonaparte'a, onun ideallerine, siyasetine, psikolojisine ya da karakterine atfetmeyi reddetmişti. Nasıl bir gözlem aleti kullanılırsa kullanılsın, üç yıl önce Napolyon'un yeğeni olmak dışında bir hiç olup, sonra da İmparatorluk tahtına çıkan Bonaparte'ın muammasını çözmek mümkün değildir.

Marx'ın *Kapital*'de dediği gibi, paranın bir meta olduğunu görmek kolaydır, ama esas mesele metanın nasıl olup da para haline geldiğini anlamaktır. Marx işte Bonaparte karşısında da aynı zor soruyla baş başa kalmıştı. "Darbenin sorumlu yayımcısına karşı keskin ve nükteli sövüp saymalarla yetinen" Victor Hugo'ya karşıt olarak Marx, "Fransa'daki *sınıf mücadelesinin* garip ve vasat bir adamın kahraman rolünü oynamasını mümkün kılan koşulları ve ilişkileri nasıl yarattığını göstereceğini" söylüyordu.[20] Hiç kuşkusuz, Hu-

18. Marx, *The Eighteenth Brumaire*, s. 130-1.

19. Marx, *a.g.y.*, s. 169-70.

20. Karl Marx, "Preface to the Second Edition of *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 21. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 56.

go'nunki gibi bir eleştiriyi ne kadar tekrar ederseniz edin (ki bu tam da paranın bir kâğıt parçasından ibaret olduğunu tekrarlamaya benzer) böylece hiçbir şeyi eleştirmiş olmazsınız. Bununla beraber, Marx'ın muamması da –garip ve vasat bir adam nasıl olmuştu da bir kahraman rolüne bürünmüştü– "sınıf mücadelesi"ne başvurularak çözülemez. (Söylemsel olarak) temsil sisteminin özerk bir şekilde var olması; sınıfların ancak bu sistem yoluyla bilince kavuşması; ve sistemin geçirgen olması – Bonaparte'ı bir İmparator haline getiren muamma işte burada yatar.

Engels'e bakılırsa, "tarihin hareketinin büyük yasasını, yani siyasal, dini, felsefi ya da başka bir ideolojik alanda yürütülmüş olan bütün tarihsel mücadelelerin, aslında toplumsal sınıfların mücadelelerinin aşağı yukarı açık bir ifadesi olduğunu ortaya koyan yasayı ilk Marx keşfetmiştir."[21] Gelgelelim, Wataru Hiromatsu'nun iddia ettiği gibi, böyle bir keşif varsa şayet, bu Marx'ın değil Engels'in keşfi olmalıydı.[22] Buradaki önemli husus şudur: Var oldukları haliyle toplumsal sınıflar ancak (temsilcilerinin) söylemiyle ortaya çıkabilirler. Ama Marx, temsilcileri, kendi sınıf çıkarlarından bahseden söylemleri olmayan ve kendileriyle hiçbir ilgisi olmayan biri tarafından temsil edilmek durumunda olan bir sınıfın varlığına da işaret eder.

Milyonlarca aile, onların hayat tarzlarını, çıkarlarını ve kültürlerini diğer sınıflarınkinden ayıran ve diğer sınıflara karşı hasmane bir tutum almalarına neden olan ekonomik koşullar içinde yaşadıkları ölçüde, bir sınıf meydana getirirler. Küçük toprak sahibi köylülerin arasında sadece yerel

21. Friedrich Engels, "Preface to the Third Edition of *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*", *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* içinde, New York: International Publishers, 1963, s. 14.

22. Wataru Hiromatsu, *Marksizmin Muhakemesi* (*Marakusu-Shugi no Riro*) ve *Engels Üzerine* (*Engels Ron*) gibi metinlerinde, tarihsel materyalizmin kurulmasında "sazı eline ilk alanın" Engels olduğunun altını çiziyor. Bu görüşe katılıyorum, ama Engels'in öneminden söz eden Hiromatsu'dan farklı olarak bu noktaya tam tersi bir yoldan varıyorum. Çoğu zaman zannedildiğinin aksine, Marx'ın gücünün ve derdinin pek de tarihsel materyalizmi kavramlaştırmak olmadığını vurgulamak istiyorum. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nin yazıldığı zamanlarda Engels de, "tarihin yasası" dediği şeyi zaten içeren *Köylü Savaşı*'nı yazıyordu. Fakat bu kitap, Marx'ın dehasından yoksun olması bir yana, temsil/temsilciler sistemini dert etmediği için, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nın eline su dökemez.

bir bağlantı olduğu sürece ve çıkarlarının özdeşliği kendi aralarında herhangi bir topluluk, herhangi bir ulusal bağ ve herhangi bir siyasal örgütlenme yaratmadığı sürece, bir sınıf meydana getirmezler. Bundan dolayı, ister bir parlamento isterse bir anlaşma yoluyla olsun, kendi sınıf çıkarlarını kendi adlarına kabul ettirmekten acizdirler. Kendilerini temsil edemez onlar, temsil edilmeleri gerekir. Temsilcileri, onlara efendileri olarak, kendi üzerlerindeki bir otorite olarak, onları diğer sınıflardan koruyup kendilerine gökyüzünden yağmur ve güneş ışığı yollayan sınırsız bir idari iktidar olarak da görünmelidir. Dolayısıyla küçük toprak sahibi köylülerin siyasi nüfuzu, nihai ifadesini, toplumu kendisine tabi kılan yürütme gücünde bulur.[23]

Bonaparte'ı desteklemek üzere siyaset sahnesine ilk çıkanlar küçük toprak sahibi köylüler olmuştu aslında. Fakat onu temsilcileri değil, İmparator'ları olarak sevinçle karşıladılar. Özellikle de yirminci yüzyıldan itibaren bu sınıfın Faşizmi hoş karşıladığını ve ateşli bir şekilde savunduğunu gördük. Ama işin daha önemli yanı şu ki, siyaset tiyatrosunda onlara bu rolü veren temsili demokrasi sistemiydi.[24] Örneğin Hitler rejimi, Weimar Cumhuriyeti'nin o ideal temsil sisteminden doğmuştu. Faşist Japonya'nın İmparatoru'nun (*Tenno*) ancak 1928'de genel oy hakkı sağlandıktan sonra meydana çıktığı Batı'da pek bilinmez ve çoğu zaman göz ardı edilir. 1930'ların Avrupası'nda Marksistler ise Hitler'i basitçe burjuva ekonomisinin bir ajanı, onu krizden kurtarmaya çalışan biri olarak görmüş ve bu "altyapısal" olguyu açığa çıkarmanın yeterli olacağını düşünmüşlerdi. Marksistler de tıpkı Naziler gibi Weimar Kongresi'ni sahte olarak görmüşlerdi. Ama kitleler, Marksistlerin beklentilerinin aksine, Nazizm tarafından temsil etmeyi gitgide daha çok tercih etmişlerdi. Bu durum tek başına Nazilerin tutku ve şiddeti usta-

23. Marx, *The Eighteenth Brumaire*, s. 187-8.

24. Kapitalizmin 1930'lardaki genel krizinden ortaya çıkan siyasi biçime Bonapartizm açısından yaklaşmayı öneriyorum. Faşizm adı verilen ya da temsilin çöküşü anlamına gelen fenomen Almanya, İtalya ve Japonya'yla sınırlı değildi. Örneğin Amerikan başkanı Franklin Delano Roosevelt, parti sistemi miyadını doldurduğu için, işçilerden Güney'deki köylülere ve hatta azınlıklara ve kapitalistlere kadar bütün sınıflar tarafından desteklenmişti. Böyle bir fenomen belki de yalnızca bir kere olmuş; ne öncesinde ne de sonrasında bir daha buna rastlanmamıştır. Roosevelt o meşhur Yeni Anlaşma'yı (New Deal) yürürlüğe koymuş ve dahası, dış politika çerçevesinde ABD'yi izolasyonizmden aktif müdahaleciliğe, yani savaşa ve emperyalist dünya politikasına yöneltmişti.

lıkla idare etmesinin yarattığı etkilerle açıklanamaz. En başından beri komünist parti de temsil edilenle, yani proletarya ile kendisi arasında yadsınamaz bir ilişki olduğunu iddia edemeyen temsilcilerden biriydi.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında devrimin başarısızlığa uğraması ve ardından sökün eden faşizmle birlikte, "üstyapının göreli özerkliği" Marksistlerin anahtar kavramlarından biri oldu. Wilhelm Reich, o zamanın Marksistlerini eleştirirken Almanların Nazizme yönelmelerinin nedenini bulmak için psikanalitik teoriyi kullanıyordu. "Otoriter aile ideolojisi" ve bu ideolojinin cinsel baskısını bu teori sayesinde keşfetmişti.[25] Daha sonraları Frankfurt Okulu da Faşizmin nasıl işlediğini tahlil etmek üzere psikanalize başvuracaktı. Bu bağlamda psikanaliz, üstyapıyı tahlil etmeye yarayacak yeni bir araç haline gelmiştir açıkça. Ama Faşizmi ele almak için önce *18 Brumaire*'e dönülse iyi olur. Marx bu metninde, *Rüyaların Yorumu*'ndaki Freudcu bakış açısını öncelemiştir adeta. O dönemde vuku bulan rüya gibi olaylar silsilesini tahlil edip, "rüya düşünceleri"ni, yani gerçek sınıf ilişkilerinin ifadelerini değil "rüya çalışması"nı (*Traumarbeit*) vurgular Marx: yani sınıf bilinçdışısının/bilinçsizliğinin nasıl *yoğunlaştırıldığını* ve *aktarıldığını*. Keza, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri* adlı eserinde Freud'un kendisi de –bizim transkritik bakışımızı destekleyecek şekilde– temsil sistemi metaforunu kullanmıştı:

> Rüya, çağrışımlardan yapılan kısaltılmış bir seçme, henüz anlam veremediğimizi teslim etmemiz gereken kurallara göre yapılan bir seçme olarak görülmelidir: Rüyanın öğeleri, seçim yoluyla bir yığın insan arasından seçilen temsilcileri andırır. Tekniğimiz sayesinde, rüyanın yerine geçtiği ve rüyanın psişik değerini barındıran, ama onun insanı şaşırtan o tuhaflıklarını, yabancılığını ve karışıklığını artık sergilemeyen bir şeyi elimize geçirdiğimize hiç şüphe olamaz.[26]

Rüya çalışmasını, genel oy hakkı aracılığıyla seçilen bir meclise benzetiyor Freud. Hal böyleyse, Marx'ın metninin analizine psi-

25. Wilhelm Reich, *Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı*, çev. B. Onaran, İstanbul: Payel, 1979.

26. Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, İng. çev. James Strachey, New York: Norton, 1965, s. 14; Türkçesi: *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev. S. Budak, Ankara: Öteki, 1994.

kanalizi katmak yerine, psikanalizi *18 Brumaire*'deki bakış açısından okumalıyız. Böylece Bonapartizm olarak faşizm, en can alıcı dinamiğiyle, temsil edilemez olanın çözümü olarak temsilin çöküşüyle açığa çıkarılmış olur.

Louis Althusser, basmakalıp ekonomik belirlenimciliğe karşıt olarak, üstyapının göreli özerkliğini Lacancı teoriden ödünç aldığı "aşırı belirleme" kavramıyla açıklamaya çalışmıştı. Bana göre bu çaba, tarihsel materyalizmin genel, teorik bir yeniden yorumudur ve bu nedenle somut olgu ve durumları çözümleme gücünden yoksundur. Marx'ın *18 Brumaire*'deki tahlil aracı ise çok daha özgül ve girifttir. Bizatihi temsil sisteminin iki yüzlülüğüne işaret eder Marx: Bir yanda yasama gücü olarak meclis bulunur, diğer yanda da idari güç olarak başkanlık. İkincisi doğrudan halkın oyuyla seçilir. (Aslında Louis Bonaparte, seçmenleri sınırlamaya çalışan Cumhuriyetçi Parti'ye karşıt olarak genel oy hakkını savunmuştu. Neticede, "ulusun temsilcisi" olarak halkın nezdindeki rağbeti artmıştı. Ardından, tıpkı Hitler'in yaptığı gibi tekrar tekrar ulusal referandumlara başvurmuştu.) Ama bir meclis ile başkanlık arasındaki fark sadece seçilme tarzlarında değildir. Carl Schmitt'in izah ettiği gibi, parlamenter sistem, tartışma yoluyla yönetmesi anlamında liberaldir; başkanlık ise, "genel irade'yi (yani Diderot ve Rousseau'nun anladığı şekliyle genel iradeyi) temsil etmesi anlamında demokratiktir. Schmitt, diktatörlüğün liberalizmle çeliştiğini, ama demokrasiyle zorunlu olarak çelişmediğini de öne sürer. "Bolşevizm ve Faşizm ise, tüm diktatörlükler gibi, elbette anti-liberaldir, ama ille de anti-demokratik değildir... Halkın iradesi, son elli yılda öyle kılı kırk yararak inşa edilmiş olan istatistiksel aygıtlardan ziyade oybirliği yoluyla, sorgusuz sualsiz kabul edilen, bariz ve sorgulanmayan bir makam yoluyla da ifade edilebilir, belki böyle daha iyi bile ifade edilebilir."[27]

Britanya Meclisi'ni, yani bir temsil sistemini alay edercesine eleştirmiş olan Rousseau'da bu sorunlu bilinç ortadaydı zaten: "O halde, genel iradenin ifasından ibaret olan egemenliğin hiçbir za-

27. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy* [1923], İng. çev. Ellen Kennedy, Cambridge, MA: The MIT Press, 1988, s. 16; Türkçesi: *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, çev. E. Zeybekoğlu, Ankara: Dost, 2006.

man devredilemeyeceğini ileri sürüyorum; ve sadece kolektif bir varlık olan egemen ise ancak kendisi tarafından temsil edilebilir – iktidar havale edilebilir, ama irade edilemez... Eğer bir halk sadece ve sadece itaat etme sözünü verirse, bu taahhütle birlikte fesholur; artık bir halk olmaktan çıkar; zira efendi bir kez ortaya çıktı mı, artık egemen kalmaz ve dolayısıyla siyasi topluluk da ortadan kalkar."[28] Antik Yunan'daki doğrudan demokrasi örneğinin izini süren Rousseau temsil sistemini yeriyordu. Bu konum ya genel iradeyi parlamentoda değil de –başka bir idari güç olan– bürokratta gören Hegelci duruşa, ya da parlamenter temsil sisteminin yerine ulusal referandumun doğrudanlığını geçirme arzusuna varacaktı. (Dolaysız ulusal referandumun, temsil sisteminin yine de başka bir biçimi olduğunu söylemeye gerek bile yok.)

Üstelik siyasi temsil sistemi sorunsalı, daha geniş bir kapsamı olan temsil sorunsalına tekabül eder. Temsili biçimler olarak parlamento ile başkanlık arasındaki fark, epistemolojik temsiller arasındaki farka denk düşer. Yani bir yanda Kartezyen konum bulunur: *A priori* açık bir kanıttan hakikate varılabilir; diğer yanda da Anglo-Amerikan felsefesinde yaygın olan konum vardır: Hakikat, ancak başkaları arasında anlaşma sağlanmasıyla ulaşılan deneme niteliğinde bir hipotez olarak var olabilir. Siyasi bağlamda ilk konum, genel iradenin çatışan bireylerin ve sınıfların ötesindeki Varlık tarafından temsil edildiği düşüncesine, diğeri ise, genel iradenin devamlı olarak tartışma yoluyla anlaşma sağlanmasıyla belirlenmesi gerektiği düşüncesine tekabül eder. Burada açık olan şey, Heidegger'in hoşnutsuzluğunda da görüldüğü gibi, her iki konumun da hakikati doğrudan değil de sadece temsil aracılığıyla bulmaya çalışan modernist düşünceler olmasıdır.

Heidegger her iki konumu da kökten eleştiriyordu. Siyasi bakımdan da hem başkanlığı hem de parlamentoyu reddetmişti. Ona göre hakikat, doğrudan bir şair-düşünür –führer– yoluyla Varlık tarafından ifşa edilmeliydi (*erschlissen*). Heidegger, böyle bir bağlamda, Hitler'in düzenlediği ulusal referandumun kimlerin temsilci

28. Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, çev. Maurice Cranston, Harmondsworth: Penguin Books, 1968, s. 70-1; Türkçesi: *Toplum Sözleşmesi*, çev. T. Ilgaz, İstanbul: Kırmızı, 2006.

olacağına karar verilen bir seçim değil,[29] dolaysız bir ifşa (*Erschlossenheit*) olması gerektiğinde ısrar etmişti. Fakat buradaki bağlamda, bu da bir başka temsil biçimi ve belki de temsilin nihai çöküşüdür: birbiriyle çatışan sınıflar arasındaki yarılmanın hayali ve estetik bir senteze kavuşturulması. Heidegger, führerin ulusal referandum aracılığıyla seçilen bir temsilci olmasında değil, ulusun efendisi olarak kendisine baş eğilen imparator olmasında diretiyordu. Bonaparte'ın zaferinde tam da temsil krizinin ve oradaki çelişkilerin hayali bir şekilde aşılmasının ilk örneğini görüyoruz. Bu anlamda *18 Brumaire*, bahsettiğimiz olaydan sonra tekrar tekrar ortaya çıkmış olan siyasi krizlerin temel öğelerini önceden sezinler.

Peki ne bir parlamento ne de bir başkan olan imparator neyi cisimleştirir kendinde? Sadece *devleti*. Burjuva devleti, mutlakiyetçi monarşinin alaşağı edilmesiyle kurulur. Doğasında, anayasacılığı ve temsil sistemini göz önüne koyarak, bürokrasi ve askeri örgütler dahil olmak üzere devletin asli unsurlarını gözlerden saklamak vardır. "Devasa bürokratik ve askeri örgütlenmesiyle, geniş ve suni devlet çarkıyla, sayıları yarım milyona varan bir sürü memuruyla ve yine yarım milyonluk ordusuyla bu yürütme gücü, Fransız toplumunun gövdesini bir ağ gibi sarıp onun tüm gözeneklerini tıkayan bu dehşet verici asalak yapı, parçalanmasını hızlandırdığı feodal sistemin çöküşüyle birlikte mutlaki monarşi günlerinde doğmuştu."[30] Nasıl ki para, metanın değerini temsil eden araç olarak görülüyorsa, burjuva devlette de bürokrasi ve ordu ulusun iradesini temsil eden organa ait gibi görülür. Fakat nasıl ekonomik krizlerde "kendinde-para" zuhur ediyorsa, kriz anlarında "kendinde-devlet" de zuhur eder. Marx şöyle devam eder: "Devlet kendisini ancak ikinci Bonaparte zamanında tamamen bağımsız kılmış gibi görünüyordu. Devlet çarkı, sivil topluma karşı olarak, kendisini baştan aşağı sağlam-

29. Bkz. Heidegger'in "Adolf Hitler ve Nasyonal Sosyalist Devlet'e Destek İlanı" başlıklı (11 Kasım, 1933) dersinde söylediği şu sözler: "Alman Yoldaşlar! Führer Alman halkını oy vermeye çağırıyor; ama Führer halktan herhangi bir şey istemiyor. Aksine, dolaysız bir şekilde, halkın tümü kendi varoluşunu (*Dasein*) istiyor mu istemiyor mu, bu konuda herkesin en özgür kararı verebilme imkânını sağlıyor halka" (Richard Wolin, haz., *The Heidegger Controversy*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1993, s. 49).

30. Marx, *The Eighteenth Brumaire*, s. 185.

laştırdı..."[31] Demek ki burjuva ekonomisi çıkmaza girdiği zaman, devlet organı imparator adına müdahale eder.

Marx *Kapital*'de sadece üç sınıfı kayda geçirmişti: kapitalistler, toprak sahipleri ve ücretli işçiler. Bunlar şu ekonomik kategorilerin düpedüz takma adlarıdır: sermaye, arsa kirası (*ground rent*) ve emekgücü metası. Toplumsal hiyerarşinin gerçek oluşumu ise bu üçlüde ifade edildiğinden çok daha karmaşıktır. Marx'ın modeli için seçtiği Britanya'da bile böyle üçlü bir bölünme yoktu; aksine, "bütün ölmüş kuşaklar" da dahil olmak üzere çeşit çeşit sınıf vardı aslında. İşin daha da kötüsü, 1848 yılında Fransa'da çok az sanayi emekçisi vardı. Marx'ın *18 Brumaire*'de "proletarya" diye adlandırdığı insanlar, Britanya'nın sanayi sermayesinin yayılmasıyla işlerinden olup radikalleşen zanaatkârlardı. İşte onlar da bu yüzden, devletin yön verdiği ekonomik kalkınma ve toplumsal refahı şiar edinmiş, at üstündeki Saint-Simoncu Louis Bonaparte'ı desteklemişlerdi en sonunda. Marx *Kapital*'de, sanayi sermayesinin gelişmesinin bu üçlü sınıf bölünmesine varma ihtimalini değil, gerçek toplumsal hiyerarşinin karmaşık oluşumu içinde gözden kaçırılan kapitalist ekonomi ilkelerini ortaya koymaya çalışıyordu. Dolayısıyla bu bölünme, fiili tarihsel gelişmeyi açıklayacak bir şema olarak mekanik bir şekilde kullanılmamalı.

Marx, *18 Brumaire*'de Fransa'daki deneyimi irdeleyerek, sınıfı ve sınıf mücadelesini, çok biçimli bir kompleksi meydana getiren farklılık olarak, siyaseti de söylemsel ve temsili aygıtlar olarak kavrar. Buna ilaveten, Fransa'yı model alarak devlet ile sermaye arasındaki ilişkiye dair esaslı bir tefekkür sunar. Engels, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*'de Marx'ın düşüncesinin Alman felsefesi, Fransız sosyalizmi ve İngiliz siyasal iktisadından oluştuğunu belirtmişti. Ben ise Marx'ın düşüncesinin bunlar arasında yaptığı *transkritikte* yattığını söylerdim. Gazeteci üslubuyla kaleme alınmış olan *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, *Kapital*'dekinden farklı, ama en az onun kadar önemli, esaslı bir tefekkür sunar. *Kapital*'in altbaşlığı şuydu: *ulus-devlet (polis) iktisadının eleştirisi* (*Zur Kritik der Politischen Ökonomie*). *18 Brumaire* de adeta, *ulusal siyasetin eleştirisi* olarak *okunmalıdır*.

31. Marx, *a.g.y.*, s. 186.

Siyasi temsil hakkındaki bu bahsi sona erdirirken, "burjuva diktatörlüğü"nün Marx için ne anlama geldiğine değinmek istiyorum. Zira "proletarya diktatörlüğü"nden ne anladığı bununla elbette ki ilgili. Marx'ın burjuva diktatörlüğünü doğrudan şiddet yoluyla yönetmekte değil de, 18 Brumaire darbesine giden yolu döşeyen genel oy hakkında gördüğünü kaydetmek çok önemli. Bu sistemde bütün sınıflardan insanlar seçimlere katılır. Ama her şey bundan ibaret değil tabii ki. Aynı zamanda ve tersinden bakıldığında, bu sistemde tüm bireyler ilk defa, *esas itibariyle* bütün sınıf ilişkileri ve üretim ilişkilerinden koparılır. Temsili meclis hem feodal sistemde hem de mutlakiyetçi monarşide zaten vardı. Ama genel oy hakkı sağlanıp ardından da gizli oylama sistemi devreye girdiği zamandır ki temsili meclis tamamen burjuva bir meclise dönüşmüştü. Kimin kime oy attığını belli etmeyen gizli oylama, insanları içinde bulundukları ilişkilerden kurtarır; fakat aynı zamanda o ilişkilerin izlerini de siler götürür. Temsilci ile temsil edilen arasındaki ilişki kökünden böyle bir kez koparıldı mı keyfi olmaya başlar. Bundan dolayı, gizli oylama ile seçilen temsilci, temsil edilen tarafından denetlenmez artık. Bir başka deyişle, öyle olmasa bile temsilci herkesi temsil ediyormuş gibi davranabilir. Burjuva diktatörlüğünün özü budur. Burjuva sınıfının parlamentoyu işgal ederek toplumu çekip çevirmesiyle aynı şey değildir bu. Söz konusu olan şudur: Burjuva diktatörlüğü, insanları geçici olarak "özgür ve eşit bireyler"e indirgeyerek sınıf ilişkilerini ya da tahakküm ilişkilerini silip atan bir düzenektir ve işte burjuva diktatörlüğü olarak işleyen şey bu düzeneğin kendisidir. Seçimlerde bireylerin özgürlüğü teminat altına alınır, ama bu teminat ancak üretim ilişkilerindeki hiyerarşik ilişkiler askıya alındığı anda var olur. Bu nedenle, seçimler dışındaki dönemde, kapitalist işletmelerde dar anlamıyla demokrasi yoktur. Yani yöneticiler, işletmelerde istihdam edilenler tarafından ve onların gizli oylamasıyla seçilmezler. Devlet bürokratlarının halkın doğrudan oy kullanması yoluyla seçilmesi de mümkün değildir. Halk, ancak siyasi seçimlerde temsilcilerini seçebildiği kadarıyla özgürdür. Ve genel oy hakkı, devlet aygıtlarının (ordu ve bürokrasinin) zaten belirlemiş olduğu duruma kamusal bir mutabakat katmak için düzenlenmiş incelikli bir ritüelden ibarettir aslında.

4.3 Paralaks Olarak Ekonomik Kriz

İngiltere'de sürgünde bulunan ve Britanya'da yazılıp çizilenlerle uğraşmaya başlayan Marx önceki yaklaşımlarına bel bağlayamazdı artık. Duruşunu bir kez daha değiştirmek zorundaydı. Alman ve Fransız ideologlarıyla hesaplaşırken onların söylemlerinde hasıraltı edilen ekonomik sınıf yapısını hatırlatmak önemli ve hatta mecburiyken, Alman felsefecilerine karşı ortaya koyduğu ampirist duruş ve Fransız ideologlarına karşı ortaya attığı ekonomi sorunsalı Britanya söyleminde baskındı. Ekonomi sorunsalının, idealist gelenekte üstü örtülen altyapı olduğuna şüphe yok. Fakat İngiltere bağlamında altyapının üstü örtük değildi. Ekonomik çıkarlar üzerinde verilen sınıf mücadelesi, on dokuzuncu yüzyılın ortalarından sonlarına kadar hayli aşikârdı. Gerek klasik iktisatçılar gerekse de Ricardocu sosyalistler, toplum ve tarih sorunsallarına açıkça ekonomik bir açıdan yaklaşmışlardı. Aslında, (artı-emek olarak) artı-değerin (ki bu kavramı Marx'ın uydurduğu zannedilir) sömürüsüyle ilgili mesele Ricardocu sosyalistlerce çoktan ortaya konmuştu.

Marx'ın İngiltere'de karşılaştığı en önemli sorun, kapitalist topluma içkin olan kriz potansiyeliydi. Klasik iktisatta, ilkesel olarak kriz yoktur; krizin olduğu kabul edilseydi eğer, bu ancak bir talihsizliği ya da ekonomi politikasındaki bir başarısızlığı ifade ederdi. Klasik iktisatçılar, kendilerinden önceki merkantilizme içkin olan para fetişizmini reddetmişlerdi. Onlara göre para, metanın değerinin, yani metada ya da toplumsal emek zamanında nesneleşen emeğin paydasıdır sadece. Ricardo şöyle yazar: "Üretimler her zaman üretimler ya da hizmetler tarafından satın alınır; para ise mübadelenin sağlandığı vasıtadan ibarettir."[32] Siyasal iktisadın bu anlamdaki aydınlanması Marx'tan çok önce gerçekleşmişti. Ve gerçek ekonomik krizlerin ortaya çıktığı durumlar işte tam da bu tür aydınlanma düşüncelerini alaya alıyordu.

Marx krizin doğasını şöyle tasvir ediyordu:

32. David Ricardo, *On The Principles of Political Economy and Taxation*, 3. baskı, Londra: John Murray, 1821, s. 341; Türkçesi: *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, çev. T. Ertan, İstanbul: Belge, 1997.

Böyle bir kriz, ancak süregiden ödemeler zincirinin tam anlamıyla gelişmiş olduğu yerlerde ve bunların kapatılmasına yönelik yapay bir sistemle birlikte ortaya çıkar. Bu düzenekte ne zaman genel bir bozukluk olursa, bunun nedeni ne olursa olsun, para, birdenbire ve doğrudan doğruya yalnızca nominal şekli olan hesap parası olmaktan çıkar ve nakit para halini alır. Sıradan mallar artık onun yerini alamaz. Metaların kullanım-değeri değersiz hale gelir ve değerleri de kendi değer biçimlerinin karşısında kaybolur gider. Bollukla mest olmuş ve kendinden küstahça gurur duyan burjuva, parayı hayali bir yaratım ilan etmiştir. Şöyle demiştir: "Para olan yalnızca metadır." Ama şimdi dünya piyasalarında tam tersi bir çığlık yankılanıyordur: Meta olan yalnızca paradır. Karaca tatlı su peşinde nasıl nefes nefese koşarsa, onun ruhu da o biricik servet olan paranın peşinde öyle nefes nefese koşar. Kriz sırasında, metalar ile onların değer-biçimi olan para arasındaki antitez, mutlak bir çelişki düzeyine yükseltilir. Bu gibi durumlarda para hangi biçimde görünürse görünsün önemi yoktur. Ödemeler ister altın ile ister banknot gibi kredi parasıyla yapılsın para kıtlığı devam eder.[33]

Böyle bir fenomen göz önünde bulundurulduğunda, kapitalist ekonomi ya da para yanılsaması, ürünler ya da emek gibi "töz"lere başvurularak eleştirilemez artık. Çünkü tam o kriz anında, fantazinin çöktüğü anda insanların üşüştüğü şey paradır. Ricardo'nun tasfiye ettiği düşünülen "paranın büyüsü" burada geri döner. Sonraları on yıllık devirler halinde tekrar tekrar vuku bulan krizlerin ilki 1819 yılında, Ricardo *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri* adlı kitabını 1817'de yayımladıktan hemen sonra patlak vermişti. Bu kriz tam da Ricardo'nun iktisat teorisinin en köklü eleştirisi olarak ortaya çıkmıştı. Her ne kadar para kapitalist ekonomide aslında iş başında olsa da, *teorik olarak* cenazesi çoktan kaldırılmıştı. Nitekim Marx, klasik iktisada getirdiği eleştirisinde, klasik iktisatçıların aydınlanma zamanlarında ortadan kaldırmış olduğu parayı "yeniden devreye sokuyordu".

Klasik iktisadın perspektifinde para bütünüyle namevcuttu. Adam Smith meta mübadelesi ve işbölümündeki gelişmelerin toplumu dönüştürdüğünün pekâlâ farkındaydı, ama bu iki koldaki gelişmelerin yalnızca para tarafından ve yalnızca bir sermaye hareketi olarak sağlandığını göz ardı etmişti. Smith, ticari sermaye tarafından

33. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, I. cilt, çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin Books, 1976, s. 236-7.

sürekli ve tekrar tekrar örgütlenen dünya çapındaki işbölümünün ekonomi tarihinin ta başından beri var olduğuna inanıyordu yanlış bir şekilde ve dolayısıyla parayı sadece bir barometre ya da vasıta olarak görüyordu. Klasik iktisatçıların emek değer teorisi, meta mübadelesine ait olan boyutu olumsuzluyor ve değerin kaynağını genel olarak üretime indirgiyordu kavramsal olarak. Bu teoride, kapitalizm öncesi toplumları üretim ve üretim ilişkileri açısından, yani tarihsel materyalizmin bakış açısından görmeyi sağlayan bir perspektif sunuluyor ve bu yüzden de kapitalist ekonomiye ait olan boyut gözden kaçırılıyordu.

Sermaye, kendi kendini çoğaltıp yeniden üreten bir tür paradır. Marx bunu ilk kez şöyle formülleştirmişti: P-M-P'. Bu formül, tefeci sermayeyi (P-P') mümkün kılan ticaret sermayesinin faaliyetini temsil eder. Marx'a göre, ticaret ve tefeci sermayesi, sermayenin "Nuh Tufanından kalma" biçimleridir. Ama ticaret sermayesinin formülleştirilmesi sanayi sermayesiyle gene de uyumludur. Temel farklılık noktası ise şudur: Sanayi sermayesinde M'nin içeriği karmaşık bir oluşumdur, yani M = üa (üretim aracı) + E (emek-gücü); demek ki Marx'ın denkleminde sanayi sermayesinin hareketi şöyle olur: P-{üa + E}-P'. Sanayi sermayesinin hâkim hale geldiği aşamada bir ayrılık olmuştu: Ticaret sermayesi artık sadece ticari sermaye haline gelmişken, tefeci sermayesi ise banka ya da finans sermayesine dönüşmüştü. Fakat sermayeyi tam anlamıyla kavrayabilmek için, düşünmeye daima P-M-P' sürecini hesaba katarak başlanmalıdır; çünkü sermaye bütün o "dönüşme" ya da "başkalaşım" sürecine eşittir.

Başka bir açıdan bakıldığında, bu süreç aynı zamanda dolaşım sürecidir: M-P ve P-M; yani, *yalnızca*, para üzerinden sağlanan meta mübadelesinin vuku bulduğu alan. Hatta öyle ki, para her ne kadar satın alma ve ödeme aracı olsa da bir değer ölçüsünden ibarettir. Hem Adam Smith hem de David Ricardo, işbölümü ile mübadeleyi dengeleyip ayarlayan bir düzeneği açıklamaya çalışıyordu. Klasik iktisat da neoklasik iktisat da bu teorik eğilimi paylaşıyordu. Gelgelelim, işbölümü ve mübadeledeki büyümenin ancak sermayenin/paranın kendini yeniden üreten hareketi olarak gerçekleştiğini unutuyorlardı. İster klasik isterse de neoklasik okuldan olsunlar, iktisatçılar işbölümü ve servet mübadelesi yoluyla –ki bunlar

sermaye hareketinin ucundan ibarettir– sağlanan servet üretimine temel bir önem atfetme eğilimindedirler. Adam Smith'e göre, insanların kendi kârlarının peşinde koşması netice itibariyle herkesin yararınadır; Smith bunu da pazardaki kendi kendini ayarlama düzeneğine –"(Tanrı'nın) görünmez elleri"ne– atfediyordu.

Diğer taraftan Marx, P-M-P' sürecinde, M-P' sürecinin gerçekleştiği ya da gerçekleşmediği uğrakta, yani metanın satılıp satılmayacağının belirlendiği uğrakta bir *salto mortale* (ölümcül sıçrama) buluyordu. Sermaye, kritik uğraktan kaçıp kendini yeniden üretme hareketine devam edebilmek için, metanın zaten satıldığını varsaymak yolunda suni bir antlaşma yapmak durumundadır ki buna da kredi denir. Kriz, satılmayan metaların heves kırıcı sonuçlarının birikmesinden doğmaz sadece. Aynı zamanda ve daha ziyade, nihai tasfiye uğrağında, satılmış olduğu zannedilen metaların aslında satılmadığının zorunlu bir şekilde ifşa olmasıyla ortaya çıkar. Krize, kredinin aşırı ısınması sebep olur. Ve bu fenomen, sanayi kapitalizminin öncesinden bu yana var olmuştur.[34]

İngiltere'de Alman İdealizmi çoğunlukla hor görülüyordu. Marx ise İngiltere'ye gelmeden önce, –Ego'nun ve Tin'in dünyayı kendi başına yarattığını düşünen– Fichte'nin öncülük ettiği spekülatif felsefeyi, dış dünyadan yalıtılmış bir delilik vakası diye küçümsüyordu. Fakat işin ironik yanı şu ki, İngiltere'de gerçek olan ile düşünsel olan arasında tekinsiz bir uyuşma vardı. Para alıp satan sermaye tıpkı Ego ve Tin gibi, kendi kendi çoğaltan bir kendilik (P-P') olarak özerkti orada. Yatırımcılar, tasarruflarından faiz, stok yatırımlarından da kâr payı almalarının doğal bir şey olduğunu düşünüyordu. Başka bir deyişle, spekülatif felsefe gündelik bir olaya dönüşmüştü sanki. Üretim ve dolaşım olmadan genişleme dürtüsü, Kantçı felse-

34. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda Hollanda ve İngiltere'de, 1634 ile 1637 arasında Hollanda'yı altüst eden o meşhur Lale Krizi de dahil olmak üzere birçok kriz olmuştu. Bunlar, hiç kuşkusuz, spekülasyonun yol açtığı finansal krizlerdi; ama yüzeysel ve tesadüfi olup olmadıklarına karar veremeyiz. İlk örneği 1819'da gerçekleşen, sanayi kapitalizmi çağındaki döngüsel krizler bile finansal krizler olarak ortaya çıkmış ve o zamanlar tesadüfi diye görülmüştü. Çünkü sanayi sermayesi, kredi ve spekülasyon tali unsurlardan ibaret değildir. Üstelik, on yedinci yüzyılda Hollanda ve İngiltere'de patlak veren krizlerin zaten "dünya krizleri" olduğunu da kaydetmek gerekir.

fedeki "metafizik" dürtüsüne, yani bilme yetisinin sentetik yargı *olmadan* genişlemesine benzer. Tefeci sermayeyi (ya da faiz getiren sermayeyi) harekete geçiren dürtü tam da böyledir. Marx, (P-P' diye ifade edilen) faiz getiren sermayeden şöyle bahsetmişti: P-P' formülü "şunu da ifade eder ki, bu hareketin doğasında yatan tayin edici amaç kullanım değeri değil, mübadele değeridir. Gerçek para ile başlayıp gerçek para ile biten P-P'-P''... dolaşım biçimi, tam da bağımsız ve elle tutulur görünüm biçimi değerin para biçimi olduğu içindir ki, kapitalist üretimi harekete geçiren nedeni, yani para yapmayı son derece açık bir şekilde ifade eder. Üretim süreci sadece kaçınılmaz bir ara terim, para yapma uğruna katlanılan zorunlu bir bela olarak görünür. (Bu durum, kapitalist üretim tarzının damgasını vurduğu bütün ulusların, üretim süreci dolayımı olmadan para yapmaya çalıştıkları baş dönmesi krizlerine dönemsel olarak niye tutulduklarını açıklar.)"[35]

Kredi ve spekülasyon, önemsiz, tali şeyler olarak görünür. Gelgelelim, üretim sürecini düzenleyen aslında onlardır. Kriz durumları bunu meydana çıkarır. Ama klasik iktisatçılar ve onların takipçileri, krizlerin ortaya koyduğu paralaksı görmezden geliyorlardı. Kapitalizmin paralaks karşısındaki hakikatiyle uğraşmak üzere öne çıkan Marx olmuştu. Burada "hakikat" derken, Marx'tan çok önce başkalarının işaret ettiği, kapitalizmin malum fenalıklarını (sömürü ve yabancılaşma) kastetmiyorum. Adam Smith kapitalist ekonominin zenginler ile fakirler arasında bir sınıf bölünmesi yarattığının gayet farkındaydı. Bundan dolayı, bir yandan bireylerin önüne geçilemez egoizmini olumlarken, diğer yandan da duygudaşlığa (ahlaki hislere) dayalı bir tür refah ekonomisi öneriyordu. Keza Hegel, piyasa ekonomisine dayalı olan sivil toplumun kötü sonuçlarına işaret etmiş ve devlet iktidarının bunları çözmesi gerektiğinde ısrar etmişti. Robert Owen ve Pierre Joseph Proudhon gibi sosyalistler ise, kapitalist ekonominin artı-emeğin sömürüsü (hırsızlık) sayesinde ayakta kalabildiğini söylüyorlardı daha radikal bir şekilde. Ama onların kapitalizm anlayışları, saldırdıkları klasik iktisatçıla-

35. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 2. cilt, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin Books, 1976, s. 137; Türkçesi: *Kapital*, 2. cilt, çev. A. Bilgi, Ankara: Sol, 2000.

rın kapitalizm anlayışlarından pek de farklı değildi.

Keza, 1850'lerin ortalarına kadar Marx'ın kendisi bile bu kişilerden daha iyi bir durumda değildi. Krizin kapitalist toplumu önünde sonunda çökerteceğine inanıyordu. Fakat bu "gününü-bekleyen-teori" sonuçsuz kaldıktan sonra kapitalizm anlayışı derinleşti. O zamana kadar Marx, kapitalist üretimin kural tanımaz güdüsünden dolayı krizlerin patlak vereceğini düşünmüştü: Krizler böylece kapitalist ekonomiyi parçalayacak ve bir hastalık olarak krizi nihayet defetmek üzere bir devrim olacaktı. Engels ve Lenin'in krizleri planlı bir ekonomi yoluyla çözme fikri de buradan geliyordu. Şu an hepimizin bildiği gibi, planlı ekonomi krizden kaçınmada başarı gösterse bile, kaçınılmaz bir şekilde başka bir hastalığa yol açar.

Kriz, kapitalist ekonominin bünyesindeki *kronik bir hastalıktır*, ama onun içsel zayıflıklarının da bir *çözümüdür*. Bir başka deyişle, kapitalizm krizler yoluyla kendi bünyevi sorununu geçici bir şekilde tedavi eder. Bu nedenle, kapitalizm hiçbir zaman kriz yüzünden çökmeyecektir. Krizi, Freudcu psikanalizin sıçrama tahtası olan histeri ile karşılaştırabiliriz. Rahatsız bir hasta için, histerinin kendisi bir çözümdür. Onun sayesinde hastanın istikrarı o an için sağlama alınır. Ama Freud'a göre histeriden daha önemli olan şey, buna neden olan bilinçdışı düzeneğidir (ki hasta olsa da olmasa da bu her insanda vardır). Keza Marx'a göre de kriz kapitalist ekonomiyi yok eden şey değildi artık. Krizin onun gözünde önem kazanmasının tek nedeni, kapitalist ekonominin gündelik işleyişinde görünmez olan hakikatini açığa çıkarmasıydı. Marx, kapitalist ekonomiye krizin yol açtığı belirgin paralaks üzerinden işte bu yüzden bakıyordu.

Sermayenin rolünün Tin'in (*Geist*) rolüne çok benzediği *Kapital*'i Hegelci mantığa uygun olarak yazmıştır Marx. Fakat *Kapital*, Hegelci sistemin materyalist bir şekilde tersine çevrilmesi filan değildir. Krizi kapitalizmin bünyevi bir unsuru olarak kavramaya çalışması Marx'ın bütünüyle Hegelci-olmayan bir bakış açısı benimsemesini gerektirmişti. Ben bunun aşkın bakış açısı olduğunu vurguluyorum. Kantçı felsefede kriz, kendi sınırlarının ötesinde kendini yaymaya çalışan sermayenin = *Geist*'ın eleştirisi gibi iş görürdü. Dolayısıyla, Marx'ın kapitalizmin dürtüsünü açıklaması için gerekli olan şey, aşkın bir geriye bakıştı. Marxgil eleştiri bu bakımdan psikanalize yakınlaşır.

Hegel, *Mantık Ansiklopedisi*'nin *Tin Felsefesi* cildinde, hastalığı, tinin gelişiminde daha alt bir aşamaya tutunma semptomu olarak görür. Bu konum bir anlamda Freud'un psikoz hakkındaki açıklamasını içine alır. Ama Freud'un yöntemi daha alt aşamaya (yani çocukluğa) dair geriye bakış temelli ya da geç bir araştırma yapmaktan ibaret değildi; "normal gelişme"nin, nasıl "kriz"le karşı karşıya gelmiş olmanın yarattığı travmanın unutulması yoluyla sağlandığını da ortaya sermişti.

Benzer bir çerçevede Marx da klasik iktisat hakkında şöyle yorumda bulunur:

> Modern iktisatçıların parasal ve ticari sistemlere savaş açmasının esas nedeni, burjuva üretiminin sırrının, yani bu üretimin mübadele değerinin hükmü altında olmasının bu sistemler tarafından naiflik ölçüsünde kaba bir yoldan ortaya dökülmesidir... Siyasal iktisat, parasal ve ticari sistemlere salt yanılsamalar, düpedüz yanlış teoriler diye hücum ettiği zaman, onlara getirdiği eleştiride yanılgıya düşmüş ve bu sistemlerin ilkel bir biçim içinde kendisinin temel önkabullerini de kapsadığını fark edememiş oluyor.[36]

İleri sanayi kapitalizminde bu "naiflik ölçüsünde kaba yol", "bastırılanın geri döndüğü" kriz zamanları haricinde tıkanır. İktisatçıların "sağlıklı piyasa ekonomisi" dedikleri şeyin ideolojisi, daha önce var olan "naiflik ölçüsünde kaba yolları" inkâr eder ve onların üstünde oturur. Marx bu yüzden, sanayi kapitalizminin metadan paraya, paradan ticaret sermayesine, ticaret sermayesinden sanayi sermayesine doğru "gelişimini" Hegel'in *Mantık*'ının üslubuyla tasvir eder. Ne var ki, bu gelişimi geriye doğru okumak gerekir. Marx'ın bu tasvirindeki gelişim, çoğu zaman zannedildiği gibi çelişkilerin aşılması değil, çelişkilerin bastırılması olarak gelişimdir. *Kapital* hususunda bizim yapmamız gereken şey, sermayenin arkaik biçimine dair geriye bakış temelli/geç bir araştırma yaparak, en ileri aşamada silinip atılan ve ancak krizlerde baş gösteren şeyi açıklamaktır. Burada bahis konusu olan şey tarihsel köken değildir. Halihazırda tamamlanmış kapitalist ekonomide izleri duran bir biçim olarak arche'dir bu.[37]

36. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Political Economy", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 29. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 390.

37. Marx *Kapital*'in başında şunları yazar: "Kapitalist üretim tarzının hüküm

Marx, klasik iktisadın ve ampirist tarihyazımının hâkim olduğu İngiltere'de Hegel'i yeniden keşfetmiştir. Hegel'in tilmizi olduğunu da işte böyle bir bağlamda söylemiştir. İşin paradoksal yanı şu ki, Hegel'i en radikal şekilde bu dönemde, Hegelci felsefenin çeşitli ayrıntılarını teknik bir şekilde eleştirdiği dönemdekinden çok daha radikal bir biçimde eleştiriyordu. Aslında, *Kapital: Ulusal Ekonominin Eleştirisi*'nin başlığı şöyle de olabilirdi: *Kapital: Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. Hegelci Mantık çerçevesinde yazıldığından ötürü, *Kapital*'e yaklaşabilmek için dönüp Hegelci felsefeye başvuruluyor. Fakat örneğin Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Öğeleri*'nin kendi tarihsel sınırı var: Bu çalışma, kapitalist ekonomi modern Batı toplumunun büyük kısmını örgütlemeye başladığı zaman, yani Sermaye-Ulus-Devlet üçlüsü bu diyarda tamamına erdiği zaman (bir anlamda tarihin sonudur bu), bu üçlüyü mübadele ve sözleşme açısından temellendirme girişimiydi. Hegel böyle bir tarihsellik içinde, piyasa ekonomisini (sivil toplumu) bir ihtiyaçlar sistemi olarak görmüştü. Başka bir deyişle, piyasa ekonomisinin kapitalizmin sapkın dürtüsü tarafından oluşturulduğunu görememişti. Bu anlamda, klasik iktisatçıların dışına çıkamadığı sınırların içindeydi o da. Marx ise, kapitalist ekonominin bir yanılsama sistemi olduğunu, P-M-P' hareketi ile yol aldığını ve kaynağında –ihtiyaçlardan ve zenginlik elde etme arzusundan farklı olarak– (mübadele edebilme hakkı mahiyetindeki) para biriktirme dürtüsü olduğunu seziyordu. Bu amacına ulaşmak için de "değer biçimi"ne çeviriyordu yüzünü. Dolayısıyla, *Kapital*'in Hegelci sistemle olan benzerliği kafamızı karıştırmamalı.

Marx *Grundrisse*'i yazdıktan sonra Ferdinand Lassalle'e gönderdiği bir mektupta, geriye dönüp kendi doktora tezi hakkında şu yorumda bulunmuştu:

---

sürdüğü toplumların zenginliği 'muazzam bir meta birikimi' olarak gösterir kendini." Burada önemli olan nokta şudur ki, sermayenin (stok) kendisi metalara dahil edilmiştir. Öyleyse, ilk meta, sadece çeşitli metaları ve hizmetleri değil, aynı zamanda sermayenin kendisini de içine alan meta olmalıdır. Bu bakımdan, "Sınıflar" bölümüyle sona eren *Kapital*'in kompozisyonu tutarsızdır. Japon siyasal iktisatçı Koichiro Suzuki, *Siyasal İktisadın İlkeleri* (*Keizaigaku Genri*, 1962) adlı kitabında, bu meseleyi sorunsallaştırıp *Kapital*'i mantıklı olarak yeniden yazmış ve sermayenin kendi kendine tekrarlanan gelişimini ve bu gelişim içinde metanın nihayet hisse sermayesi (sermaye meta) haline gelişini ortaya koymuştur.

Bu sıkıntılı zaman zarfında sizin *Heraclitus*'unuzu dikkatle okudum. Oraya buraya dağılmış fragmanlardan kalkarak sistemi yeniden inşa etmenizi çok zekice buldum. Polemiğinizdeki feraset de beni bir o kadar etkiledi... Bu çalışmada altından kalkmak zorunda olduğunuz zorlukların gayet iyi farkındayım, zira çok daha kolay bir felsefeci olan Epiküros üzerine bundan 18 yıl kadar önce benzer bir çalışmaya, yani fragmanlardan yola çıkarak bütün sistemi resmetmeye girişmiştim. Bu sistemin, Herakleitos'ta olduğu gibi, onun çalışmasında da *örtük olarak* mevcut olduğuna, bilinçli bir şekilde bir sistem olarak mevcut olmadığına eminim. Çalışmalarına sistematik bir biçim veren felsefecilerde, mesela Spinoza'da bile, sistemin gerçek içsel yapısı, felsefecinin bilinçli bir şekilde sunduğu biçime hiç de benzemez.[38]

Ama işin çarpıcı yanı şu ki, aynı düzenek Marx'ın kendi çalışmasında da görülebilir. *Kapital*'deki sistemin gerçek içsel yapısı, "onun bilinçli bir şekilde sunduğu biçime hiç de benzemez." Aklasermayeye yönelik aşkın eleştiri tam da burada devreye girer. *Kapital* öyle okunmalıdır.

Kapital'in okuyucularda bıraktığı en beğenilen izlenimlerden biri de, hem *tarihsel* hem *mantıksal* olmasıdır. Fakat bu daha çok her ikisinin de doğru olmadığının kanıtıdır. *Kapital*'in kavradığı tarih, tarihsel materyalizmin tarihten anlamış olduğu şeyden farklıdır. Engels ve diğerlerinin aksine Marx'ın hedefi, tarihsel bütünü mahut ekonomik altyapı aracılığıyla izah etmek değildi. Para ekonomisi tarafından örgütlendiği ölçüde tarihi anlamaya çalışıyordu Marx. Böylece kapitalist piyasa ekonomisinin tüm dünyayı dönüştürdüğünü ve bu ekonominin gücünün kaynağında sermayenin kendini yeniden üreten dürtüsünün (para fetişizminin) yattığını keşfetmişti. Bu anlamdaki tarih mantıksaldır, çünkü ekonomik kategori tarafından örgütlenen odur. Ama *Kapital*'deki ekonomik kategori, Hegelci kavram gibi kendi kendini mantıksal bir şekilde gerçekleştirmez asla. Bu kategorinin gelişmesinin öncesinde her zaman gerçek tarihsel olaylar yer alır. Marx sanayi kapitalizmini ele almadan önce, "ilkel birikim" üzerine uzun bir pozitivist tefekkürde bulunur. Ticaret sermayesinin sanayi sermayesine dönüşümü, *biçimsel olarak*, P-M-P' sürecininin P-{üa + E}-P' sürecine dönüşümüdür. Fakat

38. Karl Marx'tan Ferdinand Lassalle'a, 31 Mayıs 1858, *Collected Works*, 40. cilt içinde, s. 316.

bunun olabilmesi için, üretim araçları (üa) ile emekçi (E) arasındaki ayrılma, yani emek-gücünün metalaşması vuku bulmalıydı. Bu dönüşüme ekonomik bir kategori olarak bakıldığında gayet pürüzsüz ve açık görünür. Gelgelelim, bu "biçimsel gelişme"nin ortaya çıkması (ya da ortaya çıkıyor olarak kavranması) için, gerçek tarihsel süreç mutlaka göz önünde tutulmalıdır.

Marx, kapitalist ekonomi kategorisini içeriklere (verili olanlara) biçim veren kategori olarak kullanması dışında, tarihsel/olumsal olanı hiç küçümsememiştir. Verili olanları paranteze aldığı ancak buraya kadar söylenebilir. Gerçek kapitalist ekonomi temel olarak devletler içinde kuşatılmış bir halde var olur. Meta ekonomisini çerçeveleyen devletlerdir; ama meta ekonomisi, kendi kategorisi içine *biçimsel olarak* alınmamış çeşitli üretimler ve sınıflarla birlikte var olur. Marx hem kapitalist olmayan üretimi hem de devlet müdahalesini paranteze alır. Yani sanki çoktan içselleştirilmişlermiş gibi yaklaşır onlara, çünkü nihayetinde kapitalist ekonomi ilkelerine uymak durumundadırlar, çünkü kapitalist ekonomi kendi dışını her zaman içine alıp onu içinde verili olan bir şeye dönüştürebilir. Kapitalist ekonominin özerk kudreti böyle işler. Ve hiçbir zaman "altyapı" ile bir tutulamaz. Marx işte ömrü boyunca bu kudretin sırrına ışık tutmaya çalışmıştı.

4.4 Mikro Farklılık

Önceki ve sonraki Marx hakkındaki değerlendirmeler üzerinden birçok tartışma yapılmıştır. Bu tartışmalardan birinde, sonraki Marx'ın ekonomik belirlenimciliğine karşıt olarak önceki Marx'ın yabancılaşma teorisinin takdir edilmesine dönük bir eğilim bulunur. Althusser buna karşı çıkarak *Alman İdeolojisi*'nin yazıldığı zaman gerçekleşen epistemolojik kopuşun altını çizmişti. Her iki eğilimin de Marx'ın önemli bir yönünü, yani Marx'ın eleştirisini ya da eleştirmen olarak Marx'ı görmezlikten geldiği söylenebilir. İşaret etmiş olduğum gibi, sürekli konum değiştirmeler ve dönüşler olmasa Marx'ın düşüncesi oluşamazdı. Bu düşünceden temelli bir "felsefe" çıkarmak da yanlıştır.

Marx, "Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları"ndan önce kaleme alınmış "Genel Olarak Demokritosçu ve Epikürosçu Doğa Felsefe-

si Arasındaki Farklılık" başlıklı doktora tezinde, eleştirel (daha önemlisi, transkritik) duruşunu çoktan belli etmişti. Burada, Demokritos ile Epiküros arasındaki farkı "doğa felsefeleri" çerçevesinde görür Marx. Onların felsefeleri arasında büyük farklılıklar olduğu yaygın bir kanıdır; fakat doğa felsefelerinde birbirlerine çok yakındırlar. Epiküros, atomun düz çizgiden sapması kavramını devreye sokarak Demokritos'un mekanik belirlenimciliğini değiştirerek bir adım öteye geçer. Ciddi bir gelişme olarak değil de dikkatin başka yöne çekilmesi olarak görülmüştür bu. Oysa Marx, ikisinin felsefi sistemleri arasındaki farkın işte tam da bu mikro farklılıktan kaynaklandığını kanıtlamaya çalışmıştı. Marx'ın doktora tezindeki özgünlüğü, Demokritos ile Epiküros'un felsefelerinin bütününden değil de, birbiriyle neredeyse özdeş doğa felsefeleri arasındaki farktan bahsediyor olmasında yatar.

> Bir yandan, Epiküros'un yaptığı değişiklikler salt keyfi sapkınlıklar olarak görülsün diye Demokritosçu ve Epikürosçu fiziği özdeşleştirmek eski ve sabitleşmiş bir önyargıdır. Diğer yandan, iş ayrıntılara geldiği vakit, mikroskopik incelemeler gibi görünen bir araştırmaya girmek zorunda kalıyorum. Fakat tam da bu önyargı felsefe tarihi kadar eski olduğu ve farklılıklar da adeta sadece bir mikroskopla keşfedilebilecek kadar gizli olduğu için, Demokritosçu ve Epikürosçu fiziğin birbirine bağımlı olmasına rağmen, aralarında en küçük ayrıntılara kadar uzanan esaslı bir farklılık olduğunun gösterilebilmesi daha da önem kazanacak. En ufak ayrıntılarda gösterilebilecek olan şey, ilişkilerin daha geniş boyutlarda hesaba katıldığı yerde daha da kolay gösterilebilir. Tersinden bakıldığında, çok genel mülahazaların ayrıntılara uygulandığında çıkacak sonucun hâlâ geçerli olup olmayacağı şüphelidir.[39]

Marx, Epiküros'un yaptığı değişikliklerin "keyfi sapkınlıklar" olduğu hükmüne varan, o "felsefe tarihi kadar eski" önyargıyı kırmayı amaçlıyordu. Daha doğrusu, onların farklılıklarını silen özdeşleşme *topos*'una kafa tutuyordu. Benzer bir yöntem bizim *Kapital*'i okuyuşumuzda da gözlemlenebilir. Marx *Kapital*'i yazarken klasik iktisatçılardan o kadar çok fikir almıştı ki, neoklasik iktisat-

39. Karl Marx, "Difference between Democritean and Epicurean Philosophy of Nature", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 1. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 36; *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, çev. H. Demirhan, Ankara: Sol, 2000.

çılar bu kitabı Ricardo'nun çalışmasının bir çeşitlemesi olarak görürler genellikle. Marx'ın *Grundrisse*'ye kadarki çalışmaları söz konusu olduğunda bu iddia tamamen yanlış değildir. Ama *Kapital* bir öğeyi önceki halinden köklü bir şekilde farklı hale getirir. *Kapital*'in başlangıcındaki değer biçimi teorisine, Bailey'nin Ricardo'nun emek değer teorisine getirdiği eleştiri üzerinde Marx'ın ciddi bir şekilde düşünüp taşınması önayak olmuştur. Dolayısıyla *Kapital* sadece Ricardo'dan olan farklılığı dikkate alınarak değil, aynı zamanda, neoklasik iktisadın gerçek (ama çoğu zaman hakkı teslim edilmeyen) kurucusu Bailey'den olan farklılığı da dikkate alınarak okunmalıdır. Onların arasındaki bu çatlak, Marx'ın transkritiğinin en mühim aşamalarından biriydi.

Demokritos ile Epiküros'u karşılaştırırken Marx'ın aklında bir başka felsefeci daha vardı: Aristoteles. Marx bir kutba, duyumcu, mekanik belirlenimci ve sonuçta bir şüpheci de olan Demokritos'u yerleştirirken, diğer kutba da teleolojist ve rasyonalist olan Aristoteles'i koyuyordu. *Intermundia*'yı kat eden kişi ise, atomun "yön değiştirmesini" ya da "sapmasını – *clinamen*" vurgulayan, ilk transkritikçi Epiküros olmuştu.[40] Marx'a göre, salt mekanik olmanın ötesine geçen bir dönüşümü (ya da gelişimi) gerçekleştiren şey, atomun bu sapmasıdır. (Fakat bu durum, Aristoteles tarafından, önceden belirlenmiş uyum noktasından teleolojik bir şekilde kavranmıştı.) Dolayısıyla, Marx'a göre Epiküros, atom hareketinin yön

40. Bkz. Marx, "Difference between Democritean", pt. 2, sec. 1.

41. Kant'ın transkritiği sadece Hume ile Leibniz arasındaki çatlakta değil, aynı zamanda Epikürosçu olumsallık ile Aristotelesçi teleoloji arasında da devredeydi: "Önce şunu mu bekleyeceğiz: Devletler, etkili nedenlerin Epikürosçu bir şekilde toplaşmasıyla, tıpkı küçük maddi parçacıklarda olduğu gibi, *şans eseri* mevcut biçiminde hayatta kalabilen bir oluşuma varana kadar (böyle talihli bir kazanın olması da pek ihtimal dahilinde değildir), tesadüfi çarpışmalarla, yeni çarpışmalarla yeniden yok olup giden her türden oluşumlara girerler. Ya da ikinci bir olasılık olarak şunu mu varsaymalıyız: doğa bu durumda, insanı yine de kendisinin olan bir sanatı kullanmaya zorlayarak, türümüzü daha aşağı düzeydeki hayvanlıktan en üst düzeydeki insanlığa doğru götürmek üzere düzenli bir seyir izler ve böylece, görünüşte karmakarışık olan bu düzen içindeki tamamen düzenli bir süreç sayesinde insanın yaratıcı kapasitelerini geliştirir. Nihayet, üçüncü olasılık olarak şunu mu kabul edeceğiz: Bütün bu hareketlerden ve bir bütün olarak insanların arasındaki karşı-eylemlerden hiçbir şey, ya da en azından, rasyonel olan hiçbir şey doğmaz; bu yüzden de bizlerin bu doğadaki durumu ne ka-

değiştirmesine gözünü dikerek hem teleolojiyi hem de mekanik belirlenimciliği eleştiren kişidir.

Doktora tezlerinin sadece klasikler üzerine yazılmasının zorunlu tutulduğu bir çağda, o günün dertlerinin tezlerin içine katılmış olması son derece doğaldır. Marx'ın aslında kendi çağdaş materyalizmi ile idealizmini sorunsallaştırmış olduğuna şüphe yok. Üstelik onun Epiküros'u akla, hem Hume'u hem de Leibniz'i *intermundia*'larından eleştirmiş olan Kant'ı getirir. Marx bu safhada tam bir Kantçıydı.[41] Ama bunun nedeni Marx'ın Kant'ı bilinçli bir şekilde takip etmesi değildi. Tam tersine. Onu Kant'a yakınlaştıran şey kendi uğraşıydı. (Marx, başlangıçta hukuk felsefesi üzerine yaptığı çalışmada gerçekten de Kantçı olsa da, ben bu düşünsel ilişkiyi kastetmiyorum.) Çünkü Marx *transkritiği* yaşıyordu. *Kapital*'in "İlk Baskıya Önsöz"ünde aynı bakış fark edilebilir.

Tam gelişmiş şekli para-biçimi olan değer-biçimi, içerik itibariyle gayet yalın ve hafiftir. Bununla birlikte, insan aklı bin yıldan fazla zamandan beri boş yere bunun kaynağına inmeye çalışırken, öte yandan içerik açısından çok daha zengin ve çok daha karmaşık biçimlerin başarılı bir şekilde tahlil edilmesine yaklaşılmıştır en azından. Neden peki? Bedenin tümü, bedenin hücrelerinden daha kolay incelenir de ondan. Ayrıca, ekonomi biçimlerinin tahlilinde ne mikroskoplar ne de kimyasal ayıraçlar işe yarar. Her ikisinin yerini soyutlama gücü almalıdır. Ama burjuva toplumu için, emek ürününün meta-biçimi ya da metanın değer-biçimi ekonomik hücre-biçimidir. Sığ bir gözlemciye, bu biçimlerin tahlili küçük ayrıntılar üzerin-

---

dar medeni olursa olsun, türümüz için son derece doğal olan uyuşmazlığın barbarca yakıp yıkarak bizi kendimizden geçirecek fenalıklar cehennemine giden yolu döşeyip döşemediğini, bu medeni hali ve o zamana kadar ulaşılmış olan bütün kültürel ilerlemeyi yeniden harap edip etmeyeceğini tahmin etmek imkânsız olur (kör talihin hükmü altında kendisinden korunmanın mümkün olmadığı, doğanın bilgeliğinin gizlice rehberlik ettiğini varsaymadığımız sürece aslında hukuksuz özgürlük durumu ile özdeş olan bir kaderdir bu) – bu üç olasılık, doğanın düzeninin parçaları itibariyle *bir amaca yönelik*, ama bir bütün olarak *amaçsız* olduğunu varsaymanın rasyonel olup olmadığı sorusuna varır" (Immanuel Kant, "Idea for a Universal History", *Kant, Political Writings* içinde, haz. Hans Reiss, çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 48). Kant bir yandan, Epikürosçu bir bakış açısıyla, tarihin teleolojisini reddetmişti; diğer yandan ise, düzenleyici bir fikir (ya da aşkın bir yanılsama), yani yaşam (organizma) ile ilgili teleolojik bir hipotez olarak tarihe teleolojik bir şekilde bakılabileceğini de kabul etmişti. Marx'ın tarih görüşü teleolojinin bu şekilde kabulünü paylaşır.

de dönüyormuş gibi gelebilir. Gerçekten de küçük ayrıntılar üzerinde durulmaktadır, ama tıpkı mikroskobik anatomide yapıldığı gibi.[42]

Kapital'i önceki çalışmalardan ayıran şey, değer-biçimi teorisi karşısında mikroskobik bakışın ortaya konmasında yatar. 1850'lerin *Grundrisse*'sinde ya da 1860'ların başlarındaki *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'da böyle bir bakış yoktu. *Kapital* ile bu önceki eserler arasındaki mikro farklılık okunmadan geçilmemeli, zira "En ufak ayrıntılarda gösterilebilecek olan şey, ilişkilerin daha geniş boyutlarda hesaba katıldığı yerde daha da kolay gösterilebilir." Marx'ın yalnızca bir kez mühim bir kopuş yaşadığı kanaati, bu değişikliğin ne kadar can alıcı bir önemi olduğunu gözden kaçırmamıza sebep olmuştur.

Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları'ndan önce, 1843 yılında kaleme alınmış şu metinde, Marx'ın düşüncesinin devinimiyle ilgili bir başka örnek daha var:

> Devletle ilişkili bir durumu soruştururken, *koşulların nesnel doğasını* görmezlikten gelmeye ve her şeyi ilgili kişilerin *iradeleri* ile açıklamaya çok kolay meyledebiliyor insan. Gelgelelim, tek tek kişilerin ve yetkililerin eylemlerini belirleyen ve onlardan nefes almanın yöntemi kadar bağımsız olan *koşullar* vardır. Eğer en başından bu nesnel bakış açısını benimsersek, iyi ya da kötü iradenin sadece bir tarafta ya da diğer tarafta olduğunu varsaymamış olacağız, ama ilk bakışta yalnızca bireylerin eylemde bulunur gibi göründükleri yerde, koşulların etkilerini [ne kadar etkili olduklarını] göreceğiz. Bir fenomenin koşullar tarafından *zorunlu* kılındığı bir kez kanıtlandı mı, onun *bilfiil* içinde üretilmiş olması gereken ve üretilmesine yönelik ihtiyaç çoktandır var olsa da, içinde üretilemeyeceği *dışsal* koşulları bulup ortaya çıkarmak artık hiç de zor olmayacaktır. Nasıl ki bir kimyacı, birbirine benzeyen maddelerin mutlaka bir bileşim oluşturduğu *dışsal* şartları tespit edebiliyorsa, bu da aynı kesinlikle saptanabilir.[43]

Burada alınan konum, Marx'ın kapitalist ile toprak sahibini ekonomik kategorilerin "kişileşmiş halleri" olarak ele almayı amaçladığını ve dolayısıyla onların öznel iradeleri ile ahlaki sorumluluklarını sorgulamayacağını açıkladığı *Kapital*'in önsözünü önceden

42. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 89-90.

43. Karl Marx, "Justification of the Correspondent from the Mosel", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected* Works, 1. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 335.

haber veriyor. Burada onun "doğal tarihsel bakış açısı" açıkça ortadadır ve bu bakış açısının –Marx için ne kadar önemli olurlarsa olsunlar– "Feuerbach'ın etkisi" ve "Hegelci düşüncenin kalıntısı" ile hiçbir ilgisi yoktur. Fakat ben Marx'ın en başından beri tutarlı olduğunu söylemek istemiyorum. Aksine, Marx'ın düşüncesinin, benzerlikler ve yakınlıklar içindeki "mikro farklılıklar'a atıfla okunması gerektiğine inanıyorum.

Nihayet, Marx'ın yaşamı boyunca ortaya koymuş olduğu çalışmanın hiç şüphesiz en önemli başarısıdır *Kapital*, ama bu çalışmanın Marx'ın "nihai konumu'nu ifade ettiği düşünülmemelidir. Bunun tek nedeni kitabın tamamlanmamış olması değildir. Daha da önemlisi, Marx'ın, sistemler içindeki hâkim söylemleri, sürekli konum değiştirip dönüp dolanarak, *dışsal bir temelden* hareketle eleştirmekte ısrar etmiş olmasıdır. Fakat bu dışsal konum tözsel bir şekilde var olan bir şey değildir. Bu temel, söylemler arasındaki herhangi bir bakış açısını fesheden fark ya da çatlaktır. Burada can alıcı husus, Marx'ın tarihsel heterojenliği idealizmin, gerçekliği oluşturan kategorinin özerk gücünü ampirizmin karşısına koyan transkritik yöntemidir. Bu ani konum değişikliği, son kertede, Marx'a atfedilebilecek kendisiyle özdeş herhangi bir düşünce sistemini aşar (ve Marx'ın söyledikleri bağlamına göre çoğu zaman tersine çevrildiği için, ondan istediğiniz düşünceyi alabilirsiniz). Marx'ın eserlerinde bir öğreti aramak ters teper, çünkü onun düşüncesi ve pratiği transkritikte yatar. Son olarak şu söylenebilir: Bir felsefe ve siyasal iktisat aliminden ziyade, gazeteci bir eleştirmendi Marx.

4.5 Marx ve Anarşistler

Marx'ın muğlaklığının bir başka yönü de şu üç anarşistle olan ilişkisidir: Bakunin, Proudhon ve Stirner. Bakunin Marx'ı sert bir şekilde otoriter ve diktatör bir düşünür olarak damgalamıştı ve Marx sonraki anarşistler arasında hep böyle bilinir olmuştu. Marksistler ise Marx'ı anarşizmi bütünüyle olumsuzlayan bir düşünür olarak formülleştirmişlerdi. Ama her iki taraf da anarşizme getirilen Marxgil eleştirideki "ince farklılığı" gözden kaçırıyordu. Örneğin Bakunin, Marx'a da Lassallecılara da saldırıyordu: "Bu program Lassalle'ın programıydı ve Sosyal-Demokrat Parti'nin programı da budur.

Kesin bir şekilde belirtmek gerekirse, bu program Lassalle'a değil, Engels'le birlikte 1848'de yayımladıkları o meşhur *Komünist Parti Manifestosu*'nda onu dile getiren Marx'a aittir... Lassalle'ın programının, hocası olarak kabul ettiği Marx'ın programından hiçbir surette farklı olmadığı apaçık ortada değil mi?"[44] Düpedüz kara çalma değilse bu, büyük bir yanlış anlama olmalıdır. Bakunin, Marx'ın düşüncesinin 1860'lar ve 1870'ler boyunca nasıl bir çizgi izlediğini göz ardı eder.

Marx devletin kooperatif üretimi koruyup teşvik etmesi gerektiği fikrine (yani Lassalle'ın Gotha Programı'na) eleştirel yaklaşıyordu. Bu konuda Marx netti: "İşçilerin kooperatif üretim için gerekli koşulları toplumsal bir ölçekte ve her şeyden önce ulusal bir ölçekte, kendi ülkelerinde oluşturmak istemeleri, mevcut üretim koşullarını dönüştürmeye çalıştıkları anlamına gelir sadece ve bunun kooperatif toplumların devlet yardımıyla kurulmasıyla hiçbir ortak yanı yoktur. Fakat mevcut kooperatif toplumlar söz konusu olduğunda, bunlar *ancak* işçiler tarafından bağımsız bir şekilde yaratıldıkları ve hükümet ile burjuvazinin himayesinde olmadıkları sürece değer taşırlar."[45] Marx, bir başka deyişle, devletin yerini, devletin yönlendirdiği kooperatif hareketlerin değil, kooperatifler birliğinin alması gerektiğini (böylece sermaye ve devlet de sönümlenecekti) vurgulamaktadır. Ve bu tür ilksel önermeler dışında Marx gelecekte neler olabileceği hakkında hiçbir zaman bir şey söylememiştir. Esas olarak Proudhoncuların başardığı Paris Komünü'nü övmüş ve orada "mümkün bir komünizm" bulmuştur Marx: "Eğer kendi aralarında birleşmiş, kooperatif topluluklar ulusal üretimi ortak bir plan dahilinde düzenleyeceklerse, yani onu kendi denetimleri altına alıp kapitalist üretimin alınyazısı olan sürekli anarşiye ve dönem dönem ortaya çıkan şiddetli sarsıntılara son verecekse, bu bir komünizm, 'mümkün' bir Komünizm değil de nedir baylar?"[46] Bu tür bir birlik, hem geleneksel cemaatten hem de devlet merkezli bir örgütlenme-

44. Mihail Bakunin, *Statism and Anarchy*, İng. çev. Marshall S. Shatz, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 176; Türkçesi: *Devlet ve Anarşi*, çev. M. Uyurkulak, İstanbul: Agora, 2006.

45. Karl Marx, "Critique of the Gotha Programme", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 24. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 93-4.

den esas itibariyle farklı olmak, Marx'ın "toplumsal" dediği şeye, yani cemaatlerinden çıkanların hemen farklı bir düzeyde tekrar bir araya geldiği biçime tekabül etmek zorundadır. Bu anlamda komünizm, sermayenin birikime yönelik hareketinin sonucu olarak meydana gelmiş toplumsal ilişkileri, *özgür ve eşit üreticiler birliğine* ve dahası, birliklerin küresel birliğine doğru değiştirme projesidir. Marx *Kapital*'in üçüncü cildinde, kooperatiflerin yanı sıra anonim şirketleri de gayet olumlu bir şekilde değerlendiriyordu. Anonim şirketleri "kapitalist üretim tarzının sınırları içinde, özel mülkiyet olarak sermayenin ilgası" olarak görüyordu.[47] Çünkü anonim şirketler, sermaye ile yönetimi birbirinden ayırarak kapitalistlerin o eski bütünlüğünü ortadan kaldırıyordu. Fakat kapitalist sistem bu şekilde ancak edilgen bir şekilde ilga edilmiş olur. Marx olumlu ilgayı (aşmayı), hissedarların bizatihi işçiler olduğu üreticiler kooperatifinde bulmuştur. Bu bağlamda, "özel mülkiyet'e karşıt olarak "bireysel mülkiyet"in yeni bir aşamasından bahsetmiştir Marx.

> Kapitalist üretim tarzından doğan kapitalist temellük tarzı, kapitalist özel mülkiyeti üretir. Mülk sahibinin emeğine dayanan bireysel özel mülkiyetin ilk olumsuzlanmasıdır bu. Ama kapitalist üretim, bir doğa yasasının amansızlığı ile kendi olumsuzlanmasını da doğurur. Bu da olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Böylece özel mülkiyet yeniden kurulmuş olmaz, ama kapitalist çağın başarıları temelinde, yani toprak ile bizatihi emek tarafından üretilen üretim araçlarının ortak sahipliği ve işbirliği temelinde bireysel mülkiyet gerçekten kurulmuş olur.[48]

"Özel mülkiyet" ile "bireysel mülkiyet" arasındaki bu ayrım ne anlama gelir? Tam da modern özel mülkiyet, vergi ödeme karşılığında mutlakiyetçi devlet tarafından bahşedilen bir şey olduğundan ötürü, özel mülkiyet devlet mülkiyetine eşittir. Demek ki devlet mülkiyeti yoluyla özel mülkiyeti ortadan kaldırmak tam bir safsatadır. Özel mülkiyetin ilgası, bizatihi devletin ilgası olmalıdır. Marx'ın gözünde komünizm yeni bir *bireysel mülkiyet* türünün kurulmasını ifade etmeye başlamıştı. Çünkü komünizmi üretici kooperatiflerinin birliği olarak görüyordu.

46. Karl Marx, *The Civil War in France*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 22. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 335.
47. Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 567. 48. *A.g.y.*, 1. cilt, s. 929.

Böyle bir bakış, genç Marx'ın övdüğü *Qu'est-ce que la propriete?* (Mülkiyet Nedir?) adlı kitabında tereddütsüz bir şekilde "la propriete, c'est le vol" (mülkiyet hırsızlıktır) demesiyle meşhur Proudhon'a dayalıdır besbelli ki. Fakat Proudhon genel olarak mülkiyeti reddetmemiştir. Onun reddettiği şey, çalışmaksızın gelir elde etmekti. Bu yüzden sahiplik ile mülkiyet arasında ayrıma gidiyor ve mülkiyeti ilga etmekte ısrar ediyordu. Bu gözden geçirme sayesinde toplumsal kurumların bütün veçhelerinin, yani hukukun, siyasetin ve ekonominin değişeceğine inanıyordu.

Buna ilaveten, kazanılmamış kârı asla feodal talanla bir tutmamıştı Proudhon. Kazanılmamış kâr dediği şey, kapitalist üretim tarzına içkindir. Örneğin, tek tek her işçiye çalışmalarından ötürü ücret ödenir, ama ortak çalışmaları ya da "kolektif güçleri" ile artan üretimlerinden ötürü onlara ücret ödenmez; bu ücret kapitalistin cebine gider.

Adam Smith bunu meşru bir kâr kaynağı olarak görmüş, Proudhon ise bir hırsızlık olarak nitelemişti. Britanya'daki Sol Ricardocular ise, artı-değerin sömürüsü demişlerdi buna. Bu görüş orada ateşli bir siyasi emek hareketini körüklerken, Fransa'daki Proudhon ise siyasi faaliyete karşı çıkmış, hırsızlığın artık olamayacağı işçi ortaklıklarını ve kooperatif çalışma yoluyla üretimde artışı savunmuştu. Böyle bir etik-ekonomik mübadele sisteminin genişlemesiyle beraber sermaye ve devletin yerini alacağına inanıyordu.

Bu açıdan bakıldığında, Marx'ın Proudhon'dan öğrenmiş olduğu temel fikirleri gençliğinden beri hiç bırakmadığı ortaya çıkar. Marx'ın özel mülkiyete karşıt olarak "bireysel mülkiyet" diye adlandırdığı şey, Proudhon'un "sahiplik" dediği şeyden farksızdır. Marx Proudhon'u eleştirmişti elbette, ama onların arasındaki ilişkiye daha sonra oluşan Marksizm ile Anarşizm karşıtlığı üzerinden bakmamak lazım, zira Marx ile Proudhon arasında girift bir yardımlaşma ilişkisi vardı. Bu durumu anlamak için, (tıpkı Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde yaptığı gibi) Britanya, Fransa ve Almanya'daki söylemsel sistemler ve bu ülkelerdeki fiili toplumlar arasındaki yarılmayı göz önünde bulundurmalıyız.

On dokuzuncu yüzyılda emek hareketi ve kooperatifler Britanya'da başladı. Proudhon'un Smith'ten "kâr-hırsızlık" fikrini almasından çok önceleri Ricardo'nun emek değer teorisinden artı-değer

fikrini alan Sol Ricardocular'ın bu gelişimde büyük etkisi vardı. Örnek eserleri arasında şunlar sayılabilir: Thomas Hodgskin'in *Political Economy*'si (Siyasal İktisat, 1827) ve William Thompson'ın *An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth*'i (Servetin Bölüşümünün İlkeleri Üzerine Bir İnceleme, 1824). Chartist harekete yön veren eserlerdi bunlar.

Proudhon'un sermaye ve devletin işçilerin siyasi mücadeleleri ile değil de işçi birlikleri yoluyla dağıtılabileceğine inanmasının bir başka nedeni de, 1830'ların Fransa'sında sanayi kapitalizminin yeterince gelişmemiş ve dolayısıyla pek az sanayi işçisi olmasıydı. O zamanlar hâkim olan Saint-Simonculuk, sanayinin geliştirilmesini ve servetin işçiler arasında bölüştürülmesini savunuyordu: Korporatizmin habercisiydi Saint-Simonculuk. Fransa'daki büyük sanayi devrimi, bir Saint-Simoncu olan ve sosyalistleri de kendi yanına çeken Louis Bonaparte zamanında gerçekleşmiştir aslında. Proudhon ise, bunun aksine, böyle bir devlet sosyalizmine karşıydı. Marx da tıpkı bunun gibi Lassalle'ın esasında Bismarck'ın devlet kapitalizmine uyan devlet sosyalizmini kabul etmemişti.

Bu arada, 1830'ların Almanya'sında ne sanayi kapitalizmi vardı ne de sosyalist bir hareket. Her ikisi de sadece birer fikir olarak vardı. Öyle ki, Lorenz von Stein'ın *Günümüz Fransası'nda Sosyalizm ve Komünizm* başlıklı giriş kitabı Almanya'da büyük bir etki yaratmıştı.[49] Sol Hegelcilik ise, kestirmeden söylemek gerekirse, Fransız sosyalizmi ve komünizminden etkilenen bir felsefeciler hareketiydi adeta. Bu hareket her şeyden önemlisi Hegel'i eleştirerek ortaya çıkmıştı. Hegelci felsefe hâkim devlet ideolojisiydi ve üstelik Hegel'in kendisi, klasik iktisattan gayet haberdardı ve hatta onu kendi sisteminde felsefi olarak eleştirmiş, bir ihtiyaçlar sistemi olarak sivil toplumun doğurduğu çelişkileri ve parçalanmaları akıl olarak devletin aşacağını öne sürmüştü.

Feuerbach'ın başını çektiği bütün Hegelciler, Hegel'e eleştirel bir tavırla yaklaşmışlardı. Feuerbach, Fransız komünizminin Alman felsefi yorumunu pratiğe dökmeye çalışan bir komünist olarak görüyordu kendisini. Gelgelelim, kendisinden feyz alan diğer genç

49. Lorenz von Stein, *Der socialismus und communismus des heutigen Frankreichs. Ein beitrag zur zeitgeschichte*, Leipzig: Otto Wigand, 1842.

felsefeciler, Feuerbachçı eleştiriyi toplumsal-siyasi alana taşımaya başladılar. Örneğin Marx, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni Feuerbach'ın Hıristiyanlığa getirdiği eleştiriye başvurarak eleştiriyordu. Feuerbach, duyusal bir varlık olan insanın, kendi türsel varlığını (komünal özünü) Tanrı fantazisinde yabancılaştırmış olduğunu ve bu özü tekrar eline geçirmesi gerektiğini iddia etmişti. Keza Marx da insanların ancak komünal bir fantazi olarak siyasi devlette (parlamenter demokraside) tür-temelli varlıklar olduğunu, sivil toplumda (toplumsal devlette) ise fiilen kendi çıkarlarının peşinde koştuklarını ve bunun da eşitsizlik ve baskıyla sonuçlandığını düşünüyordu. Aradaki bu boşluğu insanın kendine yabancılaşması olarak görüyordu Marx. Ama böyle bir fantaziyi bırakıp komünal varlığı hakikaten gerçekleştireceksek, sivil toplumu değiştirip kapitalist ekonomiden vazgeçmek zorundaydık. Marx'ın kapitalist ekonomiyi devlet yoluyla ilga etme fikrine katılmadığını bir kez daha vurgulamalıyız bu noktada. Bu fikir, o zamanlar ve sonraları, hem devlet kapitalizmini hem de devlet sosyalizmini temellendirmiş olan Hegel'in konumundan geliyordu. Marx ise siyasal devletin kendisini ilga etmeyi amaçlıyordu ve tam da bu amaç için gerekli olan şey, kapitalist ekonomiden devralınan sivil toplumu toplumsal bir devlet halinde yeniden düzenlemekti. Marx'ın hiç terk etmediği anarşist fikirle temel olarak aynıydı bu. Fakat o zamanlarda bu hedefi gerçekleştirmek üzere Marx'ın somut ya da pratik herhangi bir faaliyeti yoktu. Hâlâ türsel varlık kavramı etrafında düşünüyor ve Feuerbach'ı felsefi olarak aşamıyordu. Bu noktaya kadar Marx'ın Max Stirner'ın gözünde Feuerbach'ın bir takipçisi olması şaşırtıcı değil. Üstelik Marx o zaman Proudhon'un hayranıydı da.

Bu bağlamı göz önünde bulundurmazsak, Stirner'in (*Ego ve Kendisi*'nde) neden hem Feuerbach'ı hem de Proudhon'u eleştirdiğini anlayamayız. Stirner, Feuerbach'ın İnsan dediği şeyin, içinde *bu* kendimin tamamen kaybolduğu, Tanrı ya da Tin kılığındaki bir uyarlama olduğunu ileri sürüyordu. Keza Proudhon hakkında da şunları söylemiştir.

Feuerbach bize şu dersi veriyor: "spekülatif felsefe sadece *tersine çevrilirse*, yüklem her zaman özne haline ve dolayısıyla özne de nesne ve ilke haline getirilirse, o saf ve açık çıplak hakikate ulaşılır." Böylece, hiç şüphesiz, dar dinsel bakışı kaybetmiş, bu bakış açısına göre artık özne olan

Tanrı'yı kaybetmiş oluruz; fakat buna karşılık olarak dinsel bakış açısının diğer yüzünü, ahlaki bakış açısını alırız. Artık "Tanrı aşktır" demeyiz de "aşk kutsaldır" deriz.[50]

Şunları da ekler Stirner:

Dindarlık bir yüzyıldır o kadar çok darbe yedi, o insanüstü özüne "insanlık dışı" diye defalarca sövüldüğünü o kadar çok işitmek zorunda kaldı ki, ona karşı bir kez daha kılıç çekmek içinden gelmiyor insanın. Ama yüce öze, başka bir yüce özün lehine saldırmak üzere arenaya adımını atmış olanlar da neredeyse her zaman sadece ahlaki muarızlar olmuştur. Bu yüzdendir ki Proudhon şunları çekinmeden söyleyebiliyor: "İnsan din olmadan yaşamaya yazgılıdır, ama ahlak yasası (*la loi moral*) ebedi ve mutlaktır. Bugün kim ahlaka saldırmaya cüret edebilir?"[51]

Stirner, Prodhon'un devleti olumsuzladığını, ama hemen ardından yerine toplumu geçirdiğini ve bu toplumda *bu ben* itibar görmezken, ancak toplumun bir üyesi olarak ben'in kabul gördüğünü öne sürer. *Bu ben*'e "kendim" diyordu Stirner ve bu da "benim mülküm"ü çağrıştırıp aksilik yaratıyordu. Ama bu ifadeyi sadece Proudhon'un *Mülkiyet Nedir?*'ine verdiği yanıtta dile getirdiğini belirtmek gerekiyor. Söz konusu ifadenin "mülkiyet"le hiçbir alakası yoktur aslında: "'özgürlük' bir *özlem*, romantik bir feryat, bu dünyanın ötesine ve istikbale duyulan bir Hıristiyan umududur ve hâlâ öyledir; 'kendilik' (*ownness*), *kendi başına* bir dolu özgürlüksüzlüğü defettiği kadar yolunuza engeller çıkartarak size köstek de olan bir gerçekliktir... *Biricik* insan (*der Eigene*) *özgür doğmuştur*, en başta özgür olan insandır; bunun aksine, özgür insan ise, özgürlük çılgını, hayalperest ve hevesli kimsedir sadece."[52] Bir başka deyişle, Stirner'e göre özgürlük sahip olunacak bir şey değildir. Hatta başka bir yerde onu "hiçlik" diye adlandırır. Biriciklik dediği şey ise, belli bir kabiliyete değil, sadece bir tekilliğe, herkesin kendi tarzında kendisi olmasına işaret eder.[53]

50. Max Stirner, *The Ego and Its Own*, İng. çev. David Leopold, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 47.

51. *A.g.y.*, s. 46. 52. *A.g.y.*, s. 148.

53. Stirner egonun bir örneği olarak sıradan bir insan yerine bir sanatçının, Raffaello Santi'nin ismini anmıştı. Bu bir miktar yanlış anlamaya sebep olmuştu. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde, önceki tarihsel bağlam ve ayrıca toplumsal işbölü-

Stirner egoist olduğunu iddia eder. Aynı zamanda, egoist denen kişilerin dar anlamıyla egoist olmadıklarını, çünkü arzuları ve çıkarlarının onlara *sahip olduğunu*, yani kendileri olmadıklarını belirtir. Dolayısıyla, bir yandan birliği ararken, diğer yandan da egoizmi sürdürmesi onun için çelişkili sayılmaz. Stirner ancak egoistlerin birlik kurabileceğini ve birliklerin de ancak böyle olması gerektiğini söylerdi herhalde. Proudhon'un birliğinde "kilise" ve "cemaat" kokusunu almış ve kilisenin, cemaatin ya da devletin dayattığı ahlak kurallarını tanımamış ve bu eleştirel eğilim üzerinden yeni bir etik önermiştir Stirner. Şimdiye kadar bireylerin sadece aynı ailenin, aynı etnik grubun, aynı ulusun, aynı insan türünün üyeleri olarak kabul edildiğini, yani bireylerin hiçbir zaman sırf kendileri olarak değil, ancak üst bir varlık yoluyla kabul edildiğini ileri sürer.

> Herkes, eskiden beri ancak üst bir özün hatırına itibar görmüş, ona ancak bir hayalet olarak kutsal, korunan ve muteber bir kişi muamelesinde bulunulmuştur. Sana seni değerli gördüğüm için, kalbim gıdasını sende bulduğu için, ihtiyacımı sende tatmin ettiğim için sevgiyle davranırsam, o zaman mukaddes bedenini senin meydana getirdiğin üst bir özün hatırına değil, sana bir hayalet, zuhur eden bir ruh olarak baktığım için de değil, sadece egoistçe bir keyif almak için böyle davranmış olurum. *Kendi* özünle senin kendin, benim için değerlidir. Çünkü senin özün üst bir öz değildir, senden daha üstte ve daha genel de değildir. Senin kendin gibi biriciktir [*einzig*], çünkü o sensindir.[54]

Stirner, düpedüz önümüzde olan başka bireyleri, aile, cemaat, etnik aidiyet, devlet ya da toplum gibi herhangi bir üst varlığın dolayımını devreye sokmadan, özgür insanlar olarak gören bir etik ortaya koyuyordu.[55] Bu etik *egoistlerin birliğine*, yani onun sosyaliz-

---

mü olmasa Raffaello'nun şaheserlerini yaratamayacağını vurgulamış olması bahse değer. Bu düşünce bugünün söyleminde, yazarın öldüğü ya da eserin tıpkı bir metin gibi, alıntılardan dokunduğu yolundaki fikre tekabül eder. Neden? Bunun sebebi, eserin yazara ait olmaması değil, tekil bir olay olarak esere –çeşitli metinleri *bu* (gösterim kipi) şekilde örmeye– ancak özel bir isimle işaret edilebilmesidir. Şu an ele aldığım Marx da bir işaret olarak özel isimdir. Kendinden öncekiler ve o günün bağlamı olmasa Marx'ın eseri de var olamazdı. Ve dış kaynakların *bu* şekilde bir araya getirilince, Marx'ın tekilliği var olmaya devam eder.

54. Stirner, *The Ego and Its Own*, s. 42.

55. Proudhon'un sosyalizminin etik-ekonomik bir niteliği vardı. Şöyle demişti: "Milyonlarca yasa yerine tek bir yasa yeter. Bu yasa ne olacak? Başkaları-

mine varır. Aksi takdirde, sosyalizm toplumun bireyler üzerindeki hâkimiyetiyle sonuçlanacaktır. Stirner bu yüzden Proudhon'un birliğinin, bireyleri kendisine tabi kılan bir topluluk olarak görerek eleştirmişti. Ne var ki Proudhon'un savunduğu komünizm Stirner'in eleştirmiş olduğu komünizmden farklıydı. Proudhon, Stirner'in eleştirdiği anlamıyla birliği reddetmişti. Sonra yazdığı eseri olan *Federasyon İlkesi*'nde açıkça görüldüğü gibi, onun sosyalizmi de egoistler birliğine denk düşüyordu. "Mükemmel bir toplumsal sözleşme örneği, şu şekilde tanımlanan federal bir sözleşmedir: Bir ya da birden fazla konu ile ilgili, sözleşmeye giren tarafların, sözleşmeye girerek vazgeçmiş olduklarından daha fazla egemenlik ve daha geniş bir eylem alanını ellerinde tutmasını zorunlu şartı olarak bulunduran iki taraflı ve değiştirilebilir bir sözleşmedir."[56] Gelgelelim, savunduğu sosyalizmin egoistler birliğine denk düştüğü 1840'larda Proudhon'un gözünde henüz açık değildi.

Bu arada, Stirner'in Feuerbach'a getirdiği eleştiri Almanya'da daha ziyade felsefi bir önem taşıyordu. Genç Hegelciler Hegel'in idealizmini gerçekten de tersine çevirmişlerdi, ama bireyi üst bir varlık kategorisinin üyesi olarak gören Hegelci düşünüşten hiç şüphe etmemişlerdi. (*Geist* olarak) genel bir mefhumun tözselleştirilmesini reddetmişler, ama yine de onun bireyde içselleşmekte olduğunu varsaymışlardı. Böylece, (genel mefhum olarak) üst varlık or-

---

na onların sana yapmasını istemeyeceğin şeyleri yapma; başkalarına onların sana davranmasını isteyeceği şekilde davran. Yasa ve peygamberler bundan ibarettir... Ama bunun bir yasa olmadığı açıktır; adaletin en temel formülüdür, bütün ilişkilerdeki kuraldır bu" (P.-J. Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, İng. çev. John Beverley Robinson, New York: Haskell House, 1969, s. 215).

Ama bu "kural" Kant'ın "ahlak yasası"ndan başka bir şey değildir. Proudhon ondan zannedilebileceği gibi soyut bir kategori olarak bahsetmemiş, etiği bizatihi mübadelenin oluşturduğu bir birlik tahayyül etmiştir. Keza Kant da, ahlak yasasının gerçekleştiği ekonomik sistemle ilgilenmiştir. Bu açıdan bakıldığında, Stirner'in Proudhon'a getirdiği eleştirinin etik olanı radikalleştirmeye çalıştığını, Marx'ın Proudhon'a getirdiği eleştirinin ise meselenin ekonomiyle ilgili yönünü sınırına taşıdığını söylemek mümkün. Fakat genel olarak bakıldığında, meselenin bu iki yönü birbirinden ayrı düşünülemez. Bu yüzden, sosyalizmin sorunlarını irdelerken Kant'a dönmemiz çok önemli.

56. P.-J. Proudhon, *The Principle of Federation*, İng. çev. Richard Vernon, Toronto: University of Toronto Press, 1979, s. 43.

tada duruyordu. Buna karşılık Stirner, bireyi gerçek olarak, genel mefhumu da bir heyula olarak görüyordu. Bu bakış açısı, genel olanın bir kavramdan ibaret olduğu, töz olanın ise sadece birey olduğu yolundaki nominalist iddiayı çağrıştırıyor aşağı yukarı. Ama farklıdır. Aslında, Stirner sadece gerçekçiliği değil nominalizmi de reddediyordu. O halde, kendi duruşu nasıl oluyor da nominalizmin duruşundan farklı oluyor? Bu bakımdan, Stirner'in "kendim (mülküm)" ifadesi fikir verebilir. Örneğin, nominalistler bireyin bireyliğini özel isimde, yani mülkte görmüşlerdi. Bununla beraber, özel isim, birey-tür (bireylik-genellik) mantığını aşar. Özel ismin sorunsallaştırılması, bireylik-genellik döngüsünün ötesine gider ve hiç şüphesiz tekillik-(toplumsallık olarak) evrensellik boyutuna temas eder. Genel olarak bakıldığında, Stirner sadece bireyin töz olduğunu varsaymakla kalmamış, bireyi birey-tür (genellik) çerçevesinde düşünmeyi de reddetmiştir. Dolayısıyla, ego tekillik olarak kavrandığı zaman, egoistlerin birliğinin önü açılabilirdi.[57] "Birliğe bütün gücünüzü, yeteneğinizi ve gücünüzü getirirsiniz; toplumda ise, çalışma gücünüzle *istihdam edilirsiniz*; ilkinde egoist bir şekilde, diğerinde ise insan gibi, yani dinsel bir şekilde, bu Lord'un topluluğunun bir üyesi olarak yaşarsınız."[58]

Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde Stirner'i dalga geçercesine eleştirdiği gayet iyi bilinir, ama bu kitap kaleme alındığı zaman yayımlanmamıştır. Stirner, Marx'ın eleştirisi yüzünden değil 1848 devri-

57. Stirner'in *Eigentrichkeit* dediği şey, Kierkegaard'ın *Einzelheit* dediği şeyin aynısıdır. İkisi de tekilliğe işaret eder. Stirner sadece egoistlerin dernek (birlik) kurabileceğini iddia etmişti. Stirner'in bu iddiası, Kierkegaard'ın ancak tekil kişilerin (*Einzelheiten*) Hıristiyan olabileceği iddiasına mükemmel bir şekilde uyar. Kierkegaard, Hıristiyanlığın kiliselerde olmadığının altını çizmişti. Ona göre Hıristiyanlık, kiliselerin "a etiği"nden farklı olarak "b etiği" diye adlandırdığı etikte yatıyordu (*Philosophical Engagements*). Bu iki düşünürün Hıristiyanlığa olan yaklaşımlarında ise farklılık *vardı*: Stirner ona saldırıyor, Kierkegaard ise savunuyordu. Fakat tekillik konusundaki yaklaşımlarının aynı olması daha önemli. Kierkegaard *Ya/Ya da*'yı 1843'te yayımlamıştı, ki bu da Stirner'le aynı dönemde yaşadığını gösterir. İkisi de birbirinden bağımsız ve ayrı bir şekilde, Hegelci felsefenin birey-tür döngüsünü aşmaya uğraşmışlardı. Bu arada, Hegelci idealizmi eleştiren Genç Hegelciler yine de Hegelci düşünce çerçevesinde kalmışlardı. Nihayet Marx'a bakıldığında ise, hem birey-tür döngüsünden çıkan hem de materyalizmde ısrar eden bir düşünür görülür.

58. Stirner, *The Ego and Its Own*, s. 277.

minden dolayı çabucak unutulmuştu. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Stirner yeniden değerlendirildiği zaman, Marx'ın Stirner'e getirdiği eleştiri de dikkat çekmişti. Ama bu eleştiri Marksizm-Anarşizm şeması içinde okunduğu için Marx ile Stirner arasındaki ilişki yeterince düşünülmemiş oldu. Stirner'in Feuerbach'a getirdiği eleştirinin Marx'ın Hegelci söylemin kuşatmasından çıkmasında belirleyici bir rol oynadığı aşikâr. Aslında bu eleştiri Althusser'in "epistemolojik kopuş" diye adlandırdığı şeye götürmüştü Marx'ı. *Ego ve Kendisi* yayımlandıktan sonra 1845'te şunları yazmıştı: "Feuerbach dinin özünü ayrıştırıp insanın özüne dönüştürüyor. Ama insanın özü, tek tek her bireye içkin olan bir soyutlama değildir. Esasında, toplumsal ilişkilerin toplamıdır."[59]

Stirner bu "insan"a heyula diyordu. Marx, Engels'le birlikte, Stirner'e cevap verircesine şunları yazmıştı: "Başlangıç noktamızı oluşturan öncüller, keyfi öncüller ya da dogmalar değil, kendilerinden ancak hayal gücünü kullanarak soyutlama yapılabilecek gerçek öncüllerdir. Gerçek bireyler, onların faaliyetleri ve hayatlarında gerek halihazırda önlerinde buldukları, gerekse de faaliyetleri yoluyla ürettikleri maddi koşullardır bu öncüller."[60] Demek ki Marx, toplumsal ilişkiler içinde bulunan bireylerden yola çıkar. Çoğu zaman birbiriyle çelişen, toplumsal cinsiyet, aile, sınıf, etnik aidiyet ve milliyet gibi çeşitli ilişkiler içinde bulunuruz. Mesela ben çocuğumun babasıyımdır ve babamın çocuğuyumdur. Bir öğretmen ve bir öğrenciyimdir. Başkalarını istihdam ediyorumdur ve başkaları tarafından da istihdam ediliyorumdur vs. Benim özüm, yani *ne olduğum* ancak bu ilişkilerin toplamı tarafından belirlenir. (Öz olarak) insan gibi hayali bir mefhum ise bu ilişkileri unutturur. Fakat aynı zamanda, bu toplumsal ilişkiler tarafından belirlenen özden farklı bir varlığımdır ben. Sonuçta benim varoluşum, olumlu hiçbir içeriğe sahip olmaması anlamında bir hiçtir.[61] Gelgelelim, bu verili ilişkiselliğe

59. Marx, "Theses on Feuerbach", *Collected Works*, 5. cilt içinde, s. 4.

60. Marx ve Engels, *The German Ideology*, *Coll. Works*, 5. cilt içinde, s. 30.

61. Stirner *Ego ve Kendisi* ne son verirken şu sözleri söyler: "Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt" (Ele aldığım meseleleri bir hiçe dayandırdım). Bu aslında Arnolde Ruge'nin şu sözlerinin bir parodisiydi: her şeyi tarihe dayandırmak. Stirner, tarihsel ilişkiler tarafından belirlenmemiş olan, hiçlik olarak ben'in varoluşundan yola çıkmayı savunur.

karşı çıkmamızı sağlayan da –hiçbir şeyi olmayan– bu hiçliktir.

Stirner ile Marx'ı hâlâ karşı karşıya mı koyayım?[62] Eğer öyle yaparsam, ben de Marksizm karşısında varoluşçuluk sorunsalına düşmüş olurum. Başka bir şey yapmalıyım, yani Stirner'den Marx'a geçen şeyi görmeliyim. Burada şunu görmek önemli: Nasıl ki Stirner bütün ilişkileri paranteze alarak *bu* (gösterim kipi) *ben*'in mutlaklığını ele almışsa, Marx da kişinin kendi iradesiyle ya da bir fikirle, özellikle de İnsan fikriyle silinip atılamayacak ilişkilerin mutlaklığını ele alıyordu. Marx, bireyleri ilişkisel yapılar çerçevesinde konum almış olarak gören, her bakımdan doğal tarihsel bakış açısının izini taşıyan *Kapital*'de bu kabulden vazgeçmemişti.

Stirner'i *Alman İdeolojisi*'nde (1847), Proudhon'u da *Felsefenin Sefaleti*'nde (1848) eleştirmişti Marx. Ama bu kronolojik sıra, Stirner ve Marx'ın Proudhon'dan *hem* bir şeyler öğrendiklerini, *hem de* onu hedef aldıklarını gözden kaçırmaya sebep olabilir. Marx, tıpkı diğer genç Hegelciler gibi, Britanya'daki iktisada Proudhon'un sosyalizmi üzerinden yaklaşıp onu yine Proudhon üzerinden eleştirmekteydi. Marx *Felsefenin Sefaleti*'ni yazdığı zaman, Proudhon işçi sınıfının iktidarı aldığı siyasi devrim fikrine olumsuz bakıyor ve özgür bir birlikteki mübadele sisteminin –diyelim üretici kooperatifleri ve faizsiz mübadele bankalarının– devletin ve kapitalist ekonominin yerini alacağını öne sürüyordu. Sınıflar ve sınıf karşıtlığı var olduğu sürece, siyaseti ekonomiye indirgemenin imkânsız olduğunu iddia ediyordu Marx; işçi sınıfının kurtuluşu siyasi devrim yoluyla sağlanmalıydı. Ne var ki, Proudhon ile Marx arasındaki ilişkinin bütünü sadece bu döneme bakarak anlaşılamaz. Çok geçmeden her ikisinin konumu da tersine dönmüştü. Proudhon 1848'de siyasi devrime katılmış, Marx ise aradaki zamanda, özellikle de 1848'den sonra, siyasi işçi hareketlerinin (Chartist hareketin ve diğerlerinin) 1848'de doruğa ulaştıkları ve ardından apolitikleştikleri Britanya'daki kapitalist olmayan kooperatif üretimden umutlanmaya başlamıştı.

62. Antonio Negri ile Félix Guattari, *Bizim Gibi Komünistler*'de (çev. İ. Sümer ve diğ. İstanbul: Otonom, 2006), komünizmin tekilliğin kurtuluşu olduğunu ifade etmişlerdi. Ben bu ifadenin, Marx ile Stirner'in konumlarını karşı karşıya koymaktan ziyade, onları sentezleme yönelimini de sunduğunu düşünüyorum.

Şu ana kadar yapıldığı gibi bu iki yönelim siyasal devrim ve toplumsal diye birbirinden ayrılmamalı. Ben bunları kapitalist ekonominin içinde kalan mücadeleler ve kapitalist ekonominin dışına çıkıp onu aşmaya çalışan mücadeleler olarak yeniden tanımlamayı öneriyorum. Her ikisi de kapitalist ekonominin ilgası için elzemdir ve birbirleriyle nasıl bir ilişki kurabileceklerini dikkate almak da zorundayız. Bu nedenle, kapitalist ekonomiyi teorik bir şekilde açıklamak gereklidir. Proudhon'un bu sorunu ele alan bir kavrayışının olmadığı açık, ama o zamanlar Marx'ın da böyle bir kavrayışı yoktu.

Marx, Proudhon'un *birlikçiliğine olumsuz bakmıyordu*; fakat böyle bir birliğin sermaye ve devletin baskısı altında ancak kısmi ve tamamlayıcı bir hareket olabileceğini fark etmişti. Proudhon kapitalist ekonomiyi fazla hafife alıyordu. Emek değer teorisini izleyen İngiliz klasik iktisatçılar parayı emek değerini gösteren bir araç olarak kavrıyorlardı sadece. Benzer bir şekilde Proudhon da parayı hafife alıyordu ve onu ortadan kaldırmak ve faizsiz bir tedavül kurarak, bir alıp bir verme ruhuyla gerçekleştirilen karşılıklı mübadele örgütlenmesi yaratmak gibi naif bir amaç edinmişti. Marx *Felsefenin Sefaleti*'nde, Proudhon'un etkisindeyken olumsuz bakmış olduğu burjuva iktisatçı Ricardo'nun kadrini bilmeye başlamıştı. Bu kitap, Marx'ın, Ricardo'nun emek değer teorisiyle kapitalist ekonomi *sistemini* çözümleme projesinin taşıdığı değeri bildiğini ifade eder.

> Ricardo bize burjuva üretiminin, değer meydana getiren gerçek hareketini gösteriyor. M. Proudhon bu gerçek hareketi hesaba katmayarak, var olan gerçek hareketin teorik bir ifadesinden başka bir şey olmayan ve Ricardo tarafından gayet iyi bir şekilde açıklanmış bulunan, sözde yeni bir formüle uygun olarak, yeni süreçler icat etmek ve dünyayı yeniden düzenlemek için çırpınıp duruyor. Ricardo, mevcut toplumun nasıl değer oluşturduğunu bize göstermek için, yola mevcut toplumdan koyuluyor. M. Proudhon ise oluşturulmuş değerden yola çıkarak, bu değerin yardımıyla yeni bir toplumsal dünya oluşturmaya çalışıyor... Ricardo'ya göre, mübadele değerinin yasası, değerin emek zamanı tarafından belirlenmesidir. M. Proudhon'a göreyse, kullanım değeri ile mübadele değerinin sentezidir. Ricardo'nun değerler teorisi, fiili ekonomik hayatın bilimsel bir yorumudur. M. Proudhon'un değerler teorisi Ricardo'nun teorisinin Ütopik bir yorumudur. Ricardo, formülünün doğruluğunu, bu formülü bütün ekonomik ilişkilerden çıkararak ve böylece bütün fenomenleri, hatta rant, sermaye

birikimi ve ücretlerin kârlarla olan ilişkisi gibi ilk bakışta o formülle çelişir gibi görünen fenomenleri bile bu yolla açıklayarak kanıtlar.[63]

Marx Proudhon'u yermekle Ricardo'yu illa ki övmüş olmuyordu. Kapitalist ekonominin hakkından gelmek için, onu önce bir sistem olarak kavramanın gerekli olduğu vardı aklında sadece. Bu anlamda, *Felsefenin Sefaleti* Marx'ın *Kapital*'e giden yolunu döşer. Marx'a göre Proudhon, toplumsal ilişkileri dur durak demeden dönüştüren kapitalizmin dinamik gücünü görmüyordu; çünkü kendileri kapitalist piyasa ekonomisinin birer ürünü olan "özgür bireyleri" sorgusuz sualsiz kabul ediyordu. Örneğin, Proudhon'un "kitleler" ve "halk" kavramları toplumsal-ekonomik ilişkileri içine almaz. Proudhon, 1858'de Belçika'ya sürüldükten sonra, milliyetçiliğe ve merkezciliğe düşmekte olan eski sosyalistleri eleştirmek için *Federasyon İlkesi*'ni (1863) kaleme almıştı. Bu eser otorite ile özgürlük arasındaki çatışkıya işaret etse de, halkın nasıl olup da İmparator Bonaparte'ı desteklediğini anlayamıyordu. Proudhon bu durumu bizzat halkın doğasına bağlıyordu.

Liberal ya da demokratik yönetimin örgütlenmesi monarşik yönetimin örgütlenmesinden çok daha karmaşık ve çok daha girifttir. İlkini uygulamaya koymak diğerini uygulama koymaktan daha fazla emek ister, ama daha az çarpıcıdır. Neticede, ilki daha az rağbet görür. Kitleler neredeyse her zaman, özgür idare biçimlerini aristokratik olarak görüp mutlak monarşiyi tercih etmişlerdir. Bundan dolayı, ilericiler bu kısır döngünün tuzağına düşerler ve bu döngü onları daha uzun bir zaman boyunca tuzağına düşürmeye devam edecek. Cumhuriyetçiler, özgürlük ve güvenliği halkı bayındır hale getirmek için talep ediyor elbette. Dolayısıyla, halka güvenmek zorundalar. Fakat demokratik biçimlere itimat etmeyerek ya da kayıtsız kalarak özgürlüğe mani olan da her zaman halkın kendisi olmuştur.[64]

Bakunin'in evet diyemeyeceği bir kabul var burada. Ama Marx *18 Brumaire*'de toplumsal ilişkileri ve meclis sistemini bütün karmaşıklığı hesaba katarak çözümledikten sonra, Proudhon'un bütün meseleyi halkın doğasına bağlaması doğrusu biraz tuhaftır. Bona-

63. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 6. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 123-4; Türkçesi: *Felsefenin Sefaleti*, çev. A. Kardam, Ankara: Sol, 1992.

64. Proudhon, *The Principle of Federation*, s. 16-7.

parte'ın İmparator olmasının nedenini, sadece insanların otoriteyi sevme eğilimiyle açıklamaktadır Proudhon. O bu kitabı yayımladığı sıralarda, Marx da daha sonraları hazırlanıp *Kapital*'in üçüncü cildi olarak yayımlanan eseri yazıyor, sermaye ve devletin neden inatla var olmaya devam ettiğini anlamaya çabalıyordu. Ama bu durum, Marx'ın Proudhon'un birlikçiliğini reddettiği anlamına hiç de gelmez. Proudhon'un kooperatif ve mübadele bankası hakkındaki fikirleri miyadını doldurmamıştı yani. Marx bir yandan bu fikirleri onaylıyordu. Ve tam da bu fikirleri onayladığı için eleştiriyordu Proudhon'u. "Cenova Kongresi Delegelerine Talimatlar" başlıklı metninde bu noktanın altını çizmişti:

Uluslararası İşçiler Birliği'nin vazifesi, herhangi bir doktriner sisteme işaret etmek ya da böyle bir sistemi dayatmak değil, çalışan sınıfların kendiliğinden hareketlerini birleştirip genelleştirmektir. Kongre, dolayısıyla, özel bir kooperatif sistemi ilan etmemeli, kendisini birkaç genel ilke beyanıyla sınırlamalıdır.

(a) Kooperatif hareketini, sınıf antagonizması üzerine kurulu mevcut toplumu dönüştüren güçlerden biri olarak kabul ediyoruz. Bu hareketin değeri, emeğin sermayeye tabi olduğu, yoksullaştırıcı ve despotik mevcut sistemin, cumhuriyetçi ve hayırlı bir sistemle, *özgür ve eşit üreticiler birliği* sistemiyle aşılabileceğini pratik olarak göstermesinde yatar.

(b) Gelgelelim, ücret kölesi bireylerin kendi özel çabalarıyla ince ince meydana getirebildikleri cücemsi biçimlerle sınırlı olacak bir kooperatif sistemi, kapitalist toplumu hiçbir zaman dönüştüremez. Toplumsal üretimi, özgür ve işbirliği halindeki emeğin büyük ve uyumlu sistemine çevirmek için, genel toplumsal değişiklikler, *toplumun genel koşullarında değişiklikler* gerekir. Toplumun örgütlü güçleri, yani devlet iktidarı, kapitalistler ve toprak sahiplerinden bizatihi üreticilere aktarılmazsa, bu değişiklikler asla gerçekleştirilemez.

(c) İşçilere *kooperatif dükkânlara* değil, *kooperatif üretime* girişmelerini tavsiye ediyoruz. İlki mevcut ekonomik sistemin ancak yüzeyini etkilerken, diğeri sistemin temeline saldırır.

(d) Bütün kooperatif topluluklara, kendi ilkelerini kaideler yoluyla olduğu kadar örnekler yoluyla da yaymaları için, yani gerek öğreterek gerek telkin ederek yeni kooperatif yapıların kurulmasını teşvik etmek için ortak gelirlerinin bir parçasını bir fona ayırmalarını tavsiye ediyoruz.

(e) Mevcut kooperatif toplulukların yozlaşıp sıradan orta-sınıf anonim şirketler (*societe par actions*) haline gelmesini önlemek için, hissedar olsun olmasın, istihdam edilen bütün işçiler eşit bir şekilde pay sahibi olma-

lıdır. Sadece geçici bir çare olarak, hissedarlara düşük bir faiz oranı verilmesi kabul edilebilir.[65]

Komünizme doğru atılacak ilk adımın planlı, devlet mülkiyetindeki bir ekonomi olduğuna inanmış olan Marksistler, üretici kooperatiflerine de (yani kooperatif üretime), tüketici kooperatiflerine de (yani kooperatif dükkânlara) önem vermemişlerdir. Aslında, Robert Owen'dan beri Ütopikler tarafından kavramlaştırılmış olan kooperatif hareketler pek çok kez geçici başarısızlığa uğradıktan sonra 1860'larda İngiltere'de rağbet kazanmıştı. Marx bu hareketleri reddetmek bir yana, *özgür ve eşit üreticiler birliğinde* "mümkün bir komünizm"i görüyordu. Aynı zamanda, kooperatif hareketlerin sınırlarına da işaret ediyordu; sermayeyle sürekli sert bir rekabete girer bu hareketler. Ya kısmi olarak, kapitalist üretim tarzının neredeyse hiç gelişmediği üretim alanında kalıp bizatihi bir anonim şirkete dönüşürler ya da rekabette mağlup düşüp iflas ederler. Bundan dolayı, "toplumsal üretimi, özgür ve işbirliği halindeki emeğin büyük ve uyumlu sistemine çevirmek için, genel toplumsal değişiklikler, *toplumun genel koşullarında değişiklikler* gerekir. Toplumun örgütlü güçleri, yani devlet iktidarı, kapitalistler ve toprak sahiplerinden bizatihi üreticilere aktarılmazsa, bu değişiklikler asla gerçekleştirilemez."

Söylemeye bile gerek yok aslında ama, Marx'ın Lassalle'a getirdiği eleştiride belli olduğu gibi, amaçlanan şey kooperatif toplulukları devlet yardımıyla teşvik etmek değildir. Devlet iktidarının üreticilere aktarılması, üreticilerin bu iktidarı ellerine geçirmesi değil, ilga etmesi anlamına gelir. Devletin yerini "birliklerin birliği" almalıdır.

Bakunin, daha önce değindiğim gibi, Lassalle'ın fikrinin Marx'tan türediğini zannediyordu. Fakat Lassalle'ın yaptığı gibi devlet iktidarına başvurmak kadar Marx'a yabancı bir şey olamaz. Bununla beraber, Marx, bir yandan çeşitli birlikleri bütünleştirmek için bir *merkez* varsayarken, diğer yandan devlet iktidarının merkezini reddetmesi bakımından Bakunin'den farklıydı da. Bu onun otorite-

65. "Instructions for Delegates to the Geneva Congress", *Karl Marx: The First International and After. Political Writings*, 3. cilt, haz. David Fernbach, Harmondsworth: Penguin Books, 1992, s. 90.

ci olduğu anlamına mı geliyor peki? Proudhon'a göre, anarşizm anarşik (kaotik) değil düzenlidir: yine de bir tür yönetimdir anarşizm. Proudhon, bir yandan "anarşik yönetim" ifadesinin bir tür çelişkiye sebep olduğunu ve kulağa saçma geldiğini kabul ederken, diğer yandan da anarşinin bir yönetim biçimi, yani öz-yönetim, ya da özerklik olduğunu ısrarla belirtir. Anarşizmi siyasi işlevleri sanayi işlevlerine indirgeme düşüncesi olarak da tanımlamıştır Proudhon; anarşizmle birlikte iş ve mübadeleden başka bir şey üretmeyen bir toplumsal düzenin doğacağını düşünmüştü.[66] Bu açıdan bakıldığında, Marx'ın toplumsal üretimi özgür ve işbirliği halindeki emeğin büyük ve uyumlu sistemine dönüştürme fikri Proudhon'un fikriyle çelişmez. Marx'ın fikrinin devlet denetimiyle uzaktan yakından alakası yoktur.

Proudhon'un otorite ile özgürlüğü sadece birbirleriyle çelişkili olarak değil, aynı zamanda çatışkı olarak gördüğünden de bahsetmek lazım. Bu demektir ki iki zıt önerme geçerlidir. Tez şudur: *Bir merkez olmalıdır*. Anti-tez de şu: *Merkez olmamalıdır*. Örneğin anarşistler bütün otoritelere karşı çıkarlar, fakat bu duruş sadece kaosa yol açarsa, otoritenin kendisini tekrardan kurmasına yardımcı olmuş olur. Proudhon bu çatışkının üstesinden gelecek ilkeyi (daha sonraki senelerinde "federasyon" adını verdiği) birlikte bulduğuna inanıyordu. "[Federasyon fikri] özgürlük ve otoriteyi uzlaştırma ihtiyacından kaynaklanan tüm sorunları çözer. Bu fikir sayesinde, yönetim çatışkılarına gark olmaktan korkmamıza artık gerek yok."[67] Özgürlük ile otorite çatışkısını çözecek olan yeni bir sistemdi.

Aynı kitapta daha önce şunları demişti:

> İki gücü (otorite ile özgürlük) dengelemek, onları her birini bir diğerine saygı göstermek zorunda bırakarak uyuşmaya varmalarını sağlayan bir yasaya tabi tutmak demektir. Peki hem otoriteden hem de özgürlükten üstün olan ve her ikisinin de rızasıyla üstünlük kazanan bu yeni öğeyi ne sağlayacak bize? Şartlarıyla *adaleti* belirleyen ve birbiriyle çekişen iki gücü aynı derecede etkileyen sözleşme.[68]

Dolayısıyla, Marx Bakunin'i eleştirdiği zaman otoriteci değildi. Aksine, Proudhon'un işaret ettiği çatışkıyı Bakunin'den çok daha

66. Proudhon, *The Principle of Federation*, s. 11.
67. *A.g.y.*, s. 66. 68. *A.g.y.*, s. 4.

fazla ciddiye alıyordu. Dahası, asıl olarak Proudhoncuların gerçekleştirdiği ve içinde "mümkün bir komünizm" vizyonu bulduğu Paris Komünü nü de övmüştü. Ne kaosa sürüklenen ne de devlet otoritesine evrilen özgürlüğe ulaşmanın yöntemini arıyordu Marx.

Kapital'in üçüncü cildinin el yazmalarında şöyle bir kısım var:

Wird gesagt, daß nicht allgemeine Ueberproduction, sondern Disproportion innerhalb der verschiednen Produktionszweige stattfinde, so heißt das weiter nichts als daß *innerhalb* der kapitalistischen Productionszweige die Proportionalität darstelt, indem hier der Zusammenhang der Produktion als blindes Gasetz auf die Productionsagenten wirkt, sie nicht als assozierter Verstand ihn ihrer gemeinsamen Controlle unterworfen haben.[69]

Burası İngilizceye şöyle çevrilir:

If it is said that there is no general overproduction, but simply a disproportion between the different branches of production, this again means nothing more than that, within capitalist production, the proportionality of the particular branches of production presents itself as a process of passing constantly out of and into disproportionality, since here the interconnection of production as a whole functions on the agents of production as a blind law, and they do not bring the productive process under their common control as their *associated understanding* [*assozierter Verstand*].

(Genel bir aşırı üretim olmadığı, sadece üretimin farklı dalları arasında bir orantısızlık olduğu söylenirse, bu yine en fazla şu anlama gelir: Kapitalist üretim *dahilinde*, üretimin belirli dallarının orantılılığı, sürekli olarak orantısızlıktan ve orantısızlığa geçme süreci olarak sunar kendisini; zira burada bir bütün olarak üretimin kendi içindeki dalların birbirine olan bağlılığı, üretimin failleri üzerinde kör bir yasa olarak işler ve bu failler üretim sürecini *birleşmiş anlama yetileri* [*assozierter Verstand*] olarak kendi denetimleri altına sokmazlar.)

Japon felsefeci Minoru Tabata'nın işaret ettiği gibi, Engels *Kapital*'i yayıma hazırlarken bu pasajı değiştirmişti.

Wird gesagt, daß nicht allegemeine Überproduktion, sondern Disproportion innerhalb der verscheidnen Produktionszweige stattfinde, so heißt dies weiter nichts, als daß innerhalb der kapitalistischen Produktion die Proportionalität der einzelnen Produktionszweige sich als beständiger Prozeß aus der Disproportionalität darstellt, indem hier der Zusammenhang der gesamten Produktion als blindes Gesetz den Productionsagenten sich

69. *Karl Marx, Ökonomische Manuskripte 1863-1867*, Berlin: Dietz Verlag. 1992, s. 331.

aufzwingt, nicht als von ihrem assozüerten Verstand begriffners und damit beherrschtes Gesetz den Produktionsprozeß ihrer gemeinsamen Kontrolle unterworfen hat.[70]

Bugün İngilizcede mevcut olan pasaj da buradan çevrilmiştir:

If it is said that there is no general overproduction, but simply a disproportion between the various branches of production, this again means nothing more than that, within capitalist production, the proportionality of the particular branches of production presents itself as a process of passing constantly out of and into disproportionality, since the interconnection of production as a whole here forces itself on the agents of production as a blind law, and not as a law which, being grasped and therefore mastered by their *combined reason* [*assozierter Verstand*], brings the productive process under their common control.[71]

(Genel bir aşırı üretim olmadığı, sadece üretimin çeşitli dalları arasında bir orantısızlık olduğu söylenirse, bu yine en fazla şu anlama gelir: Kapitalist üretim dahilinde, üretimin belirli dallarının orantılılığı, sürekli olarak orantısızlıktan ve orantısızlığa geçme süreci olarak sunar kendisini; zira burada bir bütün olarak üretimin kendi içindeki dalların birbirine olan bağlılığı, kendisini üretimin failleri üzerine bu faillerin *ortak aklı* tarafından kavrandığı ve dolayısıyla onların hükmü altına girdiği için üretim sürecini onların ortak denetimi altına sokan bir yasa olarak değil, kör bir yasa olarak dayatır.)

Engels'in buradaki müdahalesi cürüm boyutlarına varıyor. "Yasa" üzerindeki ısrarıyla, Marx'ın düzenleyici fikrini Kantçı sorunsalın kurucu fikrine çeviriyor. Engels'in nesnel yasanın idrak edilmesiyle yürütülecek yönetimin özgürlüğe eşit olduğunu düşündüğü aşikâr. Bu bağlamda, *assozierter Verstand*, Hegelci akıldan, yani "ortak akıl"dan başka bir şey değildir. Bu durum da, amansız bir şekilde ekonomik süreci parti-devlet bürokratlarının denetlemesi gerektiği inancına götürür. Dolayısıyla, devlet merkezciliği mahiyetindeki komünizm fikrinin Engels'ten çıktığını söyleyebiliriz. Buna karşıt olarak Marx, *assozierter Verstand*'ın tek bir tayin edici darbeyle kurulabileceğini hiç ima etmemişti.[72] "Onlar [işçi sınıfı],

70. *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, 25. cilt, Berlin: Dietz Verlag, 1973, s. 267.

71. Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 365.

72. Burada sunduğum düşünceler Minoru Tabata'nın *Marx ve Birlik* (Tokyo: Shinsen sha, 1994) adlı kitabına çok şey borçlu.

emek köleliğindeki ekonomik koşulların özgür ve birleşmiş emek koşulları tarafından aşılmasının ancak zaman içinde, adım adım gerçekleşebileceğini biliyorlar."[73]

Assozierter Verstand terimi biraz garip tınlıyor. Burada bir çeviri meselesi var: (Kantçı bir tarzda) "birleşmiş anlama yetisi" diye mi çevrilmeli, yoksa (Hegelci tarzda) "ortak akıl" diye mi? İlk öneri, mesela Habermas'ın aklı iletişim yoluyla sağlanan kamusal mutabakat olarak yeniden yorumlama çabasıyla karşılaştırıldığında akla daha makul geliyor. Ama bu daha girift ve önemli meseleleri de beraberinde getiriyor.

Marx'ın klasik Alman felsefesinin terimlerini bile bile kullanmış olması, sorunsalın, duyusallık ile akıl ya da ampirizm ile rasyonalizme dair eski felsefi sorunlarla bağlantılı olduğunu gösteriyor. Örneğin, siyasi örgütlenme teorisindeki "birlik" (*association*), Hume'un fikirler çağrışımı (*association of ideas*) kavramına –Hume'un kendisiyle aynı, tutarlı ve tek bir ego olmadığı yolundaki şüpheci sonuca varmasının kaynağı budur– benzetilebilir. Hiçbir surette bir merkezi olmayan örgütlenme modeli olabilir bu. Kant, bu izaha karşı olarak, Descartes'ın iddia ettiği gibi tözsel bir ego olmasa da, çeşitli çağrışımları bütünleştiren "aşkın bütünlüklü-algı X"in hâlâ var olduğunu öne sürmüştü. Descartes ile Hume arasında eleştirel bir yerde duruyordu Kant. Bunu siyasi örgütlenme teorisine uygulayabilirsek eğer, devlet merkezcilik Kartezyen özne ile yönetmeye benzerken, anarşizm ise özdeş bütün tözlere karşı çıkan Humecu

73. Karl Marx, "The Draft of *The Civil War in France*", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 22. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 491.

74. Bugün Bolşevizm ile anarşizm arasındaki çatışma siyasi bir dilden ziyade felsefi bir dille ifade ediliyor. Örneğin Deleuze'ün çalışmaları anarşizm olarak okunabilir. Fakat Deleuze sadece Hume ile Bergson üzerine değil, aynı zamanda Spinoza ile Leibniz üzerine de ayrıntılı bir şekilde yazmıştır. Ben şahsen, Deleuze'ün her iki eğilimi olumlamak yoluyla her ikisini de örtük olarak eleştirdiğine inanıyorum. Bu anlamda, Kantçı-Marxçı bir transkritik yapmıştır Deleuze. *Nietzsche ve Felsefe*'de, Nietzsche'nin eserini Kant'ın üçüncü eleştirisinin devamı olarak okuyordu; *Anti-Oidipus*'ta, Marx ve Freud'un eserlerini aşkın eleştiri olarak görmüştü. Ama genel konuşursak, Deleuze günümüzün estetikleştirilmiş anarşistlerinin sevgilisi haline geldi. Deleuzecülerin çoğunluğu, Deleuze'ün verdiği son mülakatta kendisini "tamamen Marksist" olarak gördüğünü söylemesini göz ardı ediyor ve neticede Bergsonculuğa doğru geri çekiliyorlar.

"çağrışım"ı benimser; Kantçı aşkın bütünlüklü-algının işlevi de Marx'ın "birleşmiş anlama yetisi' ne (*assozierter Verstand*) tekabül eder.[74] Marx'ın düşüncesinde, birliğin aşkın bütünlüklü-algı X'e –devlet ya da parti gibi tözsel bir merkez olarak düşünülmemesi gereken şeye– benzer bir yanı vardır. Bu anlamda, erkçilik (Lassalle) ile anarşizm (Bakunin)* arasında duran Marx, ikisini de aynı anda transkritiğe tabi tutmaya çalışıyordu. Bu sebeptendir ki Marx bazen anarşist bazen de erkçi görünür. Bu muğlaklık, hatta müphemlik zorla bir senteze dönüştürülmemeli, çünkü Marx'ın transkritiği bu devamlı gidip gelmede yaşar. Ve bu eleştiri, özgürlük ile otorite çatışkısını çözecek bir şey olmalıdır.

Bakunin gibi bir anarşist her türlü iktidarı ve merkezi reddeder.[75] Bu fikir, baskıdan kurtulan kitlelerin özgür bir birlik yoluyla

* Anarşizm sözcüğünün kökenine baktığımızda, onu "erksizlik" ya da "iktidarsızlık" savunusu olarak okuyabiliriz. Karatani de buradaki "kratos" kökenine göndermede bulunuyor. –*ç.n.*

75. Bakunin, devrimin bizzat işçilerin özgür birliği tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğinde ısrar ediyordu. Fakat aklın ya da entelektüellerin önderliğini de bir yana atmamıştı. Her ne kadar merkeziyetçi iktidarı tanımasa da, ağaç yapısındaki katı bir hiyeraşi şeklinde oluşturulmuş gizli bir topluluk (parti) örgütlemeye çalışmıştı. Bu anlamda, devrimlerin bizzat kitlelerin devrimi olacağını ve onlar tarafından gerçekleştirileceğini düşünen, ama kitleleri uyandıran öncülerin (yani partinin) yönlendirmesi olmadan devrimlerin başarısızlığa mahkûm olduğunu düşünen Blanqui'den çok uzakta değildi.

Bakunin, *Devrimcinin Soru Cevap Kitabı*'nda, her yoldaşın, devrime tamamen angaje olmayan, ama kendilerine ara sıra yardım eden birkaç ikinci ya da üçüncü-düzey eylemcisi arkadaşı olması gerektiğini yazıyordu. Bu yoldaş-devrimciler eylemcileri devrimci sermayelerinin bir parçası olarak görmeliydiler. Neçayev bu fikre dayanarak hareket etmişti. Bunun Bakunin'in örgütlenme teorisinden doğduğu inkâr edilemez. 1840'larda başlayan Rus sosyalist hareketi Feuerbach'tan etkilenmişti. Genç Dostoyevski kendini buna adamış ve Siberya'ya sürülmüştü. *Ecinniler*'i de orada yazmıştı. Her halükârda, Dostoyevski'nin devrimci siyaset anlayışını Marksist harekete değil de anarşist harekete borçlu olduğundan bahsetmeden geçmeyelim.

Anarşistler aklın tahakkümünü reddederler. Ama şu paradoks da unutulmamalıdır: Aklı ancak akıl eleştirebilir. Bergson'un zekâ eleştirisi bile aklın akıl tarafından eleştirilmesidir. Bu paradoks unutuldu mu kolaya kaçarak sezgi ve hayatın üstünlüğü öne sürülebiliyor. "Aklın gizli kibri 'dir bu. Örneğin Georges Sorel devlet iktidarına, Bergsoncu felsefeye dayanarak, *güç* –baskıcı zekâ diye okuyun– işçilerin genel grevine ise *şiddet* –hayatın nabzı diye okuyun– adını vermişti ki onun teorisinin Mussolini faşizmi döneminde olgunlaşmış olması tesadüfi değildir. Anarşistler entelektüelleri ve parti sistemini reddederler. Özellikle anar-

özerk bir düzen yaratacakları yolundaki örtük varsayımı verili kabul eder. Ama Proudhon'un ikaz ettiği gibi, işler öyle olmazdı. Böyle bir süreç daha da kudretli bir iktidarı davet ederdi. Üstelik, bireysel yetenekler arasındaki farkların ve iktidar aşkının özgür birliklerde ortadan kaybolacağına dair hiçbir garanti yoktur. Bunun yerine, bunların ortada durmaya devam edeceğini varsaymalı, devlet iktidarı ile sınıf sistemi kuramayacakları bir sistemi kavramlaştırmalıyız. Marx bu konu hakkında yazmamıştır. Fakat Proudhoncuların önderliği tarafından gerçekleştirilen Paris Komünü'nü çok olumlu bir şekilde değerlendirdiğinde, mümkün bir komünizme doğru atılacak adımı görmüştü.[76] Önceki düşünceleriyle tutarlıydı bu.

Önceki Marx, eleştirel müdahalesine Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni eleştirerek başlamıştır. Bu eleştiri sayesinde, modern devlette, sivil toplum ile siyasal toplum, özel şahıs ile kamusal şahıs arasında çıkan bölünmeyi kavramıştı. Modern devlet döneminde bireyler bir yandan kamusal şahıslar olarak eşit bir muamele görürken, diğer

---

ko-sendikalistler kendilerinin işçilerin özerk hareketi olduğunu söylemişlerdir. Fakat bu "işçiler" entelektüellerden, grupsa bir partiden ibarettir. Troçki bu fikirdeki aldatmacaya işaret etmişti: "Bir kere Fransa'da, Fransız sendikalizmi –bunu tekrar etmeliyiz– örgütlenmesi ve teorisi bakımından bir *parti* gibiydi ve şu anda da öyledir. Klasik döneminde (1905-07) 'kolektif proletarya' teorisine değil de 'aktif azınlık' teorisine varmış olmasının bir sebebi de budur. Üyelerinin fikirlerinin uyumuyla bir araya gelmiş aktif azınlık bir parti değil de nedir? Ve diğer taraftan, sınıf-bilinçli aktif bir azınlık içermeyen, kitlesel bir sendika örgütü, tamamen biçimsel ve manasız bir örgüt olmaz mıydı?" (Leon Troçki, *On the Trade Unions*, New York: Pathfinder Press, 1969).

Lenin ve Troçki'nin merkeziyetçi parti fikirlerinde haklı olduklarını söylemiyorum ama. Merkeziyetçi partiyi kabul ya da red etme arasında bir tercih yapma zorunluluğundan şüphe ediyorum. Bu ikili tercih, devrimci siyaset hakkındaki şu kaderci fikirle temel olarak aynıdır: bürokratik sistemi ya kabul edersin ya da reddedersin. Gerekli olan şey, entelektüellerin önderliğini, temsil sistemini ve bürokratik sistemi bir kez benimsedikten sonra, hiyerarşinin sabitlenmesini önleyecek bir sistem keşfetmektir.

76. Engels, Marx'ın *Fransa'da İç Savaş*'ın 1891'de Almanya'da yayımlanan üçüncü baskısı için kaleme aldığı giriş yazısında, Proudhon hakkında çeşitli küçültücü sözler etmişti. (Bkz. Friedrich Engels, "Introduction to Karl Marx's *The Civil War in France*", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 27. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976.) *Olumsuz bir şekilde* belirttiği gibi, Proudhoncular Paris Komünü'nde azınlıktaydılar elbette. Ama Proudhoncular kendilerini olumlu bir şekilde azınlıklar diye tanımlayarak, çoğunluğun merkeziyetçi yönetimine itiraz ediyorlardı. Çoğunluktakiler Blanquiciler ve Jako-

yandan da kapitalist ekonomiye içkin olan sınıfsal üretim ilişkisine tabi olurlar. Kamusal şahıslar olarak bireylerin ancak yasama hakları ya da oy verme hakları vardır, ama herhangi bir idari hakları yoktur. Sözümona halk egemenliği, ancak bireylerin oy verebilmesi anlamında gerçektir. Demokratik diye anılan ulus-devletlere bir bakın; şirketlerde ve devlet dairelerinde herhangi bir demokrasi yoktur. Marx, sivil toplumun (toplumsal devletin) değiştirilmesiyle, siyasi devletin ilga edilmesinin mümkün olacağını düşünmüştü. Daha somut bir perspektiften bakarsak, bu ancak toplumsal devletin siyasi devlet tarafından hiç yabancılaştırılmadığı, devlet iktidarı sisteminin (komün mahiyetindeki) toplumsal devletin içinden çıkarılıp doldurulmadığı bir sistem kurarak yapılabilir. Marx Paris Komünü'nde bunun somut biçimini fark etmiş ve ona "proletarya diktörlüğü" adını vermişti.

Diğer taraftan Lenin'in "proletarya diktatörlüğü" fikri ise akıl-partinin diktatörlüğüyle, bürokratik sistemin diktatörlüğüyle sonuçlanmıştı. Bu nedenle, günümüzdeki Marksistler proletarya dik-

---

benlerdi, azınlıklar ise Uluslararası İşçiler Birliği'nin üyelerinden (Marx da makalelerini onlar için yazıyordu) oluşuyordu. Paris Komünü'ne rehberlik eden ideal besbelli ki UİB'nin, yani Proudhoncuların idealiydi. Ve Marx da onları övmüştü. Buna karşılık olarak Engels ise, çoğunluklar haklıymış gibi, onları azınlık diye küçük görmeye niyetlenmişti. Komün iki ay içinde parçalanmıştı. Daha uzun sürseydi, ona Blanquiciler ve Jakobenler hâkim olacaktı. Rus Devrimi'nde Lenin partisini çoğunluk [Bolşevik] ile bağdaştırmış ve aynı şeyi tekrarlamıştı. Ben bunun Engels'in tarihi çarpıtmasından kaynaklandığını iddia ediyorum.

Buna ilaveten, Engels, Komün'e merkez bankasına ilişmediği için saldırmıştı. Esasında, merkez bankası dağıtılmış olsaydı, o zaman kapitalizm daha ciddi bir darbe yemiş olurdu. Ama diğer taraftan, Engels'in ekonominin devlet iktidarında olması fikri ise devletin sürmesine neden olurdu. Marx'ın kızlarından birinin kocası olan Charles Longuet'e göre, Charles Besley gibi Proudhoncular, Komün zaferinin ardından, Proudhoncu gündemi izleyerek, ne hissedarlara ne de stoklara ihtiyacı olan, ama sadece tahvillerin teminatıyla banknot çıkarmaya devam eden bir *la Banque nationale* (ulusal banka) kurmayı amaçlamışlardı. Bu fikrin kapitalist sistemin tedavül ve kredi sistemine karşı gerçekten bir alternatif olup olamayacağı daha fazla irdelenmeyi gerektiriyor, ama buradaki mesele şudur: kapitalist ekonomiyi ilga edecek herhangi bir birlik yine de kendi tedavül ve kredi sistemine ihtiyaç duyacaktır. Bu meseleyi kitabın sonuç kısmında açımlayarak ortaya koyacağım. (Bkz. "A Few Comments on Engels' Introduction" – Engels no jobun no jakkan no ten ni tsuite, *The Civil War in France – France no Nairan* içinde, Tokyo: Iwanami Shoten.)

tatörlüğü kavramından sapıyor, onu göz ardı ediyor, ıskartaya çıkarıyor ya da reddediyorlar. Ama Marksizmin bu yeni eğilimi parlamenter demokrasiye varıp onun içinde elde edilecek reformlarla tatmin olacaksa beyhude kalır. Yanlış izlenimler uyandıran "diktatörlük" gibi bir kavrama sarılmak zorunda olunmayabilir, ama tarihsel başarısızlığın hayati dersler içerdiğini de unutmamak lazım. Marx'ın "proletarya diktatörlüğü", hiç kuşkusuz, parlamenter demokrasiyi ifade eden "burjuva diktatörlüğu 'nün kavramsal karşıtıdır. Tarihsel açıdan bakıldığında, mutlakiyetçi monarşiyi alaşağı ederek ortaya çıkmış parlamenter demokrasi, burjuva diktatörlüğünün en temel biçimidir. Demek ki Marxgil bir proletarya diktatörlüğü, burjuva diktatörlüğüne kadar mevcut olan yönetim biçimlerine benzer bir biçime bürünmeyecektir. Burjuva devleti, diktatörlüğün yeniden baş göstermesini engelleyen araçlar icat etmiştir: yasama, yürütme ve yargı güçlerinin ayrılması ile gizli oylama. Ama bu ayrılma nominal bir ayrılmadır. Sivil toplum ile siyasi devlet arasındaki ikiliğe anlam verebilmek için savunulan bir "ilke"den ibarettir. Buna karşıt olarak, hiç de herhangi bir şeyin diktatörlüğü olmayan proletarya diktatörlüğü, bizzat devlet iktidarının ilgasını (aşılmasını) hedefler. Dolayısıyla, herhangi bir iktidar yapısının sabitlenmesine karşı son derece duyarlı olmalıdır.

Paris Komünü hem bir yasama organı hem de bir yürütme organı biçimine bürünmüştü; bu anlamda, modern devlette ortaya çıkan, sivil toplum/siyasi devlet ikiliğinin aşılmasıydı. Ama kamusal şahıslar ile özel şahıslar arasındaki bölünmenin/ikiliğin aşıldığı öyle bir toplumsal devlette bile, yasama, yürütme ve yargı güçleri arasındaki ayrılık bakiydi. Katılımcı demokrasiyi inatla savunmak için, (Montesquieu'nün kullandığından farklı bir anlamda) üç gücün birbirinden ayrılmasına karşı hassas olmak durumundaydı. Paris Komünü'nde bu üç iktidar sahası bulunuyordu. Yani temsili ve bürokratik sistemleri de vardı. Adli ve idari memurlarını seçip görevden alabilen kurumu vardı. Fakat böyle bir kapsam, yasama, yürütme ve yargı güçlerinin olası bütün sabitlenmelerini, yani bürokratikleşmeyi önlemeye yeter miydi? Max Weber'in "Meslek Olarak Siyaset"te (1919) belirttiği gibi, işbölümünün gelişmiş olduğu toplumlarda bürokratikleşme kaçınılmazdır *ve* gereklidir. Basit bir şekilde bertaraf da edilemez. Bundan dolayı, *birliğin* bile temsili ve

bürokratik sistemleri gerektirdiğini ve bireysel yetenekler arasındaki farkın ve güç istencinin baki olduğunu kabul etmemiz lazım. Ama bu gibi etkenlerin iktidar sisteminin sabitlenmesine yol açmasına engel olmamız gerekir.

Bu bakımdan Atina demokrasisinden öğrenebileceğimiz çok önemli bir şey var. Antik demokrasi tiranlığı alaşağı ederek kurulmuş ve tiranlığın yeniden canlanmasına mani olmak için titiz bir düzenekle donatmıştı kendisini. Atina demokrasisinin en göze çarpan özelliği, her zaman iddia edildiği gibi, meclise herkesin doğrudan katılması değil, yürütme gücünün sistemli bir şekilde denetlenmesidir. Sistemin düğüm noktası ise kuraydı: kamu memurlarını kura yoluyla seçmek ve yine kura yoluyla seçilen bir grup jüri aracılığıyla kamu memurlarının yapıp ettiklerini teftiş etmek. İşin ilginç tarafı, bu fikrin uygulandığı siyasi reformu icra eden Perikles daha sonra yine bu aynı sistem vasıtasıyla iktidardan düşmüştü. Demek istediğim şey şu: Atina demokrasisinde iktidarın sabitlenmesini önlemek için icat edilen sistemin özü seçimin kendisinde değil, kurada yatıyordu. Kura, her şeyi kendine çeken iktidar merkezine olumsallık katma işlevini görür. Amaç, iktidarın yoğunlaşmaya meyilli olduğu konumları gevşetmektir; ani bir olumsallık saldırısıyla, iktidarın yürütme konumlarında yerleşmesinin önüne geçilebilir. Üç gücün ayrılığını kuvveden fiiliyata ancak kura çıkartır. Gizli oylama yoluyla genel oy hakkı, yani parlamenter demokrasisi burjuva diktatörlüğüyse eğer, kurayı devreye sokmak da proletarya diktatörlüğü olarak görülmelidir. Birliklerin birliği ya da *assozierter Verstand* daima bir merkezi gerektirir; ama merkezin yerini hiç durmadan olumsallık alır; merkezin merkeziliği böylece yerinden edilmiş olur. *Merkez aynı zamanda hem vardır hem yoktur.* Başka bir deyişle, Kantçı aşkın bütünlüklü-algı X'in somut biçimidir bu.

Proudhon Atina demokrasisinden çok şey öğrenmişti, bir burjuva sistemi olan genel oy hakkını eleştirmiş, onun "kuradan pek bir farkı olmadığını" söylemişti. Kura, bir terim olarak kendisine yüklenen alçaltıcı nüansları bir kenara koyarsak, seçim sistemini engellemek bir yana, bu sistemin işlevini azamileştirmede olmazsa olmaz bir nitelik taşır. Her türlü temsili oylamada –komündeki temsili oylamada bile– temsilciler ile temsil edilenler kendi aralarında sabit bir halde bölünür. Her zaman aynı grup insan seçilir ve

fraksiyonel didişme baş gösterir. Bütün seçimlerde temsilcilerimizi kura yoluyla seçebilir miyiz? Bu gerçekçi olmaz; sistemin kendisi insanların güvenini kazanamayacak kadar keyfi olur. Atina'da generaller kura yoluyla seçilmiyor, her gün birinin yerini bir diğeri alıyordu; böylece iktidarın sabitlenmesi engellenmiş oluyordu. Bugün çeşitli kurumlarda kuranın kullanımından bahsedecek olursak, jürilerde olduğu gibi, herkesin yapabileceği, ama kimsenin yapmak istemediği görevler için kuraya başvuruluyor sadece. Bir diğer deyişle, kura, adayların yeteneklerinin eşit olduğu ya da yeteneklerin önem taşımadığı durumlarda kullanılıyor yalnızca. Bizim içinse, kuraya başvurmanın tam tersi bir amacı var. Biz kurayı seçimleri yozlaşmaktan kurtarmak ve *nispeten* yetenekli önderler seçmek için kullanırdık.

Bu örnekleri göz önünde bulundurduğumuzda, bizim için yeğlenebilir olan şey, en önemli görevi kura yoluyla seçmek olurdu: yani, önce gizli oylamayla üç aday (bir seçimde üç aday) ve ardından kura yoluyla birini seçmek. En son ve en önemli aşama olumsallıkla belirlendiği için, görevi kimin devralacağı üzerine girilen fraksiyonel münakaşalar ya da çatışmaların bir anlamı kalmazdı. Sonuç olarak, en iyisi olmasa bile nispeten üstün temsilci görevi alırdı. Üstelik, seçilen kişi üstünlüğüyle ya da iktidarıyla caka satamaz, seçilmeyenlerin de işbirliğine reddetmek için hiçbir gerekçeleri olmaz. Bu tür bir siyasi teknik işlevsel olur ve "bütün iktidarlar çöker" klişesinin ötesine geçer. Bu şekilde kullanılan kura, iktidar merkezini uzun vadede sabitlenmesini önlemek ve gerekli olduğunda maharetli yöneticiler ve önderler seçmek için ideal bir yöntem olurdu. Tekrarlamak gerekirse, iktidara âşık insan doğasının değişebileceğini, ya da bireysel yetenekler arasındaki farkların ve heterojenliğin yok olabileceğini varsaymamalıyız. İşçiler tarafından idare edilen üretim sistemlerinde ya da kooperatiflerde bile bu unsurlar ortadan kalkmaz. Özellikle de, kapitalizm-dışı üretim sistemleri kapitalist işletmelerle rekabete girmek durumunda kaldığı zaman, ya üretimi geliştirmek uğruna ticari şirketlerin örgütlenme ilkesini benimserler ya da kaybedip yok olurlar. Bizim ideal örgütlenmemiz, en başından hiyerarşinin varlığını kabul etmeli, fakat iktidar yapısının durağan bir hâlâ gelmesini önlemek için seçimi ve kurayı işin içine katmalıdır.[77]

Devlete ve kapitalizme karşı girişilecek her karşı-eylem için gerekli olan örgütlenme, her şeyi kendine çeken iktidar merkezine olumsallık katan bir düzeneği kendi içinde geliştirmelidir. Bu yapılmazsa, karşı çıkmaya çalıştığı şeye benzer. Ama maalesef, iktidar merkezli hiyerarşik örgütlenmeyi olumsuzlamaya başlayan çeşitli sivil eylemler dağınık bir halde bulunuyor ve kolektif bir müdahalede bulunabilmek için bu eylemlerin bir araya gelmeleri gerekiyor. Bunlar, nispeten ilerici partiler için, en güvenilir oy kaynağını sunma eğilimindeler. Ama sermaye ve devlete karşı gerçek karşı-eylemlere girişmekten acizler. Buna karşılık, merkezileşmenin tehlikelerinden korkmamıza ancak ve ancak burada ana hatlarıyla bahsettiğimiz siyasi tekniği ortaya koyarsak gerek kalmaz.

77. Benjamin Barber, *Güçlü Demokrasi: Yeni bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset* (çev. M. Beşikçi, İstanbul: Ayrıntı, 1995) adlı kitabında, kura dahil olmak üzere, katılımcı demokrasiyi mümkün kılan bir sistem önermişti. Bununla birlikte, onun "güçlü demokrasi" fikri, Proudhon'un "sınai demokrasi"sindeki veçheyi, yani şirketlerdeki ya da genel olarak işyerlerindeki katılımcı demokrasiyi göz önünde bulundurmuyor. İşin bu veçhesi olmasa, sonuç kaçınılmaz olarak zayıf bir demokrasi olacaktır.

5

Sentez Krizi

5.1 Sentetik Yargı Olarak Değer Biçimi: *Ex Ante Facto* ile *Ex Post Facto*

Kapital bir siyasal iktisat kitabıdır. Bundan dolayı, Marksistlerin çoğunluğu Marx'ın felsefesini ya da siyasi fikirlerini bulmak için dikkatlerini örtük bir şekilde diğer yazılara çevirdiler. Bir diğer deyişle, başka bir yerde buldukları felsefeyle *Kapital*'i yorumlamaya giriştiler. Ben de şahsen Marx'ın *Kapital* dışındaki eserlerinin göz ardı edilebileceğini düşünmüyorum. Ama Marx'ın felsefesinin de devrim fikrinin de *Kapital*'de bulunması gerekliği konusunda hâlâ ısrar ediyorum.

Genel olarak belirtmek gerekirse, siyasal iktisat, insan mübadelesindeki (ekonomik faaliyetteki) muammanın varlığını kabul edemeyen bir bilimdir. Dışarıda, başka alanlarda tuhaf ve karmaşık muammalar olsa da, ekonomik faaliyetin *sachlich* (olgusal) ve açık olduğunu sorgusuz sualsiz kabul eder. Siyasal iktisatçılar, siyasal iktisadın nesnel bilgisine dayanarak bu muammaları aydınlatabileceklerine inanırlar. Diğer taraftan, bir mübadele (iletişim) olmayan hiçbir insan faaliyeti yoktur. Devlet, ulus ve hatta din bile birer mübadele biçimidir. Bu anlamda, bütün insan faaliyetlerini *ekonomik* olarak görmek mümkündür. Öyle bakıldığında, siyasal iktisat alanı, diğerlerinden ille de daha basit, pratik ve nesnel değildir. Siyasal iktisat dünyası, yani para ya da kredinin örgütlediği dünya, tıpkı tanrıların ve inancın örgütlediği dünya gibi tamamen fantazmagoriktir, ama varlıklarımızı birbirine bağlayıp ayaklar altına alabilmesi bakımından da kudretlidir.

Klasik iktisatçılar, metanın değeri meselesine emekten yola çıkarak yaklaşmaya çalışmış, parayı ise sadece emek-değer göstergе-

si olarak görmüşlerdi. Onlara kalırsa, para muamması diye bir şey yoktu. Yeni ortaya çıkmış sanayi kapitalizmini gözlemleme deneyimine dayanan klasik iktisatçılar, sermayenin önceki biçimlerini, yani ticaret sermayesi ve faiz getiren sermayeyi göz önüne almamaya meyilliydiler. Ardından Marx devreye girmiş, ticaret sermayesi ile faiz getiren sermayeden yola çıkarak sermayeyi yeniden düşünmeye çalışmış ve P-M-P' formülülünü kullanarak sermaye birikimini tasvir etmişti. Marx özellikle de faiz getiren sermayeye, yani "sermayenin Nuh tufanından kalma biçimi"ne dikkat çekiyordu.

Ticaret sermayesi ile faiz getiren sermayenin en eski sermaye biçimleri olduğunu görmüş bulunuyoruz. Ama bunlardan faiz getiren sermayenin halkın kafasında *par excellence* sermaye biçimi olarak görünmesi eşyanın doğası gereğidir. Ticaret sermayesinde, siz buna ister dolandırıcılık, ister emek ya da başka bir şey deyin, bir aracılık faaliyeti vardır. Oysa faiz getiren sermayede, sermayenin kendi kendini yeniden üreten niteliği, kendi kendine değer katan değer, artı-değer üretimi tamamen sihirli bir özellik olarak görünür.[1]

Marx "sermayenin en eski biçimi"ne tarihsel bir dertten ötürü dönüp bakmamıştır. Bunu yapmasının sebebi, ticaret sermayesi ile faiz getiren sermaye formülünün halen iş başında olduğunu ve dünyayı dönüştürdüğünü keskin bir şekilde fark etmesiydi. Tam da "piyasa ekonomisi" mefhumunu sanayi sermayesinin ideolojisi olarak ifşa etmek gerekli olduğu için eski biçime dönmüştür Marx ve bunu geriye dönüp bakarak yapmıştır.

Formülün kendisi [P-P'] paranın burada para olarak harcanmadığını, sadece avans verildiğini ve dolayısıyla sermayenin para biçimi, para sermaye olduğunu ifade eder. Bu formül şu olguyu da ifade eder: Bu hareketin doğasında yatan tayin edici amacı kullanım değeri değil, mübadele değeridir. Gerçek para ile başlayıp gerçek para ile biten P-P'-P''... dolaşım biçimi, tam da bağımsız ve elle tutulur biçimi değerin para biçimi olduğu içindir ki, kapitalist üretimi harekete geçiren nedeni, yani para yapmayı son derece açık bir şekilde ifade eder. Üretim süreci sadece kaçınılmaz bir ara terim, para yapma uğruna katlanılan zorunlu bir bela olarak görünür. (Bu durum, kapitalist üretim tarzının damgasını vurduğu bütün ulusların,

1. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 3. cilt, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin Books, 1976, s. 744.

üretim süreci dolayımı olmadan para yapmaya çalıştıkları baş dönmesi krizlerine dönemsel olarak niye tutulduklarını açıklar.)[2]

Dolayısıyla, ekonomik faaliyet alanı insanlar arasındaki ürün ve hizmetler mübadelesi ile sınırlı tutulamaz.

Genç Marx, sorunsalını din eleştirisinden siyasal iktisadın eleştirisine çevirmişti. *Kapital*'de ise ekonomik dünyanın nihai dinsel dünya olduğunu keşfetmişti: "İlk bakışta meta son derece aşikâr, önemsiz bir şey olarak görünür. Ama bu meta çözümlendiği zaman, onun metafizik incelikler ve teolojik esrarlarla dolup taşan çok garip bir şey olduğu ortaya çıkar."[3] Başka bir deyişle, basit metanın ardında metafizik ve teolojiye dair esaslı bir sorun yatar.[4] *Kapital*'deki Marx, ekonomi sorunsalından bahsederek diğer hiçbir eserde olmadığı kadar metafizik ve teoloji sorunlarıyla uğraşıyordu aslında.

Adam Smith, metanın kullanım değeri ile değerden meydana geldiğini iddia etmişti. Fakat böyle bir sentezin kurulabilmesi için, her şeyden önce metanın başka bir meta (eşdeğer) ile mübadele edilmesi gerekir. Smith besbelli ki metayı *ex post facto* bir şekilde tasavvur etmişti. Onun gözünde, mübadele değeri satın alma gücüne yani para-gücüne eşittir; bir diğer deyişle, her meta zaten ve zımnen paradır ve tedavül bir değer paydasından ibarettir. Mübadele değeri ise üretimde harcanan emek-değer miktarı tarafından belirlenir. Smith ve Ricardo, paranın her metada içkin olduğunu önce düşünerek onu adeta silip atmışlardı. Bu durum, (ortak türsel-varlık olarak) Tanrı'yı, önce bireyde özümseyerek inkâr eden hümanizme (örneğin Feuerbach'ın hümanizmine) benzer.

Marx da tıpkı klasik iktisatçılar gibi metanın hem kullanım değeri hem de değer olduğunu ileri sürmüştü. Aradaki fark ise, Marx'ın bu sentezi gelecekte meydana gelebilecek bir sentez olarak kavramasıydı. Onu *ex ante facto* görmüştü. Bu şekilde bakıldığında, sentezin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine dair hiçbir garanti yoktur. Peki bu fark –*ex post facto* ve *ex ante facto* görmek– ne anlama

2. Marx, *Capital*, 2. cilt, s. 137. 3. *A.g.y.*, s. 163.

4. Yeni Ahit'te para ekonomisi hor görülüp yadsınır, ama bir metafor olarak tekrar tekrar kullanılır. Platon'dan bu yana Yunan felsefesinde de durum böyledir. İkisi de paranın teolojik-metafizik doğasıyla yüzleşmek durumundaydı. Marc Shell, *The Economy of Literature* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978) adlı kitabında, bu konu hakkında çok hoş bir tefekkür sunar.

gelmektedir? Bu soruyu Kant'a dönerek irdelemeliyiz.

Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi* nde, tek tek somut olguları yerleşik yasalarla kategorileştiren "belirleyici yargılar" ile yerleşik kurallar tarafından henüz kategorileştirilmemiş istisnai olguları kapsayan, yeni bir evrensellik peşindeki "düşünsel yargıları" birbirinden ayırır. Sentetik yargının zorluğu açıkça ikinci tür yargıyla ilgilidir. Düşünsel yargının pürüzsüzce ilerlediği varsayımı ancak "doktrinal inançlar" (*doktrinalen Glauben*) tarafından mümkün kılınır. Fakat düşünsel yargı öyle ya da böyle bir kez doğrulandığı zaman belirleyici yargıya dönüşür. Burada, düşünsel yargı ile belirleyici yargı arasındaki ayrımın *ex ante facto* ile *ex post facto* arasındaki ayrıma benzer olduğunu görmek mümkündür. Örneğin, *Saf Aklın Eleştirisi*, sentetik yargılar kurmanın aşkın koşullarına dair *ex post facto* bir irdeleme sunar. Böyle bir irdelemede bu yargıların zaten kurulmuş olduğu varsayılır. Bu da açıkça *ex post facto* bir konum alır. Ama bu demek değildir ki sentetik yargılar kolaylıkla kurulabilir. Sentetik yargılar esas itibariyle spekülatiftir ve içlerinde belli bir sıçrayış taşırlar. İşte tam da bu risk ve temellendirilmemişlik yüzünden genişleyicidirler. Diğer taraftan, Kant şeyleri adeta *ex ante facto* bir bakış açısıyla gördüğü zaman, sentetik yargılarda bir zorluk olduğunu teslim eder. Aşkın tefekkürleri dışında, Kant'ın *ex ante facto* bir bakış açısıyla düşünmeye çalıştığını söylemek abartı olmaz.

Bu açıdan bakıldığında, Leibniz olgu önermesini analitik bir önerme olarak düşündüğünde, yani Sezar öznesinde "gemileri yakma"nın içerildiğini düşündüğünde, onun *ex post facto* bir duruştan hareketle konuştuğu barizdir. Aynı şey, "bir sonuç –*Wirkung*– olarak özün oluşu'nda ısrar eden Hegel için de geçerlidir. Kant'ın fenomen ile kendinde-şey arasında yaptığı ayrıma itiraz etmişti Hegel ve bunun "halihazırda-tanınmış olan" ile "henüz-tanınmamış olan" arasındaki ayrımdan ibaret olduğunu iddia etmişti. Mutlak olgu-sonrası-lık (ya da erek) olarak mutlak tin, onun kendinde-şeyi bir kenara koymasına izin veriyordu. Her oluş, Tin'in kendini gerçekleştirmesi olarak teleolojik bir şekilde gerçeklik kazanır böylece. Kant'a göre metafizik ve spekülatif felsefe, ancak *sentetik yargı* olarak kurulabilecek yargıları *analitik yargı* yoluyla kanıtlamaya yönelik bütün çabaları ifade eder. Ama bu eleştiri, esas itibariyle, her türlü *ex post facto* düşünceye uygulanabilir. Şu söylenebilir öy-

leyse: Metafizik, bir sonuç olarak (ya da *ex post facto*) zaten ulaşılmış olan şeyi, gelecekteki (ya da *ex ante facto*) olaylara yansıtan bütün düşüncelerdir. Nietzsche'nin metafiziğe getirdiği eleştirinin soykütük biçimine bürünmüş olması da bu yüzdendir: *Ex post facto* bir kavrayışın nasıl bir perspektif tahrifi olarak oluşturulduğuna dair gecikmiş bir irdelemedir onunki. Fakat Kant'ın aşkın eleştirisi, ampiristlerin ve rasyonalistlerin kalkış noktalarının –duyarlık ve kavramlar– zaten her zaman, belirli "simgesel biçimler"in (Cassirer) dolayımının nihai-sonuçları olduğunu açığa çıkarmaya çalışması anlamında soykütükseldi.

Şimdi, Hegelci *ex post facto* sentezin en radikal eleştirmenleri olarak Marx ve Kierkegaard duruyor önümüzde. İkisi de kendi bağlamlarında, *salto mortale*'nın yadsınamaz bir şekilde sentetik yargıda içerildiğini vurgulamıştı. Kierkegaard, spekülasyonun yüzünü geriye, etiğin ise ileriye çevirdiğini söylemişti. İlki *ex post facto*, diğeri ise *ex ante facto*'dur. Kierkegaard'a göre, İsa'yı Mesih olarak kabul etmek "İsa adındaki adam Tanrı'dır" şeklindeki sentetik yargıya eşittir. Hegel'e göre, tarihsel bir olgu olarak Hıristiyanlığın yayılmış olması Mesih-olarak-İsa'yı kanıtlamıştı. Kierkegaard ise, bunu "aynı anda", yani *ex ante facto* olarak bilip bilemeyeceğimizi sorgulamıştı. "Bütün o tevazusuyla" zuhur eden insan İsa'yı Tanrı olarak görmemizi sağlayan tek şey, *salto mortale* olarak inançtır.

Kierkegaard, sonluluğun (duyarlık) ve sonsuzluğun (anlama) bir *sentezi* olarak görmüştü insanı. Ama sentezin kurulup kurulmaması ego-benlik tarafından belirlenemez; bunun için (Mesih olarak) başkasının müdahalesine ihtiyaç vardır. Başka bir deyişle, egoyu bir sentez olarak gerçekleştirmek için, *salto mortale* olmazsa olmazdır. Kierkegaard bu senteze "niteliksel diyalektik" adını vermişti. Marx genelde Kierkegaard'ın karşısına konur konmasına ama ben aynı eleştirel diyalektiğin *Kapital*'de de bulunduğunu söylemek istiyorum. Marx'ın diyalektiği, devamlı iddia edildiği gibi, Hegelci diyalektiğin materyalist bir çeşitlemesinden ibaret değil, (sermaye olarak) sentetik yargıdaki (kriz olarak) eleştirel yarığı bilinçli bir şekilde kapsayan niteliksel bir diyalektiktir. Kierkegaard ile Marx'ın yaklaşımları, alanlar, yani din, sanat, siyasal iktisat arasındaki farkların ötesinde, sentetik yargıdaki olgu-sonrası-lık ve olgu-öncesi-lik ile ilgili evrensel bir sorunsala işaret eder.[5]

Metayı kullanım değeri ve değer olarak görmek, duyusal olan ile duyu-üstü olan arasında bir sentez varsayar; sıçrayış olmasa bu sentez mümkün olmaz. Marx burada bir çatışkı görüyordu.

Bütün metalar sahipleri için kullanım-değeri değildir, ama onlara sahip olmayanlar için kullanım-değeridir. Sonuç olarak, hepsi el değiştirmek zorundadır. Ama el değiştirme onların mübadelesini oluşturur ve mübadeleleri de onları değer olarak birbiriyle ilişki içine sokar ve değer olarak gerçekleştirir. Dolayısıyla metaların, kullanım-değerleri olarak gerçekleştirilmeden önce değerler olarak gerçekleştirilmeleri gerekir.

Diğer taraftan, metalar, değerler olarak gerçekleştirilmeden önce kullanım değerleri olduklarını göstermek zorundadır. Zira onlara harcanan emek, ancak başkalarına faydalı olan bir şekilde harcanırsa önem arz eder. Gelgelelim, o emeğin başkalarına faydalı olup olmadığını ve emeğin ortaya koyduğu ürünün başkalarının ihtiyaçlarını karşılayıp karşılayamayacağını kanıtlayabilecek olan tek şey mübadele eylemidir.[6]

Marx bir yerde de şunları der: "*M-P. Metanın ilk başkalaşımı ya da satış*. Değerin metanın bedeninden çıkıp altının bedenine sıçraması, başka bir yerde de söylediğim gibi, metanın *salto mortale*'sidir. Sıçrayış kısa kaldı mı tongaya basan meta değil de metanın sahibi olur."[7] Dar anlamda, satılmayan ve atılan meta da tongaya basmıştır. Metanın değerli olup olmadığı, ancak mübadelenin *salto mortale*'sinden sonra belirlenir. Satılmayan meta, Kierkegaardcı bir dille söylersek, "umutsuzca kendisi olmak istemenin" ya da "ölümcül bir hastalık"ın tuzağına düşer. Meta, ancak *ex post facto* bir görüş açısından bakıldığında kullanım-değeri ile mübadele değerinin sentezi olarak görülebilir. Böyle bir sentez *ex ante facto* yoktur. Bir metanın değeri, ancak o meta bir başka meta, bir eşdeğer ile müba-

5. Kierkegaard şöyle yazmıştı: "Hıristiyan âlemi, kendisi aslında farkında olmadan Hıristiyanlığı ilga etmiştir. Neticede, eğer bir şey yapılması gerekiyorsa, Hıristiyan âlemine Hıristiyanlığı yeniden getirmeye çalışılmalıdır (Søren Kierkegaard, *Practice in Christianity*, İng. çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press, 1991, s. 36). Siyasal iktisatçılar parayı bir metanın değerini gösteren bir araç olarak düşünürler sadece, ama insanlar onu kavramak için *salto mortale*'yi kaçınılmaz olarak tekrarlarlar. Dolayısıyla, krizi ya da M-P' (satma) sürecinde aşılamayan asimetrik ilişkiyi kavramsal olarak yeniden ele geçirmeye çalışmıştır Marx: "[Siyasal iktisat] kendisi aslında farkında olmadan [parayı] ilga etmiştir. Neticede, eğer bir şey yapılması gerekiyorsa, [siyasal iktisada parayı] yeniden getirmeye çalışılmalıdır."

6. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 179-80. 7. *A.g.y.*, s. 200-1.

dele edildikten sonra ortaya çıkabilir.

Marx'ın "değer biçimi" olarak kavramaya çalıştığı şey, bir metanın ancak başka bir meta ile mübadele edilerek değere ulaşabildiği durumdur. Bu demektir ki Marx kullanım-değerine önem veriyordu. Klasik iktisat, eşdeğerlik içine çoktan yerleştirilmiş metaların sonucundan yola çıkıyordu ve bu yüzden bir metanın başkaları için kullanım değerine (faydaya) sahip olup olmamasının önem taşıdığı aşama hakkında endişelenmesi gerekmiyordu. Eşdeğerliği verili kabul ediyor ve sarf edilmiş emeği, her metada içerilmiş olan ortak öz olarak ileri sürüyordu. Öte yandan, *ex ante facto* bakış açısıyla ele alındığında, üretimine ne kadar emek sarf edilirse edilsin, bir metanın başkaları için sahip olduğu kullanım-değeri sorgulanmak durumundadır. Smith ve Ricardo'nun emek değer teorisini metafizik diye reddeden yeni-klasik iktisatçılar satın alıcılar için *fayda* perspektifini dayanak almışlardı. Onlara kalırsa Marx klasik iktisatçıların taklitçi bir takipçisiydi. Ama Marx, özellikle de *Kapital*'in yazarı Marx, onların anlayışlarının tam tersine, bir metanın değer kazanabilmesi için başkalarının gözünde kullanım-değerine sahip olması gereken noktadan yola koyuluyordu. "Son olarak, yararlı bir nesne olmadan hiçbir şey bir değer olamaz. Eğer o şey yararsızsa, onda bulunan emek de yararsızdır; böyle bir emek emek sayılmaz ve bu yüzden hiçbir değer yaratmaz."[8]

Marx, *Kapital*'i yazmaya koyulmadan önceden beri klasik iktisadın çeşitli veçhelerini eleştirmiştir. Örneğin, değerin tözünün emek zamanı olduğu fikrini ele alan Marx, bunun aslında *toplumsal* emek zamanı olduğunu vurgulamıştı. Bir diğer deyişle, onun ancak para aracılığıyla sağlanan mübadele düzenlemeleri sayesinde gerçekleştiğinin gayet farkındaydı. Ama klasik iktisat da emek-değerini toplumsal denge noktasından ele almıştır; Marx'ın toplumsal nitelikleri vurgulaması onun üstesinden gelmesini sağlamamıştır aslında. *Kapital*'den önceki Marx'ın, para ekonomisini, tam da bu ekonominin örgütlenişinin sonucu olan toplumsal işbölümünü veri alarak açıklamaya çalışmış olduğu söylenebilir. Bu olgu sonrası irdeleme, klasik iktisadın irdelemesiyle temelde aynıydı. Metaların mübadelesinin neden para aracılığıyla sağlanmak zorunda oldu-

8. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 131.

ğu üzerine pek de kafa yormamıştı Marx. Emeğin "toplumsal niteliğinin" kendisini para aracılığıyla gerçekleştirdiğini (tersini değil) varsaymıştı.

Ya da son olarak, tarihin şafağında bütün uygar uluslar arasında kendisini bulduğumuz haliyle komünal emeği doğal olarak gelişmiş biçimiyle ele alalım. Bu durumda emeğin toplumsal niteliğinin, bireyin evrensel emeğin soyut biçimine bürünen emeğiyle ya da bireyin evrensel eşdeğer biçimine bürünen ürünüyle dolayımlanmadığı açıktır. Bu üretimin [üretim tarzının] dayalı olduğu komünal sistem, bireyin emeğinin özel emek haline, bireyin ürününün de müstakil bir bireyin özel ürünü haline gelmesini önler; bireysel emeğin, toplumsal örgütlenmenin bir mensubunun dolaysız bir işlevi olarak ortaya çıkmasına neden olur. Kendisini mübadele değerinde açığa vuran emek, ayrı bir bireyin emeği olarak görünür. Doğrudan karşıtının biçimine, soyut evrensel emek biçimine bürünerek toplumsal emek haline gelir.

Nihayet, mübadele değeri taşıyan emeğin karakteristik özelliği, bireylerin toplumsal ilişkilerinin, şeyler arasındaki toplumsal bir ilişki gibi çarpık bir biçim içinde görünmesine neden olmasıdır. Farklı kişilerin emeği, ancak bir kullanım değeri mübadele değeri kılığındaki bir başka kullanım değeri ile ilişkiye sokularak eşitlenir ve evrensel emek muamelesi görür. Dolayısıyla mübadele değerinin kişiler arasındaki bir ilişki olduğunu söylemek doğru olsa da, bunun maddi bir peçe ile gözlerden saklanan bir ilişki olduğunu da eklemek gerekir.[9]

Marx, bireyler arasındaki ilişkinin, *çarpık bir biçim içinde*, şeyler arasındaki toplumsal bir ilişki içinde göründüğünü öne sürmüştür – ki bu yabancılaşma teorisi diye bilinir. Daha sonra Lukács bu konuya asli bir önem atfetmiş ve onu "şeyleşme" tezine yükseltmişti. Fakat bu tez de Marx'ın önceki yabancılaşma teorisi de aynı kavrama dayalıdır aslında. İkisi de *ex post facto* keşfedilen şeyi *ex ante facto* olarak tasarlama biçimini alır. *Ex post facto* bakış açısıyla ele alındığında, meta ekonomisinin oluşturduğu *toplumsal* işbölümü, tıpkı içine kapalı cemaat ya da fabrika mekânı içinde oluşturulan işbölümüne benzer. Cemaatteki işbölümü bilinçli bir şekilde örgütlenmiş ve açık bir şekilde kavranabilir iken, toplumda insanların ve emeklerinin birbirleriyle nasıl bağlantı içine geçtiği bilinemez.

9. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Political Economy", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, 29. cilt içinde, New York: International Publishers, 1976, s. 275-6.

Farzedin ki bu kitabı yazarak kazandığım telif ücretiyle bir kavun satın alıyorum. Bu kavun belki de Florida'daki bir çiftçi tarafından yetiştirilmiştir. Kendi emeğinin benim emeğimle eşdeğerlik içine konduğunu hiçbir zaman bilemez bu çiftçi. Üstelik, çiftçi ile benim aramda sermaye yatar. Kendi aramızda bir işbölümü saptayabilirsek eğer, bunu ancak her şeyin berrak hale geldiği *ex post facto* bir konumdan yaparız.

Elbette *Kapital* de bu *ex post facto* bakışı içerir. Fakat Marx, farklı metaların aynı miktarda emek içerdikleri için eşdeğer hale geldiği fikrine itiraz eder.

> Öyleyse insanların kendi ürünlerini değer olarak birbirleriyle ilişki içine sokmalarının nedeni bu nesneleri yalnızca homojen insan emeğinin maddi kabukları olarak görmeleri değildir. Bunun tam tersi doğrudur: Mübadele içinde farklı ürünleri değerler olarak birbirine eşitleyerek, kendilerinin farklı türden emeklerini de insan emeği olarak eşitlemiş olurlar. Bunu farkında olmadan yaparlar. Dolayısıyla değerin tanımı, alnındaki yaftada yazmaz; değer, daha ziyade, emeğin her ürününü toplumsal bir hiyeroglife dönüştürür. İnsanlar kendi toplumsal ürünlerinin ardında yatan sırra vakıf olmak için bu hiyeroglifi daha sonra çözmeye çalışır: Çünkü yararlı bir nesneyi değer olarak damgalamayı sağlayan nitelikler de, tıpkı insanların dili gibi toplumsal bir üründür. Emek ürünlerinin, değer oldukları sürece, onları üretmek için harcanan insan emeğinin maddi ifadelerinden ibaret olduğunu ortaya koyan son bilimsel buluş, insanın gelişme tarihinde bir çığır açmıştır açmasına ama emeğin toplumsal niteliklerinin sahip olduğu nesnellik suretini hiç de silip atmamıştır.[10]

Metalar, ancak eşdeğerlik içine yerleştirildikten sonra ortak bir öze kavuşur, bunun tersi doğru *değildir*. Soyut emek ya da toplumsal emek zamanı, (eşdeğerliğe yerleşen) mübadele tarafından ancak *ex post facto* keşfedilir. Bundan dolayı, "toplumsal ilişki" *bilinçdışı* bir ilişki olarak tanımlanmalıdır. Marx emek değer teorisini hiçbir zaman reddetmemişti, çünkü bu teori *ex post facto* bakış açısından doğrudur ve emek değeri, sanayi kapitalizmi aşamasından itibaren, para tarafından bütün ürünlere fiyatlar aracılığıyla dayatılmıştır.

Dünyadaki ekonomik rekabet, üretim ya da emeğin üretkenliği için gereken emek zamanının kısaltılması üzerine sürüyor aslında.

10. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 166-7.

Ama bu demek değildir ki meseleye emek değer noktasından bakıldı mı kapitalist ekonominin muamması çözülür: Emek değer teorisi parayı unutmuştur, yani kapitalizmi unutmuştur.

5.2 Değerin Biçimi

Kapital'i *Siyasal İktisadın Eleştirisi'ne Katkı* veya *Grundrisse* gibi önceki iktisadi eserlerden ayıran şey, değer biçimi teorisinin bu kitapta belirişidir. "Klasik siyasal iktisadın başlıca kusurlarından birisi de, metalara ve özellikle de metaların değerlerine dair yaptığı çözümlemeyle, aslında değeri mübadele-değerine dönüştüren değer biçimini hiçbir zaman keşfedememiş olmasıdır. Bu okulun en iyi temsilcileri olan Adam Smith ve David Ricardo bile değer biçimini önemsiz bir şey, bizatihi metanın doğasına dışsal bir şey olarak ele alır."[11] Bu durum, radikal bir eleştirellik içinde olsa bile yine de Ricardocu bir çerçevede düşünen *Kapital* öncesindeki Marx için de geçerlidir. Ama hemen ardından, *Grundrisse* ile *Kapital* arasında, değer biçimi teorisinin mümkün kıldığı radikal bir "epistemolojik kopuş" gerçekleşmişti – ve bu kopuş Althusser'in *Alman İdeolojisi*'nde gerçekleştiğini iddia ettiği kopuştan çok daha büyüktü. Bu kopuşun önemi üzerinde derin bir şekilde düşünmek zorundayız.[12]

11. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 174n34.

12. Marx, merkantilistler ve külçecilere karşı olarak üretimi önemli gören klasik iktisatçıları takdir ediyordu. Bununla birlikte, klasik iktisatçılar, ürünleri ya meta ya da para haline getiren değer biçiminin farkına varamamışlardı. Merkantilizmi ilk defa, *Tableau Economique* adlı kitabında fizyokrat François Quesnay (1694-1774) olumsuzlamıştı. Quesnay kârın kaynağının arazinin doğal gücü olduğunu savunuyordu. Bir diğer deyişle, değer biçiminin örgütlediği dünyanın özerkliğini reddediyor ve servetin kaynağını doğanın üretici gücüne ve daha özgül olarak, doğanın armağanlarına bağlıyordu. Klasik iktisatçılar, doğanın üretici gücünün yerine insani işbölümünü geçirmek dışında temel olarak bu çizgiyi izlemişlerdi. Değerin yalnızca insan emeği ile oluştuğu kanaati işte tam da burada doğmuştu. Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde, Ferdinand Lassalle'ın (1825-1864) ekonomist duruşunu eleştirip sadece insanların değil, doğanın da ürettiğinin altını çiziyordu. Bu eleştiri Lassalle'ın toprak sahibi sınıfı örtük biçimde savunmasını paylamak için dile getirilmemişti sadece. Marx'ın *Kapital* boyunca sürdürdüğü konumu da temsil ediyordu: "İnsan üretime giriştiğinde, ancak doğanın kendisinin ilerleyebildiği kadar ilerleyebilir, yani maddelerin ancak biçimini

Marx'a değer biçimini çözümleme ilhamı veren şey, Samuel Bailey'nin Ricardo'ya getirdiği eleştiriydi. Ricardo'ya göre, bütün metaların sarf edilmiş emek tarafından belirlenen içkin değerleri vardır; bu durumda, para altındır ve değerini üretilmesi için harcanmış emek zamanı belirler. Bailey buna katılmamış ve bir metanın değerinin ancak göreli olarak bir başka metanın kullanım-değeriyle ifade edildiğini ve bu ilişkinin ötesinde değerin mutlak bir ölçüsünün olmadığını vurgulamıştır.

> Değer, sonuç olarak olumlu ya da içsel bir şeye değil, iki nesnenin mübadele edilebilir metalar olarak yan yana durduğu ilişkiye işaret eder sadece...
>
> İçsel ve mutlak bir şey olarak değer mefhumu, herhangi iki nesne arasındaki ilişkiden bahsettiğimiz zaman başka metaların ya da paranın devamlı hesaba katılması durumundan ortaya çıkmıştır.[13]

Ricardo her metanın kendi içinde (emek zamanı olarak) değer içerdiğini iddia ederken, Bailey bir metanın ancak başka metalarla

değiştirebilir. Üstelik, bu değiştirme işinde bile doğa güçleri ona durmadan yardım eder. Demek ki emek maddi servetin, yani ürettiği kullanım-değerinin tek kaynağı değildir. William Petty'nin dediği gibi, maddi servetin babası emek, anası da yeryüzüdür." (Marx, *Kapital*, 1. cilt, s. 133-4)

Bir diğer deyişle, sermaye her ne kadar emek ve toprağa dayansa, hatta onların sırtından geçinse de, emek ve toprağı üretemez. Ama işin mühim kısmı şudur: Değer biçimi, ister insanların yapmış olduğu isterse de doğanın meydana getirmiş olduğu bütün ürünleri örgütler ki hem fizyokratlar hem de klasik iktisatçılar meselenin bu boyutunu gözden kaçırmışlardır. Değer üretimini ve nesne üretimini bir ve aynı şey olarak görmüşlerdir. Bu duruş, kapitalist ekonominin sanayi uygarlığı ile özdeşleştirilmesini de pekiştirmişti. Sanayi kapitalizminin sorunlarının, modern sanayi ve teknolojinin sorunlarına eşit olduğu yolundaki yaygın yanlış fikir de buradan çıkmıştı.

Durup biraz düşünüldüğünde, klasik iktisatçıların emek üzerindeki vurgusunun elbette çığır açıcı bir dönemeç olduğu anlaşılıyor. Bununla beraber, söz konusu vurgu –mübadele zorluğu ile krizinin doğurduğu– para ve kredi boyutunun yaygın bir şekilde ihmal edilmesine yol açmakla kalmamış, toplumsal mübadelenin açık bir şekilde kavranabileceği yanılsamasını da teşvik etmiştir. Bu duruş, para tarafından sürekli tekrar tekrar örgütlenen toplumsal işbölümünü ve fabrika dahilindeki işbölümünü bir ve aynı şey olarak görmüştü. Toplumun bütününü bir fabrika gibi planlayıp denetleyen (devletçilik mahiyetindeki) sosyalizm fikri de buradan türemişti. Tarih bu fikrin ancak yerel ve geçici bir şekilde işlediğini kanıtlamıştır. Birçok vakada, başarısızlığı en göze çarpıcı şekilde, yarı yarıya "doğanın üretimi"ne dayalı olan tarımsal sektörde ortaya çıkmıştır. Daha geniş bir

ilişki içinde bir değeri olduğunda ısrarlıydı: Yani bu değer sadece saymacadır. Marx'ın değer biçimi teorisi bu iki kutup arasında transkritik bir şekilde oluşmuştu.

Bailey'ye göre, şeylerin değeri, (altın dahil olmak üzere) başka şeylerle olan ilişkilerinden ibarettir adeta; içkin hiçbir değer özü yoktur. Şeylerin değerleri, ya bir merkezle ya da sayısız merkezle beraber bir ilişkiler zinciri üretir. Aslında değerin durmaksızın dalgalanıp durması içsel merkezsizliği ispat eder. Ricardo girdi emek değer teorisinin zorluğunu burada görüyordu. Esasında Marx da *Kapital*'de değer biçimi ile ilgili kısmın başında, üretim için gerekli emek zamanının dalgalanması ve bunun göreli değer biçimi üzerindeki etkisine dair bir açıklama geliştirmişti.[14] Bir metanın değeri yalnızca diğer bütün metalarla olan ilişkisi tarafından belirleniyorsa, tek bir öğenin değişimi sistemin tümünü etkilerdi.

Bailey'nin konu hakkındaki yorumu bilhassa önemlidir: "Değer halihazırdaki metalar arasındaki bir ilişkidir, zira birbirleriyle mü-

---

perspektiften bakıldığında ise, bu başarısızlık mübadelenin esaslı zorluğu karşısındaki naiflikten ileri gelir. Bugün, Engels'ten bu yana süren ana akım Marksizmdeki eğilimin –doğal ve anarşik unsurlara hâkim olmak ve topyekûn denetlenmiş bir toplum tasarlamak– klasik iktisat ideolojisinden doğduğunu kaydetmemiz önemli görünüyor.

Ekonomiyi merkezileşmiş bir iktidar yoluyla planlama fikri, sadece klasik iktisattan değil, emek değer teorisini küçümseyen neoklasik iktisattan da türer. Parayı sadece bir değer göstergesi ya da mübadele aracı olarak görmeleri bakımından aynı bakış açısını paylaşırlar. Örneğin, piyasa sosyalizmini savunan Oskar Lange, planlı ekonomi sayesinde kaynakların rasyonel olarak nasıl bölüştürülebileceğini ortaya koymaya çalışmıştı. Walras'ın genel denge teorisinin takipçisi olan Lange, kapitalist ekonomiden ziyade sosyalist ekonominin böyle bir bölüşüme daha elverişli olacağını öne sürmüştü. Bu fikre göre, ekonomi planlamasından sorumlu merkez büro borsaya nezaret edip bilgisayarla donanmış malumat sistemini devreye sokacaktı. Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra ortaya çıkan piyasa sosyalistleri, üç aşağı beş yukarı aynı şekilde düşünüyorlar. Öte yandan Marx, *planı ekonomiye veya ekonomideki devlet denetimine asla inanmamıştı*. Paranın *nötr hale getirilmesi* gerektiğini değil, *içerip aşılması* gerektiğini anlatmaya çalışıyordu. Daha ayrıntılı tartışma için 5.2 kısma bakınız.

13. Samuel Bailey, *A Critical Dissertation on the Nature, Measure, and Causes of Value: Chiefly in Reference to the Writings of Mr. Ricardo and His Followers. By the Author of Essays on the Formation, etc., of Opinions*, Londra: R. Hunter, 1825, s. 4, 5, 8.

14. "The Quantitative Determinancy of the Relative Form of Value", Marx, *Capital*, 1. cilt içinde, s. 146.

badele edilmeye sadece bunlar [bu metalar] müsaittir. Bir metanın bir andaki değeri ile bir başka andaki değerini kıyaslarsak, bu farklı anlarda başka metalarla içinde yer aldığı ilişki kıyaslanmış olur ancak."[15] Demek ki metalar adeta eşzamanlı bir ilişki sistemi oluştururlar. Fakat Bailey şu basit olguyu gözden kaçırmıştı: *Metalar doğrudan mübadele edilemezler.* Bütün metalar birbirleriyle bağlantılıdır, ama genel eşdeğer olarak para tarafından dolayımlanırlar sadece. Ricardo emek-değerin tözsel, paranın ise tali olduğunu düşünmüş, ama bir yandan da paranın varlığına örtük olarak yaslanmıştı. Bailey de benzer bir şekilde paranın varlığını zımnen verili almıştı: Onun eşzamanlı sistemi, bir sıfır işareti ya da bastırılmış bir merkez olan para tarafından örgütlenir. Fakat parayı çok az anlayabilmişti, zira onu altınla bir tutuyordu.[16] Ama bu durum, para hususunda biçimsel ve mantıksal bir sorun ortaya koyar: *Para altın olsa bile, altın para olamaz.* Meta ile altın doğrudan mübadele edilemez. Onu önce paraya çevirmemiz ve ardından altın satın alma-

15. Bailey, *A Critical Dissertation*, s. 72.

16. Klasik iktisatçılar ve onları eleştiren neoklasik iktisatçılar, mübadelelerin nasıl olup da sadece para yoluyla gerçekleşebildiği muammasını görmezden geldiler. Çünkü parayı ya bir değer ölçüsü ya da bir mübadele aracı olarak gördüler. Walras'ın genel denge teorisi "paranın nötr olduğuna" duyulan bu inançla kurulmuştu. Neoklasik iktisatçılar, piyasayı, metaların fiyatlarının bir mezatçının himayesinde ayarlandığı bir yer olarak görürler. Ama gerçek piyasada, satma ile satın alma aynı zamanda gerçekleşmez. Marx'ın belirttiği gibi, satma ile satın almayı birbirinden biriken para ayırır. Genel denge teorisi, parayı nötr hale getirerek (etkisiz kılarak) oluşturulmuş bir hipotezden ibarettir. Neoklasik iktisatçılar arasında sadece Johan Dustal paranın tarafsızlığından şüpheye düşmüştür; bkz. *Vorlesungen über Nationalökonomie auf Grundlage des Marginalprinzipes*, Bd, I, 1913, Bd, II, 1922; İngilizce çevirisi: *Lectures on Political Economy*, 2 cilt., 1934-1935. Dustaf, piyasa ya da para faiz yüzdesi ile doğal ya da gerçek faiz yüzdesi arasındaki farkın birikerek değerin düşmesine neden olduğunu; bir diğer deyişle, para ekonomisinin esasında dengesiz olduğunu söylemiştir. Hayek ise piyasayı, genel denge teorisinin uygulanamaz olduğu dağınık ve rekabetçi bir yer olarak görmüştür.

Buna karşılık, Marx bu soruna çoktan değinmişti. *Kapital*'in ilk baskısında, bununla ilgili önemli bir imada bulunmuştu. Değer biçimi teorisinde, genel eşdeğer biçimin "III. biçim"de ortaya çıkışını şöyle anlatıyordu: "III. biçimde... keten diğer bütün metaların eşdeğerinin genel biçimi olarak belirir. Aslanlar, kaplanlar, tavşanlar ve bir araya gelip hayvan âleminin farklı cins, tür, alt-tür ve familyalarını oluşturan diğer bütün gerçek hayvanlarla beraber ve onların dışında, bütün

mız gerekir. O halde altını para yapan nedir? Ya da, metalar birbirleriyle neden doğrudan mübadele edilemezler? Marx değer biçimi teorisinde işte tam da bu soruyu sormuştu.

Ricardo ile Bailey arasındaki fark, dogmatizm (ya da rasyonalizm) ile şüphecilik (ya da ampirizm) arasındaki fark ile bir tutulabilir. Bailey gerçekten de Hume gibidir (Hume'un kendi siyasal iktisat teorisini ise göz önünde bulundurmayalım). Nasıl ki Kant'ın dogmatik uykusu bölünmüşse, Bailey'nin şüpheci yaklaşımı da o zamana kadar sırtını Ricardo'nun değer tözü-emek girdisi teorisine yaslamış olan Marx'ı sarsmıştı. Bu yüzden, Marx'ın *Kapital*'deki Kopernik dönüşü, Hume'un altüst edici şüpheciliğinin sebep olduğu Kantçı dönüşle eşbiçimlidir. Marx (kullanım-değeri olarak) nesne ile değer arasında, onları var oldukları şey haline getiren, bunların türedikleri değer biçimini keşfetmişti. Kant ise bir yandan rasyonalizmi metafizik diye reddetmiş, diğer yandan da Hume'a, onun kalkış noktası olan duyu verilerinin, duyarlık biçiminin dolayımlamasının bir ürünü olduğunu işaret etmişti. Dolayısıyla Kant, önceki felsefeciler için dolayımlanmamış kalkış noktaları olan duyarlık

---

hayvan âleminin ete kemiğe bürünmüş hali olan *hayvan* da vardır sanki. Kendisinde, var olan aynı tabiattan bütün türleri içeren böyle bir tikellik, hayvan olarak, bir genelliktir, Tanrı'dır, vs." ("In der Form III, welche die rückbezogene zweite Form und also in ihr eingeschlossen ist, erscheint die Leinwand dagegen als die Gattungsform des Aequivalents fur alle audern Waaren. Es ist als ob neben und ausser Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren, die gruppirt die verschiednen Geschlechter, Arten, Unterarten, Familien u.s.w. des Thierreichs bilden, auch noch das Thier existirte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs. Ein solches Eizelne, das in sich selbst alle wirklich vorhandenen Arten derselben Sache einbegreift, ist ein Allgemeines, wie Thier, Gott u.s.w." – *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*, 1. cilt, Hamburg: O. Meissner; New York: L. W. Schmidt, 1867-1894, s. 27. Bu durum, küme teorisindekine benzer, özgönderimsel paradoksu akla getirir. Klasik ve neoklasik iktisadın duruşu –parayı sadece bir araç olarak görmek– parayı üst-düzeye koymayı ve onu nesne-düzeyindeki metalardan ayırmayı ifade eder. Fakat bu tür mantıksal dizimler doğrulanamaz. Zira, faiz yüzdesindeki dalgalanmalarda görüldüğü gibi, bir bakarsınız para bir meta haline de gelir; yani, öyle olur ki bir noktada üst-düzeyde (yani bir sınıfta) olan şey, nesne-düzeyine düşer ve o sınıfın bir üyesi haline gelir.

Klasik ve neoklasik iktisadın parayı nötr hale getirmesine rağmen, para var olmayı sürdürür. Gelgelelim, onları eleştiren daha çağdaş iktisatçılar Marx'ı da Klasik okulun taklitçi bir takipçisi addederken onun değer biçimi teorisini görmezden gelirler. Bu açıdan, Marksistler de aynı şekilde düşünüyorlar.

ile kavram arasında, Ernst Cassirer'in deyişiyle "simgesel biçim"i keşfetmişti. Aşkın düşünce böyle bir şeydir. Keza Marx da ürünleri ve metaları paraya dönüştüren sihir olan değer biçimini bulmuştu.

Hume, daha önce belirttiğim gibi, Kartezyen ego *cogito*'yu kabul etmemiş ve onun yerine birden çok ego koymuştu. Ardından Kant devreye girmiş ve Kartezyen egoyu bir yanılsama olmakla eleştirmişti; Hume'un tezini de aşkın bütünlüklü-algı X'in çoğul egolar temelinde gördüğü işleve işaret ederek eleştirmişti. X'i ampirik bir töz olarak gören bakış açısı metafiziktir, ama X'i bir töz olarak görme dürtüsünden kendimizi uzaklaştırmamız zordur. Bu anlamda, egonun sadece bir yanılsama değil, aşkın bir yanılsama olduğunu söylemek daha doğru olur. Buradaki mesele paranın da öyle bir şey olmasıdır. Ricardo'ya göre, metalar kendilerinde mübadele-değeri içerirler ama para da bir paydadır. Yani, onun gözünde para yalnızca bir yanılsamadır. Bu fikre dayanarak hem Ricardocu solcular hem de Proudhon alternatif olarak emek parası ve mübadele bankasını önermişlerdi. Marx bu konumu eleştirirken hâlâ emek değer teorisinin sınırları içindeydi. Ardından, metanın değerinin sadece başka metalarla olan ilişkisinde var olduğunu iddia eden Bailey'nin eleştirisiyle karşılaşmıştı birdenbire. Bu yüzden, metalarda içselleşmiş olduğu öne sürülen emek-değeri bir yanılsamadan ibarettir ve Marx'ın değer teorisi ondan sonra aşkın bir şekil almıştı.

Klasik iktisat, ancak metaların ilişkisel sistemi para tarafından sentezleştirilip her metaya değer verildikten sonra, her metanın emek-değeri içselleştirdiğini tasavvur edebilmişti. Bailey, değerlerin sadece meta ilişkileri olarak var olduğunu vurgulamış, ama onları fiyatlandıran paranın ne olduğunu sorgulamayı ihmal etmişti. Metalar sistemini oluşturan faili, yani Marx'ın terimiyle genel eşdeğer biçim olarak parayı görmezden gelmeye benzerdi bu. Bu anlamda para, paranın altın ya da gümüş gibi tözsel yönüne karşıt olarak, tıpkı aşkın bütünlüklü-algı X gibidir. Marx'a göre, bunu tözsel olarak ele alırsak fetişizme varırız. Fetiş olarak para bir yanılsamadır. Ama ortadan kaldırılması zor olan bir yanılsama olması bakımından aşkın bir yanılsamadır.

Klasik iktisat öncesindeki merkantilistler ve para sistemi için para "özel bir şey"di. Marx buna para fetişi demişti. Klasik iktisat onu küçümsemiş ve alternatif bir değer tözü olarak emeği ileri sür-

müştü, fakat para fetişizmini olduğu gibi bırakmıştı. Sermayenin kendi kendisini yeniden üreten hareketi (P-M-P') bizatihi, para fetişinin bir ürünüdür. Hem emek değer teorisinin öncüsü olan Ricardo, hem de (neoklasik okulun hakkı teslim edilmeyen kurucusu) Bailey parayı yüzeyde gizlediler. Marx'ın dediği gibi, kriz zamanlarında insanlar paraya üşüşür ve böylece para sistemine dönmüş olurlar. Bu nedenle, *Kapital*'deki Marx, Ricardo ve Bailey'yi geçip merkantilizme dönmüştü. Ve seleflerinin her ikisini de eleştirerek, meta ekonomisini oluşturan biçimi –aşkın biçimi– açığa çıkarmıştı.

Marx'a göre, belirli bir nesneyi, mesela altını para yapan şey, tam olarak o nesnenin maddi doğası değildir. Altın, ancak belirli bir biçimde –"genel eşdeğer biçim"de– ortaya konduğu için para haline gelir. Bu anlamda paranın altın olması gerekmez. Nesneleri para haline getiren biçimi keşfetmişti Marx. Keza, nesneleri meta yapan şey, meta biçimidir. Klasik iktisatçılar metaları genel olarak nesnelerden ayırmamışlardı. Nesnelerin kendi başlarına ve kendi içlerinde değere sahip olduğuna inanmışlardı ve Marx nesneleri meta haline getiren şeyin meta biçimi olduğunu ifade ederek kopuşunu bu noktaya yerleştirmişti.

Bunu, yani Marx'ın biçimsel müdahalesini anlayabilmek için dile atıfta bulunmak istiyorum. Dilbilimde, maddi ses ile anlamı ayırt eden sesbirim birbirinden ayrılır. Sesbirim, anlamlandırmayı sağlayan bir biçimdir zaten. Keza, nesneler ile meta biçiminde ortaya konan nesneler birbirinden farklıdır. "Metaların kullanım-değerleri, özel bir bilgi dalı için, yani metaların ticari bilgisi için malzeme sağlar. Kullanım-değerleri ancak kullanımda ya da tüketimde gerçekleştirilir (*verwirklicht*). Toplumsal biçimi ne olursa olsun, servetin maddi içeriğini onlar oluştururlar. Ayrıca, burada inceleyeceğimiz toplum biçiminde mübadele değerinin... maddi taşıyıcılarıdırlar (*Trager*)."[17] Değer biçiminde, metanın değeri başka bir metanın kullanım-değeri tarafından ifade edilir. Bu durumda, kullanım-değeri salt maddi bir işlevden ziyade bir *gösteren* olarak düşünülmelidir. Değer için maddi bir biçimdir bu. Böyle bir ayrımı olmayan klasik iktisatçılar malları (ve onların üretimini) metalardan (ve onların üretiminden) ayıramamışlardı. Bu ayrımı gözden kaçır-

17. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 125.

mak, kapitalist meta ekonomisindeki üretim ile diğer türden toplumsal üretimler arasındaki farkı gözden kaçırmak demektir. Başka bir şekilde söylersek, klasik iktisatçılar bunları birbirinden ayırmamıştı, çünkü kapitalist üretimin diğer bütün üretimlere karşı önünde sonunda hâkimiyet sağlayacağını varsaymışlardı. Ve bu varsayım yanlıştı. Kapitalist meta ekonomisi dünya çapında bir işbölümü oluşturur, ama her tür üretimi kapsamaz. Aksine, bu durum kapitalist olmayan ve meta olmayan üretimlere *kurgusal bir kurum* sağlar. Marx'ın söyledikleri bunu ifade eder: "[küçük köylü] öncelikle, kendisini bir işçi olarak istihdam eden kendi işvereni olarak ve kendisini kendi çiftçisi olarak kullanan toprak sahibi olarak düşünülür. Bir işçi olarak kendisine ücret öder, bir kapitalist olarak kâr üzerinde hak iddia eder ve bir toprak sahibi olarak kendisine kira öder."[18]

Meta ekonomisi, nesneleri ve nesnelerin üretimini kurgusal bir kurum dahilinde örgütler ve böylece onlara meta biçimi verir. Bu ekonomi ne kadar genişlerse genişlesin, henüz bütünüyle kuşatamadığı ürünler ve üretimler var kalmaya devam eder. Başka bir deyişle, siyasal iktisadın nesneleri olarak kavradıklarımız, "şeylerin kendileri"nden değil, meta ekonomisinin oluşturduğu "fenomenler"den ibarettir. Kapitalist meta ekonomisi, elinin altında tutup da örgütleyemediği şeylerde keşfeder kendi sınırını. Daha sonra anlatacağım gibi, (tarımın örgütlemeye çalıştığı) *doğal çevre* ile (sanayi sermayesinin meta olarak sömürdüğü emek-gücü olan) *insanlardır* bunlar.

Demek ki meta biçiminin irdelenmesi, nesneleri meta ve/veya para haline getiren biçimin aşkın bir şekilde açıklanmasını gerektir. "Değerin basit biçimi"nde, A metasının değeri, B metasının kullanım-değeriyle ifade edilir. Burada, A metası göreli değer biçiminde, B metası ise eşdeğer biçimdedir. Değerin basit biçimi aşağıdaki denklemde ifade edilir:

20 yarda keten bezi = 1 ceket
(göreli değer biçimi) (eşdeğer biçimi)

Bu öncülden yola çıkan Marx, "genişlemiş değer biçimi"ne, ardından, bir meta sadece eşdeğer değer biçiminde dururken, diğer me-

18. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 1015.

taların göreli değer biçiminde olduğu "değerin genel eşdeğer biçimi"ne ve nihayet "para biçimi"ne doğru gelişimi mantıki bir şekilde tasvir eder. Her ne kadar bu tasvir Hegelci bir gelişim gibi görünse de, aslında tam tersi söz konusudur: Marx, aşkın-soykütüksel geriye bakışıyla, daha gelişmiş biçimlerin neyi bastırdığını aşama aşama keşfeder. Bir diğer deyişle, "değerin basit biçimi"nin ardında yatan para muammasını keşfeder.

Bu denklem, yirmi yarda keten bezinin değerini kendi başına ifade edemeyeceğini gösterir; bu bezin değeri doğal biçiminde, ancak bir ceketle eşdeğerlik içine konduktan sonra sunulabilir. Öte yandan, ceket de keten beziyle her zaman mübadele edilebileceği bir konumdadır. Ceketin kendi içinde mübadele-değeri (dolaysız mübadele edilebilirlik) varmış gibi görünmesine neden olan şey eşdeğer biçimdir. "Dolayısıyla, bir metanın eşdeğer biçimi, o metanın başka metalarla doğrudan mübade edilebildiği biçimdir."[19] Eşdeğer biçimin ardında ise para muamması yatar. Marx buna "meta fetişizmi" demiştir.

Ama bu basit denklem, bir ceketin tek ve kesin eşdeğer biçimi olduğu anlamına gelmez. Yirmi yarda keten bezi de eşdeğer biçiminde olabilir.

> Hiç şüphesiz, 20 yarda keten bezi = 1 ceket veya 20 yarda keten bezi 1 ceket değerindedir ifadeleri tersini de içerir: 1 ceket = 20 yarda keten bezi veya 1 ceket 20 yarda keten bezi değerindedir. Fakat bu durumda, ceketin değerini göreli olarak ifade edebilmek için denklemi tersine çevirmem gerekir; ve bunu yaptığım anda da, ceket yerine keten bezi eşdeğer haline gelir. Bu nedenle, aynı meta, değerin aynı ifadesinde her iki biçimi aynı anda alamaz. Bu biçimler karşıt kutuplar olmalarıyla birbirlerini dışlarlar.
>
> Bir metanın göreli değer biçimine mi yoksa onun karşıtı olan eşdeğer biçimine mi bürüneceği, değerin ifadesindeki fiili konumuna bağlıdır tamamen. Yani, değeri ifade edilen meta mı yoksa içerisinde değerin ifade edildiği meta mı olduğuna bağlıdır.[20]

Demek ki bir şeyin meta mı yoksa para mı olduğu tam anlamıyla içinde bulunduğu *konuma* bağlıdır. Bir şey ancak eşdeğer biçime konduğu için para olabilir. Ve o şey değerin göreli biçimine konduğu zaman meta da olabilir. "Değerin göreli biçimi ile eşdeğer bi-

19. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 147. 20. *A.g.y.*, s. 140.

çim, birbirine bağlı olup birbirini karşılıklı olarak koşullayan iki ayrılmaz uğraktır; fakat aynı zamanda, her biri ötekini dışlayan karşıt uçlardır, yani değerin ifadesinin iki kutbudur."[21] Altın ya da gümüş, para biçiminde, genel eşdeğer biçimine bürünürken, diğer her şey ise değerin göreli biçimine konur. Sonuçta:

> Belirli bir meta, diğer bütün metalar değerlerini onda ifade ettiği için para halini almaz; tam tersine, diğer bütün metalar, o meta para olduğu için değerlerini evrensel olarak onda ifade ederler. Bu süreci dolayımlayan hareket, arkasında hiçbir iz bırakmadan kendi yol açtığı sonuçta kaybolur gider. Metalar, kendi paylarına herhangi bir inisiyatifleri olmaksızın, kendi değer-biçimlenişlerini hazır durumda, kendilerinin dışında, ama yanlarında bulunan fiziksel bir meta biçiminde bulurlar. Bu fiziksel nesne, kaba halindeki altın ya da gümüş, toprağın bağrından çıkar çıkmaz, bütün insan emeğinin dolaysız cisimlenişine dönüşür. İşte paranın sihri de buradadır.[22]

Hiç şüphesiz, klasik iktisatçılar külçecilere (para sistemine) musallat olmuş olan paranın sihrinden azadeydiler. Bununla birlikte, parayı sadece tali bir şey, dışsal bir nesne olarak görerek, değerin biçimine içkin olan, eşdeğer biçim ile göreli biçim arasındaki asimetriyi görmezden gelmiş oldular. Mübadeleye içkin olan zorluğu olumsuzlamanın aynısıydı bu. Marx'ın bahsettiği "değerin basit biçimi", paranın gelişimini sağlamış tarihsel bir kalkış noktası değil, ancak aşkın-soykütüksel bir geriye bakışla, klasik iktisatçıların apaçık olduğunu düşündükleri piyasa ekonomisinden yola çıkarak keşfedilen bir *arche*'dir.

5.3 Sermayenin Dürtüsü

Marx'ın değer biçimi teorisinde paranın tarihsel kökeni ele alınmaz. Bu teori, paranın dolayımladığı mübadele üzerine aşkın (ve geriye bakılarak edilen) bir tefekkürdür. Malum, Adam Smith paranın kökenini takas sisteminde bulmuştu. Para aracılığıyla gerçekleşen mübadelede, bir uçta şeylerin mübadelesi bulunabilir elbette. Ama bu durum, şeylerin mübadelesinin para ekonomisine doğru geliştiği anlamına gelmez. Şeylerin mübadelesini tamamen başka

21. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 139-40. 22. *A.g.y.*, s. 187.

bir şey mümkün kılar: karşılıklı olarak armağan alıp verme.

Adam Smith şöyle yazmıştı:

> Kendisinden birçok menfaat sağlanan bu işbölümü, vesile olduğu genel bolluğu önceden sezip tasarlayan herhangi bir insan hikmetinin sonucu değildir esasında. İnsan doğasındaki, böyle geniş bir faydayı amaçlamayan belirli bir temayülün, bir şeyi başka bir şeyle trampa etme, takas etme ve mübadele etme temayülünün çok yavaş ve tedrici de olsa zorunlu bir sonucudur.
>
> Bu temayülün, burada hakkında daha fazla izahat verilmeyecek olan insan doğasının asli ilkelerinden biri olup olmadığı, ya da, daha muhtemel göründüğü üzere, akıl ve konuşma yetilerinin zorunlu sonucu olup olmadığı, şu anki konumuzda tetkik edilecek bir mesele değildir. Bu temayül bütün insanlarda bulunur ve ne bunu ne de başka tür bir sözleşmeyi bilen, hayvanların başka hiçbir soyunda bulunmaz.[23]

Marx köken teorilerinin varsaydığı öncülleri şüpheli hale getirmiştir. (Smith'in zamanında köken üzerine, özellikle de dilin kökeni üzerine çok düşünülmüştür: örneğin Rousseau ve Herder'in yazıları.) Smith'in takası köken olarak görmesi kapitalist piyasa ekonomisinin sonucuydu. Köken takasla bir kez özdeşleştirildi mi, para da ikincil bir ürün olarak konurdu ortaya. Fakat piyasa ekonomisi göründüğünden daha dallı budaklıdır: Şeylerin ve hizmetlerin para aracılığıyla mübadele edildiği bir yerden ibaret değildir piyasa ekonomisi; mübadelelerin sermayenin hareketi olarak vuku bulduğu bir yerdir. Smith'in köken teorisi, kapitalist piyasa ekonomisinin hususiyetini, yani meta ile para arasındaki mübadeleye içkin olan asimetriyi örtbas eder. Buradaki ima şudur: Para biçiminin konumu ile meta biçiminin konumu simetrik değildir; para biçiminde olanlar (satın alıcılar) ile meta biçiminde olanlar (satıcılar) simetrik değildir. Parası olanlar istedikleri zaman istedikleri şeyi alırlar. Metaları olanlar ise, bu metaların değeri düşmeden onları mümkün olduğunca çabuk satmak zorundadır. Paraya sahip olmak çok daha avantajlıdır. Bu durum, sadece emek-gücü metası olanlar ile bu metayı parayla satın alanlar arasındaki ilişkide bilhassa göze çarpar. Söz konusu ilişki, feodal hâkimiyet ve tabiyetten farklı olarak, kanuni sözleşmeye dayalı özgür bir ilişkidir. Ama meta ile para (sermaye)

23. Adam Smith, *Ulusların Zenginliği* [1776], çev. A. Yunus, M. Bakırcı, İstanbul: Alan, 1997.

arasındaki asimetrik ilişkiye dayalı olduğu için, hiyerarşik bir ilişkidir de. Smith, paranın kökeninden bahsederken, mübadele ilişkisindeki simetrinin, (insan içgüdüsüne dayalı) kalıcı bir doğal biçim olduğu izlenimini verir. Buna karşılık Marx, ampirik değil aşkın bir geriye bakışla, değerin biçimini, yani göreli değer biçimi ile eşdeğer biçim arasındaki asimetrik ilişkiyi keşfetmişti. Bu da mübadelenin asla simetrik olamayacağını doğrular.

Marx, bundan sonra, "Mübadele Süreci" başlıklı bölümde, para mübadelesinin doğuşuna dair tarihsel bir açıklama sunar. Burada *intermundia*'yı, topluluklar arasındaki mekânı vurgular: "Meta mübadelesi, toplulukların sınırlarında, diğer topluluklarla ya da bu toplulukların üyeleriyle temasa geçtikleri noktalarda başlar. Gelgelelim, ürünler, topluluğun dış ilişkilerindeki metalar halini alır almaz, tepkime yoluyla, topluluğun kendi içindeki hayatında da metalara dönüşür."[24] Bu söylem dar anlamıyla bizzat ampirik bir sorunsalı değil, Marx'ın terimini kullanırsak, ancak "soyutlama gücü" ile kavranan bir tür sorunsalı ele almaktadır; zira çok uzak bir çağın belirli bir zamanında ortaya çıkmış bir şey değil, halen *ve* şu an hep işleyen bir şeydir ve dahası, Marx'ın "topluluklar" iması, aileden kabileye, ulus-devletten başka şeylere uzanan birçok düzeyi içerir.

Meta mübadelesinin topluluklar arasında başladığı yolundaki açıklamanın içerimi nedir peki? Öncelikle, bu mübadele, genel anlamıyla toplulukların içinde gerçekleşen, esas olarak karşılıklı armağan alıp verme ilkesinin harekete geçirdiği mübadeleden farklıdır. Mesela meta ekonomisinin en gelişmiş olduğu ulus-devletlerde bile, aileler içinde –işbölümü olsa da– meta mübadelesi yoktur. Aile içinde işlevsel mübadele, *sevgi* denen armağanın karşılıklılığıdır. İkincisi, toplulukların içinde, vergilendirme ve yeniden bölüşüm diye de bilinen, ama topluluklar arasındaki temaslarda vuku bulan şiddetli biçimden farklı, tebdili kıyafet etmiş bir yağma vardır. Nitekim meta öncesi ekonomik durumlarda, topluluklar arasında armağan vermeye ve/ya yağmaya dayalı ilişkiler hâkimken, meta ekonomisi ise ancak önemsiz bir derecede vuku bulmuştur.

Karl Polanyi *Büyük Dönüşüm* de böyle bir iddiada –yani karşılıklı armağan alıp vermenin ve yeniden bölüşümün piyasa ekono-

24. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 182.

misi kök salmadan önce hâkim olduğu iddiasında– bulunmuştu.[25] Burada benim vurgulamak istediğim nokta şu: Yeniden bölüşüm, ta en başından beri bir tür talandır; daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse, sürekli talan etmek için tesis edilmiş bir kurumdur. Feodal lordlar tarımsal toplulukları ürünlerini yağma ederek yönetmişti. Soyma miktarını, köylülerin hayatta kalabileceği bir düzeyle sınırlı tutmuşlardı. Onları dış güçlere karşı korumak ve sulama çalışmaları gibi kamusal girişimlerde bulunmak da zorundalardı. Bundan ötürü, köylünün arazi vergisini ödeme yükümlülüğü bir bedel ya da görevmiş gibi gösterilmiştir. Yani talan, karşılıklılık kisvesine bürünür. Bu yeniden bölüşüm biçimi, hem mutlakiyetçi monarşilerdeki hem de ulus-devletlerdeki yeniden bölüşüm biçimi ile esas itibariyle uyumluydu. Devlet aygıtı, koyduğu vergiyi yeniden bölüştürerek sınıf çatışmalarını ve işsizlik sorunlarını çözmeye çalışır. Ve bütün bunlar yine devletin armağanı gibi sunulur.

Talan zorla yapılır, karşılıklı armağan alıp verme ise başka bir zorlayıcı güce bürünür. Yani armağan, kendisine armağan verilen kişiyi karşılık vermeye zorlar. Potlaçta tipik olarak görüldüğü üzere, başkasına armağan verildiğinde karşıdaki de çitfe bir armağanla karşılık verir ve bu karşılıklı armağan alıp verme hiç durmadan devam eder. Bu zorlayıcı güç, bir sözleşmenin yerine getirilmesini şart koşan mübadeledeki güçten farklıdır. Bazı aborijinlerin *manu* ya da *hau* dedikleri bu gücü harekete geçiren şey psikolojik borçluluk duygusudur. İşlevselci antropologlar armağan alıp vermenin mübadeleye yol açtığı yorumunda bulunmuşlardı. Bu noktada mübadele amaçlanmamıştı. Dolayısıyla armağan ve meta mübadelesi, köken olarak birbiriyle alakasız, ama aynı anda var olan bir farklılık olarak görülmelidir. Ve nasıl ki meta üretimi genel olarak üretimin bir parçası olmaya devam ediyorsa, meta mübadelesinin de insan mübadelelerinin bütününü kapsaması asla ihtimal dahilinde değildir. Meta mübadelesi, meta mübadelesinin emek-gücünü metalaştırarak kendi zirvesine çıktığı bütünüyle gelişmiş kapitalist ekonomilerde bile kesinlikle kısmi kalır. Soyma ve armağan verme biçimleri, meta üretimi ve meta mübadelesinin her yere yayılır gibi olduğu aşamada bile varlığını sürdürür.

25. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm*, çev. A. Buğra, İstanbul: İletişim, 2007.

Marksistler tipik olarak, ekonomi alanının altyapı, devlet ile ulusun ise üstyapı olduğunu iddia etmişlerdir. Dahası, üstyapının ekonomik altyapı tarafından belirlenmekle birlikte yine de onun karşısında göreli bir özerkliği olduğunu da söylemişlerdir. Öncelikle, kapitalist ekonominin temel ya da altyapı olduğu mefhumunun kendisi tartışılabilir. Para ve kredinin örgütlediği dünya, kendine has dinsel bir doğası olan yanılsama dünyasıdır. Bunu ters bir bakış açısından söyleyecek olursak, her ne kadar devlet ve ulus tıpkı kapitalizm gibi komünal bir yanılsama yoluyla oluşuyorsa da, kaçınılmaz bir şekilde gerçekçi temelleri sayesinde ayakta dururlar. Demek ki yanılsamadan oluştuklarını söyleyerek dağıtamayız onları.

Sermaye, devlet ile ulusun birbirinden bağımsız olarak farklı mübadele ilkeleri üzerine dayalı olduğu düşünülmelidir. Onları birbirinden ayırmak zordur, zira varlığını hâlâ sürdüren modern burjuva devletinin başlangıcında bir üçlü kurmuşlardı. Dolayısıyla her türe göre mübadele ilkelerini seçip ayırmak zorunludur. Bu çaba tarihyazımsal bir çözümlemeden farklı olarak, aşkın bir geriye bakış olmalıdır. Burada üç tür mübadele buluruz: armağan alıp verme, talan ve yeniden bölüşüm ve para aracılığıyla meta mübadelesi. Bir başka mübadele türü daha vardır: Buna "birlik" diyoruz. Bu mübadele, diğer üç mübadele ilkesinden farklı bir ilkeye dayalıdır: Buradaki mübadele, devlet ve sermayedeki mübadele gibi sömürücü olmayacaktır artık; buradaki karşılıklılık, tarımsal topluluktaki karşılıklılıktan farklı olarak, kendiliğinden ve açık olacaktır.

Meta mübadelesinin modernliğin başında diğer mübadele türlerini bastırarak çarpıcı bir şekilde genişlediği söylenebilir. Ne var ki, meta mübadelesi ne kadar genişlerse genişlesin, her alanı kendi kapsamına alamayacaktır. (Bu anlamda, bugünün küreselleşme galeyanına dayalı umutlar suya düşmeye mahkûmdur.) İlk olarak, meta mübadelesi, Marx'ın dediği gibi, "sözleşme biçimine girmiş hukuki bir ilişkidir".[26] Başka bir deyişle, şiddet yoluyla sözleşmenin yerine getirilmesini teminat altına alan ve muhafaza eden devlet aygıtına dayalıdır. İkincisi, geleneksel cemaati tamamen çözemeyecektir. Örneğin, aile ilişkisinin yerine piyasa ekonomisindeki ticarî ilişkiyi geçiremeyecektir. Aile içindeki ticari olmayan ilişkiye bel bağla-

26. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 178.

mak zorundadır. Üstelik meta ekonomisi tarımsal üretimi bütünüyle kendi kapsamına alamaz. Sermaye, özellikle de insanların ve doğanın üretimi için, aile ve cemaatteki ilişkilere dayanmak zorundadır. Kapitalist ekonomi, kapitalist olmayan/kapitalizm öncesi üretim tarzı öncülü üzerinde var olabilir. Dolayısıyla kapitalist piyasa ekonomisi ne kadar küreselleşirse küreselleşsin, bu diğer biçimler var olmaya devam edecektir. Devlet ile ulusu daha sonra irdeleyeceğim. Şimdilik, sermaye, devlet ve ulusun, altyapı/üstyapı şeklindeki mimari metafor gibi yapılanmadıklarını ve farklı insan mübadele biçimleri olarak görülmesi gerektiğini kaydedelim. Mübadelenin içerdiği zorluğu, yani sermaye, devlet ve ulus gibi baskıcı biçimlerin sürüp gitmesinden sorumlu olan zorluğu kavramak önemlidir.

Adam Smith meta mübadelesini genel olarak mübadeleden ayırmamıştı. Bu durum, meta mübadelesi ile sağlanan *toplumsal* işbölümünü, topluluklar içindeki işbölümü ile bir tutmaya benzer. Smith, piyasa ekonomisi ilkesini tarihüstü bir ilke olarak verili alır. Bu konuma itiraz edenler –Polanyi bunlardan biriydi– meta mübadelesinden farklı bir mübadele biçimine başvurmuşlardır. Levi-Strauss ve George Bataille mübadeleyi daha geniş bir anlamda yorumlamıştır. Lévi Strauss akrabalık yapısına, kadınların mübadelesi noktasından yaklaşır. Armağan, Bataille'a göre, bir mübadele biçimidir ve meta ekonomisi "genel ekonominin" sadece bir parçasıdır. Bu çabalar, piyasa ekonomisinin tarihselliği ve kısmiliğini kamtlasalar da meta mübadelesine içkin olan sorunsalla uğraşmamışlardır.[27]

Meta mübadelesi her ne kadar mutabakata dayalı olsa da hiyerarşik bir ilişki üretir. Fakat bu ilişki talana dayalı olan ilişkinin aynısı değildir. Kapitalist ekonomiye içkin olan hiyerarşi, meta ile para arasındaki asimetrik ilişkiden türer. Bu durum, metanın eşdeğer

27. Daha önce var olan ilkelerle kapitalist ekonominin üstesinden gelinemez. Piyasa ekonomisi ilkelerine karşı çıkar gibi duran birçok antitez, kapitalist ekonominin belli aşamalarını yeniden teyit eder sadece. Mesela George Bataille İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerikan ekonomi politikası olan Marshall Planı'nı "harcama" olarak görmüştü. Onun "genel ekonomi"si, ilkel toplumlardan ziyade Keynesci devlet müdahalesini temellendirmek için kavramlaştırılmış gibidir. Buna karşılık, ilkel toplumlardaki armağan verme sistemi konusunda devrimci içgörüler sunmuş olan antropolog Marcel Mauss, bir kooperatif toplum ilkesini sağlamaya çalışmıştı.

(para) tarafından dolayımlanmadıkça mübadele edilemez olmasına dayalıdır. Bu yüzden Marx geriye dönerek, (metanın sahibi ile paranın sahibinden ziyade) meta ile parayı besleyen değer biçimini sorgulamıştı önce. Her birey bir metanın ve/ya paranın sahibi olabilir. Fakat meta/para ilişkisi –değerin göreli biçimi ile eşdeğer biçim arasındaki ilişki– var olmaya devam eder. Sermaye, kendisini yeniden üretip değer kazandırdığı sürece sürdürebilir kendisini. Eyleyiciler kim olursa olsun ve ne düşünürlerse düşünsünler, bu hareket sürmek zorundadır. Bunun bireysel arzu ve irade ile hiçbir alakası yoktur.[28] Marx tam da bu sebepten ötürü şunları demişti:

> Muhtemel yanlış anlamaları engellemek için şunu söyleyeyim. Ne şekilde olursa olsun, kapitalisti ve toprak sahibini tozpembe tasvir etmiyorum. Burada bireyler, ancak ekonomik kategorilerin kişileşmiş halleri, belirli sınıf ilişkilerinin ve çıkarlarının taşıyıcıları [*Träger*] oldukları sürece ele alınıyorlar. Benim toplumun ekonomik formasyonunun gelişmesini doğal tarihin bir süreci olarak gören bakış açımda birey, öznel bir şekilde kendini onların üzerine ne kadar çıkarırsa çıkarsın toplumsal açıdan onlara ait bir mahluk olarak kaldığı ilişkilerden ötürü diğer görüşlerde olduğu kadar sorumlu tutulmaz.[29]

Bireyler bu alanda, ancak para kategorisinin bir eyleyicisi olarak öznel (etkin) olabilmelerini saymazsak, özne olamazlar. Demek ki etkin olabilenler kapitalistlerdir. Gelgelelim, kapitalistler de bir güçlükle karşılaşırlar: Artı-değere, ancak *bir bütün olarak* ücretli işçiler ürettiklerini satın alırsa ulaşılabilir. Yani sermaye en azından bir kere, satın alıcı konumunda olan ücretli işçilere tabi olmak, satıcı konumunda durmak zorundadır. Efendi ile köle arasındaki ilişkiye, talana dayalı Hegelci diyalektikten farklı bir diyalektik vardır burada. Neoklasik iktisatçılar, kategoriler arasındaki, bir tersine çe-

28. Marx'ın kapitalistleri sermayenin "kişileşmiş halleri" olarak görmesi, anonim şirketlerin hâkim hale geldiği bu aşamaya daha da isabetlidir. Bu sistemde, sermaye ile yönetim, kapitalistler (hissedarlar) ile yöneticiler arasında bir bölünme meydana gelir. Sonuçta, yöneticiler, karmaşık görevleri olan işçiler olarak görürler kendilerini. Öznel olarak ne düşünürlerse düşünsünler, işten kovulmamak için fiilen sermayenin kendini yeniden üretmesi doğrultusunda çalışmak durumundadırlar. Bu durum, birer özne olarak kâr yapmaya ve sömürüye karşı olan sosyalist devlet bürokratları için de geçerlidir.

29. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 92.

virme gerektiren bu dinamik ilişkiyi görmezden gelmişlerdir. Ancak tüketicilerin ve şirketlerin ekonomik faaliyetin öznesi olabileceğini varsayar ve piyasa ekonomisindeki sorunlardan sanki tek önemli mesele şirketlerin tüketicilerin taleplerine nasıl yanıt verebileceğiymiş gibi bahsederler. Bu konum, sadece üretim sürecindeki sınıf tahakkümüyle ilgilenen Marksistlerin çoğunluğunun konumuna benzer.

Gerek klasik gerekse de neoklasik iktisatın gözünde yapılması gereken şey, bireylerin azami çıkarlarını (yani ya kâr ya da fayda) sağlamak için eylemde bulundukları bir durumda toplumsal dengenin nasıl sağlanabileceğini izah etmektir. Bu konu piyasa ekonomisi meselesi ve onun düzeneğiyle ilgilidir; şu temel soruyla ise hiçbir alakası yoktur: *Kapitalizm nedir?* Bu iktisatçılar azami çıkarlarının peşinden koşan bireylerden ve şirketlerden yola çıkar. Fakat bu bireylerin kendileri meta ekonomisinin bir ürünüdür, dolayısıyla *tarihseldirler*. Onların *arzusunun* kendisi çoktan dolayımlanmıştır. Bu meseleye ışık tutmak için, ileri sanayi sermayesinin nitelikleri üzerinde odaklanmak yerine, sanayi öncesi sermaye biçimine dönmeliyiz.

Klasik iktisat parayı bir kenara bırakmıştı, zira selefleri olan merkantilizm ideolojisi ticaret yoluyla para birikimini desteklemişti. Para herkese istediği zaman istediği şeyi başka bir şeyle mübadele etme hakkını verir ve herkes ona sahip olmaya çalışır. Para fetişidir bu. Marx, bununla birlikte, sadece külçecilik yanılsamasını eleştirmeyi amaçlamıyordu artık. Klasik iktisat merkantilizmin parayı fetiştleştirerek düşünmesine saldırmıştı zaten ve Marx bunun onların büyük katkısı olduğunu teslim etmişti: Klasik iktisatçılar, merkantilizmin para merkezli duruşlarına itiraz etmiş ve meta biçiminin değerini üretim süreci noktasından yeniden düşünmeye çalışmışlardı. Marx'ın kendisi ise devamlı olarak, metafizik bir muamma olarak para ile meşguldü. *Siyasal Iktisadın Eleştirisine Katkı* da onun hakkında şunları yazmıştı:

> Toplumsal üretim ilişkilerinin şeyler arasındaki ilişkiler şekline bürünmesini (öyle ki insanların çalışmaları sırasında içine girdikleri ilişkiler şeylerin birbiriyle ve insanlarla olan ilişkisi gibi görünür) ancak gündelik yaşamın teamülleri olağan ve sıradan kılar. Bu gizemlileştirme, metanın durumunda yine de çok basit bir gizemlileştirmedir. Mübadele değerleri olarak metaların birbirleri arasındaki ilişkilerin aslında insanların başkala-

rının üretici faaliyetleriyle olan ilişkileri olduğunu az çok herkes anlar. Daha ileri üretim ilişkilerinde bu basitlik görünüşü gözden kaybolur. Para sisteminin bütün yanılsamaları, her ne kadar belirgin özellikleri olan fiziksel bir nesne olsa da, paranın toplumsal bir üretim ilişkisi olduğunu algılayamamaktan doğar. Para sisteminin yanılsamalarını küçümseyen modern iktisatçılar sermaye gibi daha karmaşık ekonomi kategorileriyle uğraşmaya başladıkları anda onlar da aynı yanılsamaları sergiler. Bu durum, daha yeni, o da düşüne taşına, bir şey olarak tanımlamış oldukları fenomen toplumsal bir ilişki olarak ortaya çıktığında, sonra da bu kez toplumsal bir ilişki olarak tanımlanmasının ardından tekrar şey olarak ortaya çıkıp onları bir kez daha canından bezdirdiğinde açıkça su yüzüne çıkar.[30]

Klasik iktisatçılar *paranın sihriyle* ilgilenmiyordu artık. Para onların gözünde, metaya içkin olan değer (emek zaman) barometresi ya da dolaşım aracından ibaretti. Bunun sonucunda malların ve hizmetlerin üretimine ve mübadelenin piyasa aracılığıyla ayarlanmasına önem verdiler. Bu vurgu, kendi kendini yeniden üreten para olarak sermayenin esrarını, yani kapitalizmi harekete geçiren temel dürtüyü gözden kaçırmalarına neden oldu. Üstelik, satın alıcı olarak sermaye ile emek-gücü metalarını satmak zorunda olanlar olarak ücretli işçiler arasındaki asimetrik, hiyerarşik ilişkiyi görememelerine yol açtı; sermayenin hayati uğrağını, yani sermayenin kendi kendini yeniden üreten doğasından ötürü en azından bir kez satma konumunda durması gerektiğini idrak edememelerine sebep oldu.

Marx'ın "dolaşım"la ilgili söyledikleri şöyle özetlenebilir: M-P-M' dolaşım sürecinde, M-P (satma) ile P-M (satın alma) birbirinden ayrıdır ve tam da bundan ötürü, mübadele alanı hem mekânda hem de zamanda sonsuz bir şekilde genişleyebilir. Bununla birlikte, söz konusu süreçte, M-P ya da M'-P (satma) durumunun asli ama örtük bir parçası olan ölümcül sıçrayıştan ötürü, "kriz ihtimalleri" bulunur. Eğer dolaşım M-P-M döngüsünde ifade edilirse, bu süreç aynı zamanda ters bir süreci barındırır: P-M ya da M'-P. Demek ki paranın hareketi metaların hareketidir, ama tersi geçerli değildir. "Bu yüzden, paranın hareketi metaların dolaşımının ifadesi olduğu halde, aslında bunun tersi oluyormuş gibi gelir, yani metaların dolaşımı paranın hareketinin sonucu gibi görünür."[31] Dolayısıyla, M-P-M'

30. Marx, "*A Contribution to the Critique of Political Economy*", s. 276.
31. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 211-2.

ve P-M-P' aynı döngünün önü ve arkası gibi görünür, ama tamamen farklıdırlar; zira paranın sahibi dolaşımın başlatılmasını zaptedip denetler.

Sermayenin hareketi, basitçe şöyle ifade edilebilir: P-M-P' (P + ΔP). Kaba iktisatta sermaye sadece fon anlamına gelir, Marx'a göre ise –paradan üretim teçhizatına/hammaddesine, sonra ürünlere ve yine paraya doğru evrilen– bütün bir başkalaşım sürecidir sermaye. Başkalaşım tamamlanmamışsa, yani sermaye kendisini yeniden üretmeyi tamamına erdiremezse sermaye olmaktan çıkar. Ama bu başkalaşım meta dolaşımı gibi göründüğü için, sermayenin hareketi içeride saklı kalır. Tam da bundan ötürü, sermayenin kendisini yeniden üreten hareketi, klasik ve neoklasik iktisatçıların muhayyilesinde, metaların dolaşımında ya da malların üretimi ve tüketimi sürecinde çözülür. Sanayi sermayesinin ideologları "kapitalizm" kelimesinden sakınıp onun yerine, sermayenin hareketini işlerine geldiği gibi, yani insanların pazarda para aracılığıyla şeyleri serbest bir şekilde mübadele etmesiymiş gibi tasvir eden "piyasa ekonomisi" tabirini yeğler. Bu tabir, piyasadaki mübadelenin sermayenin biriktiği yer de olduğunu gözlerden saklar. Bu ideologlar, piyasa ekonomisi hengameye girdiği zaman, sanki piyasa ekonomisinin sermayenin işlerinde hiç payı yokmuş gibi, mevcut düzensizlikten spekülatif finans sermayesini sorumlu tutarlar.

Malların üretimi ve tüketimi gibi görünen ekonomi fenomeni, görünürdeki faaliyetten tamamıyla farklı olan, örtülü ve sapkın bir dürtüyü içinde barındırır. P' (P + ΔP), "para fetişizmi" istencidir bu. Fakat Marx bunu meta fetişi olarak görmüştü; çünkü klasik iktisatçıların para fetişizmini zaten eleştirmiş olmalarını verili almıştı. Para fetişizminin bizzat klasik iktisatçıların duruşuna (özellikle de her metanın değer içerdiği iddiasında) kazınmış halde hâlâ sürdüğünü de fark etmişti. Demek ki burada meta fetişizmi, tüketim alanındaki meta fetişi ile yani tüketicilerin dikkatlerini kitle kültürüne ait imajlarla dolu reklamlarda ya da vitrinlerde toplayan şeyle (ki bugün sayısız Marksist tarihçi ve kültür yorumcusu buna odaklanmıştır) karıştırılmamalıdır. Bu fetişizm, şu anki tüketimden ziyade, her yerde ve her zaman tüketme *hakkını* elde etme dürtüsünden gelir. Tüm diğer metalar arasından altını en üstün meta kılan da bu dürtüdür.

Ben ise sermayenin kendisini nasıl yeniden üretebildiği üzerinde değil, sermaye hareketinin neden *hiç durmaksızın* sürmek zorunda olduğu üzerinde odaklanmak istiyorum. Bu hareket gerçekten de *bitimsizdir* ve *bir telosu da yoktur*. Eğer para (altın) peşinde koşan ticaret sermayesi (ya da merkantilizm) bir sapkınlıksa, o zaman daha üretken gibi görünen sanayi sermayesi bu sapkınlığı miras almış demektir. Aslında, sanayi kapitalizmi ortaya çıkmadan evvel, kredi sistemi dahil olmak üzere kapitalizmin bütün aygıtı çoktan tamamlanmıştı; sanayi sermayesi bu aygıtla yola çıkmış ve onu kendine göre değiştirmişti. Peki kapitalizmin ekonomik faaliyetini harekete geçiren sapkınlık nedir? Para (meta) fetişizmidir.

Marx, kapitalizmin kaynağında, para fetişizmini gerçekten yaşayan cimriyi (para istifçisini) bulmuştu. Paraya sahip olmak, "toplumsal imtiyaza" sahip olmak demektir, ki bu imtiyaz sayesinde istediğiniz şeyi, istediğiniz zaman, istediğiniz yerde mübadele edebilirsiniz. Para istifçisi, bu "hak" karşılığında, fiili kullanım-hakkından vazgeçen kişidir. Parayı bir araç olarak değil de başlı başına bir amaç, zenginlik tapınması, yani servet biriktirme dürtüsü olarak görmeye yol açan şey maddi bir ihtiyaç değildir. İşin ironik yanı, tıpkı "cennette servet biriktirmek" için bu dünyaya kayıtsız duran sofu gibi, cimri de maddiyatla ilgilenmez. Dinsel sapkınlığa benzer bir mizaç vardır cimride. Aslında hem para tasarrufu (istifleme) hem de dünya dini aynı zamanda, yani –ilk olarak topluluklar "arasında" olusan ve topluluklar içinde tedricen özümsenen– dolaşım küresel bir mahiyete eriştiği zaman ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla, dinsel sapkınlıkta yüce olan görülüyorsa, cimrinin sapkınlığında da aynısı görülmelidir; ya da cimride bayağı bir his görülüyorsa, dinsel sapkınlıkta da aynısı görülmelidir. Aynı yüce sapkınlıktır bu.

> Istifçi, teninin şehvetini altın fetişine feda eder bu yüzden. Kutsal kitabın perhiz bahsini çok ciddiye alır. Öte yandan, dolaşımdan, ona metalar şeklinde katmış olduğundan fazlasını para şeklinde çekemez artık. Ne kadar çok üretirse, o kadar çok satabilir. Çalışmak, tutumluluk ve tamah kendisinin başlıca üç erdemidir ve çok satıp az satın almak onun siyasal iktisadının özüdür.[32]

32. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 231.

Para istifleme "güdü"sü, maddeye (kullanım değerine) duyulan arzudan –başkalarının arzusuyla dolayımlanmış olsun ya da olmasın– kaynaklanmaz. Bu güdüyü çözümlemeye dönük bütün psikolojik ve fizyolojik yaklaşımların cimrinin kendisinden daha bayağı olduğunu söylememiz gerekir; zira cimrinin bu güdüsünün ardında adeta *dinsel* bir sorun yatar.

Paradan tasarruf edildiği takdirde malzeme her zaman satın alınabileceği için stoklamaya gerek yoktur. Bundan dolayı, bizatihi tasarruf ya da birikim paranın tasarruf edilmesinde başlar. Malzeme yerine para tasarruf edilmesinin sebebi, malzeme tasarruf etmek üzerindeki herhangi bir teknik sınırlama değildir. Hiçbir toplulukta, para ekonomisi alanının dışında, tasarruf etmeye yönelik özereksel (*autotelic*) bir itki yoktur. George Bataille'ın dediği gibi, bu tür topluluklarda fazla ürünler sadece harcanır. Tasarrufu hareket geçiren şey ihtiyaç ya da arzu değildir; tasarruf, ihtiyacın ya da arzunun karşıtı olan sapkınlıkta kök salmıştır. Ve tersinden bakıldığında, bireylerde gerekli olandan fazla ihtiyaç ve muhtelif arzuları yaratan şey de tasarruftur. Cimrinin ve kapitalistin tasarrufları elbette aynı değildir; cimri çok satıp az satın alarak dolaşım sürecinden hariç tutulmaya çalışırken, kapitalist ise gönüllü olarak P-M-P' (P + ΔP)'nin kendi kendine işleyen hareketine sıçramak zorundadır.

Kullanım değerine kapitalistin dolaysız amacı gözüyle bakılmaması gerekir bu yüzden; tek bir işlemde elde edilen kâra da öyle. Kapitalistin amacı, durmak bilmez kâr hareketidir daha ziyade. Zenginleşmeye yönelik bu sınır tanımayan dürtü, ihtirasla değerin peşinden koşulması, kapitalist ile cimrinin ortak yanlarıdır; ama cimri çıldırmış bir kapitalistken, kapitalist rasyonel bir cimridir. Cimri, biteviye çoğalan değere, parasını dolaşımdan çekerek, daha keskin zekâlı kapitalist ise parasını tekrar tekrar dolaşıma sokarak ulaşmaya çalışır.[33]

Ticaret sermayesinin hareketinin saikleri ile cimrinin tasarruf etme itkisi (para fetişizmi) aynıdır. Çeşitli yerlerden gelen çeşitli ürünlerin birikiminden ziyade, dolaşım sürecinin ya da üretim ve tüketim sürecinin genişlemesi olarak görünse de, ticaret sermayesinin para tasarruf etmesi, malların tasarruf edilmesini gerçekleştirir sonuçta. Aynı şey sanayi sermayesi hakkında da söylenebilir. Sana-

33. Marx, *a.g.y.*, s. 254-5.

yi sermayesi, klasik iktisatçıların düşündüğü gibi, malların (kullanım-değerinin) artmasını amaçlamaz. Bu anlamda, Max Weber, kullanım-değeri karşısında takınılan bir çilecilik tavrını sanayi kapitalizminin saiklerinden biri olarak görmekte haklıydı. Püritenler adeta "rasyonel cimri"lerdi; gelgelelim, kapitalizme onların rasyonelliği değil sapkınlığı yön verir. Kapitalizmin "dürtü"sü bu paradoksal mahiyette yatar: Malların reddedilmesi daha fazla malın çoğalmasıyla sonuçlanır ve böylelikle mülkiyetin biriktirilmesine katkıda bulunmuş olur. Bundan dolayı, tüketime yönelik arzunun, "materyalizmin" olumsuzlanması kapitalizmin eleştirilmesi anlamına gelemez.

Marx, daha önce bahsettiğim gibi, ticaret sermayesi ile faiz getiren sermayenin en eski sermaye biçimleri olduğunu ileri sürmüştü. Ama bunların kökeninde para istifçileri yatar. Aslında, gerek tefeci gerekse de faiz, ancak dolaşım sürecinde para kıtlığına yol açan para istifleme sayesinde var olur. Bu yüzden, sermaye hareketinin, istifleme dürtüsünün, yani farkında olmadan dünyada "insanlığı" küreselleştiren bu şeyin rasyonel bir güdüsü yoktur. Freudcu terimlerle belirtirsek, bu bir tür "tekrar zorlantısı"dır (*Wiederholungzwang*). Bu mahiyet kendisini bir bütün olarak, meta ekonomisinin emek-gücü metasını içine aldığı ve ticaret sermayesini ticari sermayeye, yani bütün bir sistemin sadece bir parçasına dönüştürdüğü kapitalist üretim safhasında açığa çıkarır. Bu tekrar zorlantısı, ancak geriye dönüp cimrinin sorgulanmasıyla açıklanabilir.

5.4 Para ve Teolojisi, Metafiziği

Topluluklar arasında gelişmiş olan ticaret sermayesi ya da meta ekonomisinin esas itibariyle küresel bir doğası vardır. Kapitalist üretim, her ne kadar kısmi olsa da, bütün dünyayı etkileyip dönüştürebilir, zira bu güç meta ekonomisinin toplumsallığından (küresel doğasından) gelir. "Para dünya parasına dönüşürken, meta sahibi de kozmopolit haline gelir. İnsanların birbirleriyle olan kozmopolit ilişkileri asıl olarak onların birer meta sahibi olarak kurdukları ilişkileri kapsar sadece. Bu metalar bütün dinsel, siyasi, ulusal ve dilsel engellere kayıtsızdır. Onların evrensel dili fiyattır, ortak bağları

ise para."[34] Mesela Kant'ın kozmopolit toplumunun (*Weltbürgergesellschaft*) gerçekçi temeli meta ekonomisinde yatar. Kant da "kalıcı barış"ın temelini ticaretin gelişmesinde görmüştü aslında.

Devrin klasik iktisatçıları, sanayi kapitalizmi hâkim hale geldiği zaman meta ekonomisinin *teolojik* doğasına dair bütün farkındalıklarını kaybettiler. Genç Marx şöyle demişti: "Almanya için *din eleştirisi* esas olarak tamamlanmıştır ve din eleştirisi bütün eleştirilerin öncülüdür... Böylece gökkubbenin eleştirisi yeryüzünün eleştirisine; *din eleştirisi*, *hukukun* eleştirisine ve *teoloji eleştirisi*, *siyasetin eleştirisine* dönüşür."[35] Marx'ın hedefinin, bizatihi dindar insanlar değil, dini akli bir şekilde ortadan kaldırmaya çalışan aydınlanma düşünürleri olduğu açık. Fakat "insanların *yanılsamaya dayalı* mutluluğu olarak dini ilga etmek *gerçek* mutluluğu talep etmek demektir. Mevcut duruma dair yanılsamalardan vazgeçme talebi ise *yanılsamalara ihtiyacı olan durumdan vazgeçmeyi talep etmek* demektir. Dolayısıyla dinin eleştirisi, *halesi* din olan *bu gözyaşları vadisinin eleştirisini nüvesinde taşır*."[36] İnsanların, dinin içinde büyüdüğü gerçek mutsuzluğu ortadan kaldırılmadıkça dinin de asla ortadan kaldırılamayacağını vurgular Marx. Bizatihi dinin teorik eleştirisi dini etkileyemez; din sorunsalı ancak *pratik olarak* çözülebilir.

Aynı zamanda, "seküler din"i para ekonomisinde görüyordu Marx. Onun siyasal iktisat eleştirisi, din eleştirisinin uzantısıydı. Bu açıdan bakıldığında, öyle "epistemolojik bir kopuş" yoktur. Marx bir yandan klasik iktisatçıların başarılarını takdir ederken, bir yandan da onların alay etmiş oldukları külçecilikte (para sisteminde) kapitalizmin esas güdüsünü buluyordu. *Şeyin*, altının yüce olduğu durumu ciddiye almakta ayak diriyordu. Ona göre, yüce nitelik kendi başına ve kendi içinde nesnenin doğasında değil, "evrensel olarak mübadele edilebilir" olmasında yatar. Bizzat altının nesneliğini yüce olarak gören külçecilik ciddiye alınmazken, merkantilizm ça-

34. Marx, "*A Contribution to the Critique of Political Economy*", s. 384.

35. Karl Marx, "*A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*", Karl Marx ve Friedrich Hegel, *Collected Works* içinde, 3. cilt, New York: International Publishers, 1976, s. 175-6.

36. Marx, "*A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*", s. 176.

ğındaki küresel ekonomi dünya parası olarak altın sayesinde ayakta duruyordu. Sanayi kapitalizminin ortaya çıkışından bu yana da durum böyledir; dünya krizleri patlak verdiği anlarda insanlar birdenbire altına dönerler.[37] Marx, özellikle de *Kapital*'deki Marx, para-altının bu dinsel gücü hakkında şunları derdi herhalde: "[İngiltere] için merkantilizmin *eleştirisi* esas olarak tamamlanmıştır ve bu eleştiri bütün eleştirilerin öncülüdür."

1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları'nda Shakespeare'i alıntılayan Marx, paranın insanları çözen *ve* bağlayan, toplulukları çözen ve bireyleri toplumsal olarak yeniden birleştiren gizemli gücüne değinir.

Shakespeare paranın iki özelliğini bilhassa vurgular:

(1) Görünür tanrısallıktır – tüm insani ve doğal özelliklerin karşıtlarına dönüşümü, şeylerin evrensel bir şekilde birbirine karışması ve çarpıtılmasıdır: İmkânsızlıkları birbiriyle kaynaştırır.

(2) Ortak fahişe, halkların ve ulusların ortak pezevengidir.

Tüm insani ve doğal niteliklerin çarpıtılması ve birbirine karıştırılması, imkânsızlıkların iç içe geçmesi –paranın *tanrısal* gücü– insanların yabancılaşmış, yabancılaştırıcı ve kendi kendini konumlandıran *türsel-doğası* olarak kendi *karakterinde* yatar. Para *insanlığın* yabancılaşmış *yeteneğidir.*

37. Jean Joseph Goux, *The Coiners of Language* (Norman: University of Oklahoma Press, 1994) adlı kitabında, altın standardını edebi gerçekçilik ile karşılaştırır ve André Gide'in *Kalpazanlar* adlı eserine atıfla, ilkinin çöküşü ile diğerinin gerilemesi arasında bir ilişki olduğunu ortaya atar. Ama İngiltere'de ve Fransa'da tahvil sistemi 1. Dünya Savaşı nın ve bu ulus-devletlerin uluslararası hegemonyasının zayıflamasının neticesinde sona erdi. Nitekim bu olay babanın çöküşü gibi tasvir edildi. O zamanlar (dünya parası olarak) altın uluslararası likidasyon için yine gerekli hale gelmiş ve Amerikan doları altına çevrilebilen ana para birimi olmuştu. Yani altın standardı o zaman değil, doların tahvil sisteminin sona erdiği 1972 yılında bitirilmişti. O zamandan bu yana uluslararası finans ticareti daha dalgalı olmuştur. Goux'ya göre, Gide'in *Kalpazanlar* adlı eseri, (tedavül olarak) dilin göndergelerden ve fikirlerden bağımsız olduğu bir dünyanın sunulmasına öncülük etmişti. Fakat Gide ve dönemin diğer yüksek modernistleri, tam da o zamanlar uluslararası uzlaşma için altın standardına zımnen bel bağlayan Keynesci tedavül yönetimine tekabül eden modernizm alanında çalışıyordu. Bu ekonomi göndergeleri çizgisini takip edersek, "özgün olanın kendisi kopyadır" tabirinde ideal temsilini bulan ve adına "postmodernizm" denen durumun ABD'nin altın standardını bıraktığı zaman ortaya çıkmaya başladığı söylenebilir. Ne var ki bu durumun ebediyen sürmesi mümkün değildir.

İnsan olarak yapamadığım şeyi, dolayısıyla esaslı bütün bireysel güçlerimin yapamadıkları şeyi *para* aracılığıyla yapabilirim. Para böylece bu güçlerin her birini aslında olmadığı bir şey durumuna getirir – yani onu kendi *karşıtına* çevirir.[38]

Genel kanaate bakılırsa, Marx burada para hakkında yapmış olduğu izahta, Feuerbach'ın Tanrı'yı insanın türsel varlığının ya da (*Hıristiyanlığın Özü*'ndeki) ortak özünün kendi kendine yabancılaşması olarak gören mantığını uygulamıştır. Buna dayanılarak da önceki Marx'a dönme çağrısında bulunuluyordu. Öte yandan Althusser ve başkaları ise devrimci kopuşun eskiden savunmuş olduğu yabancılaşma teorisini bırakan sonraki Marx'ta yaşandığını iddia ettiler. Ben her iki görüşe de şüpheyle bakıyorum. Bir kere, Feuerbachçı din eleştirisi Hegelci sözdağarcığını elbette kullanıyor olsa da, bu eleştirinin içeriği Hegel'inkinden farklıdır. Hegel'de kendi kendine yabancılaşma, Feuerbach'ta olduğu gibi, benliğin özünün benlikle çeliştiği ve benliğin onun önünde diz çöktüğü sapkın bir fenomen değildir. Aksine, Feuerbach'ın fikri, Kant'ın yüce teorisinden geliyordu. Yani yüce duygusu, kendi duyularının karşı koyamadığı bir nesneyle karşılaştığı zaman doğar insanın zihninde; fakat bu hissin sebebi nesnenin kendisi değil, kişinin duyarlığındaki sonluluğu aşan aklın sonsuzluğunun sezilmesidir. Yüce duygusu yine de nesnenin kendisinden geliyormuş gibi algılanır. Yüce olan, tam bu anlamda, insanın temel yetilerinin kendine yabancılaşmasıdır. Ve işin önemli tarafı, bu durum dinsel huşuya benzer, ama ondan farklıdır.

Feuerbach, Kantçı konumda ısrar etmemişti ama. Feuerbach'a göre din, duyusal ve türsel-varlık olan insanlar için, türsel-varlığı kavramanın yabancılaşmış bir yoludur ve insanların bu ortak özü geri almaları gerekir. Bu din eleştirisi Kant'tan geri dönme anlamına geliyordu. Bir kere, Kant, ahlaki veçheleri dışında dinleri olumsuzlamıştı zaten; ikincisi, yüce duygusu, ancak baskıcı doğa karşısında duyulan dinsel huşu ortadan kaybolduktan sonra doğmuştu. Bunun sonucu olarak, yüce deneyiminde ulaşılan mantık din eleştirisine uygulanamaz. Yüce olanın kendisi, dinin olumsuzlanması-

38. Karl Marx, "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, 3. cilt, New York: International Publishers, 1976, s. 325.

nı zaten varsaymaktadır. Kantçı yüce, salt doğal nesnelerde bulun malıdır; zira bu duygu, ancak insanlar tamamıyla aydınlanmış v seküler varlıklar oldukları zaman oluşur. Dolayısıyla, Marx'ın Fe uerbach'ın dine getirdiği eleştiriyi kendisinin seküler kapitalist eko nomiye getirdiği eleştiriye mal ettiği doğruysa da, Kant'ın yüc hakkındaki teorisi üzerinden yaklaşılırsa Marx'ın para teorisi dah iyi anlaşılır. Üstelik Kant'ın bu teorisi, Feuerbachçı kendi kendin yabancılaşma teorisinden farklı olarak, kapitalizmin tanınmasın zaten kapsar. Yani Kant'ta "tarafsızlık/çıkarsızlık" yoluyla keşfedi len güzellik, zaten, kullanım değerinin niteliksel farklılıklarına al dırış etmeyen bir hareket olan meta ekonomisinin yan ürünüdür Bununla birlikte, güzellik, kullanım değeri = haz ilkesinden yine de ayrı tutulamazken, yüce olan ise bu ilkeyle tamamen çelişkili ola rak ortaya çıkar.

Keza, doğadaki yüceden hoşlanma yalnızca *olumsuzdur* (halbuki güzel olandan hoşlanma *olumludur*): Hayal gücünün, ampirik kullanımının yasasından farklı olan bir yasaya göre maksatlı bir şekilde belirlenmiş olması yüzünden, kendi eylemiyle kendisini özgürlüğünden mahrum ettiği bir duygudur bu. Hayal gücü bu suretle, feda ettiğini aşan bir genişleme ve kudrete ulaşır; ama bu kudretin temeli ondan gizlenir; hayal gücü, bunun yerine, hem bu feda etmeyi ya da mahrumiyeti hem de tabi kılındığı sebebi *hisseder*.[39]

Yüce olanda, hoşnutsuzluk yoluyla belirli bir hazza erişilir. Kant bunu "feda ettiğini aşan bir genişleme ve kudrete ulaşma" diye tanımlar. Artı-değer sorunsalının ta kendisi değil midir bu? Kant' ın *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'deki şu sözlerinde barizdir bu durum.

Genç adam! Tam perhize yönelik Stoik bir niyetle değil de daima artan hazzı amaçlayan ince bir Epikürcü niyetle, (eğlence, sefahat, aşk vs.'nin vereceği) tatminden mahrum et kendini. Sahip olduğun bu hayati iştahı harcamakta göstereceğin hasislik, hayatının sonuna kadar kendini ona vermekten çoğunlukla feragat etmen gerekse de, hazzın ertelenmesi sayesinde seni kesinlikle daha zengin yapar. Hazzın kendi denetimin altında olduğunun farkında olmak, idealist olan her şeyde olduğu gibi, zevke dalma yoluyla duyuyu tatmin eden her şeyden daha verimli ve daha bereketlidir;

39. Kant, *Critique of Judgment*, İng. çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett, 1987, s. 129.

çünkü kendini zevke bıraktığında bu duyuyu hem tüketmiş hem de sonuç olarak bütünlüğün toplamından zayi etmiş olursun.[40]

Freud "mazoşizm denen ekonomik sorun"u, Kant ise "yüce denen ekonomik sorun"u kavramlaştırmıştır deyim yerindeyse. Meseleye kendi dertlerimiz açısından bakacak olursak, Kant yüce olanı kapitalizmin istifleme dürtüsüne benzetmiş gibidir burada. Kant' ta "hazzın ertelenmesi", Weber'in "kapitalizmin ruhu" olan Protestanlığındaki ertelemeden ziyade, Marx'ın "rasyonel cimri" diye kavradığı, fiili tüketim hakkı yerine, doğrudan mübadele edebilirlik hakkını elde tutma ve genişletme hazzının peşinden doymak bilmek bir şekilde koşan kapitalistlerin tinine benzer. Kapitalizmi kullanımdeğerine (tüketime) duyulan arzudan hareketle açıklamak yaygın bir âdet olmuştur. Ama kapitalizmin bitimsiz hareketi, Freudcu bir çerçevede, haz ilkesinin ve gerçeklik ilkesinin ötesinde var olan "dürtü – *Trieb*" –daha doğrusu, ölüm dürtüsü– olarak görülmelidir.

Kant siyasal iktisat konusunda Adam Smith'in emek değer teorisiyle mutabıktı. Para ona göre ne bir muammaydı ne de yüce bir şey. Malların paraya nasıl dönüştüğünü sorgulamıştı Kant.

> Dolayısıyla, para denen şey, üretme ya da başka insanlardan tedarik etme *çabasına* (*industry*) olduğu kadar, karşılığında (doğal ya da suni ürünler olan) bu malların elde edildiği *çabaya* da mal olmuş olmalıdır.
>
> ... Ama ilk başta sadece mal olan şeyler en sonunda nasıl para haline gelebilir? Hizmetkârlarının (maiyetinin) ziyneti ve ihtişamı için en başta bir malzeme kullanan güçlü, çok zengin bir hükümdar, tebaasına (mal olarak) bu malzeme (örneğin, altın, gümüş, bakır, ya da güzel bir kabuğu, tropikal deniz salyangozu (*cowries*), ya da Kongo'da *makutes* adı verilen bir tür hasır, Senegal'deki dökme demiri, hatta Gine Sahili'ndeki siyah köleler) için vergi koysa ve bunun karşılığında aynı malzemeyle, kendi talebinin o malzemeyi elde etmek üzere çalışmasına neden oldukları kişilere, (piyasa ya da mübadelede) onlarla olan ve onların arasındaki mübadele düzenlemeleri uyarınca ödeme yapsa bu durum gerçekleşirdi. (Bana öyle geliyor ki), bir ticari eşya, ancak bu şekilde tebaların kendi çabalarını birbirleriyle mübadele etmesinin yasal bir aracı ve bu suretle ulusun serveti, yani *para* olabilmiştir.[41]

40. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, İng. çev. Victor Lyle Dowdell, Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1978, s. 54.

41. Immanuel Kant, *The Metaphysic of Morals*, İng. çev. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 69-70, 6: 287-6: 288.

Para burada, bir ürün meydana getiren işçi ile başka bir ürünü meydana getiren başka bir işçi arasındaki mübadelenin nominal tanımı olarak görülür. Kant, farklı emeklerin aynı ölçü birimine göre niçin ve nasıl kıyaslanır olduğunu sorgulamamıştır. Bir zanaatkârın oğlu olarak dünyaya gelen Kant, tıpkı klasik iktisatçılar gibi ticari kapitalizmi ya da merkantilizmi hor görüyordu. Onun sentetik yargının genişleyici olduğu fikri, kârın (artı-değerin) yalnızca üretim sürecinde kazanılması gerektiği ve dolaşım sürecinde fark üretmeyi hedefleyen bir spekülasyon olmaması gerektiği çerçevesindeki ekonomik olay bağlamında yorumlanabilir. Kant'ın aklında bir ideal olarak, onun ömrü boyunca Almanya'da pek bulunmayan sınai kapitalist üretime özgü sendika ve benzer kurumlar değil, bağımsız küçük üreticiler birliği vardı. Bu anlamda, Kant'ın ifadesiyle para, sermayeye dönecek olan şey değildi (ve olmamalıydı). Ama para konusunda onun para hakkındaki kendi izahlarına değil, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne atıfta bulunmalıyız. Buradaki ima şudur tabii: Para, insanın kolaylıkla başından savamayacağı aşkın bir yanılsamadır.

Bununla birlikte, Kant'ın ahlak sorunsalını öznel bir düzlemde düşünmediğini aklımızda tutmamız gerekiyor. Daha önce bahsettiğim gibi, ahlakın özünü şu buyrukta görmüştü Kant: "Kendi şahsında olduğu kadar başka herhangi birinin şahsındaki insanlığı da, asla sırf bir araç olarak değil, aynı zamanda ve hep bir amaç olarak kullanacak şekilde eylemde bulun." Bir diğer deyişle, Kant'a göre, başkalarını bir araç olarak kullanmak temel öncüldü. Bu durum, işbölümü ve mübadele üzerine kurulu *toplumsal hayatın* olumlayıcı bir şekilde tanınmasıydı. Keza, Smith'in iktisadı da esasen etiğin bir kısmıydı: Egoizmi olumladıktan sonra duygudaşlığı (*symphaty*) devreye sokarak, egoizmin yol açtığı çelişkilerin ötesine geçmeye çalışmıştı Smith. Bugün bile, piyasa ekonomisinin zararlarını sorgulayan siyasal iktisatçılar duygudaşlığa başvurma eğilimindeler. Buna karşılık Kant, Smith'in "ahlaki hisler"ini eleştirmiş ve ahlakı *a priori* bir yasa olarak görmeye çalışmıştı. Kant'ın Smith'e getirdiği eleştiri Kant'ın etiğinin yani "amaçlar krallığının" öznelci gibi görünmesine neden olur; ama öyle değildir, zira bu etik gerçekçi, ekonomik bir temele dayanıyordu. Kant'ın amaçlar krallığını düzenleyici bir fikir olarak görmüş olması, kapitalist ekonominin eleştirisini içinde barındırır; çünkü kapitalist ekonomi tam da "baş-

kasının şahsındaki insanlığı bir amaç olarak görmeyi" kaçınılmaz bir şekilde imkânsız kılar.

Çoğunlukla zannedildiğinin aksine, Marx gelecekten nadiren bahsetmişti. Çoğu kısmını Engels'in yazdığı *Alman Ideolojisi*'nde şu ilavede bulunmuştu: "Komünizm kurulacak bir *durum*, gerçekliğin kendisini uyarlamak zorunda kalacağı bir *ideal* değildir. Biz mevcut durumu ortadan kaldıran (*aufhebt*) *gerçek* harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları şu an var olan öncüllerden ortaya çıkar."[42] Ve bu *gerçekliği* oluşturma gücü kapitalizmin kendisinden gelir. Bu anlamda, komünizm kapitalizmin hareketinin yol arkadaşı olarak, ama bizzat kapitalizmin yarattığı muhalif bir hareket olarak var olacaktır. Bu hareket, Kantçı terimlerle ifade edersek, "kurucu bir fikir", yani "gerçekliğin kendisini uyarlamak zorunda kalacağı bir *ideal*" değil, düzenleyici bir *idee*, yani gerçekliği eleştirmek üzere daima temel sunan bir ideal olmalıdır. Kapitalizmin açıklanması bundan dolayı tam anlamıyla etik bir görevdir. Siyasal iktisat ile ahlak, Marxgil eleştiri ile Kantçı eleştiri arasındaki transkritik kavşak işte buradadır.

5.5 Kredi ve Kriz

Kant, *ex post facto* erişilen şeyi, *ex ante facto* düşünmeye yansıtan metafiziği reddediyordu. Fakat aynı zamanda, geleceğe yönelik her teleolojik tasarımı –her ne kadar bir "yanılsama" olsa da işlevinden vazgeçemeyeceğimiz "aşkın yanılsama (*transzendentalen schein*)" olarak adlandırarak– olmazsa olmaz kabul ediyordu. Teorinin bile *inancı* gerektirdiğini öne sürüyordu Kant. Benim iddiam o ki, kapitalizmi ayakta tutan şey *aşkın yanılsama* olarak *kredidir*. Bir meta satılmadığı takdirde, onu üretmek üzere ne kadar emek zamanı harcanmış olursa olsun, değerini ifade edemez. *Ex post facto* bakıldığında, metanın değerinin toplumsal emek zamanında var olduğu düşünülebilir; *ex ante facto*'da ise böyle bir garanti yoktur.

Sermaye kendisini yeniden üretmek için M-P' (satma) sürecinin çetin sınavından geçmek zorundadır. Eğer sermaye bu sınavda ka-

42. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, New York: International Publishers, 1989, s. 56-7.

lırsa, satılmamış nesnelerle –P-M– para kaybeder. Bu zorlu sınavdan *şimdilik* kaçınmak için krediye ihtiyaç duyulur. Marx'a göre, M-P döngüsündeki satmayı peşinen, *ideal olarak* farzetmektir bu; kredi, fiili ödemenin askıya alındığı yerdeki mübadele biçimine bürünür, fakat hesap sonra denkleştirilecektir, yani kapanacaktır. Banknot (ya da çek) elbette ki kredidir ve keza paranın kendisi de zaten bir tür kredidir. Bu tuhaf mukaveleyi göz boyayıcı bir sistem diye küçümseyemeyiz. Mesela çek, kredi kartı ve dijital para, altın bir sikkeye kıyasla suni görünse de, *kredi* noktasından bakıldığında hepsi aynıdır. Altının fiyatı yükselirse, (tedavül olarak) *altın sikkelerini* saf altına dönüştürmenin yeğlenebilir olduğu zannedilir; ama durum böyle olamaz aslında ve hiç böyle yapılmaz; hem teknik sorunlar hem de ağırlıkta kaçınılmaz bir kayıp vardır zira – bunun dışında, zamanı geldiğinde yapılabileceğine dair *kredi* kabilinden bir inanç vardır. Her ne kadar birbirlerine uyacaklarına dair sürekli bir inanç olsa da, altın tedavülü ve altın (kullanım değeri olarak altın) birbirine asla denk olmaz. Yani tedavülün kendisi zaten kredidir.

Marx'ın belirttiği gibi, "doğal gelişme – *Natürwüchsigkeit*"[43] tarzında, dolaşımın genişlemesi ile beraber ortaya çıkmış olan kredi kurumu, dolaşımın kendisini genişletir. Kredi sistemi sermaye hareketinin döngüsünü süratlendirip ebedileştirir, zira kapitalistler bu sistem sayesinde P-M-P' döngüsünün sonucunu beklemek zorunda kalmadan yeni yatırımlara başlayabilirler. Gelgelelim, kredinin kökeninin *natürwüchsiges* olması, onun akli bir temeli olduğu anlamına gelmez. Kredi, aynı zamanda, bir devlet ya da topluluk dahilinde değil, onların "arasında", "toplumsal" ilişkide oluşur. Hiçbir siyasi iktidar kendi keyfine göre bir kredi sistemi tasarlayıp kuramaz; tek yapabileceği şey kredi sistemine yasal bir arka plan sunmaktır, çünkü toplumsal kredi sistemine dayanan şey siyasi iktidarın kendisidir. Devletler, onları gerçeklikte dolaşıma sokmak kendi

43. *Metafor Olarak Mimari*'de (İstanbul: Metis, 2006, s. 118-21, 123) tartıştığım gibi, Marx, *Natürwüchsigkeit* (doğal olarak gelişmiş) terimini, *Alman İdeolojisi*'nden itibaren sıklıkla kullanmıştı. Bu terim, insan tarihini saf doğal oluş olarak biçimlendiren ve hiçbir şekilde planlanıp denetlemeyen güce işaret eder. Tarihin bütün akışını planlamaya çalışmış olan Marksizm geleneğine (tarihsel materyalizme) karşıt olarak, Marx'ın bu terimi muhafaza etmiş olması bilhassa önemlidir.

yetkilerinde olmasa da, tedavüle para çıkarırlar. Tamamen bir devlet iktidarı tarafından kurumsallaştırılmış bir tedavül düşünün; uluslararası ticarette işlemezdi bu; dolayısıyla ulus devlet dahilinde de işlemezdi.

Kredinin özü, satma konumuna içkin olan hayati uğraktan –mevcut karışıklığın ileriye ertelenmesi– kaçınmasında yatar. Bilanço nihayetinde para ile ödenmek zorunda olsa da, kredi ile birlikte hesabın kapatılması şimdilik sonraya bırakılabilir. Zamandaki bu erteleme, sermayenin P-M-P' hareketini bir anlamda tersine çevirir. Satma konumundaki güvensizlik hemen su yüzüne çıkmayabilir, zira satışı çoktan yapılmış gibi göstermek kredinin doğasında yatar. Fakat tehlike ortadan kalkmaz; ilerideki para ödemesinin belirsizliğine dönüşür ve bir yandan da gitgide büyüyen bir alacaklı ve borçlu ağım beraberinde getirir. Kredi sisteminde, sermayenin kendisini yeniden üretmesinin sebebi, sermayenin birikmeye duyduğu arzu değildir. Bu hareket, nihai hesaplaşmayı sonsuza kadar ertelemeye duyduğu çaresiz ihtiyaç yüzünden zorlayıcı hale gelir. Sermaye hareketi, kredi sisteminin kurulduğu andan itibaren tek tek kapitalistlerin iradesini aşıp bir zorlantı haline gelir. (Örneğin araç gereçlere yapılan yatırım, genellikle bir bankanın fon avanslarıyla finanse edilir; dolayısıyla sermaye, borcu geri vermek ve faizi ödemek için faaliyetini durduramaz artık.)

Kredi bir yandan sermayeyi sürekli olarak hareket etmeye mecbur ederken, diğer yandan da sermayenin kendini yeniden üretmesini hızlandırıp satmadaki tehlikeyi bertaraf eder. Bir bütün olarak ele alındığında, sermaye hareketi (kendisini yeniden üretip değerli kılmak için), hesaplaşmayı durmadan ertelemek üzere geçici bir manevra olarak devam etmek zorundadır: Eğer bir sona varılırsa kredi çökmek zorunda kalacaktır. Hiç şüphesiz, hesaplaşma anı zaman zaman sürpriz bir saldırı olarak çıkagelir: Kredinin çöküşünden hiç aşağı kalır yanı olmayan bir şey olarak –ancak kredinin büsbütün geliştiği yerde– ortaya çıkan krizdir bu. Bununla birlikte, para ekonomisinin *yanılsamaya dayalı* bir sistem oluşturduğu iddiasında belirli bir doğruluk payı olsa da, kredi ne salt bir yanılsamadır ne de bir ideoloji. Bu *yanılsama* çöker çökmez, insanların karşı karşıya kaldığı *gerçeğin* doğal ve tözsel olmadığı ise yine de doğrudur. Paradır bu.

Böyle bir kriz, ancak uzayıp giden ödemeler zincirinin tam anlamıyla gelişmiş olduğu yerlerde ve bunların kapatılmasına yönelik yapay bir sistemle birlikte ortaya çıkar. Bu düzenekte ne zaman genel bir bozukluk olursa, bunun nedeni ne olursa olsun, para, birdenbire ve doğrudan, yalnızca nominal şekli olan hesap parası olmaktan çıkar ve nakit para halini alır. Sıradan mallar artık onun yerini alamaz. Metaların kullanım-değeri değersiz hale gelir ve değerleri de kendi değer biçimlerinin karşısında kaybolur gider. Bollukla mest olmuş ve kendinden küstahça gurur duyan burjuva, parayı hayali bir yaratım ilan eder. Şöyle demiştir: "Para olan yalnızca meta dır." Ama şimdi dünya piyasalarında tam tersi bir çığlık yankılanıyordur Meta olan yalnızca paradır. Karaca tatlı su peşinde nasıl nefes nefese koşarsa, onun ruhu da o biricik servet olan paranın peşinde öyle nefes nefese koşar. Kriz sırasında, metalar ile onların değer-biçimi, para arasındaki antitez, mutlak bir çelişki düzeyine yükseltilir. Bu gibi durumlarda para hangi biçimde görünürse görünsün önemi yoktur. Ödemeler ister altın ile ister banknot gibi kredi parasıyla yapılmak zorunda olsun para kıtlığı devam eder.[44]

İnsanlar kriz zamanlarında metanın maddi biçimine değil, onun "dolaysız mübadele edilebilirliğine" (eşdeğer biçimine) tutunurlar. Bir finans krizi patlak vermeden evvel, kredi her zaman aşırı ısınır. Bir yandan kâr oranı düşse ve diğer yandan faiz oranı yükselse de, kapitalistler rekabete yatırım yapmaya devam ederler – böyle davranmaktan başka şansları yoktur. Bir başka deyişle, kriz, yanılsamanın yön verdiği sermaye kendi yeterliliğinin ötesinde genişlediği zaman ortaya çıkar. Kant "aklın gösterişleri' nin tümüne *spekülatif* demiştir ki sermayenin fiiliyattaki spekülatif genişlemesini eleştiren de krizdir. Kriz, ekonomik kalkınma dengesini peşinen varsayan ideolojiyi eleştirir. Bu anlamda, *Kapital*'i yazdığı sırada Marx'ta etki bırakan şey, Ricardocu solcuların çoktan ortaya koyup vurgulamış olduğu "artı-değer teorisi" değil, kapitalizmin onulmaz, bitmek bilmez hastalığının semptomu olarak krizdi. Marx, adeta psikanalitik bir geriye bakış ya da ertelenmiş eyleme (*Nachtäglichkeit*) dair geç bir çözümleme yoluyla, semptomu "değer biçimi"nde, yani hiçbir zaman aşılamayacak olan asimetrik ilişkide bulmuştu. Kriz *ihtimali*, satın alma ile satma ve satma ile ödeme arasındaki yarıkta bulunur; ama bu durum (kendisini yeniden üreten para olarak) sermayenin *potansiyelligidir* aynı zamanda. Bir başka deyişle, artı-değer, kredi ve kriz, sermayenin aynı döngüsel hareketini oluş-

44. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 236-7.

tururlar.[45] (Ve hiç şüphesiz, krizlerin *dönemselliğini* açıklamak için sanayi sermayesini göz önünde bulundurmak zorundayız, ki bu konuya ileride döneceğim).

Krizler kapitalizmi gene de çözmez; aksine, kapitalizme içkin olan sorunları çözmek için atılan kapitalist bir adımdır bu ve bütün o refah döngüsü sürecinin (refah-kriz-bunalım-refah) bir parçasıdır. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan kriz ve bunalım, kapitalist üretimin vahşi (ya da *liberal*) bir şekilde yeniden biçimlendirilmesinin parçalarından ibarettir. Tıpkı Freud'un karşılaştığı, cinsel bastırmanın yol açtığı isterinin kurbanları gibi, Marx'ın yaşadığı çağdaki aynı dönemsel krizler de yoktur artık. Ama kapitalizm kredi sisteminin oluşturduğu bir dünya olduğu sürece krizler onun yakasını bırakmayacaktır.

Ekonomik süreç, fantaziye dayalı değer alanını yaratıp genişletmeye devam eden bir *din-kökenli-süreçtir*. Kapitalizmin zamansallığı ise, sonun belirsiz bir şekilde ertelenmesi anlamında Yahudi-Hıristiyanlığın zamansallığına benzer. Fakat bu analoji, ekonomik ve dinsel fenomenler arasında bir paralellik ya da mütekabiliyet olduğunu işaret etmeyi amaçlamaz.[46] Eğer din ekonomikse, yaşayan-

45. Marx kredi sistemi ile ilgili olarak şunları yazmıştı: "Kredi sisteminin ticaretteki aşırı üretimin ve aşırı spekülasyonun ana manivelası gibi görünmesinin tek nedeni, doğası itibariyle esnek olan yeniden üretim sürecinin şimdi en uç sınırlarına kadar zorlanmasıdır; ve bunun sebebi, toplumsal sermayenin büyük bir kısmının, onun sahibi olmayan ve dolayısıyla, işleri bizzat kendileri yürüttükleri zaman kendi özel sermayelerinin sınırlarını dikkatle ölçüp biçen sahiplerin aksine davranan kimselerce kullanılmasıdır. Bu durum, sermaye üretiminin çelişkili niteliğine dayanan sermaye değerlenmesinin, fiili serbest gelişmeye ancak belli bir noktaya kadar izin verdiğini ve bu gelişmenin kredi sistemi yoluyla sürekli sekteye uğradığını gösterir. Kredi sistemi böylece üretici güçlerin maddi gelişimini ve dünya piyasasının yaratılmasını hızlandırır. Yeni bir üretim biçiminin maddi temelleri olarak bunları belli bir gelişim seviyesine yükseltmek kapitalist üretim tarzının tarihsel görevidir. Kredi bu çelişkinin, krizlerin ve bunlarla birlikte eski üretim tarzını çözüp dağıtacak unsurların şiddetle patlak vermelerini de süratlendirir." (Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 572).

46. Aslında, *Kapital*'de *İncil*'e birçok atıfta bulunulmuştur. Marx'ın sanayi sermayesini Yeni Ahit, ticaret sermayesini ya da tefeci sermayesini ise Eski Ahit olarak gördüğü bile söylenebilir. İlki diğerinin gerçekleşmesi olduğu için, Yeni Ahit Eski Ahit'e her ne kadar ihtiyaç duysa da, *yeni* bir revizyon olarak diğerinin olumsuzlanması olmak da zorundadır. İşin ilginç yanı, klasik iktisatçıların kendilerinden önceki iktisada yönelik bakışları da bunun aynısıydı.

ların ölülere duyduğu borçluluğun yükü, ya da bu dünya ile öteki dünya arasındaki mübadelede kök salmış olması anlamında ekonomiktir. Ekonomik olan hafife alınmamalıdır. Aksine, insanlığın önemli bütün kurumları, yani sermaye, devlet, ulus ve din, ekonomik bakış açısından irdelenmelidir. Dar anlamıyla dine ister inanalım ister inanmayalım, gerçek kapitalizm bizleri dinsel dünyanın yapısına benzer bir yapının içine yerleştirir. Bize kapitalizmde yön veren şey ideal ya da gerçek olan (yani ihtiyaçlar ve arzular) değil, kaynağını mübadele ve meta biçiminden almış metafizik ve teolojidir. Marx komünizmi bizatihi kapitalizmin –insanları tabi oldukları yerel topluluklardan koparıp onları *toplumsal olarak* yeniden birleştiren– mantığı içinden kavramlaştırmıştı. Yeni Ahit'teki Matta'nın retoriğini kullanacak olursak, sermaye olarak para şunları söylerdi herhalde: "Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil, kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben babayla oğulun, anneyle kızın, gelinle kaynananın arasına ayrılık sokmaya geldim; insanın düşmanı kendi ev halkı olacak. Annesini ya da babasını benden çok seven bana layık değildir. Oğlunu ya da kızını beni sevdiğinden çok seven bana layık değildir."[47]

Sanayi sermayesinin kurulduğu aşamada, yani meta ekonomisi emek-gücünün metalaştırılması sayesinde üretimin tümünü denetlemeye başladığında, önceki toplumu üretim noktasından ele alan bakış –tarihsel materyalizm– nihayet ortaya çıkmıştı. Sanayi kapitalizminin açıklanması, önceki toplumun açıklanmasında yararlıdır, ama tersi doğru değildir. "İnsanın anatomisi, maymunun anatomisinin anahtarıdır."[48] Kapitalist ekonomi "üretim gücü ile üretim

47. Matta 34-7, *Kutsal Kitap* içinde, İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.

48. Marx, "Economic Manuscripts of 1857-58" diye de anılan "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, 28. cilt, New York: International Publishers, 1976, s. 42. Marx, prekapitalist üretim biçimleri mefhumunu, *Grundrisse*'de kapitalist ekonomi hakkında yaptığı saptamalara dayanarak geliştirmişti. Fakat bu izah dünya tarihini açıklamaz. Daha ziyade, bizatihi kapitalist üretimin tarihsel özgüllüğünü anlamak için kullanılabilecek bir araçtır. Demek ki ilkel topluluktan başlayarak, *tarihsel bir zorunluluk* olarak belirli bir akış ya da gelişme düzeni ortaya koymanın hiçbir mümkün yolu yoktur – zaten Marx'ın da asla böyle bir niyeti olmamıştır.

Üretim sistemlerinin çeşitliliği, tarihsel bir zorunluluk olarak değil, bileşik unsurların çeşitlemeleri olarak anlaşılmalıdır. Maxime Rodinson, bundan ötürü,

ilişkileri" ya da "altyapı ile üstyapı" gibi kavramlarla açıklanamaz. Onun gizemine ışık tutmanın can alıcı noktası, sermayeyi insani "mübadele"deki esaslı zorluğun doğurmasında yatar ve tam da bu yüzden kapitalist ekonomiyi ortadan kaldırmak kolay iş değildir. Ama şunu da eklemek isterim ki bu iş imkânsız olmamalıdır.

Marx'ın işaret ettiği gibi, sermaye, satma (M-P) ile satın almanın (P-M) mekânsal ve zamansal olarak birbirinden ayrıldığı yerde vücuda gelir. Bu ayrılma artı-değeri teşvik etmekle kalmaz, nihayetinde kredi krizine de yol açar. Söz konusu ayrılma çökertilemez ve dolaysız mübadelenin hep mümkün olduğunu varsaymak yanlıştır. Georg Lukács'tan beri, insanlar arasındaki ilişkilerin, yanlış bir şekilde, şeyler arasındaki ilişkiler olarak göründüğü durumu sorunsallaştıran şeyleşme teorisi etkili olmuştur. Bu sorunsallaştırma, her şeyden önce, feodal hiyerarşi çerçevesinde yaşayan zanaatkârların (ya da basit meta üreticilerinin) bilincindeki bir kurgudur. Zamanında şeffaf ve dolaysız olan ilişki onların gözünde şimdi şeyleşmiş olarak görünmektedir. Ne var ki, meta ekonomisindeki insanların kendi aralarındaki toplumsal ilişki en başından itibaren sermaye tarafından örgütlenmiştir ve şeyler arasındaki ilişki olarak görünür. Başka hiçbir yol olmamıştır. Kiminle bağlantı içinde olduğumuzu hiçbir zaman bilmemişizdir. Ama kendi içine kapalı topluluklara ve ulus-devletlere mensup insanları toplumsal olarak birbirine bağlayan ve bir kozmopolis, bir dünya sivil toplumu oluşturabilecek olan yine de bu ayrılmadır. Bu toplumsal ilişkide karşılıklı olarak nasıl bir bağlantı içinde olduğumuzu bilemeyiz. Öte yandan, karşılıklı olarak ilişki içinde olmadığımızı iddia etmeye ahlaki olarak engel olan şey de, bu kavranamaz mekânsal "bütün"dür. Şu anda, dünyadaki insanların yarısından fazlası açlıktan kıvranıyor; ileri ülkelerdeki insanlar diğer insanlarla *ilişki içinde olmadıklarını*, yani masum olduklarını iddia edemezler. Ama bu toplumsal ilişki

---

söz konusu çeşitlemeleri "prekapitalist sömürü sistemleri" diye adlandırmayı önermişti. Onun şu kitabına bakınız: *İslam ve Kapitalizm* [1966], çev. F. Topaçoğlu, İstanbul: Akyüz, 2002. 5.3. kısımda söylediğim gibi, kapitalizm öncesi sistem, (yeniden bölüşüm olarak) soygun ile arınağan arasındaki karşılıklılığa dayanır. Ve bunlar kapitalist toplumda bile ilga edilmemiş, daha ziyade modern ulus-devlet biçimine dönüştürülmüştür. "Prekapitalist sömürü sistemleri"ni göz önüne almak gereklidir, zira bu sistemler bugün başkalaşmış bir biçimde sürmektedir.

bariz bir şekilde ortaya konulamaz. Mekânsallık sorunsalını düşünürsek, ilk başta sağlığı yerinde olan ve parçaları birbirine organik olarak bağlı ilişkisel dünyanın kapitalizmin müdahalesi sonucunda şeyleşmiş olduğunu vurgulayacak kadar naif olunamaz artık. Meseleye böyle bakmak, *ex post facto* perspektifsel bir saptırmadır. *Toplumsal ilişkiyi* en başta örgütlemiş olan şeyin yalnızca sermaye olduğu yolundaki en önemli olguyu göz ardı eden bir saptırma.[49]

49. Şeyleşme teorisi, bütün üretim sürecini kavramanın mümkün olduğu bir duruşu zımnen verili almaktadır. Söz konusu teori, bunun sonucunda, niyeti tam tersi de olsa merkeziyetçi iktidar denetimine yol açar.

6

Değer Biçimi ve Artı-Değer

6.1 Değer ve Artı-Değer

Sermayenin kendisini yeniden üretme "dürtüsü"nün (*Trieb*) doğasını ele aldım. Şimdi ise, P-M-P' sürecinde sermayenin kendisini yeniden nasıl üretebildiğini sorgulayacağım. Bu soruya konuşma diliyle şöyle cevap verebiliriz: az satın alıp çok satarak. Klasik iktisatçılar, bu eylemi tüccarların kurnazlığının timsali olarak görüp kınamışlar ve bunun tersine sanayi sermayesinin üretim sürecinden kâr elde ettiğini vurgulamışlardı. Emek değer teorisindeki ısrarları, anlaşılabilir bir şekilde bu bakış açısından kaynaklanıyordu. Dolaşım sürecini ikincil görmüşler ve faiz ile arsa kirasını üretim sürecinde elde edilen kârdan türetmeye çalışmışlardı. Ama kapitalist üretim İngiltere'de başladığı zaman, kredi sistemi halihazırda yerleşikti ve hatta anonim şirketler de faaldi. Onları ticaret sermayesi yaratmıştı. İlk sanayi kapitalistleri, "dışarıya iş verme sistemini – *Verlagssystem*" başlatan tüccarlardan başkaları değildi. Sanayi kapitalizmi ve onun teorisyenleri kendi *kökenlerini* unutmuştu anlaşılan. Kapitalist üretimin meydana getirdiği yanılsama sistemi, tek başına üretim sürecinden bakılarak asla açıklanamaz. Marx kendi irdelemesine dolaşım sürecinden başlamıştı, çünkü sermayenin özü, kök-sermaye P-M-P' formülünde yatar ve kapitalist üretim, bu formülün doğurduğu dünya piyasası olmadan var olamaz.

Klasik iktisatçıların sunduğu gerekçe şöyleydi: Sanayi sermayesinin kârı eşdeğer mübadele yoluyla üretilir; bu kâra, işbölümü ve kooperatif çalışma sayesinde –ki bunlar sağlıklı, beğenilen eylemlerdi– üretim gücünün zorlaması sonucunda ulaşılır. Marx da artı-değerin dolaşım sürecinde elde edilemeyeceğini iddia etmiştir:

"Bir bütün olarak, hiçbir ülkenin kapitalist sınıfı kendisini dolandıramaz. Ne kadar evirip çevirsek de nihai sonuçlar aynı kalır. Eşdeğerler mübadele edilirse, elimizde yine hiçbir artı-değer olmaz. Dolaşım, ya da metaların mübadelesi değer yaratmaz."[1] Fakat aynı zamanda, artı-değerin yalnızca üretim sürecinde gerçekleştirilemeyeceğini de vurgulamıştı.

Meta yığınlarının toplamı, toplam ürün, hem sabit ve değişken sermayenin yerini alan kısım hem de artı-değeri temsil eden kısım satılmalıdır. Eğer bu yapılmazsa, ya da ancak kısmen veya üretim fiyatının altında kalan fiyatlarla yapılırsa, o zaman işçi her ne kadar sahiden sömürülse de, onun sömürülmesi kapitalist için gerçekleştirilmemiş olur ve hatta çıkacak artı-değerin herhangi bir şekilde ya da kısmen gerçekleştirilmesini de beraberinde getirmeyebilir; hatta bu sermayesini kısmen ya da büsbütün kaybettiği anlamına bile gelebilir. Dolaysız sömürü koşulları ile o sömürünün gerçekleşmesinin koşulları bir değildir. Bunlar zamanda ve mekânda birbirinden ayrı olmakla kalmaz, teoride de birbirlerinden ayrıdırlar. İlki yalnızca toplumun üretici güçleri ile sınırlanırken, diğeri ise üretimin farklı dalları arasındaki orantılılık ve toplumun tüketim gücü ile sınırlıdır.[2]

Marx şunu söylüyor: Artı-değer, üretim sürecinde neler olup bittiğinden bağımsız olarak, en nihayet dolaşım sürecinde gerçekleştirilir. Bu da onu önceki açıklamayla –artı-değerin dolaşım sürecinde elde edilemeyeceği iddiasıyla– çelişkili bir konuma sokar.

Sermaye bu yüzden dolaşımdan doğamaz ve dolaşımdan ayrı olarak doğması da bir o kadar imkânsızdır. Sermayenin kökeni hem dolaşımda hem de dolaşımın dışında olmak zorundadır.

Böylece çifte bir sonuca ulaşmış oluyoruz.

Paranın sermayeye dönüşümü, meta mübadelesinin içkin yasalarına dayanılarak ve çıkış noktası eşdeğerlerin mübadelesi olacak şekilde açıklanmalıdır. Henüz sadece tırtıl biçimindeki bir kapitalist olan para-sahibinin kendi metalarını değerlerinde satın alması, onları değerlerinde satması ve sürecin sonunda, dolaşıma en başında koyduğu değerin fazlasını oradan gene de çekmesi gerekmektedir. Bir kelebek olarak ortaya çıkışı, dolaşım alanı içinde vuku bulmalıdır, ama bu alanda vuku bulmamalıdır da. Sorunun koşulları işte bunlardır. *Hic Rhodus, hic salta!*[3]

1. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 1. cilt, İng. çev. Ben Fowkes, Harmondsworth, England: Penguin Books, 1976, s. 266.
2. Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 352.
3. *A.g.y.*, 1. cilt, s. 268-9.

Bu çatışkının ticaret sermayesindeki durumla sınırlı olmadığını kaydetmek lazım. Sanayi sermayesindeki artı-değer de "dolaşım alanı içinde vuku bulmalıdır, ama bu alanda vuku bulmamalıdır da." Öyleyse, bu meseleyi önce ticaret sermayesi ile ilgili olarak göz önünde bulundurmalıyız. Marx'ın dediği gibi, artı-değeri tek başına, *bir değer sistemi dahilindeki* dolaşım alanından sağlamak, eşitsiz bir mübadeledir, dolandırıcılıktır. Öte yandan, farklı değer sistemleri arasındaki mübadelede, her alışveriş her bir sistemdeki eşit mübadeleden oluşsa bile, artı-değer elde edilebilir. Bu nedenle, Marxgil çatışkı birden çok değer sistemine müracaat edilerek çözülür – başka bir yol yoktur. Marx şöyle devam eder:

> Öte yandan, daha önce de belirttiğim gibi, ürünlerin mübadelesi farklı ailelerin, kabilelerin ya da toplulukların birbirleriyle temasa geçtikleri noktalarda başlar; çünkü uygarlığın şafağında, birbirlerinin karşısına bağımsız olarak çıkanlar, tek tek bireyler değil, aileler, kabileler ve benzerleridir. Farklı topluluklar kendi doğal çevrelerinde farklı üretim araçları ve farklı geçim araçları bulurlar. Bu yüzden, ürünlerin yanı sıra üretim tarzları ve yaşayışları da farklıdır. Farklı toplulukların temasa geçmeleriyle ürünlerin karşılıklı mübadelesine ve sonuçta bu ürünlerin giderek metalara dönüşmesine yol açan da işte bu kendiliğinden gelişmiş olan farklılıktır. Mübadele, üretim alanları arasındaki farklılıkları yaratmaz, ama farklı alanları birbirleriyle ilişki içine sokar; böylece onları tüm bir toplumun kolektif üretimindeki az çok birbirine bağlı dallara dönüştürür.[4]

Mübadelenin kökenini Adam Smith'in girişiminde olduğu gibi bu şekilde açıklamak, para mübadelesinin tedricen takastan geliştiği izlenimini verir. Fakat şimdiki bağlamda vurgulamak istediğim husus şudur: Marx, topluluklar arasındaki farklılığı, geriye dönüp bakarak mübadelenin kaynağında bulmuştu. Ve o farklılık, doğal koşullarca belirlenmişti. Ticaret sermayesi bu farklılıkta, yani topluluklar arasındaki farklılıkta ortaya çıkmıştı. "Uygun bir şekilde, ticaret yapan uluslar diye anılan uluslar, tıpkı Epiküros'un *intermundia*'daki tanrıları ya da Polonya toplumunun gözeneklerindeki Yahudiler gibi, ancak kadim dünyanın çatlaklarında yaşıyorlardı."[5] Kapitalizmin geleneksel üretim ve üretim ilişkilerinin tümünü dönüştürecek kadar ileri gitmemiş olması tam da ticaret sermayesinin

4. Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 472. 5. *A.g.y.*, 1. cilt, s. 172.

bu doğası yüzündendir. Her zaman kısmi kalmıştır; ama farklılığın peşinden koşarak, tek tek toplulukların insanlar arasında kurmayı başaramadığı toplumsal ve küresel bağı kurmuştur.

Modern ulus-devletlerin toplulukların bir genişlemesi ya da birleşmesi olarak ortaya çıkması bile bu durumu değiştirmemiştir. Marx'ın "toplumsal – *sozial*" terimi sadece *Gemeinschaft*'tan değil, *Gesellschaft*'tan da açıkça farklıdır, zira *Gesellschaft* bile meta ekonomisinin kurulmasının ardından ortaya çıkan başka bir tür topluluktur. Topluluk dahilindeki bilinç için, topluluk içinde kısılıp kalan düşünme için, paranın bir değer göstergesi ya da mübadele aracından ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Marx'ın "toplumsal" terimi ise sadece, farklı sistemler arasındaki mübadeleyi ve ürünün kiminle mübadele edilmekte olduğunu bilemediğiniz mübadeleyi tanımlamak için kullanılmalıdır. Dolayısıyla, topluluklar arasında vuku bulan mübadelenin toplumsal nitelikleri, toplumsal mekânda paranın evrensel meta mahiyetindeki dünya parası (*Weltveld*) olarak ortaya çıktığı dış ticarette daha belirgindir.

Gelgelelim, sikke olarak para evrensel niteliğini kaybedip ulusal, yerel bir niteliğe bürünür. Kendisinden meydana geldiği maddeye (altın, bakır, gümüş vb.) göre, farklı türden geçerli paralara ayrılır. Siyasi bir unvan edinir ve deyim yerindeyse farklı ülkelerde farklı dillerde konuşur... Daha önce bahsettiğimiz üzere, altın ve gümüş, tıpkı mübadelenin kendisi gibi, ilk olarak toplumsal bir cemaatin alanı dahilinde değil; bu alanın sona erdiği yerde, sınırlarında, yabancı cemaatlerle temasa geçilen ve sayıları pek fazla da olmayan noktalarda ortaya çıkar. Altın ve gümüş şimdi *meta* olarak, meta karakterini her yerde muhafaza eden evrensel meta olarak ortaya sürülür.[6]

Merkantilistler altına tutunmuşlardı, ama bunun nedeni para hırsları değil, altının uluslararası ticaretteki ödemelerin nihai aracı olmasıdır. Bununla ilgili olarak şöyle der Marx: "Modern iktisatçılar ticaret sisteminin ötesine geçtiklerini ne kadar düşünürlerse düşünsünler, genel krizlerin patlak verdiği dönemlerde altın ve gümüş 1600 yılında olduğu kadar 1857 yılında da tam bu belirlenimde yer alır. Bu nitelik içinde, altın ve gümüş dünya piyasasının yaratılma-

6. Karl Marx, "Economic Manuscripts of 1857-58", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, 28. cilt, New York: International Publishers, 1976.

smda önemli bir rol oynar."[7] Merkantilistler altını ticaret dengesinden sağlamışlardı. Onları yadsıyan modern iktisatçılar ise parayı sadece bir değer paydası ve bir dolaşım aracı olarak görmüşlerdi. Bu görüş, (değer sistemleri olarak) çeşitli toplulukların varlığını göz ardı etmek demektir. Para, çoğu kez çeşitli sistemlerin varlığı yüzünden, salt bir dolaşım aracı olarak kalmak yerine sermayeye dönüşür.

Klasik iktisatçıların oluşturduğu emek değer teorisi, birimsel bir sistemde kavramlaştırılmıştı. Bu teorinin takipçileri, tam da bu yüzden, üretim fiyatlarının farklı üretim bölümlerinde ortalama kâr oranlarına nasıl ulaştığını açıklamaları gerektiği zaman teorilerini gözden geçirmek durumunda kaldılar. Neoklasik iktisatçılar ise emek değer teorisini olumsuzlayıp, değeri (fiyatı) fayda (kullanım-değeri) noktasından açıklamaya çalıştılar. "Marjinal fayda" kavramını kullanan bu iktisatçılar, psikolojik unsurlara başvurmadan, denge noktasını arz ile talep arasına yerleştirdiler. Ne de olsa klasik iktisatçılar da piyasada fiyat dengesi olduğunu varsaymış ve emek zamanına uygun bir değer ileri sürmüşlerdi. Bireysel (anarşik) üretimlerin ve mübadelelerin bir denge içinde –*ex post facto*– kurulduğu düzeneğe dikkat çekmişlerdi. Buna ilaveten, Ricardo'nun "azalan getiriler yasası" neoklasik iktisadın "marjinal fayda" teorisinin özüne önceden parmak bastığı için, bu teorinin icadı neoklasik okula atfedilemez. Denge teorilerinin hepsi –matematiksel açıdan ne kadar sağlam olurlarsa olsunlar– birimsel bir sistem içinde kavramlaştırılır ve dolayısıyla sermayenin doğurduğu "toplumsal ilişki"yi çözümleyemezler.

Farklı değer sistemleri göz önünde bulundurulmak zorunda olduğuna göre, metanın denge fiyatından farklı bir meta *değeri* varsayılmalıdır. Para, birimsel bir sistem içinde düşünüldüğü sürece, sistemi matematiksel anlamda yapılandıran sıfıra (ya da felsefi açıdan, hiçliğe ya da Kant'ın diliyle söylersek bütünlüklü-algıya) benzer. Ne var ki, para, sistemler arasındaki mübadeleden artı-değer kazanan sermayeye ancak heterojen sistemlerin olduğu yerde dönüşebilir. Marx, kendi teorilerini nihayetinde hepten bırakan ya da

7. "Economic Manuscripts of 1857-58", *Collected Works* içinde, 28. cilt, s. 159.

gözden geçirmeye kalkan Smith ve Ricardo'ya kıyasla, emek değer teorisine kafasını daha fazla takmıştı.[8] Fakat Marx'ın niyeti selefle-rinin niyetinden tamamen farklıydı. Klasik iktisatçılar için emek değeri, birimsel bir sistem içinde kurulan denge fiyatının yenilen-mesinden ibaretken, Marx ise bütün çözümlemesini çok-katlı (*ma-nifold*) sistemlerden başlatmış ve bu yüzden *toplumsal* ve *soyut* emek değeri gibi kavramlara ihtiyaç duymuştu. Çok-katlı sistemler arasında bir metanın fiyatı doğal olarak değişir. Peki o halde meta-nın değeri nedir? Soyut emek olarak değer, ancak böyle düşünüldü-ğü zaman, birimsel bir sistemin denge fiyatından farklı olarak ileri sürülür. Burada söz konusu olan şeyler şunlardır: Çok-katlı sistem-ler vardır; artı-değer bu sistemlerin farklılıklarından doğar; dolayı-sıyla para sermayeye dönüşür.

8. Bir anlamda, Marx'ın Ricardocu emek değer teorisini Ricardo'dan bile da-ha ileri götürmeye çalıştığını söylemek doğru olur. Öte yandan, bir açmaza sapla-nan Ricardo, teorisini kısmen gözden geçirmiş ve onu, standart bir sermaye bile-şimi ve standart bir iş hacmi olan bölümlerin dışında, değerin sadece yatırıma ko-nan emek tarafından belirlenmediği bir şekilde yeniden oluşturmuştu. Marx, Ba-iley'nin Ricardo'ya getirdiği eleştiri bağlamında söylediğim gibi, her metanın kendi değerini içselleştirdiği kanaatinde değildi artık. Her bir metanın değeri, metalar arasındaki ilişkinin bir sistem oluşturduğu yerde verilidir ancak; öyleyse, metanın değer tözü yatırıma konan emek olsa bile, para ile yapılan mübadelede yeniden ortaya sürülen ve ayarlanan şey emek değeri olurdu. Bir diğer deyişle, Marx'ın belirttiği gibi, "toplumsal emek-zamanı" ya da "soyut emek-zamanı"dır bu. Marx'ın toplumsal emek zamanı, tek tek metaları üretmek için harcanan fiili emek zamanından farklıdır; daha ziyade, para ile yapılan mübadele yoluyla top-lumsal olarak oluşturulduktan sonra, ürünlerin içinde *geç bir şekilde* keşfedilen emek zamanıdır. İster meta mübadelesi isterse de kapitalist üretim yoluyla olsun, emek zamanı karşısında değer, hiçbir araçla niceliksel olarak ölçülemez. Bilebi-leceğimiz tek şey fiyattır. Ve kesin olan diğer şeyler de şunlardır: sermaye, verim-liliğin takviye edilmesi hususunda son derece ciddidir; bu durum, ancak gerekli emek zamanının kısaltılmasıyla gerçekleşir; ve verimlilikteki farklılık, dünya uluslarının değer sistemlerindeki hiyerarşiyi belirler.

Marx *Kapital*'de de "basit emeği" varsaydığını söyler; bunu kolaylık olsun diye yapar ve "basit" lafının emeğin türüyle herhangi bir ilgisi yoktur. Kullanım-değeri olarak *emeğin* çeşitliliği ve karmaşıklığı niceliksel açıdan ölçülemez. Ama gerçeklikte, ancak meta mübadelesi tarafından toplumsallaştırıldıktan sonra –üc-ret miktarı olarak– sayıya dökülür. Dolayısıyla, düşünsel emek *daha basit* emek-lerle niceliksel açıdan karşılaştırılmaya başlar. Metaların üretimi için sarf edilen emek zamanı onları eşdeğerlik içine yerleştiriyor değildir; aksine üretim için har-canan toplumsal emek zamanını onların eşdeğerlik içine yerleştirilmesi belirle-

Bailey Ricardo'yu eleştirdiği sırada, bir metanın kendi başına ve kendi içinde değeri olmadığını; metanın değerinin başkaları tarafından ve başkaları için, yani ilişkisel bir sistem içinde belirlendiğine işaret etmişti zaten. Bu da aynı metanın fiyatının başka bir sistemde farklılık gösterdiğini ifade eder. "Değer halihazırdaki metalar arasındaki bir ilişkidir, zira birbiriyle mübadele edilmeye sadece bunlar [bu metalar] müsaittir. Bir metanın belli bir andaki değeri ile bir başka andaki değerini kıyaslarsak, bu farklı anlarda başka metalarla içinde yer aldığı ilişki kıyaslanmış olur ancak."[9] Demek ki metalar adeta eşzamanlı bir ilişki sistemi oluştururlar. Bailey bu ilişkiyi zaman içinde tasavvur ediyor gibidir, ama söz konusu ilişki mekân içinde de tasavvur edilebilir ve edilmelidir de. Bir meta farklı bir sisteme yerleştirildiğinde denge fiyatı değişir. Bu farklılığa sebep olan şey sadece fiyatın dalgalanması değil, bizatihi ilişki sisteminin farklılığıdır. Fakat o halde, onların arasında ticaret ya-

---

mektedir. Emeğin niteliğinin bu noktada önemi yoktur. Büyük emek biçimlerindeki bir değişimde, örneğin ikinci sanayiden (imalattan) üçüncü sanayiye (hizmete) kayışta bile, önceki çözümlemeyi gözden geçirmeye de ihtiyaç yoktur.

Kozo Uno, Marx'ın değer-özü olarak emek zamanını değer biçimi teorisi aşamasında ileri sürmekle hata yaptığını; onun emek-gücünün meta halini aldığı ve emek zamanının mekanik üretim yüzünden belirli bir dereceye kadar nesneleştiği sanayi kapitalizmindeki üretim süreci aşamasında ortaya çıkması gerektiğini iddia etmiştir. Bu iddia, tam da emek zamanı gibi bir şeyin sanayi sermayesi ekonomisine has olduğuna işaret etmektedir. Demek ki söz konusu kavram kapitalist olmayan bir ekonomiye ve dahası, kapitalizmin ötesindeki bir ekonomiye uygulanmamalıdır. Bu bakımdan, Owen ve Proudhon'un kapitalizmin ötesine geçtiği zannedilen fikirleri, özellikle de emek parası hakkındaki fikir, kapitalist meta ekonomisine dayanmakta ve bu ekonominin paradigmasına hapsolmaktaydı. Kapitalist ekonomiyi aşmak emek-değeri aşmak demektir. Marx'ın vizyonunda komünizmin, herkesin kendi emek miktarına göre değil, kendi ihtiyacına göre aldığı bir toplum olduğu farzedilir. Başka bir şekilde ifade edersek, toplum, değerin bizatihi emeğe göre belirlenmesini (bunu vazeden yasayı) ilga etmelidir. Marx emek değer teorisini, sadece, onu dayatan ekonomik sistemi ortadan kaldırmak için kabul eder. Diğer taraftan, emek değer teorisini reddetme eğiliminde olan ideologlar, kapitalizmin ilelebet payidar kalmasını isteyen kimselerdir. Emek değerini toptan hükümsüz kılmak için, başka bir mübadele ve para biçimine sahip olmak gerekir.

9. Samuel Bailey, *A Critical Dissertation on the Nature, Measure, and Causes of Value: Chiefly in Reference to the Writings of Mr. Ricardo and His Followers. By the Author of Essays on the Formation, etc., of Opinions*, Londra: R. Hunter, 1825, s. 72.

pıldığı zaman ne olur? Artı-değer işte burada ortaya çıkar. Marx *değerden* bahsederken onu denge fiyatından açıkça ayırır, zira değer çok-katlı sistemlerle ve dahası, artı-değerle ilgili bir meseledir.

6.2 Dilbilimsel Yaklaşım

Emek olmadan hiçbir ürün üretilemez. Nitekim klasik iktisat emeğin değerin tözü olduğunu ileri sürer. Ne var ki, gördüğümüz gibi, bir üründe değer oluşturan şey değerin biçimi, yani metaların ilişkisel sistemidir. Kendi başlarına maddeler ve emek, şeylerden değer yaratmaz. Maddeler ve emek, değer biçimi sayesinde ekonomik nesneler halini alırlar. Klasik iktisatçılar, ampirik fiyatların ötesinde var olan emek değerini kavramlaştırmıştı. Neoklasik iktisatçılar ise değeri olumsuzlayıp ampirik fiyatlar alanında kalmaya çalıştılar. Ama her ikisi de fiyatın ve emek-değerin (ilişkisel sistem olarak) değer biçiminin türevsel çeşitlemeleri olduğunu gözden kaçırdılar. Değer biçimi anlayışımızı pekiştirmek için, "dilbilim"e atıfta bulunmamız çok işe yarayabilir, çünkü değer esas itibariyle dile benzer. Çabucak fark edebileceğimiz gibi, dilbilim siyasal iktisat modelini izleyerek şekil almıştır. Bunu Roman Jakobson da söylemiştir:

> Yüzyıllık bir tarihi olan iktisat ve dilbilimde, her iki disiplini birleştirmeye dair sorular çok defa ortaya atıldı. Aydınlanma dönemindeki iktisatçıların dilsel sorunları ele aldıkları hatırlanabilir (bkz. Foucault 1966: 3. bölüm); örneğin Anne-Robert-Jacques Turgot, *Encyclopedie* için etimoloji hakkında bir çalışma derlemişti (1756); Adam Smith dilin kökeni hakkında yazmıştı (1770). Döngü, mübadele, değer, çıktı-girdi ve üretici-tüketici gibi konularda G. Tarde'ın Saussure üzerinde etkisi olduğu gayet iyi bilinir. "Dinamik senkroni", sistem dahilindeki çelişkiler ve sistemin sürekli hareket halinde olması gibi pek çok ortak konu her iki alanda da benzer gelişmelerden geçer. Temel iktisadi kavramlar, tekrar tekrar deneme kabilinden göstergebilimsel yorumlara tabi tutulurlar...
>
> Şu aralar Talcott Parsons (1967'de ve 1968'de) sistematik bir şekilde, parayı "son derece ihtisaslaşmış bir dil" olarak, ekonomik işlemleri "belirli karşılıklı konuşma türleri" olarak, paranın dolaşımını "mesajların gönderilmesi" olarak ve para sistemini "dilbilgisel-sözdizimsel anlamda bir kod" olarak ele alıyor. Dilbilimde geliştirilmiş olan kod ve mesaj teorisini ekonomik mübadele üzerinde açıkça uyguluyor.[10]

Saussure, dili eşzamanlı bir sistem (yani, *Langue*) olarak gördüğü zaman, bir siyasal iktisat modeli kullanıyordu aslında. "Eşzamanlı" kavramı, zamandaki geçici bir andan ziyade, belirli bir denge durumuna işaret eder. Geleneksel dilbilim, sistemin bütününden ayrı olarak, belirli bir dilsel öğeyi tarihsel dönüşümü içinde gözlemlemeye odaklanmıştı. Saussure buna karşı bir tez öne sürmüştür: İlişkisel bir sistemdeki öğelerin dönüşümü, sistemin bütününde bir değişime sebep olur ve yeni bir sistem üretir; bir dilin artzamanlı dönüşümü, bizatihi sistemin değişimi olarak kavranmalıdır. Bunun bir dengeden başka bir dengeye geçilmesinden aşağı kalır yanı yoktur. Besbelli ki bu fikir, o zamanlar Lozan Üniversitesi'nde ders vermekte olan Vilfredo Pareto'nun (1848-1923) "genel denge sistemi"nden alınmıştı. Fakat Saussure bu çerçeveyi geliştirmişti; Jakobson'un pek çoğu neoklasik iktisadın başka şekillerde yeniden ifade edilmesinden ibaret olan örneklerinde olduğu gibi, Pareto'nun modelinde takılıp kalmamıştı.

Saussure kendisini neoklasik teoriden ayırıyordu. Dilde sadece farklılıkların olduğunu düşünüyordu; dil, saf değer sistemidir.[11] Birimsel bir sistem içinde (yani *Langue*'ın sisteminde) düşünmüş olsa, bu düşünceler ifade edilemezdi. Değer kavramını, ancak başka bir *Langue* sistemini göz önünde bulundurduğu zaman devreye sokmuştu. Saussure'ün anlatmak istediği şey şudur: Bir sözcük başka bir dile çevrildiği zaman, aynı anlama ulaşır; fakat sözcüğün değeri, başka sözcüklerle olan farklı ilişkisine karşılık olarak, yeni/farklı sistemde değişmiş de olur. Bu odak noktasından bakarak, itiraz kaldırmaz bir şekilde gösterene bağlı olan hiçbir anlam (gösterilen) olmadığını, yani içkin hiçbir anlam olmadığını söyler. Hjelmslev'in işaret ettiği gibi, tek bir eşzamanlı sistem söz konusu olduğu sürece, gösteren ile gösterilen kavramsal olarak birbirinden ayrı tutulamaz. Anlamdan –ya da iktisattaki "fiyat"tan– farklı olarak değer kavramı, ancak çok-katlı/farklı sistemler söz konusu olduğu zaman gerekli hale gelir.

10. Roman Jakobson, *On Language*, Cambridge: Harvard University Press, 1990, s. 462.

11. Bkz. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual, 1998.

Peki Marx ne yapmıştı? Genel olarak, parayı ve dili birbirine benzer şekilde görme fikrini reddetmişti. "Parayı dil ile karşılaştırmak yanlıştır. Fikirler, belirli özelliklerinin çözülmesiyle ve –fiyatların metalarla beraber var olması gibi– toplumsal niteliklerinin dilde onlarla beraber var olmasıyla dile dönüşmezler. Fikirler, dilden ayrı var olmazlar. Dolaşıma girip mübadele edilebilir hale gelmek için önce bir ana dilden yabancı bir dile çevrilmesi gereken fikirler daha iyi bir analoji sağlardı; ama o zaman da analoji dille değil, onun yabancılığıyla kurulmuş olur."[12] Demek ki dil ile para arasında kurulacak bir analoji, ancak onların *yabancılığı* (*Fremdheit*) söz konusu olduğu zaman önemli hale gelir.

Saussure ekonomik mecazları, anlamdan farklı olan dilin değerinden bahsederken kullanıyordu sadece. Bunu farklı tedavül örneklerine başvurarak açıklıyordu.[13] Bu analoji izlenecek olursa, anlam fiyat ile bir tutulur; değer ise fiyatı belirleyen ilişkisel sistemler arasındaki farklılığa tekabül eder. Bir meta, eşzamanlı bir sistemde, diğer bütün metalarla ilişki içine sokulur. Metanın para ile mübadele edilmesi, basitçe iki şey (meta ile altın) arasında vuku bulan bir olay değil, metanın diğer bütün metalarla ilişki içine sokulmasıdır. Metanın fiyatı, basitçe para ile kurulan eşdeğer bir ilişkiyi ifade etmekten ziyade, diğer bütün metalarla kurulan ilişkileri

12. Karl Marx, "Economic Manuscripts of 1857-58", *Collected Works* içinde, 28. cilt, s. 99.

13. "Bu soruyu cevaplarken, dilsel olmayan vakalarda bile her türlü değerin paradoksal bir ilkenin hükmü altında olduğuna işaret etmek yerinde olur. Değer her zaman şunları beraberinde getirir:

(1) değeri ele alınmakta olan öğe ile mübadele edilebilir olan *benzemez* bir şey.

(2) değeri ele alınmakta olan öğe ile *karşılaştırılabilir* olan *benzer* şeyler.

Bu iki özellik, her türlü değerin varlığı için gereklidir. Örneğin beş franklık madeni bir paranın değerini belirlemek için şunların bilinmesi gerekir: (1) bu para, örneğin ekmek gibi, belirli bir miktardaki başka bir şeyle mübadele edilebilir ve (2) onun değeri, aynı sistemdeki başka bir değer ile, mesela bir franklık madeni paranın değeriyle ya da başka bir sisteme (sözgelişi, dolara) ait olan başka bir madeni para ile karşılaştırılabilir. Keza, bir sözcük benzemez bir şeyle, yani fikirle ikame edilebilir. Aynı zamanda, benzer bir mahiyeti olan bir şeyle, yani başka bir sözcükle karşılaştırılabilir. Dolayısıyla onun değeri, simgesi olduğu kavram ya da anlam tarafından belirlenmez sadece" (Saussure, *Course in General Linguistics*, s. 113-4). Bundan dolayı, Saussure'ün dilbilimi, birimsel bir sistemin dilbilimi değildir; kendisine öncül olarak başka dillerle olan mübadeleyi (çeviriyi) alır.

bir araya getirir. Üstelik, metanın fiyatı farklı sistemlerde değişiklik gösterir. Ve tek tek sistemlerde fiyatların dengede olduğu peşinen kabul edildiğinde bile, bu farklılık varlığını amansızca sürdürür. Bir mübadele, farklı sistemler arasına yerleştirildiği takdirde –ancak tek tek sistemler dahilindeki mübadeleye denk düşen fiyata bile olsa– kâr payı (artı-değer) oluşturabilir.

Marx, tekrarlamak gerekirse, denge fiyatından farklı olduğu için değeri dikkatle ele almıştı, çünkü sistemlerin heterolojisinden başlamıştı düşünmeye. Değeri hiçbir zaman ampirik olarak sunmamıştı – bu imkânsız olurdu. Ampirik açıdan bakacak olursak, elimizdeki tek şey denge fiyatıdır. Ampirik olarak artı-değerin değil, sadece kârın var olduğunu söylemek demektir bu. Marx'ın değer –soyut, toplumsal emek– olarak keşfettiği şey, heterojen sistemleri öncül olarak alır. Dolayısıyla, Marx'ın değer kavramında, artı-değerin (ya da paranın) nasıl olup da sermayeye dönüştüğünün sırrı idrak edilmiştir. Gelgelelim, sonunda artı-değere çok-katlı sistemler arasında ulaşılsa bile, bu olayın bütünü katılımcıların hiçbirine görünmez. Bunun sebebi ise, artı-değere ulaşma sürecinin (P-M-P'), farklı zaman ve yerlerde vuku bulan, P-M ile M-P' süreçlerine bölünmesidir.

> Dolaşım, ürünlerin dolaysızca mübadele edilmesinin dayattığı bütün zamansal, mekânsal ve şahsi engelleri aşarak zincirlerinden boşanır; bunu da kişinin kendi ürününün mübadele edilmesi ile başka birinin ürününün elde edilmesi arasındaki mevcut dolaysız özdeşliği, birbirine zıt parçalar olan satış ve satın almaya bölerek yapar. Karşılıklı olarak bağımsız ve birbirine zıt bu süreçlerin içsel bir bütünlük oluşturduğunu söylemek, onların içsel bütünlüğünün dışsal antitez yoluyla ilerlediğini söylemek demektir. Bu iki süreç içsel bağımsızlıktan yoksundur, zira birbirlerini tamamlarlar. Bundan ötürü, onların dışsal bağımsızlığına [*äusserliche Verselbständigung*] dair iddia belirli bir kritik noktaya çıkıyorsa, bütünlükleri kendisini bir kriz üreterek şiddetli bir şekilde hissettirir.[14]

Can alıcı nokta işte burada yatar: Sermayeyi üreten şey, krizi de mümkün ve kaçınılmaz kılar. Kapitalizmin *kaderidir* bu. Marx'ın belirttiği gibi, satma ve satın alma, para aracılığıyla hem mekânsal olarak hem de zamansal olarak bölünür. Paranın sahibi istediği şeyi, istediği yerde istediği zaman satın alabilir. Bunu yine dil analojisiy-

14. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 209.

le ele alacak olursak, para, konuşmanın (*parole*) aksine, yazmaya (*ecriture*) benzer. Yazılı metinler herhangi biri tarafından herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda okunabilir ve onların dolaşımı görünmezdir. *Konuşmada* mevcut başkasına açık bir şekilde anlaşılır olan şey, yazmada farklı dillerde (*Langues*) farklı şekillerde okunmak durumundadır. Ricardo ya da Proudhon'daki para nefreti, yazma nefretine tekabül eder. Her ikisi de dolaysız ve şeffaf mübadele fantazisi ile ele ele giden, dolayımlı iletişime duyulan nefrettir. Jacques Derrida'nın *Of Grammatology*'de (Gramatolojiye Dair) sorunsallaştırdığı üzere, Platon'dan bu yana felsefe harflere husumet duyulmasına yol açarken, dolaysız ve şeffaf mübadeleye-iletişime de hayranlık duymuştur.[15] Ve aynı şey siyasal iktisat alanında da paraya duyulan husumet şeklinde devam ediyor. Platon un yazmaya getirdiği eleştiride, yazmanın çözülemez varlığı halihazırda sorgusuz sualsiz kabul edildiği için, klasik iktisatçıların çıkış noktası olan takas fikri –Robinson Crusoe anlatısında görüldüğü gibi– (genel eşdeğer olarak) paranın indirgenemez varlığını öncül olarak almıştı.

Şunu belirtmek zorundayız: Mübadelenin para tarafından dolayımlanması gerektiği yolundaki mantıksal zorunluluğu idealist bir şekilde reddeden siyasal iktisatçılar ya da sosyalistler metafiziğin tuzağına düşüyorlar. *Kapital*'de şöyle deniyor: "Değerin tanımı, dolayısıyla, alındaki yaftada yazmaz; değer, emeğin her ürününü toplumsal bir hiyeroglife dönüştürür aslında. Daha sonra da insanlar kendi toplumsal ürünlerinin ardında yatan sırra vâkıf olmak için bu hiyeroglifi çözmeye çalışır: Çünkü yararlı bir nesneyi değer olarak damgalamayı sağlayan nitelikler de tıpkı insanların dili gibi toplumsal bir üründür."[16] Marx meta biçimini "toplumsal hiyeroglif" olarak görmüştü, ki bu Derrida'nın terimiyle *archi-ecriture*'dür – kök-yazı'dır. Yani para sadece ikincil bir şey değildir; meta biçiminin özüne ve bu biçimin özü olarak kazınmıştır.

Bu kısma son verirken, sanatsal değer sorunsalına toplumsal mübadelenin şeffaf olmayışı noktasından yaklaşan eleştirmen Paul Valery'yi incelemek istiyorum.

15. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, İng. çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

16. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 167.

Sanat eseri ne de olsa bir nesne, belirli bireyleri belirli bir şekilde etkilemek için yapılmış bir insan ürünüdür. Sanat eserleri, kelimenin maddi anlamıyla ya nesnedirler ya da, tiyatro sanatında veya dansta olduğu gibi, art arda gelen eylemlerdir, yahut müzikte olduğu gibi, eylemler tarafından da üretilen ardışık etkilerin toplamıdır. Sanat mefhumumuzu, soruşturmalarımızdaki yegâne olumlu öğeler olarak görülebilecek bu nesnelere dayalı bir çözümleme ile tanımlamaya girişebiliriz: Bu nesneleri ele alıp bir yandan onların müelliflerine diğer yandan da onların etkiledikleri kişilere doğru ilerlediğimizde, sanat fenomeninin iki hayli belirgin dönüşüm ile temsil edilebileceğini anlıyoruz. (İktisatta üretim ile tüketim arasında hüküm süren ilişkinin aynısı var burada.)

Şunu kaydetmek ziyadesiyle önemli: Bu iki dönüşüm –müellifin *imal edilmiş nesnede* yaptığı değişiklik ile nesnenin yani eserin tüketicide meydana getirdiği değişim– büsbütün bağımsızdır. Dolayısıyla *onları her zaman birbirinden ayrı olarak düşünmeliyiz.*

Üç terimi birden, yani müellif, eser, izleyici ya da dinleyiciyi kuşatan her türlü önerme anlamsızdır – zira bu üç terimi gözlemde birleşmiş olarak hiçbir zaman bulamazsınız...

Devam edeceğim – şu ana kadar söylemiş olduklarıma dair sonuca varmamışsanız, hiç kuşkusuz tuhaf ve paradoksal bulacağınız bir noktaya geliyorum burada: *Değer* olarak sanat (çünkü temel olarak bir değer sorununu inceliyoruz) esas itibariyle bu özdeş olmamaya, üretici ile tüketici arasında bir aracıya duyulan bu ihtiyaca dayanır. Onlar arasında indirgenemez bir şey olması, doğrudan bir iletişimin olmaması ve eserin, yani aracın, etkilediği kişiye müellifin şahsına ve düşünüşüne dair bir fikre indirgenebilecek herhangi bir şey sunmaması temel önem taşır.

... İki zihinde neler olup bittiğini karşılaştırmanın kesin ve doğru bir yolu hiçbir zaman olmayacak; üstelik, bir zihinde olup bitenler diğer zihne doğrudan iletilebilse, bütün sanat çöker, sanatın tüm etkileri kaybolur giderdi. Müellif ile onun seyircisi/dinleyicisi arasına, başka insanların varlığına göre davranmaya muktedir yeni ve nüfuz edilemez bir öğe konmasa, sanatın bütün etkisi, müellifin eserinin tüketiciden talep ettiği *çaba* imkânsız olurdu.[17]

Nitekim Valery, sanat eserindeki değerin, iki sürecin (üretim ile tüketim) ayrılması sırasında üzerinde yükseldiği nihai temele ve bu boşluğun nüfuz edilemezliğine parmak basıyor. Ortaya koyduğu eleştiri, her iki süreci de içerecek bir konumda duran ve tarihin hiçbir anlaşılmazlığı olmadığını iddia eden Hegelci estetiği hedef alı-

17. Paul Valery, "Reflections on Art", *Paul Valery, Aesthetics* içinde, çev. Ralph Manheim, New York: Pantheon, 1964, s. 142-3.

yor besbelli. (Bu arada Marksist denen estetik de aynıdır.) Valery, hiç şüphesiz, bu duruşa *Kapital*'ı okuyarak ulaşabilmişti.[18]

Bu açıdan bakıldığında, kapitalistler, farklı süreçlerde ve sistemlerde fiilen durmaya çalışan kimselerdir. Tüccar kapitalistler, farklı değer sistemleri arasında biriken kâr payından artı-değer sağlarlar. Bu durum hiç de eşitsiz mübadele sahtekârlığına dayanmaz. Eğer belirli bir meta belirli bir bölgede oranın doğal çevresi sayesinde bol miktarda üretiliyorsa, metaların ilişkisel sistemindeki fiyat, o metanın kıt olduğu ya da hiç üretilmediği bölgelerin sistemindeki fiyatlardan farklılık gösterir. Tüccarlar metaları ucuz oldukları yerlerden satın alıp, pahalı oldukları yerlerde satarlar. Artı-değeri dengeden sağlarlar, fakat bu dolandırıcılık değildir. Her mübadele, tek tek değer sistemlerindeki dengeye göre yapılır.

6.3 Ticaret Sermayesi ve Sanayi Sermayesi

Peki sanayi sermayesi artı-değeri nasıl kazanır? İdeolojik olarak sanayi sermayesini destekleyen klasik iktisatçılar, dolaşım sürecinden ziyade üretim sürecinde kazanılan kârın önemini vurgularlar. Ricardo'nun kendisi, Ricardocu solcuların aksine, basit bir şekilde bunun artı-emeğin sömürüsü olduğunu hiçbir zaman düşünmemiş-

18. Valery *Kapital* hakkında şunları yazmıştı: "Hier soir relu ... (un peu) *Das Kapital*. Je suis un des rares hommes qui l'aient lu. Il parait que Jaures lui-meme...

"Quant au *Kapital*, ce gros *book* contient des choses tres remarquables. Il n'y a qu'à les y trouver. C'est d'un orgueil assez epais. Souvent tres insuffisant comme rigueur, ou tres pedant pour des prunes, mais certaines analyses sont epatantes. Je veux dire que la maniere de saisir les choses resemble à cell dont j'use assez souvent, et je puis assez souvent traduire son langage dans le mien. L'objet ne fait rien, et au fond c'est le meme!" (*A. Gide-P. Valéry, Correspondence 1890-1942*, Paris: Gallimard, 1955, s. 472-3).

"Dün gece, *Kapital*'ı birazcık okudum. Onu sahiden okuyan sayılı insanlardan biriyim. Öyle görünüyor ki Jaures bile (onu okumamış)...

"*Kapital*'den bahsedecek olursak, bu koca kitap gerçekten fevkalade şeyler içeriyor. Tek yapmamız gereken şey onları arayıp bulmak. Muazzam bir güvenin ürünü bu. İlmi sağlamlık açısından çoğu zaman yetersiz ve sebepsiz yere ukalaca yazılmış, ama bazı çözümlemeleri çok parlak. Şeyleri kavrama yönteminin, benim sıklıkla kullandığım yöntemi andırdığını söylemek isterim ve çoğu durumda onun dilini kendiminkine tercüm edebiliyorum. Nesnenin ne olduğu fark etmiyor ve nihayetinde aynısı!"

ti; ama onun düşüncesi, bu konumun içinden türediği tohumları barındırıyordu. Ricardo, bir metanın (piyasa fiyatından farklı olarak) doğal fiyatının halihazırda –elde edildikten sonra arsa kirasına (idare masraflarına) ve faize bölüştürülen– kâr içerdiğini düşünüyordu.[19] Daha önce bahsettiğim gibi, Marx'ın artı-değer teorisinin bunun halefi olduğu zannedilir ve neticede, Marx'ın teorisi birçokları tarafından itham edilmişken, Piero Sraffa'dan beri de neo-Ricardocular tarafından da savunulmuştur. Örneğin Nobuo Okişio ve Miçio Morişima şu önermeyi matematiksel olarak kanıtlamıştı: *Kâr oranı artı (pozitif) ise, artı-değer oranı da artıdır (pozitiftir), yani artı-emek vardır.*[20] Ne var ki, emek değerden yola çıkıp parayı ihmal eden selefleri Ricardo'nun sorunu hâlâ çözülmüş değildir. Yani bu düşünce çizgisi, katı bir şekilde homojen bir sistem içinde modellenmiştir. Bizim için hayati önem taşıyan olgu ise şudur: Birden fazla değer sistemi vardır ve artı-değer bu sistemler arasındaki mübadelede meydana çıkar.

19. Ricardo'dan artı-değer teorisini ilk alan kişi Charles Wentworth Dilke idi; *The Source and Remedy of the National Difficulties* (1821) başlıklı bir broşür yazmıştı. Ardından, Thomas Hodgskin *Labour Defended against the Claims of Capital*'ı (1825) kaleme almıştı. Ricardo'nun *Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri* eseri ise 1817'de yayımlanmıştı. Ona çabucak yanıt verilmişti demek ki. Dilke ve Hodgskin'in eserleri, 1820'lerde başlayan Britanya emek hareketine teorik bir zemin sunmuştu. Artı-değerin konumu = sömürü iddiasının Marx'ın keşfi olmadığı açıktır. Marx da bunu teslim etmiş ve Dilke'nin broşürü hakkında yorumda bulunmuştu: "Bu pek az bilinen (40 sayfa kadarlık) broşür ... Ricardo'dan yola çıkarak mühim bir ilerleme getiriyor. *Artı-değeri* –Ricardo'nun deyişiyle (çoğu zaman 'artı-ürün' diye adlandırılan) 'kâr''ı ya da broşürün yazarının deyişiyle *'faiz'*i– *'artı-emek'* diye açıkça tanımlıyor; işçinin bedava icra ettiği, emek kapasitesinin değerinin yerini alan emek miktarına ek olarak icra ettiği, yani *ücretine* karşılık olarak bir eşdeğer ürettiği emek. *Değeri emeğe* indirgemek önemliydi, ama bir o kadar önemli olan şey de, kendisini *artı-üründe* açığa çıkaran artı-değeri *artı-emek* olarak sunmaktı. Aslında Adam Smith bunu ifade etmişti ve bu düşünce Ricardo'nun muhakemesinin ana unsurlarından birini oluşturur. Fakat bunu hiçbir yerde açıkça belirtip *mutlak bir biçim* içinde kaydetmemişti (Karl Marx, "Economic Manuscripts of 1861-63 – Theories of Surplus Value", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works* içinde, 32. cilt, New York: International Publishers, 1976, s. 374).

20. Nobuo Okişio "kâr oranı artı ise, zorunlu olarak artı-emek ortaya çıkar" önermesinin, ya üretim fiyatı ya da daha genel fiyat düşünülerek kanıtlanabileceğini ortaya atmıştı (*Marx Keizai-gaku – Kachi to kakaku no Riron* / Marksçı Siyasal İktisat – Değer ve Fiyat Teorisi, Tokyo: Chikuma Şobo, 1977).

Marx'ın eşsiz katkısı, sanayi sermayesini de P-M-P' genel formülü içinde anlamaya çalışmış olmasıdır. Bir başka deyişle, Marx artı-değeri dolaşım noktasından yeniden düşünmeye çalışmıştır. Marx'a göre, sanayi sermayesini ticaret sermayesinden ayıran şey, her şeyden önce, ilkinin diğerinin bilmediği "özel bir meta" –emek-gücü metası– keşfetmiş olmasıydı. Sanayi sermayesi, insan tarihindeki bu çok özel metayı –emek-gücünü– ürünleri üretmek ve ardından o ürünleri metanın kendisine –emekçilere– satmak ve böylece artı-değer kazanmak için satın alır. Neoklasik iktisatçılara göre, ekonomik özne olanlar yalnızca tüketiciler ve şirketlerdir. Onların gözünde emekçiler, üretim maliyetinin parçası olarak salt ücretten ibarettir. Bu arada, sanayi sermayesinin artı-değerine ancak *bir tür* dolaşım sürecinde ulaşılır: Sermaye canlı emekçilerden emek-gücü satın alır ve bu emekçiler de üretmiş olduklarını sermayeden satın alırlar (ve tam da bu uğrakta, *emekçiler tüketicilere tamamen eşittir*). Tek tek işçiler tam da ürettikleri aynı şeyleri satın alıyor değildir; *bir bütün olarak* –ve bu noktada *bütünlük* kavramı olmazsa olmaz bir şekilde devreye girer– tüketiciler mahiyetindeki emekçiler ürettiklerini satın alırlar. Bu, ayrıca, artı-değerin bireysel sermaye düzleminde değil, sadece *toplam toplumsal sermaye* olarak düşünülebileceği anlamına gelir.

Her kapitalist, işçisiyle bir üreticinin tüketiciyle karşılaştığı gibi karşılaşmadığını bilir ve bundan ötürü onun tüketimini, yani mübadele etme yeteneğini, ücretini olabildiğince sınırlamak ister. Ama pek tabii ki, *öteki* kapitalistlerin işçilerinin *kendisine ait* metanın en büyük olası tüketicileri olmasını da ister. Fakat *her* kapitalistin kendi işçileriyle olan ilişkisi, *sermaye ile emek arasındaki genel ilişki*, yani temel ilişkidir. Bütün diğerlerinden farklı olarak tek tek her kapitalist için geçerli olan yanılsamaya yol açan şey tam da budur – *kendi* işçilerinden *ayrı olarak*, işçi sınıfının arta kalan kısmı onunla işçiler olarak değil, *tüketiciler* ve *mübadele edenler* –para harcayanlar– olarak karşılaşır...

Sermayeyi [feodal] tahakküm ilişkisinden ayıran şey tam da budur –*işçi* kapitalist ile tüketici olarak ve *para sahibi* biçiminde, basit bir dolaşım merkezinin mübadele değerini ortaya koyan biri olarak karşılaşır– işçi olarak taşıdığı özgül niteliğin ortadan kalktığı, sayısız dolaşım merkezlerinden biri haline gelir.[21]

21. Marx, "Economic Manuscripts of 1857-58", *Collected Works* içinde, 28. cilt, s. 348-9.

Üretim ve pazarlama alanları arasındaki böyle bir ayrılma, emekçiler kategorisini hükümsüz kılar ve onu *genel olarak tüketiciler* ile özdeşleştirir. Sonuç olarak, neoklasik iktisatçılar ve benzerleri, tüketicileri özne olarak ve şirketleri de onların taleplerinin tedarikçisi olarak tanımlar – tüketim toplumunda büyük bir rol oynayan tüketici özne yanılsaması da böylece ortaya çıkar. Ama her şeyden bundan ibaret değildir. Tüketicilerin şirketlere karşı protesto ve boykot şeklinde giriştikleri eylemler esas olarak emekçilerin hareketidir, ama ondan ayrı olduğu zannedilir ve hatta ona karşı konur.

Marx'ın düşüncesinin verdiği en önemli derslerden biri de şudur: Artı-değer, bireysel sermayelerin hareketlerinden kalkılarak değerlendirilemez. Aslında, bir bütün olarak kapitalist sistemin karmaşıklığı ve görünmezliği orada yatar. Sermaye, ürünlerini satamadıkça, yani ürünleri birer meta olarak değer elde edemedikçe artı-değeri gerçekleştiremez. Ama sorun şuradadır ki, metanın potansiyel satın alıcıları aslında ya diğer kapitalistlerdir ve/veya kendi emekçileridir. Tek tek kapitalistlerin ikilemi budur. Kâr peşinde koşan sermaye, ücretleri düşürüp kendi işçilerinin emek-zamanını olabildiğince uzatmaya çalışır. Fakat bütün kapitalistler bu ilkelere kayıtsız şartsız olarak uyarsa, artı-değer gerçekleşmez; çünkü metaların potansiyel alıcıları, yani emekçiler yıpranmış ve bitap düşmüş olur. Nitekim, bireysel sermayeler kâr elde etmeye ne kadar çok çalışırsa, iktisadi düşüş de bir bütün olarak o kadar çok devreye girer. Ama 1930'ların Büyük Buhranı'nda, toplam sermaye bu devinimi geri çevirmeyi başarmıştı. Fordizm adı verilmişti buna. Sonuç olarak, tüketim toplumu diye bildiğimiz şey ortaya çıkmıştı. Ne var ki bu hadiseler Marx'ın teorik olarak kavrayamayacağı şeyler değildi. Fordizm ya da Keynesçilik, toplam toplumsal sermayenin, topyekûn çöküşten sakınmak ve ardından, bireysel sermayeler için kâr sağlamak üzere bireysel sermayelerin egoizmlerine gem vurma müdahalesidir. Bu durum, Adam Smith'in herkesin kâr peşinde egoistçe didinmesinin nihayetinde herkesin hayrına olacağı yolundaki kanaatine aykırı gibi duruyor. Keza, Weber'in kapitalizmin-Protestanlığın "sebat" ve "tasarruf"u teşvik eden ruhu fikrini de yalanlıyor gibi görünüyor. Fakat bunlar Marxgil teori içinde tahayyül edilemez şeyler değildir. Artı-değerin yalnızca bireysel sermayelerde ya da üretim sürecinde gerçekleştiğini düşünenlerde sarsıcı bir etki

bırakmıştı sadece.

Marx *mutlak artı-değer* ile *göreli artı-değeri* birbirinden keskin bir şekilde ayırmıştı: İlki iş gününün uzatılması ve emek-gücünün takviye edilmesiyle, diğeri ise aynı iş gününün sürdürülmesi, ama emek-gücünün değerinin *dolaylı olarak* üretkenliği güçlendirme yoluyla düşürülmesiyle sağlanır. İş gününün uzatılmasının –yani emekçilerin zorunlu iş zamanından daha fazla, bir diğer deyişle, emek değerlerinden daha fazla çalışmalarının– artı-değere yol açtığı yolundaki açıklama makul geliyor, ama bu fazla basittir ve hemen bir çıkmaza girer. Bu fikre bakılırsa, iflas eden bir kapitalist artı-değer kazanamadığını ve dolayısıyla emekçilerini acımasızca sömürmeyen "vicdan sahibi" bir kapitalist olduğunu belirtecektir. Şu iki yanlış kavrayıştan kaynaklanan mantıksal bir hatadır bu: Birincisi, fiziksel emek zamanı değer tözüne eşittir; ve ikincisi, artı-değer sadece üretim sürecinde kazanılır. Marx artı-değerin gerçekleşmesinin dolaşım sürecinde tamamlandığını ve dahası dolaşım sürecinin bu gerçekleşme için yeterli olmadığını gayet iyi biliyordu. Çatışkılı nidasını da işte bu zaman eder: "*Hic Rhodus, hic salta!*"

Bu kördüğümü çözmek için çok-katlı sistemlerin varlığı tekrar devreye sokulmalıdır. Nitelik açısından sanayi sermayesinin ve ticaret sermayesinin durumları birbirinden farklıdır, ama sanayi sermayesi de, tıpkı ticaret sermayesi gibi, çok-katlı sistemler arasındaki farklılıktan artı-değer kazanır. Emek-gücü metası, bütün metaların birbirleriyle ilişki içine sokulduğu ve birbirine bağlı kılındığı değer sistemine yerleştirilir. Marx'ın emek-gücünün değerinin uluslara ve çağlara göre değişiklik gösterdiğini söylemesi, emek-gücünün değerinin eşzamanlı ve ilişkisel bir sistem içinde hesaba katılması gerektiği anlamına gelir. Ama üniter bir sistem içinde düşünüldüğü takdirde, artı-değer var olamaz. Böyle bir durumda, nasıl ki ticaret sermayesi sadece bir üçkâğıtçı olursa, sanayi sermayesi de sömürücüden ibaret olur.

İşin aslı ise şudur ki, sanayi sermayesi *geçici olarak* ve *hiç durmaksızın* yeni değer sistemleri üreterek artı-değer kazanır. Dolayısıyla, sanayi sermayesine özgü artı-değer, *göreli artı-değerdir*. Bu değer şu yolla elde edilir: Teknolojik yenileme emek zamanını kısaltır; bu durum emek-gücünün yeniden üretilmesi için gerekli olan metaların değerini düşürür; ardından, pratik bir sonuç olarak emek-

gücünün değeri düşürülmüş olur. Göreli artı-değer ikili anlamda bir sömürüdür – *avantaj sağlamak* için *gelişme*.

Klasik iktisatçılar, kârın yalnızca işbölümü ile ortaklaşa çalışmanın mümkün kıldığı üretkenlik takviyesiyle kazanıldığını zanneder; ve bundan kapitalistler sorumlu olduğuna göre, kâr da onlara ait demektir. Ricardocu solcular bunu artı-değerin sömürüsü olarak görmüş, Proudhon ise "hırsızlık" diye adlandırmıştı. Sömürü ve hırsızlığın olmasının tek sebebi, işbölümü ile ortaklaşa çalışmanın, üretim araçlarının sahibi olan sermayenin eliyle örgütlenmesidir. İşçilerin üretim araçlarının sahibi olduğu ve işbölümü ile ortaklaşa çalışmayı örgütlediği üretici kooperatifleri fikri işte bunun üzerine doğmuştu. Fakat bu umut gerçekliğe kavuşsa, kâr ancak *ex post facto* elde edilmiş olurdu; oysa gerçeklikte kâr sağlanamayabilir. Üretici kooperatiflerinin güçlüğü burada yatar. Kapitalist şirketler, başka şirketlerle girdikleri rekabetin ortasında üretim sistemlerini yenilemeye sürekli mecbur kalırlar; üretici kooperatifleri de bir çekişmenin içinde bulur kendilerini. Kapitalist işletmelerle rekabet edebilmeleri için, üretici kooperatiflerinin sadece dış fonlara değil, verimli bir işbölümü ile ortaklaşa çalışmayı örgütleyip teknolojik yenilikleri teşvik eden bir iç yönetime de ihtiyacı vardır. Bu zorunluluğun farkına varamadıklarında birçoğu ya yok olup gider, ya daha az rekabetin olduğu alanlarda tevazu ile yaşamaya devam eder ya da kapitalist şirketlere dönüşürler.

Aynı sorun karşısında Marx, klasik iktisatçıların işbölümü ile ortaklaşa çalışmaya dair düşüncelerini devralmış ve bunu şöyle nitelemişti: "birçok gücün tek bir güç içinde kaynaşmasından doğan yeni iktidar."[22] Ama fikirlerinin dikkate değer tek yanı bu değil elbette. Şu olgunun altını da çizer: "Uzmanlaşmış işçi hiçbir meta üretmez. Meta halini alan şey, ancak bütün uzmanlaşmış işçilerin ortak ürünüdür."[23] Bununla birlikte, "[kapitalist, işçilere] bağımsız 100 emek-gücünün değerini öder, ama birleşmiş 100 emek-gücü için ödeme yapmaz. Birbirlerinden bağımsız olan işçiler tecrit edilmiştir. Kapitalistle ilişkiye girerler, fakat birbirleriyle değil."[24] Üstelik, "[emek-gücünün] kullanım-değeri, o gücün sonraki sarf edi-

22. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 443.
23. *A.g.y.*, s. 475. 24. *A.g.y.*, s. 451.

lişinden oluşur. Emek-gücünün yabancılaşması (*Veräusserung*) ve onun gerçek tezahürü (*Äusserung*), yani bir kullanım-değeri olarak var olduğu dönem, zaman içinde aynı ana rastlamaz."[25]

Alıntıladığımız sözler klasik iktisatçıların ve Ricardocu solcuların sözlerine benzer, fakat Marx *ex ante facto* ile *ex post facto* nun zamansallığını devreye sokar. Artı-değer, kârın aksine, tek tek şirketler bağlamında ortaya konamaz. Sermaye birikimini mümkün kılan artı-değer, *ancak bir bütün olarak* işçilerin emek güçlerini satıp üretmiş oldukları metaları parayla geri satın almalarıyla doğar. Ve sadece değer sistemleri arasında bir fiyat farkı olduğu yerde: A (emek güçlerini sattıklarında) ve B (metaları satın aldıklarında), gerçekleştirilen artı-değerdir. Buna göreli artı-değer adı verilir. Bu değer de ancak sürekli teknolojik yenilik sayesinde elde edilir. Dolayısıyla, sanayi sermayesinin de iki farklı sistem arasındaki çatlaktan artı-değer kazandığını görüyoruz. Marx'ın dediği gibi, tek tek işçiler, üretim öncesindeki *bileşimlerinin* sonucu olarak, ürettikleri üzerinde hak iddia edemezler. Zamansal sıralanmanın doğurduğu, o amansız *şeffaf olmayış* işte burada yatar. Bundan dolayı, sanayi sermayesinin artı-değeri de hileli değildir; ama bu basit bir şekilde ticaret sermayesinin artı-değerinin hileli olmaması anlamında böyledir. Ticaret sermayesini eşitsiz bir mübadele olmakla suçluyorsak, sanayi sermayesi de bu suçlamadan payını almalıdır.

Farklı değer sistemlerini zamansal olarak üretme ihtiyacı, sanayi sermayesinin teknolojik gelişimini kaçınılmaz kılar. Eğer teknolojik yenileme sayesinde sağlanan fazla artı-değer Joseph Alois Schumpeter'in yaptığı gibi "girişimcilik" diye övülecekse, ticaret sermayesinin kazandığı artı-değer de bu sermayenin değerlerin bölgesel farklılıklarını keşfetmedeki ferasetinden ve devamlı daha ücra yerlere gitmeye dönük maceracı ruhundan ötürü övülmeyi hak eder. Schumpeter girişimcilikteki gerilemenin kapitalizme son vereceğini düşünüyordu. Bunun işaret ettiği tek şey, sermayenin farklılığı artık *sömüremeyeceği* zaman sona ereceğidir. Farklılık artık üretilmediğinde girişimciliğin gerilemesi elbette kaçınılmazdır. Fakat ne olursa olsun, sermaye farklılığı keşfetmeden ve/veya yaratmadan duramaz.

25. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 277.

Dolayısıyla, ticaret sermayesi *mekânsal olarak* iki değer sistemi arasındaki (bu sistemlerden sadece birine ait olanlara görünmeyen) farklılık yoluyla ortaya çıkarken, sanayi sermayesi ise *zamansal olarak* farklı değer sistemleri üretmeye devam ederek varlığını sürdürür. Emek üretkenliğinin gelişmesi sanayi sermayesinin *bir sistem dahilinde* farklı sistemler üretmesini mümkün kılar. Bu yüzden, eşdeğer mübadele gibi görünmesine rağmen farklılığa ulaşabilir. Ama hemen ardından bu farklılık çözülür ve yeni bir düzeyde yeni bir değer sistemine ihtiyaç duyulur ve yeni bir sistem derhal üretilir. Sermaye bu farklılığı hiç durmadan, biteviye üretmek zorundadır. Sanayi kapitalizmi çağında teknolojik yeniliğin daha önce eşi benzeri görülmemiş ölçüde hızlanmasının ardındaki şey işte bu gereklilik ya da taşınması gereken yüktü. Karşıt taraflardaki ideologların bu fenomene yönelttikleri suçlamalara ve düzdükleri methiyelere rağmen, teknolojik yeniliğin kendi içinde ve kendi başına harekete geçmediğini belirtmek lazım; kapitalizmdir ona yön veren. Epeydir gözlemlediğimiz üzere, sermayenin genişlemesi için, neredeyse anlamsızca farklılaşan bir teknoloji gereklidir daima. Sermaye, teknolojik yeniliği dünyayı uygarlaştırmak uğruna değil, kendi hayatını sürdürebilmek için teşvik edip devam ettirmeye mahkûmdur.[26]

Muhtemel kafa karışıklığını önlemek için şunu belirtsem iyi olacak: "emeğin değeri düşürülür" ifadesinin ücretlerin düşürülmesiyle ya da yoksullaşma ile bir ilgisi yoktur. Bu ifade, emeğin değerinin verili değer sistemindeki standarta *göreli* olarak düşürüldüğü anlamına gelir. Yeni oluşturulmuş değer sisteminde, emeğin düşürülmüş değeri ürünlerin düşürülmüş değeriyle aynı anda karşı

26. Teknolojik yeniliği teşvik eden şeyin sermayenin göreli artı-değere ulaşma ihtiyacı olduğu açıktır. Bununla beraber, şunu da akıldan çıkarmamak gerekir: büyük bir teknoloji keşfedildiğinde bile, onun sermaye tarafından hemen kullanıma sokulmayıp uzun zaman boyunca saklanması ihtimal dahilindedir. Kâr elde edemezse ya da yerleşik çıkarlarını kaybetme tehlikesi varsa, sermaye bu teknolojiyi kullanmayabilir. Yakın zamandan bir örnek olarak 1970'lerdeki petrol krizini ele alalım. Gazdan güneş enerjisine geçme olasılığı ciddi bir şekilde düşünülmüş ve teknolojik gelişmeye girişilmişti. Fakat uluslararası petrol sermayeleri projeyi baltalamıştı. Neticede, küresel ısınma şu anki kritik eşiğe vardı. Dahası, hepimizin bildiği üzere, teknolojik yeniliklerin büyük bir kısmı –askeri teknolojide olduğu gibi– gereksiz ve hatta yaşamlarımızı tehlikeye atan şeyler için yapılıyor.

karşıya gelir. Sonuç olarak, işçilerin yaşam koşulları iyileştirilebilir ve hatta çalışma günü kısaltılabilir. Ama söz konusu iyileşme, sermayenin yine de göreli artı-değer kazanıyor oluşuyla hiç mi hiç çelişmez.

Tanımlamaları ortaya koyabilmek için, ticaret sermayesinin ve sanayi sermayesinin göreli artı-değeri kazanma yollarını vurguladım – ilki mekânsal farklılıktan, diğeri de zamansal farklılaşmadan kazanır artı-değeri. Fakat sermaye ya birini ya da diğerini seçmez; her ikisini de başvurur. Mesela on dokuzuncu yüzyılda İngiliz sanayi kapitalizmi Hindistan'dan pamuk alıp onu kumaş halinde imal ederek Hindistan'a geri ihraç etmişti. Hint değer sisteminin farklılığı sayesinde bu döngüden muazzam kâr sağlamıştı. Sonuçta, Hint el emeği sanayisini harap ederken, oradaki ham pamuk üretiminin de artmasına neden olmuştu. Bugün durum değişmedi: Sanayi kapitalizmi sadece ucuz hammaddeler değil, ucuz emek-gücü de arıyor ve bunun için dünyayı baştan başa kat ediyor. Ücretler ülke içinde yükseldiğinde, şirketler daha ucuz emek bulmak üzere fabrikalarını yurtdışına taşıyorlar. Sermaye artı-değere nerede ve nasıl ulaşacağını seçmez. Sanayi sermayesine dayalı ekonomilerde bile ticaret sermayesinin faaliyetleri, borsa ve döviz kuru dahil olmak üzere her yerde hazır ve nazırdır. Dalgalanan fiyatları dengeye sürekli yakınlaştıran şey, ticaret sermayesinin faaliyetlerin böyle her yerde olmasıdır. Bugün iktisatçıların çoğunluğu, küresel finans sermayesinin "gerçek" ekonomiden koptuğu uyarısında bulunuyorlar. Fakat gözden kaçırdıkları şey şu ki, o gerçek ekonomiyi işler kılan şey de yanılsamadır ve kapitalist ekonominin doğası böyledir.

6.4 Artı-Değer ve Kâr

Marx, *Kapital*'in ilk cildinde genel olarak sermayeyi ve üçüncü ciltte ise, ilk kez olmak üzere bireysel sermayeleri, yani çeşitli üretim dallarındaki sermayeleri ele alır. Bir başka deyişle, ilk cilt "değer" ile "artı-değer"i, üçüncü cilt ise "üretimin fiyatı" ile "kâr"ı ele alır. Marx üçüncü cildin başında kendi tasarımını şöyle anlatır:

> Mevcut üçüncü cildin amacı bu birlik [üretim ve dolaşım süreçlerinin birliği] hakkında genel mülahazalar ortaya sermek olamaz. Bizim derdimiz, *bir bütün olarak sermaye hareketi sürecinden* doğan somut biçimleri

keşfedip ortaya koymaktır daha ziyade. Sermayeler, kendi fiili hareketleri sırasında belirli somut biçimler içinde birbirleriyle karşılaşır ve bunlarla ilişkili olarak, sermayenin gerek dolaysız üretim sürecinde gerekse de dolaşım sürecinde büründüğü şekil, salt tikel uğraklar olarak görünür. Nitekim, bu ciltte ortaya çıkarıldığı haliyle sermayenin biçimlenimleri, toplumun yüzeyinde, farklı sermayelerin birbirleri üzerindeki eylemlerinde,„yani rekabette ve üretimin faillerinin gündelik bilinçlerindeki biçime adım adım yaklaşır.[27]

Sermayenin hareketi, faillerin, yani sanayi kapitalistlerinin ve onların iktisatçılarının *gündelik bilincinde* nasıl görünür? Onlara göre artı-değer diye bir şey yoktur. Kâr her şeydir onların gözünde. Üretim fiyatından maliyet fiyatı düşüldüğünde geriye kâr kalır. Dahası, kendi tüketim masrafları hariç, faiz ve arsa kirası kârdan ödenir ve geri kalan kısmı yeniden yatırıma konur. Onların gözünde, artı-değer sağlayan değişken sermaye (emek-gücü metası) ile sabit sermaye (üretim araçları ve hammadde) arasında –Marx'ın çizmiş olduğu– ayrım yoktur. Sadece değişmez sermaye (stok) ve dolaşım sermayesi (akış) arasında bir ayrım vardır. Ücretler maliyet fiyatının bir parçasıdır; üretim araçlarının ve hammaddenin maliyetlerinden ayırt edilmezler. Kârın toplam sermaye girdisi tarafından yapıldığı düşünülür. Her sermaye maliyet fiyatını azaltarak kâr elde etmeye gayret eder.

Sermayeler, ağır sanayiden tarıma kadar çeşitli sanayi dallarına ayrılır. Her dalın kâr oranı ortalama kâr oranına yaklaşır. Yüksek kâr oranı olan dallarda, sermayenin yatırımları faal hale gelir; düşük kâr oranı olan dallarda ise ya yatırımlar geri çekilir ya da üretimler kısıtlanır. Sanayilerin dünyası, doğal seçilim ya da orman kanunu tarafından meydana getirilmiş gibi görünür. Ortalama bir kâr oranının tesis edildiği denge durumunda, çeşitli dallardaki üretim fiyatı, ortalama kâra ulaşılacak fiyata bürünür. Hiç şüphesiz, aynı dal içinde daha fazla kâr peşindeki sermayeler birbirleriyle kıyasıya mücadele eder. Bu da dalların her birindeki üretkenliği –yani sermayenin organik bileşimini– artırır.

Kapitalist toplumun ampirik bilinci için, ekonomik faaliyet hakkındaki her şey ancak yukarıda betimlediğimiz şekilde görünür.

27. Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 117.

Arz ve talep dinamiğine göre dalgalanan piyasa fiyatından farklı olan denge fiyatına (üretim fiyatına) ulaşmaktan başka bir şeye gerek yoktur. Nitekim, neoklasik iktisatçıların değer ve artı-değer kavramlarının yanlış olduğu hususundaki ısrarları, faillerin *gündelik bilinci* ile tamamen uyumludur. Gelgelelim, artı-değer bilmecesine, ancak böyle bir *gündelik bilinç* üzerinde düşünerek ışık tutabiliriz. Yapmamız gereken şey, Marx'ın betimleme sırasını adeta tersine çevirerek, üçüncü ciltteki gündelik bilinçten ilk ciltteki genel mülahazaya doğru geriye bakışlı bir sorgulamaya gitmektir. "Aslında, tarihsel başlangıç noktası kâr oranıdır. Bununla bağlantılı olarak, artı-değer ile artı-değer oranı soruşturulacak görünmez özdür; kâr oranı ve dolayısıyla kâr olarak artı-değerin biçimi ise yüzeydeki görünür fenomenlerdir."[28]

Marx bundan "artı-değerin kâra dönüşümü" diye söz etmişti. Üçüncü cilt onun ölümünün ardından Engels'in editörlüğünde yayımlandığı vakit, görüşlerindeki bu değişiklik eleştirilerin hedefi oldu. Örneğin Eugen von Böhm-Bawerk, *Karl Marx ve Marksist Sistemin Bitişi* adlı kitabında, üçüncü ciltteki eğilimin ilk ciltteki değer teorisiyle çeliştiğini iddia ediyor ve Marx'ı ilk tasarımından vazgeçtiği için eleştiriyordu. O zamandan beri de birçokları Marx'a arka çıktı. Bütün bu tartışma dönüşüm sorunu diye bilinir.

Kanımca, Marx'ın üçüncü cildi yazarak ilk ciltteki tasarımını bırakmış olduğunu düşünmek yanlıştır. İşin ilginç tarafı, bu "uyuşmazlık", ilk eleştirisinde genel olarak özne konusunu ele alıp, üçüncü eleştirisinde ise çoğul özneler meselesine girişen Kant'ı hatırlatıyor bana. Bu farklılık, bilimsel tanıma ile estetik yargı arasındaki farklılık diye anlaşılır genelde. Bununla birlikte, söylemeye gerek bile yok, çoğul özneler bilimsel tanımada da bahis konusudur. O halde Kant ilk eleştirisine neden çatışan özneler meselesiyle başlamamıştı? Çünkü önce aşkın kategorisini teminat altına alması ve çatışan özneler çokluğunu bu kategoriden yola çıkarak öncelemesi gerekiyordu. Keza Marx da sermaye birikimini mümkün kılan koşulları aşkın bir irdelemeye tabi tutmak için, ilk ciltte genel olarak sermayeyi mercek altına almıştı. Böyle yapmak, bir metanın de-

28. Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 134.

ğerini değer sistemi bağlamında görmek ve sermayenin artı-değerini değer sistemleri arasındaki farklılıkta ya da farklılaşmanın kendisinde kavramak demektir. Marx üçüncü ciltte çoğul sermayeleri ele alır, ama aynı zamanda bu sermayelerin kârı ya da kâr oranını gerçekleştirmelerinin *ampirik olarak* nasıl mümkün olduğunu *açıkın bir şekilde* sorgular.

"Dönüşüm sorunu'ndan bahsetmeye devam edecek olursak, Smith ve Ricardo da benzer bir meseleyle karşılaşmışlardı. Smith, kendi kurduğu değer teorisine dayanarak her metanın içkin bir değeri olduğunu iddia etmişti. Ama bir denge durumunda, sermayelerin tümü aynı kâr oranına ulaşırsa, bu kârı mümkün kılan fiyat –Smith'in "doğal fiyat"ı ile Marx'ın "üretim fiyatı"– "ilk değer"inden farklı olmak zorundadır. Smith bu durumla karşılaşınca kendi emek değer teorisini bırakıp, emeği nispeten başat bir etken olarak gören bir konuma geçmek durumunda kalmıştı. Buradaki sorun şudur: Sanayiler arasında eşit kâr oranı oluşturan fiyat, girdi emek miktarına koşut değildir. Eğer her bir sanayi dalında kâr oranı birbirine eşit olursa, belirli bir ürünün üretim fiyatı "ilk değer"inden ya daha yüksek ya da daha düşük olmak zorundadır. Bundan ötürü, Ricardo da kendi emek değer teorisini kısmen gözden geçirmiş ve *standart bir sermaye bileşimi ve sermayesinde standart bir ciro* vadesi olan dallar haricinde, değerin yalnızca emek girdisiyle belirlenemeceği sonucuna varmıştı. Demek ki dönüşüm sorunu Marx'ın icadı değil, uzun zamandır var olan bir kördüğümdü.

Genel kanıya göre, Marx bir yandan bu kördüğümü çözmeye, diğer yandan da emek değer teorisini muhafaza etmeye çalışmıştır. Bawerk'ten bu yana neoklasik iktisatçılar Marx'ın çelişkisini gösterdiklerini iddia edip, "değer" ve "artı-değer" mefhumlarını hepten atmaya çalıştılar. İşin ironik yanı, Sraffa'dan beri neo-Ricardocuların çizgisinde, artı-değer oranı ile faiz oranı arasındaki mütekabiliyet, daha önce değinildiği gibi, matematiksel açıdan kanıtlanmıştı. Ama bunun Marx'ın ne yapmaya çalıştığını açıkladığını düşünmüyorum. Öncelikle, Marx'ın emek değer teorisi ile Ricardo'nun emek değer teorisi birbirinden esas itibariyle farklıdır. Açıklamış olduğum gibi, Marx'ın düşüncesi şöyleydi: Girdi emek zamanı değeri belirlemez; tam tersine, değer biçimi (sistemi) toplumsal emek zamanını belirler. Bir diğer deyişle, Marx girdi-emeğe değer biçen bi-

çimsel sistemi *aşkın bir şekilde* açıklamaya çalışmıştı. Bizi burada ilgilendiren terim "artı-değer"dir. "Kâr"dan ayrı olarak, aşkın bir kavramdır bu; tam burada, ampirik olarak gözle görülür bir şey değildir. Ricardo meselenin bu boyutunu ihmal etmiş, ardından bunu telafi etmek için emek değer teorisine yönelmiş ve uymadığı zaman da onu geri çekmişti.

Marx üçüncü ciltte kâr oranı ile artı-değer oranını birbirinden ayırır. Kâr oranı şöyle ifade edilir: a / s + d; yani artı-değerin, (emek-gücü olarak) değişken sermaye ile (hammadde, üretim araçları vs. olarak) sabit sermayenin toplamı olarak görülen toplam toplumsal sermayeye oranı. Artı-değer oranı ise şöyle ifade bulur: a / d; yani artı-değerin, değişken sermaye (emek-gücü) olarak görülen toplam toplumsal sermayeye oranı. Sabit sermayenin toplam toplumsal sermayeye olan oranının büyük olduğu sermayelerde artı-değerin toplumsal sermayeye olan oranının sabit olduğunu düşünürsek, faiz oranı daha düşük olmak zorundadır. O halde, dalların her birinin sermayelerinde, ortalama kâr oranı nasıl garanti edilebilir? Tekrarlayalım, Ricardo'nun karşılaştığı çıkmaz şuydu: Farklı değişken sermaye ve sabit sermaye oranları –ya da Marx'ın terimiyle, sermayede farklı organik bileşimleri– olan sanayi dallarında aynı kâra ulaşılması gerekiyorsa, üretim fiyatı girdi emek olarak değerden farklı olur. Nitekim Ricardo üretim fiyatının ancak standart bir organik bileşimi olan sermayelerde değer sunduğunu ileri sürmüştü. Öte yandan, Marx'ın bu çıkmaz karşısında yöneldiği çözüm şöyleydi: Toplam sermayenin toplam artı-değeri, her dalda ortalama kâr oranı oluşturulabilsin diye farklı sanayi dallarındaki sermayelerin üretim fiyatına bölüştürülür.

Biraz tuhaf olan bu fikre karşı alternatifler sunmak kolaydır. Örneğin, *Kapital*'in üçüncü cildine yazdığı önsözde Engels'in eleştirel bir şekilde bahsettiği üzere, George C. Stiebeling bir çözüm öne sürmüştü: Sermayenin organik bileşimindeki yükselme, emeğin üretkenliğini geliştirip artı-değer oranını artırır; dolayısıyla, düşük bir değişken sermaye oranı olsa bile, o daldaki kâr oranı yükselir ve ortalama kâr oranına yaklaşır. Öte yandan Marx, her ne kadar sermayenin organik bileşimindeki bir dönüşümün emeğin üretkenliğini etkilediğini kabul etse de, emeğin üretkenliğinin sabit olduğunu, yani artı-değer oranının sabit olduğunu varsayar. Marx hiç

şüphesiz, toplam toplumsal sermayenin artı-değer oranının sabit olduğu eşzamanlı bir sistemi öncül olarak ileri sürmüştü. İlk tanımlamamıza göre, sanayi sermayesinin artı-değerine, sistemlerin zamansal açıdan farklılaşmasıyla ulaşılır; peki eşzamanlı olarak bakıldığında ne olur? Marx bunu yapmıştı işte: "Daha önce aynı sermayenin peş peşe içinden geçtiği değişiklikler olarak gördüğümüz şeyi, farklı üretim alanlarında birbirleriyle yan yana duran sermaye yatırımları arasındaki eşzamanlı farklar olarak görüyoruz şimdi."[29] Bu yöntem başka bir yerde daha kullanılır: "Şimdi kâr oranı için bahsetmiş olduğumuz bu denklemi (k' = a'd/s) çeşitli olası vakalara uygulamak üzere devam edebiliriz. Tek tek a'd/s etkenlerinin değer bakımından birbirinin peşi sıra değişiklik göstermesine izin verip, bu değişikliklerin kâr oranı üzerindeki etkisini belirleyeceğiz. Böylece, ister aynı sermayenin hareket etme koşullarındaki birbirini izleyen değişiklikler olarak isterse de örneğin farklı sanayi dallarından ya da farklı ülkelerden karşılaştırma amacı ile getirilmiş, birbirleriyle aynı anda yan yana duran farklı sermayeler olarak görebileceğimiz bir dizi farklı vaka elde etmiş olacağız."[30]

Marx, yüksek organik bileşimi olan sermayelerle düşük organik bileşimi olan sermayelerin farklı sanayi dalları olarak mekânsal açıdan bir arada var olmaları ile genel olarak sermayenin zamansal açıdan organik bileşimde alt aşamadan üst aşamaya doğru bir yol izlemesini aynı şey olarak görmüştü. Ve bu zamansal ardıllık mekânsal boyuta kaydırılırsa, yüksek organik bileşimi olan sermayelerin düşük organik bileşimi olan sermayelerden göreli artı-değer sağladığı (onları sömürdüğü) düşünülebilir. Uç bir örnek hayal edelim: üretimin her veçhesinin otomatikleştirilip robotlar tarafından icra edildiği bir işletme. Bu üretimde, değişken sermaye (işçiler) oranı sıfırdır ve artı-değer oranının da sıfır olduğu varsayılır; bununla birlikte, ortalama kâr oranına ulaşılır. Marx'ın formülleştirmesi çerçevesinde bakıldığında, bu durumun sebebi toplam sermayenin artı-değerinin bölüştürülmesidir. Yani nispeten az kişiyi istihdam eden, hayli kârlı şirketler –örneğin yatırım, enformasyon ve yüksek-teknoloji firmaları– farklı bireysel sermayelerde çalışan iş-

29. Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 243.
30. *A.g.y.*, s. 145.

çileri doğrudan sömürmüyor gibi görünebilir, ama onları dolaylı yoldan sömürüyorlardır.

Marx'ın toplam artı-değerin bireysel sermayelere bölüştürülüyor olduğu yolundaki fikrinin içerimleri nedir peki? Birincisi, sermaye artı-değere –bir bütün olarak– işçilerin ürettiklerini satın almaları sayesinde ulaşır ancak; ikincisi, artı-değer bireysel sermayelere hiçbir şekilde görünmez. Neticede, sermaye ile ücretli emek arasındaki bünyevi ilişki bulanıklaşmaya başlar. "Sermayenin tüm kesimleri aynı derecede, fazla değerin (kâr) kaynakları olarak göründüğü için, sermaye ilişkisi gizemli hale gelir."[31] Bireysel sermayelerin *gündelik bilincinde*, bu sermayelerin kendi işçileri üretim fiyatının bir parçasından ve diğer sermayelerin işçileri de tüketicilerden ibarettir. Bu nedenle, sermaye ile ücretli emek arasındaki ilişkiyi tekrar ele geçirmek mecburi hale gelmiştir. Ama Ricardocu bir solcu gibi, sömürünün bireysel sermayelerin üretim sürecinde vuku bulduğunu düşünürsek, bir çelişkiyle karşılaşırız: Yüksek organik bileşimi olan sermayeler, emek girdi miktarlarından haksızca yüksek bir kâr oranı sağlar. Marx işte burada bir açıklama getirir – çünkü diğer sermayelerin kazandığı artı-değer onlara bölüştürülüyordur. Bir başka deyişle, diğer sermayelerin işçilerinin sömürülmesiyle elde edilen artı-değer, yüksek organik bileşimleri olan sermayelere bölüştürülüyordur. Öyleyse, salt bireysel sermayeler düzleminde bulunan üretim sürecindeki sömürüyü vurgulamak hem yetersiz kalır hem de zararlıdır. Ricardocu solcuların teorisine bel bağlayan sendika hareketinin güçlenmesine rağmen gericileşmesinin nedeni budur. Belirli bir bireysel sermayenin elde ettiği kârda, farklı sanayi dallarındaki işçilerden ve bağımsız küçük üreticilerden sömürülen artı-değer bölüştürülür; belirli bir ulus-devletin toplam sermayesinin elde ettiği kârda, yabancı ülkelerin (sömürgelerin) işçileri ve köylülerinden sömürülen artı-değer bölüştürülür. Ama işin sorun yaratan kısmı, bu ayrıntıların daima görünmez olmasıdır.[32]

31. Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 136.

32. Marx şöyle demişti: "Her bir bireysel sermaye, toplam toplumsal sermayenin ancak bir kısmını oluşturur" (*Capital*, 2. cilt, s. 427). Ben ise toplam toplumsal sermayenin iki kategoriye ayrılmasını öneriyorum: "ulusal toplam-toplumsal-sermaye" ile "küresel toplam-toplumsal-sermaye." Küresel toplam-top-

Marx toplam artı-değerin bireysel sermayelere bölüştürülüyor olduğunu varsaydığı zaman, bunu eşzamanlı bir denge sistemi içinde kavramlaştırdığı söylenebilir. Bu ise ancak aşkın (ampirik değil) bir düzlemde kavranabilir. Şimdi ise, dalların mekânsal bir aradalığı, zamansal ardıllığa bir kez daha geri aktarılmalıdır. Aslında, teknolojik yeniliklerin ve üretim genişlemesinin sürdüğü üst düzey dallar ve ortalama kâr oranına ulaşamadıklarından ötürü işten çıkarma yoluyla işgücünü azaltan alt düzey dallar vardır. Ortalama kâr oranının yarattığı denge sistemi, fiiliyattaki vahşi seçilim sürecini ve sanayi dallarının yeniden oluşumunu gizler aslında. Ve aynı dal içinde bile, bireysel sermayeler birbirleriyle sürekli rekabete maruz kalırlar. Rekabette galip gelmek için, ücret masrafını fiilen azaltmak üzere teknolojik yeniliklere yönelirler. Düşük bir maliyetle üretilmiş olan metalarını, düşürülmüş maliyetten daha yüksek, ama önceki üretim fiyatından daha düşük bir fiyata satmak isterler – böylece *ekstra kâr* sağlarlar. Marx, teknolojik yeniliği harekete geçiren şeyin, ekstra kâr peşinde koşan bireysel sermayelerin faaliyetleri olduğunu düşünmüştü. Schumpeter bu konu hakkında yazmış ve kapitalizmin özünü ardı arkası kesilmeyen "yaratıcı bir yıkım" olarak adlandırmıştı.[33] Fakat "yaratıcı yıkım" sürekli olmaz, zira şirketler bir defa yeni araç gereçlere yatırım yaptığı zaman, onları kolaylıkla ıskartaya çıkarıp yeniden donatamaz. Esasında, bu seçilim kendisini çarpıcı bir şekilde, ortalama kâr oranının düştüğü bunalım zamanlarında gösterir. Sermaye hareketinin esas itibariyle teknolojik yenilemeyle ulaşılan göreli artı-değere dayandığını vurguladım, ama bu süreç hiçbir zaman pürüzsüz değildir; her zaman bir ticaret döngüsü olarak ortaya çıkar. Marx işte üçüncü ciltte bu düzeneği açıklamaya çalışmıştı.

Bireysel sermayeler nasıl hareket ederse etsin, kapitalist ekonomide ticaret döngüsü kaçınılmazdır. Bu durum düpedüz –görün-

lumsal-sermaye tek tek ulusal toplam-toplumsal-sermayeleri, ulusal toplam-toplumsal-sermayelerin bireysel sermayeleri gördüğü gibi görür. ABD'nin savaş sonrasındaki dış yardım programı, Marshall Planı ve 1944 yılında Uluslararası Para Fonu'nun (IMF) kurulması, küresel toplam-toplumsal-sermayenin ortaya çıkışını anlatıyordu.

33. Bkz. Joseph Alois Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. T. Akoğlu, İstanbul: Varlık, 1968.

mez bütün olan– toplam sermayenin toplam artı-değerinin davranışından kaynaklanır. Kapitalist ekonomilerdeki ticaret döngüleri şu yolu izler: Refah zamanlarında daha çok emekçi işe alınır ve ücretler artar; bu da kâr oranının düşmesine sebep olur; kâr oranındaki düşüşe rağmen, belirli bir sabit sermaye yatırımında bulunduktan sonra bireysel sermayeler üretimi öyle kolay kolay azaltamazlar; özellikle de, refah dönemlerinde olduğu gibi kredi aşırı ısındığı zaman, kâr oranındaki düşüşleri tahmin etmek (ve sezmek) kolay iş değildir; ardından, birdenbire bir kriz patlak verir ve böylece durumun gerçekliğini açığa çıkarır; pek çok şirket iflas eder ve pek çok emekçi işten çıkarılır. Düşmeye devam eden kâr oranıyla birlikte, sermayeler (teknolojik yenilemelerin devreye sokulması mahiyetindeki) sabit sermaye yatırımına yönelir; organik sermaye bileşimi işte bu uğrakta her şeyi etkileyecek şekilde düzelir; yeniden refaha ulaşıldığında, aşırı hale gelmiş olan emek-gücü artık massedilir ve ücretler artar; bu da kâr oranını düşürür; kâr oranındaki düşüşe rağmen, artan krediden ötürü sermayeler genişlemeye devam etmek zorundadır; ve kriz tekrardan baş gösterir.

Marx'ın yaşadığı dönemde bizzat gözlemlediği, Juglar döngüsü adı verilen* (kısa vadeli) ticaret döngüsüdür bu. Bu döngü boyunca, genel olarak sermaye kendi organik bileşimini ileri götürür. Şimdiki bağlamda daha açık hale geldiği gibi, emek zamanının (mutlak artı-değer) uzatılması, refah döneminin tipik fenomenidir; organik bileşimi geliştirmeden üretimi artırma ya da araç gerece yapılan yatırımı çabucak toplama girişimidir. "Üstelik, değişmez sermayenin değeri, daha kısa dizilerden oluşan devir dönemlerinde yeniden üretiliyordur ve belirli bir kâr sağlamak üzere geliştirilmesi gereken süre kısaltılmış olur. Fazla mesaiye ücret ödense bile, iş gününün uzatılması kârları böylece artırır; ve belli bir dereceye kadar, fazla mesaiye normal çalışma saatlerinden fazla oranda bir ücret ödense bile bu durum geçerli olur."[34]

(Mutlak artı-değerin kaynağı olan) iş gününün uzatılması, iş saatlerinin Marx'ın zamanından çok daha kısa olduğu günümüzde bi-

* Juglar döngüsü: Fransız hekim ve istatistikçi Clement Juglar, 1860 yılında, ekonomik faaliyetlerin 8 ila 10 yıl arasındaki bir dönemsellik çerçevesinde işlediğini ortaya atmıştı. –ç.*n.*

34. Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 170.

le, refah dönemlerindeki olağan bir fenomendir. Fakat daha uzun çalışmak ille de işveren tarafından mecbur kılınmaz: İşçiler bazen fazla mesai ücreti *isterler*. Daha uzun bir işgünü zorunlu hale getirildiği zaman, emek-gücünün yeniden üretimi –işçilerin çocuk doğurup yetiştirecek kadar sağlıklı olmaları– bu durumdan etkilenir. İşçiler elbette direnecek ve hatta (on dokuzuncu yüzyıl İngilteresi'ndeki fabrika kanununda görüldüğü gibi) burjuva ulus-devlet de buna müdahale edecekti. Ricardocu solcuların, işçilerin gerekenden daha uzun çalışmaya zorlandığı yolundaki fikri (ki çoğu zaman bu fikrin Marx'ın fikri olduğu zannedilir) emek hareketi için teorik bir zemin haline gelmiş ve çalışma saatlerinin kısaltılmasına katkıda bulunmuştu. Aslında, çalışma saatleri tarih boyunca aşama aşama ve sürekli olarak kısalmıştır. Buna karşılık, sermayeler emeği yoğunlaştırmaya çalışmaya devam ederler.[35] Ne var ki –çalışma saatlerinin uzatılması ve emeğin yoğunlaşmasıyla kazanılan artı-değer olarak tanımlanan– mutlak artı-değer kavramı, durmaksızın genişleyen kapitalist üretimin sırrını ortaya sermez. (Mutlak artı-değeri merkezileştirmeye dönük güçlü bir eğilim vardır. Örneğin Marx, işe mutlak artı-değerle başlamıştı. Fakat Marx bunu sadece tasvir amacıyla yapmıştı, daha önemli başka bir şey için değil. Dolayısıyla, bu kavramı merkezi görmemiz gerekmez.)

Öte yandan, göreli artı-değer ancak teknolojik yenileme sayesinde yeni değer sistemlerinin yaratılmasıyla sağlanabilir. Sermayeler kendi organik bileşimlerini bunalım esnasında –faiz oranı

35. ABD'deki emek takviyesinin tipik bir örneği (Taylorizme dayalı) Fordizmdir. İş küçük bölmelere ayrılıp üretim otomatik hale (yani montaj üretim biçimine) getirilerek, işçiler vasıfsızlaştırılır ve emeğin yabancılaşması en uç sınıra çekilir. Japon Toyota şirketi ise, dalgalanan talebe karşılık olarak çeşitli ürünler üretmek ve işçileri çeşitli vasıflarla beslemek amacıyla kendine özgü bir sistem geliştirmiştir. Yakın zamanlarda, Fransız Marksist iktisatçıların "düzenleme" okulu, Toyota-izmi post-Fordizm diye övmüştü. Ben buna katılmıyorum. Toyota-izmin Fordizmin daha akıllı bir çeşitlemesinden ibaret olduğunu ve işçilerin özmotivasyonunundan yararlandığını düşünüyorum. Toyota-izm, Toyota'nın *keiretsu*'suna (aralarında iç içe geçmiş iş ilişkileri ve hisse ortaklıkları olan şirketler dizisi) ait olan küçük ve orta büyüklükteki işletmelerin sıkıştırılıp sömürülmesi sayesinde başarıya ulaşmıştı. Kapitalizmin tarihsel aşamasını, mekanik üretimdeki emek takviye tarzına göre tanımlayan *düzenleme* fikri tek boyutludur. "Mutlak artı-değeri" merkezileştiren teorik eğilimin bir uzantısıdır.

düştüğü zaman– hep birden artırırlar. Önceden yapılmış olanlar dahil olmak üzere, teknolojik yenilikler işte bu anda tam anlamıyla işe koşulur. Kısacası, Marx'ın peşi sıra açıkladığı iki artı-değer türü –*mutlak* ve *göreli*– sermayenin kendi birikim sürecindeki döngüsel hareketinin iki uğrağı olarak anlaşılmalıdır. Burada önemli olan husus şudur: Sermayenin organik bileşimindeki artış –toplam sermayeye göreli artı-değerini kazandıran şey– ancak bunalım yoluyla sağlanabilir. Bu yüzden, ticaret döngüsü onun alınyazısıdır.

Genel olarak sermaye, artı-değeri eline geçirmek için emekgücünün değerinin devamlı olarak düşürüldüğü yeni bir değer sistemi yaratmak zorundadır. Ama bu durum sermaye istediği zaman değil, bizatihi kapitalist üretimin anarşik doğasından kaynaklanmayan, ticaret döngüsü aracılığıyla gerçekleştirilebilir ancak. Kozo Uno'nun altını çizdiği gibi, son tahlilde, kapitalist üretimin özel bir metaya (emek-gücü metası) dayanıyor olmasından kaynaklanır. İnsanlar aşırı hale geldiğinde atılamaz, kıt hale geldiğinde de kolayca yeniden üretilemez. Bununla beraber şunu da akılda tutmalıyız ki, "kredi sistemi" incelenmeden kriz ya da ticaret döngüsü layıkıyla anlaşılamaz. Ticaret döngüsü, tefeci sermayesi (para sermaye) ile sanayi sermayesi (gerçek sermaye) arasındaki, yani faiz oranı ile kâr oranı arasındaki çatışma ve karşılıklılık tarafından şekillenir. Kredinin yükselmesinin bir sonucu olarak, kâr oranında halihazırda sürmekte olan düşüş, işletmeleri hemen etkilemez. (Aşırı üretim bunun etkilerinden yalnızca birisidir.) Bu bütün, gündelik, ampirik bilincimizde, hem mekânsal hem de zamansal açıdan gözle görülmez bir açmaz yaratır.

İki tür ticaret döngüsü olduğunu eklemek isterim: kısa döngü ve uzun döngü. Marx bunlardan kısa olanını gözlemlemişti.[36] Buna

36. Marx'ın *Kapital*'i yazdığı sırada, dünya krizleri yaklaşık olarak on yıllık döngüler içinde gerçekleşiyordu. Juglar adı verilen döngü, pamuk imalatındaki teknolojik yenilemeyle –sermayenin organik bileşimindeki iyileşme– uyumluydu. Yani, pamuk makineleri on yıla kadar dayanıyordu. Marx'ın dediği gibi, "Makine de ahlaki yıpranma diyebileceğimiz bir yıpranmaya uğrar" (*Kapital*, 1. cilt, s. 528). Ama Engels'in işaret ettiği gibi (Marx, *Kapital*, 3. cilt, s. 620n8), 1870'lerden itibaren, dönüm noktaları büyük krizlerle damgalanmaya başlamıştı. "Daha önce on yıllık döngülerle nitelenen dönemsel sürecin keskin biçimi, çeşitli sanayi ülkelerini farklı zamanlarda, ticarette nispeten kısa ve hafif bir iyileşme ile nispeten uzun ve belirsiz bir bunalım arasında etkileyen, daha müzmin ve daha

karşılık, bir de elli altmış yıllık bir ticaret döngüsü olan Kondratieff dalgası vardır. Daha uzun olan bu döngünün basitçe bizatihi ekonomik süreç ile açıklanamayacağı söylenir; ama bu döngü genel faiz oranındaki düşüş ve köklü teknolojik yeniliklerin kullanılması ile yine de alakalıdır. Söz konusu döngü bir dünya krizinin (yani Büyük Buhran) yanı sıra, kapitalist üretimin kilit metasının (dünya metası) değişmesine de sebep olmuş (pamuk imalatından ağır sanayiye, dayanıklı tüketim mallarından enformasyon sanayisine) ve bütün toplumun amansız bir şekilde yeniden örgütlenmesine yol açmıştı. Sonuçta, "yapısal nedenselliği"nden ötürü uzun ticaret döngüsünün sadece ekonomik düzeyde açıklanamayacağı vurgulanmıştır. Fakat esas itibariyle kısa döngünün aynısıdır. O da, sermayenin organik bileşimini etkin bir şekilde yükseltmeye yönelik sürecin bir parçası olarak görülmelidir. Hiç kuşkusuz, uzun döngünün ortaya çıkışının kapitalist ekonominin yeni bir aşamaya ayak basmış olduğuna işaret ettiği söylenebilir. Bununla beraber, bu yeni aşama, *Kapital*'de kapitalizme dair ortaya konan kavrayışın, yani kapitalist ekonominin *sınırının* ötesine geçen bir şey değildir.

6.5 Kapitalizmin Küresel Doğası

Sanayi sermayesi, Marx'ın dediği gibi, sermayenin diğer türlerini kendine tabi kılar ve onları kendisinin parçaları olarak yeniden örgütler. "Önceden, geçmişteki ya da zayıflayan toplumsal üretim koşulları dahilinde ortaya çıkan sermaye çeşitleri, [sanayi sermayesine] tabi olmakla ve kendi işleyiş düzeneklerinde ona uyacak şekilde değişmekle kalmaz, şimdi sadece bu temel üzerinde hareket eder, yani bu temelle birlikte yaşayıp ölür ve ayakta durup çöker. Para sermayesi ve meta sermayesi, sanayi sermayesinin yanında kendilerine özgü iş kollarının taşıyıcıları olarak ortaya çıkıp işledikleri sürece, sanayi sermayesinin dolaşım alanında sürekli bürünüp ıskartaya çıkarttığı çeşitli işlevsel biçimlerin varoluş tarzlarından, toplumsal işbölümü yoluyla bağımsız kılınıp tek yanlı olarak

uzun süreli biçime bırakmış görünüyor yerini." Nikolay D. Kondratieff'in uzun dalga teorisi bu soruna verilen bir yanıttı. Ama bunun bir krize eşlik edip etmediği, dünya kredi sistemiyle ilgili bir sorundur.

büyütülmüş biçimlerden ibarettir artık."[37] Sonuçta, ticaret sermayesi, sanayi sermayesinin faaliyetlerini kısmen üzerine alan ticari sermayeye dönüşür. Klasik iktisatçıların ticaret sermayesini küçümsemesine neden olan fenomen buydu.

Sanayi sermayesi diğer sermayelerin yerini alır, çünkü "sanayi sermayesi, sermayenin, artı-değere ya da artı-ürüne hem el koyulmasının hem de onun yaratılmasının sermayenin bir işlevi olduğu yegâne varoluş tarzıdır..."[38] Sanayi sermayesinin hareketi kapitalist toplumu devamlı olarak teknolojik yeniliğe sürükler. Ama bu durum sanayi sermayesini mekânsal farklılıktan da artı-değer sağlamaya çalışmaktan alıkoymaz. Sanayi sermayesi bunu hep yapmıştır aslında ve bunu yapmasa var olamaz. Sanayi sermayesi, mekânsal sistemler arasında yarattığı farktan artı-değer kazanan ticaret sermayesinin bir varyantıdır. Örneğin, bugün kapitalistler daha ucuz emek-gücü bulmak için dünyanın bir yanından diğer bir yanına seyahat edip duruyorlar.

Sanayi sermayesinin ticaret sermayesinden olan farkı üzerinde durmak yerine, sanayi sermayesini ticaret sermayesinin bir varyantı olarak görme konusunda ısrar ediyorum. Sermaye –ne türden olursa olsun– değer sistemlerinin farklılığından artı-değer sağlar, ama bu temel mahiyet teorik olarak bastırılır. Gerek sanayi sermayesi gerekse de onu destekleyen teorisyenler, ticaret sermayesini ve merkantilizmi marjinalleştirerek onların temeldeki aynılığını bastırdılar.[39] Sanayi sermayesi ya da kapitalist üretim tarzı, uluslararası-

37. Marx, *Capital*, 2. cilt, s. 136. 38. *A.g.y.*, 2. cilt, s. 135-6.

39. Örneğin, piyasa ekonomisinin kendisini ayarlama düzeneğini övenler, bu düzenek teklemeye başlayınca suçu spekülatörlere, yani değer sistemlerinin farklılığından –borsa ve döviz piyasalarındaki sermaye ve para metalarından– artı-değer sağlayan ticaret kapitalistlerine atmaya meyledivorlar. İşte burada, imalatçıların sağlıklı, spekülatörlerin ise sağlıksız olduğunu iddia eden sanayi kapitalizmi-klasik iktisat ideolojisi varlığını sürdürüyor. Bu ideoloji, sermayenin –farklılaşma yoluyla artı-değer sağlayan– kendi ticaret kapitalisti doğasını, onu sadece görünürdeki ticaret sermayesine kaydırarak bulanık hale getiriyor. Bu ideolojinin –tüccarlardan duyulan nefretin– "ekonominin" sınırlarının ötesinde de etkili olduğunu kaydetmek gerekiyor; II. Dünya Savaşı'ndan önce anti-Semitizm biçiminde tezahür eden buydu. Böyle bir temayüle karşı Marx şunları diyor: "Kapitalist üretim tarzının damgasını vurduğu bütün uluslar, üretim süreci dolayımı olmadan para yapmaya çalıştıkları baş dönmesi krizlerine dönemsel olarak tutulurlar" (*Capital*, 2. cilt, s. 137).

sı merkantilist ticaret alanında rekabet etmekte olan ticari kapitalistler tarafından başlatılmıştı; o zamana gelinceye kadar ticari kredi, banka kredisi ve anonim şirketler çoktan kurulmuştu.

Sanayi sermayesinin dünyayı yeniden biçimlendirmesine rağmen, –genel olarak meta üretiminden ayrı olarak– kapitalist meta üretim tarzı, kısmiydi ve hâlâ öyledir ve toplam üretim içindeki oranı azdır. İster meta üretimi isterse de meta-dışı üretim olsun, üretimin çoğunluğu hâlâ kapitalist olmayan bir nitelik taşır. Gelecekte de, bütün üretimin baştan başa kapitalist olması imkânsızdır. O halde bu kısmi kapitalist üretim tarzı bütün yeryüzünü kendisine nasıl boyun eğdirebiliyor? Onun bu kudretinin altında yatan tek neden, bütün ürünleri ve üretimi birbirine bağlayan meta ekonomisinin küresel doğası, yani paranın küresel doğasıdır.

Marx modern kapitalizmin "tarihsel öncül"ünü dünya piyasasının ortaya çıkışında görmüştü. "Metaların dolaşımı, sermayenin başlangıç noktasıdır. Metaların üretimi ve gelişmiş biçimindeki, yani ticaretteki dolaşımı, sermayenin meydana çıkmasını sağlayan tarihsel önkabulleri oluşturur. Dünya ticareti ve dünya piyasasının tarihi on altıncı yüzyıla kadar gider ve o zamandan itibaren sermayenin modern tarihi gözler önüne serilmeye başlar."[40] Dünya piyasasının oluşumu, meta ekonomisinin o zamana kadar dünyanın farklı alanlarında birer parça halinde var olan alanlarının birbirine bağlanmaya başlaması anlamına gelir. Somut olarak belirtirsek, bu durum dünya tedavül sisteminin altın ve gümüş ile tesis edildiği anlamına gelir; bunun üzerinde de uluslarası nakde çevirme aracı olarak altın ile gümüş biriktiren merkantilizm kurulmuştu. Dünya parası (*Weltgelt*) otarşi içinde tecrit halde bulunan toplulukları *kuşatmıştı*. O zamandan bu yana, dünyadaki toplulukların halkları ne isterse istesinler, ya da başka bir deyişle, yaşamlarını her zaman meta ekonomisi içinde sürdürmemiş olmamalarına rağmen, yarattıkları ürünler *fiili olarak ve zorla* küresel meta ekonomisi zincirine yerleştirilmişti. Dünya parası için, kendisinin ötesine giden herhangi bir dışsallık yoktu artık. Kapitalizm işte tam da bu uğrakta "dünya kapitalizmi" olarak kurulmuştu.[41]

40. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 247.

41. Aristoteles'in kozmolojisinde, topluluğun dışında belirsiz bir şekilde ge-

Immanuel Wallerstein'in "modern dünya sistemi" diye adlandırdığı şey aslında ticaret sermayesinin uluslararası kredi sistemi içinde başlamıştı. Mutlakiyetçi monarşik devletlerin bile onun içinde ve onunla beraber işlemekten başka seçeneği yoktu; daha ziyade, bu sistemin zorlayıcı varlığı onu doğurmuştu. Emek-gücünü üretim aracından ve metalaşmış topraktan ayıran ve "ilkel birikim" diye nitelendirilen fenomeni mutlakiyetçi monarşik devlet mümkün kılmıştı; ama bütün bu şeyler uluslararası ticaretteki rekabet içinde ortaya çıkmış ve bu rekabet tarafından körüklenmişti. İngiltere'deki kapitalist üretim tarzı, yabancı, kapitalist olmayan meta üretimleriyle rekabet edebilmek üzere uluslararası ticaretle mücadele eden ticaret sermayesi tarafından başlatılmıştı. Fakat bu üretim tarzı bütün geleneksel üretim biçimlerini çözmemiştir ve çözmeyecektir. Tek yaptığı şey, kapitalist olmayan üretim tarzlarına –sanki bunlar bütünüyle kapitalist işletmelermiş gibi– *kurgusal bir kurum* sağlamak ve onları böylece marjinalleştirmektir. Sonuçta, her ne kadar kısmi olsa da, kapitalizm üretim tarzı her şeye kadir görünür.

Kapitalizme yalnızca sanayi kapitalizminin özgüllüğü noktasından bakmak, sermayenin tarihselliğinin öncüllerini ve bir o kadar önemli olarak da, kapitalist üretim tarzının kapitalist olmayan

nişleyen bir kaos vardır. Bu fikir, Ortaçağ Avrupası'nda ve Aristoteles'ten haberi olmayan Avrupa dışındaki topluluklar da dahil olmak üzere aşağı yukarı her yerde yaygındı. Bu fikri tersine çevirip bunun sonucunda direğe bağlanarak diri diri yakılan ise Giordano Bruno'ydu. Kopernik'in güneş-merkezli teorisinin ötesine giden Bruno, merkezi güneşin çok ötesinde bulunan sonsuz bir evren kavramlaştırmıştı. "Sonsuz Evren ve Dünyalar" başlıklı yazısında, evren tek bir sonsuzluksa, birçok dünya içermesi gerektiği yolundaki anlayışına dayanarak, 'dünya'yı evren'den ayırmıştı. Ona göre, evren birdir; dünyaları kuşatan sonsuz bir mekândır. Bkz. Giordano Bruno, "On the Infinite Universe and Worlds", haz. Milton K. Munitz, *Theories of Universe* (New York: Free Press, 1957). Tzvetan Todorov, Bruno'nun fikrine ilham olan şeyin, dünyanın yeni bir kıtanın keşfi ve işgal edilmesiyle (Las Casas tarafından gözlemlenip kayda geçirilen süreç) tek bir bütün içine konması olduğuna işaret ediyor. Todorov'un şu kitabına bakınız: *The Conquest of America: The Question of the Other* (New York: Harper & Row, 1984). Demek ki, *sonsuzluk*, ancak o belirsiz dışsallık gözden kaybolduğu zaman kavramlaştırılmıştı. Bizim epistemolojimizde, dünya *topluluğa*, evren ise *topluma* göndermede bulunmaktadır. Bu bağlamda bakıldığında, Bruno'nun dünyaları içine alan sonsuz evrensel mekân fikrinin, dünya piyasasının gerçekten baş göstermesi sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir.

üretim tarzı ile karşılıklı bir ilişki içinde nasıl bir arada var olduğunu tasvir eden resmin tümünü bastırmaya yol açar çoğu zaman. Marx, 5. bölümde söylediğim gibi, ortalama kâr oranının kuruluşu üzerine düşünürken, toplam artı-değerin eşitsiz olarak gelişen sanayi dallarına nasıl bölüştürüldüğüne bakmıştı. Ama daha kesin ve eksiksiz bir şekilde belirtmek gerekirse, kapitalist olmayan üretim dalları da bu şemaya dahil edilmelidir. Öncelikle, bir ulus-devlet içindeki durumu düşünürsek, kendi hesabına çalışan çiftçilere ve bağımsız küçük üreticilere ait işletmelerin çoğu dalında ortalama kâr oranına erişilmez; onların ortalama kâr oranına dair pek az bilinçleri vardır. Basit yeniden üretimlerini, kendilerinin ve aile üyelerinin emek güçlerini devreye sokarak sürdürürler. Kendi üretim araçları vardır ve proletarya değildirler; bu yüzden küçük-burjuva türünden bir gururları bile vardır. Bununla birlikte, *dolaylı bir şekilde de olsa*, proletaryadan bile daha fazla sömürülen insanlar onlardır. Bu dallar, sermayenin organik bileşimi yükseldikçe sayıca artan, (yedek sanayi ordusu mahiyetindeki) göreli artık nüfusu depolama işlevini de görür. Refah zamanlarında gerekli emek-gücü onlardan seferber edilir.

Kapitalist üretim tarzının diğer bütün üretim tarzlarını çözmek üzere olduğu yolunda ayak direyen işaretlere rağmen, bunun öyle olmadığını ve olmayacağını söyleyebiliriz. Kapitalist üretim tarzı daha ziyade onları muhafaza edip kullanmaya çalışır ve proletarya da istisna değildir. Wallerstein şöyle der: "Tarihsel kapitalizmde işgücü giderek proleterleşmiştir derken yeni bir şey söylemiş olmuyorum. Bu açıklama yeni olmadığı gibi, hiçbir şaşırtıcı yanı da yoktur. Proleterleşme sürecinin üreticilere getirdiği yararlar bol bol belgelenmiştir. İşin şaşırtıcı tarafı, proleterleşmenin böylesine fazla değil, böylesine az olmuş olmasıdır. Tarihsel bir toplumsal sistemin en az dört yüzyıllık varlığı sonunda, bugün kapitalist dünya-ekonomisindeki tam olarak proleterleşmiş emek miktarının yüzde elliyi bulduğu bile söylenemez."[42] Ücretli işçilerin çoğunluğu, Marx'ın iddia ettiği gibi, "ikili anlamda özgür işçiler"[43] olan (Marx "ikili an-

42. Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism*, Londra: Verso, 1983, s. 22-3; Türkçesi: *Tarihsel Kapitalizm*, çev. N. Alpay, İstanbul: Metis, 2006.

43. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 874.

lamda" derken işçilerin herhangi bir üretim aracına sahip olmamasını ve köleler, sertler, vb.nin aksine, kapitalizm öncesi üretim araçlarından kaynaklanan çeşitli geleneksel sıkıntılardan azade olmasını kasteder) o tam anlamıyla proleterlerden değil, üyelerinin ne zaman mümkün olursa girdiği muhtelif işlerden aldıkları gelirleri diğerleriyle paylaştığı hanehalkına mensup yarı-proleterlerden oluşur. Yarı-proleterlerin evlerinde herkes birbiriyle kendi gelirlerini paylaşır. Bu tür bir yardımlaşma mübadele değil, daha önce bahsettiğim karşılıklı olarak armağan verip alma şeklindeki o aynı zoraki sürece dayanır. Yani, topluluğun gelenekleri ile düzenleri tarafından (şehirli nüfustan da çok) sınırlanmışlardır. Ve biraz düşündüğümüzde, kapitalist bir nitelik taşımayan karşılıklılık unsurunun kapitalist gelişimin en ileri sektörlerinde bile hâlâ var olduğunu görürüz. Geleneksel topluluklar büyük ölçüde çözüldükten sonra bile kalıntıları aile ilişkilerinde varlığını sürdürür.

Acaba premodern üretim ve üretim ilişkileri ileri kapitalist ülkelerde neden muhafaza edilir? (İngiltere ve Kuzey Amerika'nın en ileri sektörlerinin dışında) bütün dünyada cevap bulunması zor bir sorudur bu. Savaş öncesindeki Japonya'da, "Japon Kapitalizmi Tartışması" ya da "Feodal Sistem Tartışması" adı verilen ve o zamanın birçok uzmanının dahil olduğu meşhur ve hararetli bir tartışma olmuştu. Japonya'yı belirten başlığına rağmen, bu sorun Japonya'ya özgü değil, evrenseldir. (Latin Amerika'daki toplumların feodal olup olmadıklarıyla ilgili aynı mesele, Ernesto Laclau ile Immanuel Wallerstein arasında 1970'lerde geçen münakaşada da tekrar ortaya çıkmıştı.) Japon Kapitalizmi Tartışması'nda, *Koza-ha* okulu, imparator (*Tenno*) sistemiyle yönetilen (ekonomi-dışı) feodal tahakkümün derin bir şekilde yerleşik kaldığı Japon toplumunda, asli görevin feodalizme karşı burjuva devrimi olduğunu iddia ediyordu. Buna karşı çıkan *Rono-ha* okulu ise, Japon toplumunun halihazırda bütünüyle gelişmiş kapitalist bir ekonominin ortasında bulunduğunu vurguluyordu; tarımsal yörelerdeki feodal hâkimiyet gibi görünen şey, göreli artık nüfus olarak şehirlerden gelen, kira karşılığında toprak işleyen çiftçilerin oluşturduğu aşırı nüfusun aralarındaki rekabet yüzünden çiftlik kirasının aşırı yükseldiği bir tür modern toprak sahipliğiydi aslında. Böyle bir durumda, kırsal alanlardaki hiyerarşi daha da feodal olarak görünür olmuştu, ama bu aslın-

da kapitalist ekonominin bir ürünüydü ve o fenomen bile nihayetinde ortadan kalkacaktı.[44]

İlk bakışta ikinci görüş daha gerçekçi görünüyor. Fakat bu görüş, bütün azgelişmiş kapitalist ulus-devletlerin –*Kapital*'in modeli olan– Britanya'dakiyle aynı gelişme örüntüsünü tekrar edeceği yolundaki sorunlu belirlenimciliği barındırıyor ve hem gelişmiş hem de azgelişmiş ulus-devletlerin dünya kapitalizminin eşzamanlı ilişkisinde bir arada var olması gibi çok önemli olguyu göz ardı ediyordu. Feodal kalıntıları vurgulayan önceki okul ise, hiç değilse o basit ekonomik belirlenimciliği sorgulayıp –üstyapı denen– o siyasi ve mitolojik gücün oluşumunu nesneleştirebilecek bir teorik duruşu kavramlaştırmıştı. Japonya'nın özgüllüğünü tahlil etme meselesi, savaş sonrasında (Masao Maruyama ve Takaaki Yoşimoto gibi) bazı sol eleştirmenler tarafından, en belirgin şekilde, İmparator faşizminin muammasına dair bir sorgulama olarak devralınmıştı: Kadim mitolojik unsurlar nasıl oluyor da son derece ileri kapitalist sanayi toplumlarında işlemeye devam ediyordu? Bu soruya cevap bulmak için, geleneksel Marksist doktrinlerin dışındaki siyaset bilimi ve antropoloji gibi alanların yöntemlerini devreye sokmuşlardı. Bu bir bakıma, 1930'larda Faşizmin hâkim olduğu koşullarda mücadele veren Batılı Marksistlerin gündemlerine denk düşüyordu;

44. "Japon Kapitalizmi Tartışması"na "Feodal Sistem Tartışması" da dendiğini belirtmiştik. Bu tartışmanın arka planı şöyleydi: Japon Komünist Partisi'yle ilişkili grup (*Koza-ha*), İmparator (*Tenno*) sisteminin alaşağı edilmesinin –yani bir burjuva devriminin– asli görevleri olduğuna karar vermişti; zira Japon toplumunun geri kalmışlığını feodal lordların arta kalan gücüne bağlıyorlardı. Bu gündem Komintern'in programlarına dayalıydı aslında. Buna karşılık olarak, *Ronoha* –Emekçiler-Köylüler Grubu– bu feodal kalıntıların, tam tersine, kapitalist meta ekonomisinden türediğini ve asli görevin, herkese eşit oy hakkı ile ve her ne kadar zayıf olsa da halihazırda Japonya'da kurulu olan anayasal monarşi ile desteklenen sosyal demokratik bir devrim olduğunu vurguluyordu. Böylece, siyasi program hususundaki bu sert fikir ayrılığı, uzun süren bu tartışmada derin bir iz bırakmıştı. Bununla beraber, söz konusu tartışma kamu dergilerinde yasal bir şekilde yapıldığı için, partilerin dışındaki birçok uzmanı ve entelektüeli de içine katabilmiş ve edebiyat eleştirisi dahil olmak üzere Japon modernliği ile ilgili birçok önemli meselenin gündeme gelmesini sağlamıştı. Bu tartışma üzerinde düşünmeden modern Japonya'nın düşünsel sorunsalı hakkında konuşulamaz. Bununla ilgili olarak bkz. Germaine A. Hoston, *Marxism and the Crisis of Development in Prewar Japan*, Princeton: Princeton University Press, 1986.

örneğin, kültürel hegemonyaya en fazla dikkat çeken Gramsci ve iktidar çözümlemelerine psikanalizi de katan Frankfurt Okulu. Genel bir eğilim olarak, Marksistler üstyapının göreli özerkliğine dikkat gösteriyorlardı; zira bu müdahalenin Marx'ın teorik kusurlarını nihayet telafi edeceğine inanıyorlardı. Ama daha önce bahsettiğim gibi, Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire*'inde, temsilin (*Darstellung*) ve temsil sisteminin (*Vertretung*) her düzeneği tahlil edilerek, (faşizmin proto-tipi olarak) Bonapartizm düzeneği –bir arada var olan ileri sanayi kapitalizmi ile geleneksel üretim ilişkileri ve sınıf yapısının oluşturduğu karmaşa içinden nasıl doğduğu– ifşa edilmişti. Nitekim 1930'larda baş gösteren Faşizmin –Marx'ın tahliliyle artık açıklanamayacak– yeni bir şey getirdiği fikri nihayetinde yanlıştı. Bu fikir olsa olsa Marx'ın yeterince sıkı bir şekilde okunmadığını kanıtlamıştı.

Şimdi bir başka sorunsala geçmemiz gerekiyor: Kadim mitolojik unsurların son derece ileri kapitalist sanayi toplumlarında işlemeye neden devam ettiği meselesi, üstyapının göreli özerkliği olarak değil, yüksek sınai sermayeleşmenin geleneksel üretim ilişkilerini bütünüyle neden çözmediği ve onları kendi kullanımı için neden muhafaza ettiği çerçevesinde kavranmalıdır; yani kapitalizme içkin bir sorun olarak kavranmalıdır. Mesela 1935'te Kozo Uno, "Japon Kapitalizmi Tartışması"nın her iki tarafını da eleştirirken önemli bir gözlemde bulunmuştu. Aşağıda anlatacaklarım, onun meramının kaba bir özetidir. Sermayeleşmeye emperyalizm aşamasında koyulan azgelişmiş ülkelerdeki kapitalist gelişme süreci, Britanya'nın gelişme sürecinden fena halde farklıdır. Güçlü ileri devletlerin baskısıyla çabuk bir kapitalist gelişme içine girmeye zorlanan bu ülkeler, korumacı devlet politikaları ve stok sistemini benimseyerek sermayenin yoğunlaşması yoluyla ilerlemek durumundaydılar. Bir yandan mali kapitalizminin kurumlarını oluşturma yolunda ilerleme sağlamaya çalışırken, diğer yandan da büyük makine sanayisi biçimini de ithal ediyorlardı. Yeni devlet-destekli ağır sanayiler çok miktarda emek nüfusunu özümseyemediği için, göreli artık nüfusun büyük bir kısmı tarımsal yörelere geri dönmüş ya da oralarda kalmıştı. Bu da çiftlik kirasının artmasını beraberinde getirmiş, feodal nitelikleri bünyesinde taşımaya devam eden çeşitli kurumların muhafaza edilmesine yol açmıştı. Demek ki bu durum geri kalmışlık-

tan ziyade, sanayi kapitalizminin gelişmesinin bir sonucuydu. Bu yüzden, bir yandan ağır sanayileşme devam ederken, diğer yandan da feodal kalıntıların güçlenip premodern temsillerin yaratılması mümkündü. Kısacası, başka ülkeler Büyük Britanya' nın geçmiş olduğu yolu izlemediler. Dolayısıyla, gelişmiş ülkeler de azgelişmiş ülkeler de "dünya kapitalizminin eşzamanlı yapısı" içinde görülmelidir.[45] Ayrıca, daha sonra göreceğimiz üzere, burada sermayeden bağımsız olarak devletin özerk varlığı idrak edilmelidir.

Kapital'deki Marx bu sorunu doğrudan ele almamıştı, ama üretim fiyatı hakkındaki açıklaması cevabı ima ediyordu. Bu açıklamaya, farklı üretkenlikleri olan sanayi dallarının bir arada var olmasından hareketle başlamıştı. Marx, ortalama kâr oranı ve üretim fiyatı ile ilgili olarak, birbirinden farklı bu sanayi dallarının denge içinde bir arada var olduğu zaman, daha üretken dalların diğerlerini artı-değerden yoksun bıraktığını vurgulamıştı. Her ne kadar kısmi olsa da, kapitalist üretim tarzının nasıl olup da hâkim hale geldiğinin cevabı işte burada yatıyor. Sömürü diye adlandırılan fenomenin can alıcı noktası da budur. Kapitalist üretim tarzında artı-değer teknolojik yenileme (ya da emek üretkenliğinin iyileştirilmesi) yoluyla elde edilir; fakat bu süreç sadece aynı dallar içindeki ekstra kârdan değil, diğer üretim dalları ile aradaki mesafeden de sağlanan farklılık aracılığıyla gerçekleşir.

Bu düşünceler yalnızca ulus-devlet modeli çerçevesinde dile getirildi, fakat bütün bu şema dünya piyasasına da uygulanabilir ve uygulanmalıdır da. O yüzden şimdi, şu ana kadar paranteze aldığımız dünya ticaretini tartışmaya açacağım, zira "dış ticaret olmaksızın kapitalist üretim asla var olmaz."[46] İngiltere'deki pamuk imalatına dayalı sanayi devrimi, yurt içi piyasanın dürtmesiyle değil, uluslararası hegemonyayı kazanma amacıyla verilen merkantilist mücadele sayesinde gerçekleşmişti. Ricardo bu şartlarda, serbest ticaretin karşılıklı kâr ile sonuçlanacağı kanaatine dayanarak, dış ticaretten sağlanan merkantilist kâra ve onun için tesis edilmiş koru-

45. Uno Kozo, *"Shihonshugi no Seiritsu to Noson-bunkai no Katei (Zirai Köylerin Çözülme Süreci Karşısında Kapitalizmin Kuruluşu)"*, *Uno Kozo Chosakushu* içinde, 8. cilt, Tokyo: Iwanami Shoten, 1974.

46. Marx, *Capital*, 2. cilt, s. 546.

yucu gümrük tarifesine itiraz etmişti. Bu itirazını dillendirirken "karşılaştırmalı maliyetler" teorisine yaslanıyordu: Her bir ülkedeki toplam üretim maliyetinde, üretkenliğin karşılaştırmalı olarak yüksek olduğu, yani metaların daha az emek girdisiyle üretildiği üretim dalları, doğal olarak ihraç dalları şeklinde uzmanlaştırılır; ve uluslararası uzmanlaşma ilişkisi bu dallar arasında kurulur.

Fakat bu teori, kendisinden başka bütün ülkeleri hammadde tedarikçisi kılan bir dünyanın-fabrikası-olarak Büyük Britanya ideolojisiydi adeta. Ricardo, İngiltere (pamuklu kumaş) ve Portekiz (şarap) örneklerini sayarak dünyadaki uzmanlaşmanın karşılıklı faydalarını açıklıyordu. Yanılıyordu ama. Tam da bu yapı sayesinde Portekiz'in İngiliz sanayi kapitalizmine tabi, tarımsal bir ülkeye dönüşmüş olduğu tarihsel bir vakıadır. İngiltere ile Hindistan arasındaki ilişkiyi de düşünebiliriz. On sekizinci yüzyılın sonlarına gelinceye kadar Hint pamuk ürünleri İngiliz dokuma sanayilerini alt ediyordu. Büyük Britanya bir karşı önlem olarak, ulusal imalatçılarını korumak için Hint ürünlerine karşı gümrük tarifelerini yükseltmeye girişti. Ardından, sanayi devrimi başarıya ulaştıktan sonra, yani İngiliz ürünlerinin ucuzladığı noktada ise serbest ticareti savunmaya başladı.[47] Neticede geleneksel Hint el emeği sanayileri imha edilmişti. Bu durum hiç de serbest ticaretin sonucu değildi; Hindistan'ın kendi gümrük tarifelerine dair hak iddia etmesine engel olan siyasi-askeri sömürge hâkimiyetinin dolaysız bir sonucuydu. Bu tarihten çıkan ders şudur: Görünüşün aksine, liberalizm merkantilizmin bir varyantıdır. Klasik iktisadın liberalizmi Büyük Britanya'yı dünyanın fabrikası olarak sorgusuz sualsiz kabul ederken, diğer tüm ülkeleri hammadde tedarikçisi olmaya zorluyordu. Dünyanın diğer bölgelerinin –egemenliğin gümrük tarifeleri saptama hakkına

47. On sekizinci yüzyılın başından beri, Hint pamuklu kumaşlarının Büyük Britanya'ya ithali, merkantilist korumacılık yoluyla kısıtlanmıştı. Britanya ürünleri 1812'ye kadar Hindistan'a sadece %2.5 vergiyle satılırken, Hint ürünleri fena halde vergilendiriliyordu – müslin kumaşı %27'ye ve patiska %71'e. 1823'te vergiler %10'a düşürülmüştü; ama bunun tek sebebi, o zamana gelindiğinde Hint pamuk sanayilerinin çökmüş olması ve yüksek gümrük tarifelerinin gerekli olmaktan artık çıkmasıydı. Bkz. Sakae Kakuyama, "İngiliz Pamuk İmalatının Gelişimi ve Dünya Kapitalizminin Ortaya Çıkışı", *Sekai-şihonşugi no Seiritsu* (Dünya Kapitalizminin Oluşumu) içinde, Tokyo: Iwanami Shoten, 1967.

eşit olduğu iddiasıyla– kendilerini modern ulus-devletler olarak yeniden biçimlendirmek zorunda kalmaları ve devlet mülkiyetindeki sanayi üretimini teşvik etmeleri gayet tabii bir şeydi. Ağır sanayileşme yolunda başarıya ulaşan ulus-devletler ise sömürge hâkimiyetinden kaçmayı başarmışlardı. Bu demektir ki milliyetçiliğin kökeni tam anlamıyla ekonomiktir.

Gerek Smith gerekse de Ricardo sömürgeciliğe karşıydı – ama karşı olmalarının sebebi sömürgelerin talan edilmesine itiraz etmelerinden ziyade, dünyanın fabrikası olan Büyük Britanya'nın çıkarlarını düşünmeleriydi; sömürgelerin diğer güçlü Avrupalı devletler tarafından kuşatılması Britanya'nın önündeki tek engeldi. Ricardo'nun karşılaştırmalı üstünlük ve uluslararası uzmanlaşma kavramları neoliberal iktisatçılar arasında halen yaygındır. Buna bir itiraz olarak, Arghiri Emmanuel dünya piyasasında merkez ile sömürgeler arasındaki mübadelenin daima eşitsiz bir mübadeleye yol açtığını ve bu mübadele bir kez başladı mı, sonucun birikimli olduğunu öne sürmüştür. Samir Amin azgelişmiş ülkelerin azgelişmiş kalmaya devam etmesinin sebebini, karşılaştırmalı üstünlük ve uluslararası uzmanlaşma kılığında icra edilen *eşitsiz mübadele* ile *bağımlılığa* atfeder. İşin şaşırtıcı tarafı, İngiltere'deki sanayi devriminden önce Avrupa ile Avrupa'nın dışı (özellikle de Asya) arasında ekonomik ve teknolojik ilerleme açısından pek de fark olmamasıydı. Avrupa dışındaki bölgeler, hayli yakın zamanlarda, sanayi kapitalizminin baş göstermesinden sonra azgelişmiş hale gelmişlerdi. Kabaca bu yazarların iddialarında haklı olduklarını söyleyebilirim. Ama bana kalırsa, *tözsel* emek değer teorisine çok fazla dayanıyorlar. Onların görüşü, eşit mübadelelerde artı-değerin (eşitsiz mübadelenin) nasıl vuku bulduğuyla uğraşmadan "mülkiyet hırsızlıktır" demeye benziyor.

Wallerstein bağımlılık teorisinin belli bir yönünü miras almıştır – yani kapitalizm ulusal bir ekonomi olarak değil de her zaman bir dünya ekonomisi olarak tahlil edilmelidir, çünkü ulusal ekonomi ya da ulus-devletin kendisi dünya piyasasında doğmuştur. Gelgelelim, dünya kapitalizmini kerteriz noktası olarak alan bakış açısı, *Kapital*'de *mantıki olarak* zaten veriliydi. Marx Ricardo'nun uluslararası uzmanlaşma teorisine karşı olarak, dünya piyasası ile ticaret kapitalizmine dair sorunlu görüşlerle beraber sanayi kapitaliz-

minin doğasına kafa yorduğu zaman, aklında bugün dünya kapitalizmi diye anılan şey zaten vardı. Demek ki Marx *Kapital*'de İngiliz ulusal ekonomisini değil, dünya kapitalizmini ele almıştı. Marx burada yine bir çatışkıya başvurmuştu. Şöyle demişti bir zamanlar: "Dış ticaret olmaksızın kapitalist üretim asla var olmaz", ama hemen ardından şunları da eklemişti sözlerine: "her sene üretilen ürünün değerine dair yapılan çözümlemeye dış ticareti dahil etmek, soruna ya da onun çözümüne dair herhangi bir yeni öğe sağlamadan işleri karıştırmaya yarar sadece. Bu yüzden onu burada tamamen soyutluyoruz..."[48] Bu çelişki ancak ve ancak, Marx'ın kavramsal ve yöntemsel olarak dünya ekonomisini ulusal ekonomi içinde içselleştirdiğini düşünürsek çözülebilir.[49] *Kapital* İngiltere'yi model almıştı – bu modelin daha az gelişmiş uluslara uygulanıp uygulanamayacağı tartışması böyle doğmuştu. Ama Marx İngiltere'de ve İngiltere yoluyla, dünya ekonomisinden başka bir şey görmüyordu. Ulusal bir ekonominin küresel güçler tarafından nasıl oluşturulduğunu dikkatle açıklamıştı.

Kâr oranındaki eğilimsel düşüşü sermayenin organik bileşimindeki artışla açıklarken, dış ticaretin buna engel olduğuna da işaret ediyordu:

> Dış ticaret bir yandan sabit sermaye öğelerini, diğer yandan da değişken sermayenin dönüştüğü gerekli geçinme araçlarını ucuzlattığı ölçüde, artı-değer oranını yükseltip sabit sermayenin değerini azaltarak kâr oranını artırmak için hareket eder. Üretim ölçeğinin genişlemesine izin verdiği müddetçe bu doğrultuda genel bir etki yaratır. Böylelikle, bir taraftan birikimi hızlandırır, diğer taraftan da sabit sermayeye karşıt olarak değişken sermayedeki düşüşü ve dolayısıyla kâr oranındaki düşüşü süratlendirir. Dış ticaretin genişlemesi, emekleme çağındaki kapitalist üretimin temeli olduğu halde, kapitalist üretim tarzı kendi içsel zorunluluğu ve sürekli yayılan bir piyasaya duyduğu ihtiyacın gereği olarak ilerlerken bu üretim tarzının özgül ürünü haline gelir. Burada yine bu etkinin iki yönlü niteliğini görüyoruz. (Ricardo dış ticaretin bu veçhesini tamamen göz ardı etmişti.)

48. Marx, *Capital*, 2. cilt, s. 546.

49. 1960'ların başlarında Japon Marksist iktisatçı Hiroşi Iwata *Kapital*'ın konu nesnesinin sahiden de dünya kapitalizmi olduğunu, ama bu nesnenin İngiltere'nin ulusal ekonomisi içinde içselleştirildiğini izah etmişti. Onun şu kitabına bakınız: *Dünya Kapitalizminin Oluşumu* (1964).

Özgül bir şekilde çözümlenmesi için şu anki sorgulamamızın ötesine geçmemiz gereken bir başka soru daha var: Genel kâr oranı, dış ticarete ve özellikle de sömürge ticaretine yatırılan sermayenin elde ettiği yüksek kâr oranı ile artar mı?

Dış ticarete yatırılan sermaye yüksek bir kâr oranı sağlayabilir; çünkü, öncelikle, daha az gelişmiş üretim imkânları olan diğer ülkelerin ürettiği metalarla rekabet eder ve böylece daha ileri ülke mallarını, rakiplerinden hâlâ daha ucuza olsa bile değerlerinden yüksek bir fiyata satar. Burada daha ileri ülkenin emeğine daha üst, özgül bir önemi olan bir emek olarak değer biçildiği sürece, kâr oranı yükselir; zira kendisine niteliksel olarak üst bir emek olarak ödeme yapılmayan emek o haliyle yine de satılır. Aynı ilişki malların ihraç edildiği ve ithal edildiği ülkeye yönelik olarak da geçerli olabilir: Yani, böyle bir ülke söz konusu malları kendi başına üretebileceğinden daha ucuza alsa bile, ayni olarak alabileceğinden daha çok nesneleşmiş emek verir. Keza, yeni bir icadı yaygın hale gelmeden evvel kullanan bir imalatçı, rakiplerinden daha ucuza satar, ama gene de metasının kendi değerinin üzerinde satıp, artı-emek olarak kullandığı emeğin bilhassa yüksek üretkenliğine değer biçer. Böylece artı-kârı gerçekleştirmiş olur. Sömürgelere ve benzerlerine yatırılan sermaye söz konusu olduğunda ise, bu durumun yüksek kâr oranları sağlayabilmesinin nedeni, buralarda kâr oranının düşük gelişme seviyesi yüzünden genel olarak yüksek olmasıdır ve köleler ile Asya'da çalıştırılan vasıfsız işçiler vb. yoluyla emeğin sömürüsü de yüksektir...

Fakat bu aynı dış ticaret ülke içinde kapitalist üretim tarzını geliştirir ve dolayısıyla sabit sermayeye karşıt olarak değişken sermayede azalmayı teşvik eder, ama bir yandan da yabancı ülke karşısında aşırı üretime yol açar; bu yüzden daha sonraki gelişme seyri içinde gene zıt bir etki yaratır.

Dolayısıyla, genel kâr oranındaki düşüşe yol açan nedenlerin aynılarının, nasıl da bu düşüşü dizginleyen, erteleyen ve hatta kısmen felce uğratan karşı etkilere sebep olduğunu genel olarak göstermiş olduk. Bunlar yasayı feshetmezler, ama onun etkilerini zayıflatırlar. Böyle olmasaydı eğer, kavranamaz olan şey genel kâr oranındaki düşüş değil, bu düşüşün göreli yavaşlığı olurdu.[50]

Burada Marx kâr oranındaki eğilimsel düşüşün bir sistem (ulus-devlet) dahilinde kaçınılmaz olduğunu gösterir bize. Kâr oranındaki eğilimsel düşüş, ağır sanayi geliştiren emperyalizm çağında yeni doğmuş bir sorun değildir. En başından beri, "dış ticaret olmaksızın kapitalist üretim asla var olmaz." Marx, önceden beri, sanayi kapi-

50. Marx, *Capital*, 3. cilt, s. 345-6.

talizminin dünya piyasası olmadan var olmadığını düşünüyordu. O halde, doğrudan dünya ekonomisini ele almak yerine, neden böyle dolambaçlı bir yola –dünya ekonomisini İngiliz ekonomisine doğru katlamaya– girip kendisini zahmete sokmuştu? Bu soru, bugüne kadar *Kapital*'in en kafa karıştıran sırlarından biri olarak ortada durmaktadır. Ben Marx'ın dünya kapitalizmini tek tek ulusal ekonomilerin toplamından ibaret gören basmakalıp görüşü olumsuzlamak için böyle yaptığına inanıyorum. Meramı şudur Marx'ın: Tek tek ulusal ekonomiler özerk olamazlar; ne kadar direnirlerse dirensinler, dünyadaki uzmanlaşma sisteminin içine muhakkak çekilirler.

Şimdi, çeşitli ülkelerin ürünlerinin içselleştirildiği, *ulus-dünya*'nın *paradoksal* görüş açısından bakıldığında, dış ticaret yoluyla eşitsiz mübadele konusu, farklı organik bileşimleri olan ulusal ekonomi dahilindeki dallara geri aktarılabilir. Bahsetmiş olduğum gibi, toplam artı-değer –ortalama kâr oranı ya da üretim fiyatı olarak– yüksek organik bileşimi olan sermayelere dağıtılır. Ricardo'nun savunduğu serbest ticaret –yani karşılaştırmalı üstünlük ve uluslararası uzmanlaşma– koşullarında, artı-değerin üretim fiyatındaki "adil ticaret" aracılığıyla kenardan merkeze aktarıldığı (sömürüldüğü) ancak bu şekilde görülebilir. Genel kâr oranının farklı üretim dalları arasında neden ve nasıl kurulabildiği sorunu karşısında, Marx'ın bu meseleyi dünya kapitalizmi düzeyinde zaten ele alıyor olduğu söylenmelidir. Eşitsiz gelişim konusunda Wallerstein şunları der:

> Demek ki merkez ve çevre, burjuvazinin artığa el koyma sisteminin can alıcı bir kısmının yerini tayin etmek için kullandığımız ibarelerdir sadece. Çok basite indirgersek, kapitalizm, proleterin artı-değerine burjuvanın el koyduğu bir sistemdir. Bu proleter burjuvadan farklı bir ülkede bulunduğu zaman, el koyma sürecini etkileyen düzeneklerden biri de devlet sınırları üzerinden akışın denetlenmesidir. Bu durum da merkez, yarı-çevre ve çevre kavramlarında *özetlenen* "eşitsiz gelişme" örüntülerine yol açar. Bu da elimize, kapitalist dünya-ekonomisinindeki sınıf çatışmalarının muhtelif biçimlerini çözümlemeye yarayacak zihinsel bir araç sunmaktadır.[51]

51. Etienne Balibar ve Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class*, Londra: Verso, 1991, s. 123-4; Türkçesi: *Irk, Ulus, Sınıf*, çev. N. Ökten, İstanbul: Metis, 2000.

Gelgelelim, bu eşitsiz mübadelede, bilhassa "sinsi bir işleyiş" var mıdır? Burada içinden çıkılmaz bir sorun yoktur. Bu sorunun muammalı görünmesinin tek nedeni, sanayi sermayesinin ticaret sermayesinden farklı olarak görülmesidir. Bahsettiğim gibi, ticaret sermayesi eşit mübadeleyi bireysel sistemlerde icra eder, ama sistemlerin arasındaki farklılığın kendisi artı-değeri getirir; sanayi sermayesi de –sistemleri zamansal olarak farklılaştırarak– sistemler arasındaki farklılıktan artı-değer sağlar. Ticaret sermayesi aşamasında bölgeler arasındaki eşitsiz gelişim tamamen doğal çevre tarafından koşullanmıştı. Fakat sanayi sermayesinin müdahalesi durumu değiştirmişti: Sanayi ürünlerinin mübadelesiyle birlikte, sınai olmayan ülkelerin ürünleri, hammaddelerde uzmanlaşmaya zorlandı ve bu da eşitsizliği beraberinde getirdi. Söz konusu eşitsizlik o zamandan bu yana günbegün tekrardan üretiliyor.

Daha on dokuzuncu yüzyılın sonlarından beri, Marx'ın olmasını muhtemel bulduğu şeyler –kâr oranındaki eğilimsel düşüş, proletaryanın yoksullaşması ve sınıfların kutuplaşması– sorgulandı ve gerçekçi bulunmayarak eleştirildi. Britanyalı işçilerin Marx'ın yoksullaşma yasasına zıt olarak belli bir hareket olanağına kavuştuğu doğrudur. Ama böyle olması onun çözümlemesini çürütmez, zira Britanya sermayesi dış ticaretten artı-değer sağlamış ve bu artı-değer de bir dereceye kadar ülkedeki işçilere yeniden dağıtılmıştı. Demek ki yoksullaşma tek bir ulus-devlette, yani Büyük Britanya içinde olmaktan ziyade, bu ülke dışındaki halklar için bir sorun haline gelmişti. Ve bu süreç tabii ki devam ediyor: Yeryüzündeki insanların yarısından çoğu açlık çekiyor. Artı-değerin, bireysel sermayeler düzleminden ziyade, toplam toplumsal sermaye düzleminde bulunabileceğini söylemiştim. Bu bağlamda, bahsettiğimiz düzey, ulus-devlet düzeyinden toplam dünya sermayesi düzeyine çıkarılmalıdır. *Kapital* gerçekten de bir "siyasal iktisat eleştirisi"dir, çünkü kapitalizmi polis'in (ulus-devletin) ötesinde, dünya kapitalizmi noktasından hareketle kavramaya çalışmıştır.

7

Transkritik Karşı-Eylemlere Doğru

7.1 Devlet, Sermaye ve Ulus

Marx'ın geriye dönüp ticaret sermayesine (P-M-P') bakarak yaptığı sorgulamayı vurguladığımda, kapitalizmin on dokuzuncu yüzyıldan bugüne kadarki gelişmesinin *görmezlikten gelinebileceğini* ima etmiş olmuyorum. Tam tersini söylemeye çalışıyorum aslında. Gelişimi açıkça görebilmek için, geriye dönüp bakılarak yapılan sorgulama mecburiydi. Daha ziyade, günümüzdeki kapitalizmin gelişimindeki özgüllüğü görmemizi asıl engelleyen şey, klasik Marksizmin de dayalı olduğu sanayi kapitalizmi ideolojisidir. Geriye dönüp bakılarak yapılan bu geç sorgulama bu açmazı çözme yöntemiydi. *Kapital* bir yandan yazıldığı çağdan bu yana miyadını doldurmakla eleştirilirken, diğer yandan da Marksistler onu "yaratıcı bir şekilde tazeleme" çalışmalarına devam ediyorlar. Benim bu kitabı yazmaya girişmemin bu çabalarla hiçbir ilgisi yok: *Transkritik*, onun içinde yatan, ama göz ardı edilmiş potansiyeli okumak üzere *Kapital*'e yeniden geri dönen bir çalışmadır. Emperyalizm, anonim şirketler (bu arada, sermaye ile işletme arasındaki ayrılma), finans sermayesi ve Keynesçilik gibi yakın zamanlarda ortaya çıkmış olayları hiçbir şekilde hesaba katamazdı. Ama bütün bunların yeniliği, Marx'ın hayalinin alamayacağı kadar mı temel bir nitelik taşıyor? Bence öyle değil – bunlar, *Kapital*'de titizlikle ortaya konduğu gibi, sanayi kapitalizminin baş göstermesinden bile önce, *töz* olarak olmasa bile *biçim olarak* vardılar zaten. Lenin emperyalizmin on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, en önemli özelliği sermaye ihracı olan finans sermayesi çağında başlamış olduğunu iddia etmişti. Ama finans sermayesi, yani tefeci sermayesi ya da ödünç

sermaye (yani banka) ile tekelci sanayi sermayesi arasında bir bağlılık varsayan sermaye türü, merkantilizm aşamasında bir *biçim* olarak zaten vardı. Ve dar anlamda emperyalizm, merkantilizm = mutlak monarşi çağından beri vardı. Eski ve ortaçağlardaki imparatorlukların emperyalizminin aksine, meta ekonomisinin ilkelerine dayanıyordu. Genel olarak baktığımızda, Britanya liberalizminin merkantilizm çağındaki emperyalizmin ganimetleri üzerine kurulduğunu görürüz. Öyleyse, emperyalizm aşaması, liberalizm aşamasının gelişimi olarak değil, (liberalizmin atmosferiyle) bastırılan merkantilizmin dönüşü olarak görülmelidir.

Finans sermayesinin hâkimiyeti ve emperyalizm gibi fenomenler, on dokuzuncu yüzyıl Marksistlerine son derece yeni gibi görünmüştü, çünkü bu Marksistler (Marx'ı klasik iktisadı eleştiren biri olarak görmelerine rağmen), bir sanayi kapitalizmi ideolojisi olarak klasik iktisattan çok etkilenmişlerdi. Sanayi kapitalizminin kurulması ve klasik iktisadın düşünceleriyle beraber, önceki biçimler derinlere gömülmüştü. Sanayi kapitalizmi ideolojisi –yani Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* diye hayli takdir ettiği ideoloji– bugün hâlâ yaşıyor. Bunlara aykırı bir gerçekleştiğinde ise, kapsamlı bir değişiklik olarak tasvir edilir. Mesela yakın zamanlardaki kumarhane kapitalizmi ya da e-ticaret gibi gelişmeler, gayretli üretim ile adil mübadelenin mükafatlarına artık inanılmadığını ve ticari kapitalist yatırım yoluyla farklılığa doğru hücum edildiğini gösteriyor. Bu durumun kapitalizmdeki büyük bir değişime tekabül etmediği açıktır. Marx bunu kendi yaşadığı zamanda gözlemlemişti zaten: "Kapitalist üretim tarzının damgasını vurduğu bütün uluslar, dönemsel olarak, üretim süreci dolayımı olmadan para yapmaya çalıştıkları baş dönmesi krizlerine tutulurlar."[1]

Marx'ın *Kapital*'i, çoğu zaman neoliberal diye adlandırılan günümüzdeki duruma, yazıldığı dönemden bu yana ortaya çıkan "yeni" durumlara bağlı olarak geliştirilmiş sayısız teoriden çok daha uygundur. Fakat bu "feraset", Marx'ın geleceği görme niyetinden ziyade, sanayi kapitalizminin kurulmasından önce kapitalizmin halihazırda var olan *kök-biçimine* geri dönmesine borçludur.

1. *Capital: A Critique of Political Economy*, 2. cilt, çev. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin Books, 1976, s. 137.

Kapitalist ekonominin tarihsel aşamalar boyunca alt dilimlere ayrılması âdettendir: merkantilizm, liberalizm, emperyalizm ve geç kapitalizm. Bu bakış, hâkim eğilimleri ifade etmek bakımından doğru gibi görünür, ama bu aşamalar arasında temel bir değişikliğin vuku bulduğunu düşünmek yanlıştır. Örneğin emek piyasasının büyük bir kısmının katı emekten yumuşak emeğe –fiziksel emekten hizmet emeğine ve satış departmanlarına kayması– ya da enformasyon idaresi gibi düşünsel emeğin bütün işleyiş açısından daha hayati hale gelmesi "geç kapitalizmin" bir alameti olarak görülür. Buna karşılık, Marx'ın ifade tarzına dönecek olursak, onun *sınai* terimini çok daha geniş bir anlamda kullanmış olduğu hemen fark edilir.

> Burada sınai terimi, kapitalist bir temel üzerinde yürütülen tüm üretim dallarını kapsaması anlamında kullanılıyor... Gelgelelim, üretim sürecindeki ürünün yeni bir nesnel ürün, bir meta olmadığı belirli sanayi dalları vardır. Bunlardan ekonomik açıdan tek önemli olanı, iletişim sanayisidir; metalar ile insanları bir yerden diğerine taşımak için kullanılan ulaşım sanayisi ve salt enformasyonun –mektuplar, telgraflar vs.– iletilmesi... Üretilen faydalı etki, ulaşım sürecine, yani ulaşım sanayisine özgü olan üretim sürecine ayrılmaz şekilde bağlıdır.[2]

Bu anlamda, artı-değeri katı bir nesneden mi yoksa akışkan enformasyondan mı sağladığı sermayenin umrunda değildir. Demek ki sermayenin doğası, hâkim üretim dalı ağır sanayiden enformasyon sanayisine kaymadan önce de sonra da tutarlıdır. Sermaye farklılıktan geçinir. Sibernetiğin babası Norbert Wiener'in belirttiği gibi, enformasyon da aslında *farklılıktan* başka bir şey değildir.[3]

Marx'ın gözündeki en önemli ayrım noktası, genel olarak üretim ile değer üretimi arasındaki ayrımdır. Değer üretkenliği ne ürettiğiyle değil, *farklılık* üretip üretmemesiyle belirlenir. Bundan dolayı, ana emek türlerindeki değişikliğin kapitalist üretim biçimlerindeki değişikliğe benzediğini söylemek doğru olmaz. Mark Poster, *Foucault, Marksizm ve Tarih* adlı kitabında, Marx'ın "üretim tarzı" kavramına karşıt olarak, "enformasyon tarzı" kavramını ortaya atmıştı.[4] Bu çaba, tarihe ısrarla üretim noktasından bakan tarihsel ma-

2. *Capital*, 2. cilt, s. 133-5.

3. Norbert Weiner, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1961.

teryalizmi gözden geçirme girişimlerinin bir diğer örneğidir; aslında enformasyon (farklılık) üretimi olarak kapitalist üretimin toplumu örgütlemesine yarayan *güçler* hakkında bir inceleme olan *Kapital*'e dair eleştirel bir yorum olamaz. Başka bir grup Marksist ise azami dikkatlerini, tüketim toplumundaki meta üretiminin çeşitlenmesine ve bilhassa da (*Kapital*'deki dünya-görüşünü gözden geçirmenin köşe taşları bunlarmış gibi) bu durumun yarattığı "büyüleyici etkilere" çevirdiler. Mesela Walter Benjamin'in "yenilik, metanın içsel değerinden bağımsız bir niteliktir"[5] sözüne atıfla, kültürel üretimde özerk bir alan keşfetmeye çalışıyorlar. Bana göre ise yenilik, farklılık olarak enformasyonun eşanlamlısıdır adeta. Sermayenin en başından beri üretmek zorunda olduğu şeyler, kendi içinde ve kendi başlarına ürünler değil, daha önemlisi, değerdir (ve artı-değerdir). Artı-değerin farklılığın üretimi sayesinde sağlandığı noktasından bakıldığında, yenilik yapma dürtüsü, hiçbir "yeni" anlayış sunmaz. Dolayısıyla, sermayeyi ele almak için, düşünmeye daima ticaret sermayesinin P-M-P' formülünden başlanmalıdır. Bu yaklaşım, sanayi kapitalizminin aşamalar halinde gelişmesi denen şeyin, kapitalizmin o "bastırılan" *kök-biçiminin* "geri dönüşünden" ibaret olduğunu açığa çıkarır.

Wallerstein'in modern dünya sistemi teorisi, dünya ekonomisini ulusal ekonomilerin ilişkiselliği ve toplamından ibaret gören bakış açısına bir alternatif sunduğu ölçüde önemlidir. Ama çığır açıcı gibi görünmesinin tek sebebi, ana akım Marksistlerin Marx'ın düşüncesini, aslında eleştirmiş olduğu ulusal iktisadın (polis iktisadının) uzantısı gibi yorumlamış olmalarıdır. Klasik iktisatçılar (liberalizm yanlıları) kendi kökenlerini –yani merkantilizm ve mutlakiyetçi monarşinin alaşımını– inkâr edip, ekonominin devlet iktidarından ayrı tutulması gerektiği üzerinde ısrar ediyorlar. Tarihsel kökenin ikili anlamda bastırılmasıdır bu. Bahsetmiş olduğum üzere, kapitalist üretim tarzı merkantilist devletin içinde, onun yatırımı ve himayesi sayesinde başlamıştı. On dokuzuncu yüzyıldaki (Alman-

4. Mark Poster, *Foucault, Marksizm ve Tarih*, çev. F. Güler, İstanbul: Otonom, 2008.

5. Walter Benjamin, "Paris, Capital of the Nineteenth Century", *Reflections* içinde, çev. Edmund Jephcott, New York: Schocken Books, 1986, s. 158.

ya, Fransa ve Japonya gibi) geç gelen kapitalist devletlerde, devlet ekonomiye müdahalede bulunuyordu; gelgelelim, İngiltere'de bile, sanayi devrimi dünya hegemonyasını eline geçirmeye çalışan devletin desteği sayesinde gerçekleşmişti. Liberalizm yanlıları bu olguyu unutup, kapitalist ekonomi nevi şahsına münhasır bir şekilde, devletten bağımsız olarak ortaya çıkmış ve öyle devam etmiş gibi resmettiler dünyayı. Nitekim Wallerstein'in modern dünya sistemi kavramı, bizim bağlamımızda, modernliğin kaynağında ekonomik bir sistem olarak mutlakiyetçi-merkantilist devletin var olduğuna ve bu durumun o zamandan bu yana değişmediğine işaret ediyor. Ulus-devletler, kendi içlerinde bulunanlara karşı ne kadar demokratik ve sınai-kapitalist gibi olurlarsa olsunlar, dışlarındakilere karşı tam anlamıyla mutlakiyetçi-merkantilistlerdir. Liberalizm denen şey, hegemonik devletlerin her zaman benimsediği bir ekonomi politikası olan mutlakiyetçi-merkantilist gündemin bir biçimidir aynı zamanda.

Marx *Kapital*'de devlet konusunu paranteze almıştı, ama böyle yapmış olması devletin varlığını görmezden geldiği anlamına gelmez. *Kapital*'de yerine getirilmeye çalışılan asli görev, Alman merkantilist devlet iktisatçılarına (ki Marx onlara kaba iktisatçılar diyordu) karşı ve onların bir eleştirisi olarak, sermaye hareketinin ilkelerini kavramaktı. Marx böylece devletin varlığını yöntemsel olarak paranteze almıştı, çünkü devlet müdahalesi –özellikle de mutlakiyetçi devletten beri– kapitalist ekonominin ilkeleri tarafından sınırlanmıştır ve ekonomi-dışı zorlama bu bağlamda işe yaramaz. Bu açıdan, mutlakiyetçi devlet, ekonomik olan ile siyasi olanın birbirinden ayrılmadığı feodal devletten farklılık gösteriyordu. Ne var ki, bunu söylemekle devletin kapitalist piyasa ekonomisinin üzerinde yükseldiği mübadele ilkesinden farklı bir ilkeye (talan/yeniden bölüşüm) dayandığını inkâr etmiş olmuyoruz; dolayısıyla, onun bir özerkliği olduğu büyük bir ölçüye kadar kabul edilmelidir – ama bu, tarihsel materyalizmden türeyen üstyapının göreli özerkliği kavramından farklıdır.

Kapital'de bir devlet teorisinin olmaması, Marksistleri ya bu meseleyi örtbas etmeye ya da Marx'ın *Kapital*'den önceki açıklamalarına dönmeye götürdü. Yaygın kanaate göre Marx ilk dönemlerinde, devleti "hayali bir cemaat" olarak görmüş, bu dönemleri atlatıp

yaşamının orta devrelerine geldiğinde de onu sınıf hâkimiyetinin bir aracı gözüyle bakmıştı. Ama *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nde devlet hakkında bu her iki örnekten daha derin bir kavrayış vardır. Peki *Kapital*'deki Marx nasıl olmuştu da devlet hakkında hiç kafa yormamıştı? Bu sorunun cevabı Marx'ın *Kapital*'de ya da önceki eserlerinde yer alan devlet teorilerinde devlet hakkında orfaya koyduğu açıklamaları parça parça toplayarak bulunamaz. Demek ki Marx'ın *Kapital*'deki *yöntemini* uygulayarak yeni bir devlet teorisi kurmak zorundayız. Marx kapitalist ekonomiyi ele alabilmek için, liberalizmden merkantilizme, sanayi sermayesinden ticaret sermayesine dönmüştü. Bizim de devleti ele alabilmemiz için, burjuva anayasasının bir önceki aşamasına dönmemiz gerekiyor.

Ama geriye dönüp bakılarak sağlanan bu yaklaşımda, çok uzak bir geçmişe, yani feodal devletler ve Asya'daki despotik devletlere uzanacak kadar gerilere gitmekten sakınmalıyız.[6] Modern mutlakiyetçi monarşik devletlere kadar uzanmak yeter. Mutlakiyetçi monarşilerde ekonomik olan ile siyasi olanın kaynaştığı söylenir. Fakat daha kesin bir şekilde belirtirsek, bu aşamada, önce bölünmüşler, sonra yeniden birleşmişlerdi; oysa feodal devlette aynıydılar. Bu ayrılma/birleşme süreci, mutlakiyetçi monarşinin ticaret burjuvazisinin faaliyetlerini desteklediğini ve aynı zamanda onlardan bir vergi kaynağı temin ettiğini somut olarak gösteriyor. Bahsettiğimiz bu süreç, bir ekonomi politikası olarak "merkantilizm" ve de yürütülen politika uluslararası hesap görme aracı olarak "dünya parası" (*Weltgeld*) mahiyetindeki altına dayandığından dolayı "külçecilik"

6. Ulus-devlet ideologları, en başından beri var olan ve ardından feodal bir sisteme, sonra mutlakiyetçiliğe ve nihayetinde de modern bir ulus-devlete dönüşen bir ulus ve onun anayurdu varmış gibi konuşurlar. Lakin, hem ulus hem de onun anayurdu, mutlakiyetçi monarşi zamanında onun tebaası ve nüfuz sahası olarak eklemlenmişlerdi. Feodal çağlarda kabilelere ve derebeyliklere bölünmüş halde bulunan insanları bir araya toplayıp ulusa dönüştüren mutlakiyetçi monarşi olmuştu. Modern ulusların halkları ise, ulus diye bir şeyin olmadığı kadim bir hanedanlıktan başlayarak tek ve süreklilik gösteren tarihsel bir kökenleri olduğunu hayal ediyorlar. Bununla birlikte, milliyetçiliğin dayanıklılığının tek sebebi temsil olgusu değildir. Temsil, müşterek cemaatin yokluğunun bıraktığı boşluğu doldurmak üzere iş gördüğü sürece güçlü olmayı sürdürür; geçici ve yanılsamalı bir şekilde de olsa, sanayi kapitalizminin doğurduğu sınıf çatışmasını halletmenin zemini haline bile gelir.

tir. Mutlakiyetçi monarşi, feodal "ekonomi-dışı zor"u kaldırmış, kuyrukta durup sıralarını bekleyen sayısız feodal lordu da bastırarak feodal hâkimiyeti özel mülkiyete dönüştürmüştür. Dahası, parasal vergilendirme yoluyla meta ekonomisini tarımsal topluluğa dayatmıştır. Mutlakiyetçi monarşi aldığı bu önlemlerle feodal ekonomideki burjuva reformu hızlandırmıştır. Dünya kapitalizmi içindeki devletler arasında süregiden rekabet ortasında beslenen ve "ilkel birikim" adı verilen süreç budur.

Mutlakiyetçi devlet ile merkantilizm böylelikle iç içe geçmiştir. İngiltere'de mutlakiyetçi monarşi alaşağı edilip kapitalizm/liberalizm kurulduğu zaman, ekonomi ile devlet iki ayrı şeyi temsil ediyordu. Fakat aralarındaki derin bağımlılık ortadan kaybolmamıştı aslında. Liberalizm yanlıları devlet ve hükümetin daha küçük olması gerektiğinde ısrar etmişlerdi. Ama belirtmiş olduğum gibi, bu ısrar Britanya İmparatorluğu'nun geçici ekonomi politikasını teşvik etmenin bir bahanesiydi (ki bu da uçsuz bucaksız dış sömürgeleri olan bir imparatorluğun gerçekçi bir zemini olmayan, fiyakalı propagandasından ibaretti). Aynı zamanda, İngiltere'nin dışında, devlet ile ekonomi arasındaki sıkı bağımlılık kapitalizme sonradan katılanların tümünde görülmüştü (ve görülmeye de devam ediyor). Devlet esas itibariyle merkantilisttir; Marx'ın merkantilizm hakkındaki düşünceleri tersten devletin ne olduğuna dair ışık tutar. Marx külçecilikte "para fetişizminin" *semptomatik olarak* ortaya çıktığına işaret ederken, başka bir yerde de klasik iktisatçıların kriz zamanlarında aniden külçeciliğe geri döndüğü yorumunda bulunmuştu. Bu açıklama devlet teorisine *transkritik bir şekilde* uygulanabilir.

Burjuva demokratik devlette, egemenliğin halka ait olduğu ve hükümetin onların temsilcisi olduğu tanımlanır; burada mutlakiyetçi bir monarkın egemenlikle eşanlamlı olduğu fikri miyadını çoktan doldurmuştur. Ama nihayetinde böyle de olmayabilir. Örneğin Weimar Cumhuriyeti'nin düşünürü Carl Schmitt bunu sorgulamış ve *devlet dahilinde* düşündüğümüz zaman hiçbir egemen hükümdar yokmuş gibi görünse de, nihai karar alıcı olarak egemenliğin uç durumlarda, yani savaş esnasında açığa çıktığını iddia etmişti.[7] İşte bu teori daha sonrasında Schmitt'in "uç" kararlar veren egemen bir hükümdar olan Hitler'i savunmasına neden olacaktı. Fakat Schmitt'in açıklaması inkâr edilemez derecede önemli bir konuyu barındırı-

yor. Marx da *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nde aynı sorunla uğraşmış, Bonaparte'ın kararlar alan bir egemen olarak ortaya çıkabilmesini sağlayan süreci çözümlemişti. Marx burada "bizatihi devletin" temsili parlamento ile kapitalist ekonominin krizlerinde meydana çıktığı konjonktürü açıklıyordu.

Mutlakiyetçi monarşideki egemen olarak monark/kral, doğası itibariyle feodal kraldan farklıydı. Bu sistemde, monark/kral teknik olarak koltuğu işgal eden herhangi biri olabilirdi. Marx'ın fetişizm dediği şey, altın ancak genel eşdeğer biçimi içine yerleştirildiğinde paraya dönüşse de, altının kendisini para ile karıştıran takıntılı fikirdi. Marx bundan çarpıcı bir şekilde, kral ve tebaa metaforlarını kullanarak bahsediyordu. "Bu türden düşünüm belirlenimlerinin (*Reflexionsbestimmungen*) hepsi çok tuhaftır. Örneğin bir insanın kral olmasının tek nedeni, diğer insanların onunla tebaa olarak ilişkiye girmesidir. Öte yandan onlar da o kral olduğu için kendilerini tebaa olarak tahayyül ederler."[8] Gariptir ki bu metaforlar metaforların ötesinde şeylerdir ve mutlakiyetçi monarşiye kusursuz bir şekilde uyarlar. Nasıl ki külçecilik klasik iktisatçılar tarafından bir yanılsama olmakla suçlanmışsa, mutlakiyetçi monarşi de demokrat ideologlar tarafından suçlanmıştı. Bir sistem olarak mutlakiyetçi monarşi yok olduktan sonra ise koltuk boş bir yer olarak kalmıştı. Burjuva devrimi kralı giyotinle idam etmiş, ama kralın koltuğu ortadan kaldırılamamıştı. Olağan durumda ve/ya ulus-devlet içinde bu görünmez. Fakat uç durumlarda, yani krizlerde ya da savaşlarda, *topos*'un kendisi aşikârdır ve çeşitli failleri içine çeker: askeri diktatörler, liberalizm yanlıları, sosyalistler, vb.

Burada anlatımıza, Schmitt'in de hürmet ettiği Thomas Hobbes'u dahil edebiliriz. Hobbes egemeni tanımlamak için, herkesin kendi Doğal Hakkını tek bir adama (Leviathan'a) devrettiği süreci kavramlaştırmıştı. Bu süreç, her metanın eşdeğer biçim konumuna yerleştirilen meta mahiyetindeki para aracılığıyla birbirleriyle ilişki kurduğu süreçle eşbiçimlidir. Hobbes bir anlamda Marx'ın tasvirini

7. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, İng. çev. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 1996, s. 57; Türkçesi: *Siyasal Kavramı*, çev. E. Göztepe, İstanbul: Metis, 2007.

8. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 149n22.

önceden uygulamıştı: "Nihayet, son biçim, M, biri dışındaki bütün metalar bu suretle eşdeğer biçimden dışlandığı için ve dışlandığı sürece, metalar âlemine değerin genel toplumsal göreli biçimini verir."[9] Demek ki Hobbes'un devleti meta ekonomisinden hareketle tasavvur etmiş olduğu söylenebilir. Tıpkı para gibi, egemenin de kendi şahsından/tözünden ziyade, biçiminde (konumunda) var olduğunu keşfeden ilk kişi o olmuştu.

Hobbes *Leviathan*'ı Püriten Devrimi'nin ortasında yazmıştı. Demek ki hiç de önceki çağın mutlakiyetçi monarşisini temellendirmeye çalışmıyordu. Mutlakiyetçi monark, ideal olarak kralların ilahi hakları üzerinde yükseliyordu; bu durum, kralın kral olduğu için tebaasına hükmettiği fikrine denk düşer. Öte yandan, Hobbes'un toplumsal sözleşme konusundaki duruşu mutlakiyetçi monarşi için uygun değildi; onun teorisi Şanlı Devrim'den* sonraki anayasal monarşi meclisiyle gayet uyumluydu aslında. O halde Hobbes neden mutlakiyetçi devlet teorisyeni gibi görünür? Bunun sebebi, "egemen" kavramını vurgulamış olmasıdır. Fakat aslında, egemenin şahsının varlığını değil de, (devlet olarak) egemenin yerinin, devletler arasında onu aşan herhangi bir toplumsal sözleşme olamadığı sürece baki kaldığını vurguladığını teslim etmem gerekir. Mutlakiyetçi monarşik krallar Püriten Devrimi sonucunda ortadan kaybolsa da, egemenin konumu ortada duruyordu. Ortaya çıkan olgu buydu. Ne de olsa, devletin egemenliği sırf bir konumdur ve onun içine yerleştirilen kişi egemendir. Şanlı Devrim'den sonra anayasal monarşi doğmuştu. Bununla birlikte, egemenin konumu, cumhuriyet sisteminde bile var olmaya devam etmiştir. Egemenin ya da bizatihi devletin konumu, onu işgal eden belirli bir kraldan ya da başkandan ayrı tutulmalıdır.

Anayasal monarşiden sonra gelen düşünürler, yani John Locke ve David Hume, devleti hükümetle, yani halk tarafından seçilen parlamento üyelerinden oluşan yapıyla bir tutmaya meyilliydi. Bu indirgeme "para"yı metalarda içselleşen emek-değerine indirgeyen klasik iktisatçıların başarısızlığını andırıyordu. Bu ayrı ayrı özdeş-

* Glorious Revolution: 1688'de İngiltere kralı II. James'a karşı yapılan devrim. -*ç.n.*

9. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 161.

leştirmelere rağmen –egemenliğin ulusun temsilcileriyle, paranın da bir değer göstergesiyle bir tutulması– ekonomik krizler ve savaşlar gibi son derece buhranlı durumlarda, paranın ve egemenliğin yalın özellikleri teşhir olur.

Hegel, anayasal monarşi sistemindeki (meclis kurumları olarak) *Stände*'den –Zümrelerden– şöyle söz etmişti:

> ... Zira devletteki en üst memurların devletin kurumlarının ve ihtiyaçlarının doğasına dair ister istemez daha derin ve etraflı bir kavrayışları vardır; onun işlevlerine daha aşinadır ve onlarla uğraşmakta daha becerikli-dirler. Böylece Zümreler olmadan bile en iyisini yapmaya *muktedirlerdir*; keza Zümreler devrede olduğu zaman da en iyisini yapmaya devam etmek zorundadırlar...[10]
>
> ... Aynı zamanda, bu konum onların yürütmenin örgütlü gücünün dolayımlayıcı işlevini paylaştığı anlamına gelir; bu da bir yandan egemenin iktidarının yalıtılmış bir *uç* –dolayısıyla keyfi bir tahakküm gücünden ibaret bir şey– olarak görünmemesini, diğer yandan da toplulukların, şirketlerin ve bireylerin [*Individuen*] kendi çıkarlarının da yalıtılmış hale gelmemesini sağlama alır. Ya da daha önemlisi, bireylerin kendilerini, kanaatleri ve iradeleri bakımından örgütsüz bir *kalabalık* ya da *kütle* olarak sunmamalarını ve organik devlete muhalif muazzam bir iktidar haline gelmemelerini temin eder.[11]

Zümrelerin bir kurum olarak tayin edilmesi, onların *kendi içinde* devletin işleri hakkındaki müzakerelerinde ve kararlarında en ideal sonuçlara ulaşmasını gerektirmez; zira onların bu konudaki rolleri bütünüyle talidir... Aksine, [hükümetin] bilgisine, müzakarelerine, geneli ilgilendiren meseleler hakkındaki kararlara katılımları yoluyla, hükümette hiçbir payı olmayan sivil toplum üyeleriyle ilişkili olarak *biçimsel* özgürlük uğrağının hakkını alabilmesini temin etmek gibi kendine özgü bir işlevi [*Bestimmung*] vardır. Bu durumda, Zümrelerin işlemlerinin yürütüldüğü *kamusallık* tarafından genişletilen şey her şeyden önce *evrensel* bilgi [*Kenntnis*] uğrağıdır.[12]

Bu bilgi [*Kenntnissen*] edinme fırsatını sağlama sürecinin, *kamuoyunun* devletin durumu, devlet kavramı ve devletin işleri hususunda ilk defa *hakiki düşüncelere* ve *içgörüye* ulaşmasına olanak vermek ve böylece *devlete dair daha akli hükümler oluşturmasını mümkün kılmak* gibi daha evrensel bir yönü vardır. Böylece, kamu da resmi kuruluşlara ve devlet me-

10. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, İng. çev. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, #301, s. 341.

11. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, #302, s. 342.

12. Hegel, *a.g.y.*, #314, s. 351-2.

murlarına aşina olup, onların işlevlerine, kabiliyetlerine, meziyetlerine ve yeteneklerine saygı göstermeyi öğrenir. Böyle bir kamusallık bu yeteneklerin gelişmesi için önemli bir fırsat sağlayıp yüksek payelere erişebilecekleri bir platform sunduğu gibi, bireylerin ve kitlenin kendini beğenmişliğine bir deva ve onları eğitmek için bir araç –gerçekten de en önemli araçlardan birini– teşkil eder.[13]

Hegel'e göre, Zümrelerin görevi sivil toplumu siyasi olarak yönetmek ve bir yandan insanların hükümet hakkındaki bilgisini ve hükümete olan saygısını kuvvetlendirirken, diğer yandan da sivil toplumda bir mutabakat sağlamaktı. Ama bu görüş, Hegel'in parlamenter demokrasiyi ve Prusya demokrasisinin azgelişmişliğini ihmal etmesine atfedilemez. Çünkü demokrasinin gelişmesi "onları eğitmenin [/yönetmenin]" gelişiminden başka bir şey değildir. Halk egemenliği fikri, genel oy hakkının kazanılmasıyla beraber vücut bulmuştu, ama bu "halk" devletin eğittiği/yönettiği kimselerden ibaretti. Stirner'in belirttiği gibi, bu koşullarda bireyler egoist (egemen diye okuyabilirsiniz) değildir. Parlamenter demokrasiyi –ister anayasal monarşiyi isterse de cumhuriyet sistemini– halkın görüşlerinin daha kesin bir şekilde temsil edilmesini sağlayan süreç olarak görmek yanıltıcıdır. Fiilen, bürokratların karara bağladığı şeyleri ulusun kendi kararıymış gibi gösterme usulünden öte bir şey değildir. Bu durum sosyal demokrat hükümet ile uyumludur, hatta onun içinde daha devamlılık arz eder.

Genç Marx Hegel'in konumunu eleştirmişti. Temelin sivil toplum (toplumsal devlet), siyasi devletin de onun kendine yabancılaşmış biçiminden ibaret olduğuna inanıyordu. Bununla beraber, Marx'ın burada sivil toplum diye nitelendirdiği şey, savaşan devletler tarafından çoktan eklemlenmiş ve yeniden örgütlenmişti. Yurttaşlar uluslar haline gelmişti bile. Dolayısıyla, siyasal devlet veçhesi en aza indirgense ve hatta ortadan kaldırılsa bile, devlet bizatihi sivil toplumun içinde durmaya devam ederdi. Stirner'in eleştirisinin can alıcı noktası burada yatar. Marx bu dönemde "devlet"i diğer devletlerin varlığını hesaba katmadan düşünmüştü. Bundan ötürü, devletin sivil topluma indirgenemeyen özerkliğini görememişti. Aslında, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni eleştirdiğinde, Hegel'in ortaya attığı

13. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, #315, s. 352.

önemli bir meseleyi göz ardı ediyordu: Devlet (egemenlik) başka devletler karşısında var olur. Hegel şöyle demişti:

> Bu, *içsel* egemenliktir. İkinci veçhe ise *dışsal* egemenliktir (aşağıya bakınız) – Önceki zamanların *feodal monarşisinde*, devletin muhakkak dışsal egemenliği vardı, ama içsel olarak, ne monarkın kendisi ne de devlet egemendi. Bir yandan... devletin ve sivil toplumun belirli işlevleri ve kuvvetleri bağımsız şirketlere ve topluluklara veriliyordu, böylece bütünün kendisi bir organizmadan ziyade bir toplamdan oluşuyordu. Diğer yandan, onlar [yani, bu işlevler ve kuvvetler] bireylerin özel mülkiyetiydi, böylelikle bireylerin bütünle ilişkili olarak ne yapacakları onların kendi kanaatine ve takdirine bırakılıyordu...[14]

Feuerbachçı paradigmadan sapan Marx, devlet hakkında daha önce geliştirdiği açıklamalarından da sapmıştı. Devlet konusunu, monarşi, temsil sistemi, bürokrasi sistemi ve benzeri açılardan yeniden düşünmeye giriştiği *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*'nde bu değişiklik barizdir. Ama bu kitap nihayetinde ne devlet teorisi hakkında kafa yormak için yazılmıştı, ne de Marx ondan sonra başlı başına devlet meselesiyle uğraşmıştı. Bu eksik öğe yüzünden, sonraki Marksistler devlet meselesine atıfta bulunmak için önceki Marx'a ve/ya Engels'e başvurmak zorunda kaldılar.

Onların arasında ve Engels'in devletin sınıf hâkimiyeti için kullanılan bir şiddet aracı olduğu fikrine karşıt olarak, Antonio Gramsci devletin aynı zamanda ideolojik bir aygıt olduğunu vurgulamıştı. Konunun bu yönünün altını çizerek, bizatihi sivil toplumun hem (iktidar aygıtı olarak) devlete eşit olduğunu hem de bir kültürel hegemonya aygıtı olduğunu söylemeye çalışıyordu Gramsci. Bu iddia, devlet ile sivil toplumu birbirinden ayıran konuma dair bir eleştiriydi gerçekten. Ne var ki Gramsci'nin bu konuyu ele alırken devlete sadece içeriden baktığını ve onu böylece sivil topluma indirgediğini ileri sürmek zorundayım. Devleti özerk bir oluşum olarak kavramak için, onu başka devletlerle ilişki içinde görmek durumundayız. Gramsci'den sonra, devleti kültürel hegemonya çerçevesinde gören düşünce biçimi yaygınlaştı; ardından, Foucault'dan sonra da, iktidarın merkezde değil de her yerde olduğunu iddia eden perspektif yaygın kabul görmeye başladı. Eğer devleti yalnız-

14. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, #278, s. 315.

ca devlet dahilinde tasavvur edersek, görünür bir iktidar merkezi olmaz ve böylelikle devlet iktidarını, "sivil toplum olarak devlet" içindeki iktidarlar ağına kolayca indirgeyebiliriz. Fakat işin aslı şudur: Mutlakiyetçi devletler dünya kapitalizminde birbirleriyle rekabet içinde ortaya çıkmıştı ve hâlâ aynı rekabetin içindedirler. Devlet kendi içinde ne kadar sosyal demokrat görünürse görünsün, kendi dışarısına karşı –"insani müdahale" şiarıyla olsa bile– hegemoniktir.

Devlet ile ulusu (altyapı-ekonomi alanıyla olan mimari bir ikilik içinde) birer üstyapı olarak ele alıp, bu ikisinin farklı türden iki mübadele olduğunu belirten bakış açısına olan itirazımı daha önce ortaya koymuştum (bkz. 5.3. kısım). Benim şemama göre, dünyada dar anlamda *dört* mübadele ilişkisi vardır. İlki, (tarımsal topluluklarda) karşılıklı armağan alıp vermedir. İkincisi, (devlet ile tarımsal topluluklar arasında) soygun ve yeniden bölüşümdür. Üçüncüsü meta mübadelesidir. Dördüncüsü ise birliktir. Birlik, geleneksel topluluklarda görülen yardımlaşmaya dayalıdır, ama oradaki gibi kapalı değildir. Meta ekonomisi aracılığıyla geleneksel topluluklardan bir zaman dilimi içinde ayrılan kimseler tarafından örgütlenen gönüllü bir mübadele ağıdır. Bu dört mübadele türü şu şekilde tasvir edilebilir:

a talan ve yeniden bölüşüm	**b** karşılıklı armağan alıp verme
c para yoluyla mübadele	**d** birlik

a feodal devlet	**b** tarımsal topluluk
c şehir	**d** birlik

a devlet	**b** ulus
c sermaye (piyasa ekonomisi)	**d** birlik

a eşitlik	**b** kardeşlik
c özgürlük	**d** birlik

Lenin ulusların, kapitalist ekononimin gelişmesinin bir sonucu olarak birleşmiş piyasalarca oluşturulduğunu düşünüyordu. Bu gözlem, kapitalizmin küreselleşmesinin uluslara nihayet son vereceği beklentisi kadar karışıktır. Ama bu kafa karışıklığının sebebi ekonomik indirgemecilik değil; ulusun, devlet ile sermayenin mübadele ilkelerinden farklı mübadele ilkelerine dayalı olduğunun göz ardı edilmesidir. Genel Marksist bakışa karşıt olarak, antropolojik ve psikanalitik yaklaşımlar daha sonra devreye girmiş, ama onlar da üstyapı-olarak-ulus fikrini sürdürmüşlerdir. Benedict Anderson'ın o meşhur "hayali cemaatler" kavramı bu eğilimi özetler. Son derece basit bir şekilde, ekonomi alanının gerçeklik ve ulusun da hayal edilen şey olduğunu ileri sürmek olacak iş değildir. Böyle bir tezin aydınlatma etkisi, akademinin sınırlarını aşamaz. Temsil olarak ulus, gerek eğitim gerekse de edebiyatla kuvvetlenir elbette, fakat temsile dair bir eleştiri yaparak ortadan kaldırılamaz; çünkü ulus sadece temsil içinde ve temsil sayesinde var olmaz. Meşhurdur, Marx dini hor gören aydınlanmış entelektüelleri eleştirmiş, dini gerektiren bir gerçeklik olduğunu ve o gerçeklik değiştirilmediği takdirde dinin de ortadan kaldırılamayacağını iddia etmişti. Keza, uluslar vardır ve bir de ulusları gerektiren gerçeklik vardır. O gerçeklikler çözülmediği sürece uluslar var olmaya devam edecektir.

Benedict Anderson ulus-devletin, aslen birbirinden farklı şeyler olan ulus ile devlet arasındaki farklı bir evlilik olduğunu söylemişti.[15] Bu elbette mühim bir önermeydi. Ama önceden iki bambaşka

15. Benedict Anderson'ın Japon edebiyat dergisi *Bungaku-kai*'nin 2000 yılının Eylül ayındaki sayısında çıkan "Gengo to kokka" (Dil ve Devlet) başlıklı makalesine bakabilirsiniz. Anderson bu makalesinde, Endonezya'da ulus kimliğinin devlet tarafından teşvik edilip örgütlendiğini, buna önayak olanın da Hollanda'nın sömürgeci devlet aygıtı olduğunu öne sürmüştür. Bu iddia, mutlakiyetçi devlet aygıtının ulustan önce geldiğini kanıtlar. Batı'da beşinci ve altıncı yüzyıllarda ortaya çıkmış olan mutlakiyetçi devlet biçiminin bugün hükmü geçmiş değildir. Oynadıkları roller, çeşitli biçimlerde, başka bölgelerde, dünyanın dört bir yanında ve bugün bile tekrar edilmektedir. Gelişmekte olan ülkelerdeki diktatörlükler de buradan bakılarak anlaşılabilir. Farklı kabilelerin, ulusların ve dinsel grupların bileşik bir yapı oluşturduğu bölgelerde merkeziyetçi bir devlet kurulduğu zaman, ister monarşi ister sosyalizm olsun mutlakiyetçi bir devlet biçimine bürünür. Bu anlamda, ne düşündükleri ile fiilen ne yaptıkları birbirinden ayrı iki şeydir.

Ayrıca burjuva devriminin failleri her zaman burjuvaların kendileri değildir. Marx'ın dediği gibi, burjuva düşünürleri ile burjuvazi iki farklı şeydir. Örneğin,

oluşum, yani devlet ile sermaye arasında bir başka evlilik daha olduğu da unutulmamalıdır. Feodal çağlarda devlet, sermaye ve ulus birbirlerinden açıkça ayrıydı. Hepsi farklı mübadele ilkelerine dayanan feodal devletler (lordlar, krallar ve imparatorlar), şehirler ve tarımsal topluluklar olarak birbirlerinden ayrı bir varlık sürdürüyorlardı. Devletler talan ve yeniden bölüşüm ilkelerine dayanıyordu. Birbirleriyle bağlantısı olmayan ve yalıtılmış halde bulunan tarımsal topluluklara devlet hükmediyordu; ama bu topluluklar kendi içlerinde özerktiler ve yardımlaşma ile karşılıklı mübadele ilkeleri üzerinde kurulmuşlardı. Bu topluluklar arasında, piyasalar ya da şehirler boy vermişti; bunlar da karşılıklı rızaya dayanan para mübadelesi temelinde kurulmuştu. Feodal sistemin yıkılmasına sebep olan şey, kapitalist piyasa ekonomisinin sistemin içine sızmasıydı. Bu durum bir taraftan, tüccar sınıfıyla birlikte hareket eden, feodal lordları (aristokrasiyi) devirerek şiddet aracını tekeline alan mutlakiyetçi monarşik devletleri doğurdu ve nihayetinde feodal hâkimiyeti (ekonomi-dışı hâkimiyeti) bütünüyle ortadan kaldırdı. Devletle sermayenin evliliğinin hikâyesi böyleydi.

Feodal arsa kirası ulusal vergi haline, bürokrasi ile daimi ordu ise devlet aygıtları haline geldi. Önceden belirli kabilelere, klanlara mensup olanlar, mutlakiyetçi monarşinin tebaası oldu artık; daha sonra ulusal kimlik denecek şey de böyle temellendi. Mutlakiyetçi devlet tarafından himaye gören ticaret sermayesi (burjuvazi) büyüdü ve birleşik bir piyasa yaratmak uğruna ulus kimliğini geliştirdi. Fakat ulusun oluşumu çerçevesinde olup bitenler bundan ibaret değildi. Piyasa ekonomisinin sızmasıyla ve aydınlanmanın şehirlileşmiş kültürüyle birlikte dağılan tarımsal topluluklar her zaman ulus temelinde var olmuşlardı. Otarşik ve özerk bir yapısı olan tarımsal toplulukların her biri paranın yayılmasıyla dağıldığı halde, sahip oldukları ortaklıklar –yardımlaşma ve karşılıklı değiş tokuş– ulus

---

Mejii Restorasyonu adı verilen modern Japon devrimi konusunda Japonya'daki birçok Marksist, bu devrimde alt sınıftan Samurayların ve entelektüellerin payı olduğunu, dolayısıyla onun bir burjuva devrimi olmadığını iddia etmişti. Ama Fransa ve Büyük Britanya'daki modern devrimlere bakarsak, devrimin asıl taşıyıcılarının buralarda da entelektüeller, toprak sahipleri ve bağımsız üreticiler olduğunu görürüz. Demek ki sahneye çıkan oyuncular kimler olursa olsun, kapitalist ekonomi koşullarını yeterince gerçekleştiren devrimler burjuva devrimleridir.

içinde *hayali bir şekilde* tekrar ele geçirilmişti.

Anderson, bireylerin ölümlerinin anlamlandırılabilmesini sağlayan dinin gücünü yitirmesinden sonra ulusun onun yerine geçtiğine işaret eder. Bu durumda önemli olan şey, dinin tarımsal topluluk *olarak ve onun içinde* var olmuş olmasıdır. Dinin zayıflaması, cemaatin zayıflamasıdır. Ulus, Hegel'in (tinden yoksun) anlayış devleti diye adlandırdığı şeyin ya da Hobbesçu devletin aksine, tarımsal topluluklardan tevarüs edilen yardımlaşma duygudaşlığı üzerine kuruludur. Milliyetçilik bu duyguyu canlandırır: aynı ulusa mensup olmak ve birbirine yardım etmek – yardımlaşma duygusu. Ve bu ulus başka ulusları kendisinden hariç tutar. (Milliyetçiliği duygusal bir perspektiften anlamaya çalışmıyorum elbette. Zira duygu nihayetinde mübadele ilişkisi yoluyla üretilir. Nietzsche'ye göre, *Schuld* –suçluluk– bilinci, ekonomik bir esastan –*Schuld* : borç– geliyordu. Borçluluk, insanın armağanlar karşısında duyduğu bir tür histir. Duygunun altında mübadele ilişkisi yatar.) Devlet ile ulusun evliliği denen şey budur.

Bu üçlü *resmi olarak* burjuva devriminin ortasında evlenmişti. Fransız Devrimi'nde yankı bulan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üçlüsü gibi, sermaye, devlet ve ulus da birbirleriyle çiftleşmiş ve kendilerini bundan böyle birbirlerinden ayrılamayacak bir güç haline getirmişlerdi. Dolayısıyla, daha titiz davranıp, modern devleti kapitalist ulus-devlet diye adlandırmalıyız.[16] Bunlar birbirlerini tamamlayıp takviye etmek zorundalardı. Ekonomik özgürlük aşırı hale gelip sınıf çatışması da keskinleştiği zaman, devlet de serveti bölüştürmek ve ekonomiyi düzenlemek için müdahalede bulunur ve aynı esnada ulusal birlik duygusu da (yardımlaşma) çatlakları doldurur. Bu korkusuz üçlüyü karşınıza aldığınızda, birinin ya da diğerinin temelini oymak işe yaramaz.

Fransız Devrimi, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik şiarlarını göklere çıkarmıştı. Buradaki "eşitlik", eşit özgürlük hakkıyla sınırlı de-

16. Sermaye-Ulus-Devlet üçlüsü, birbirini karşılıklı olarak tamamlayan üç mübadele biçiminden oluşur. Örneğin korporatizm, refah devleti ve sosyal demokrasi, bu üçlünün son biçimleridir ve onu katiyen ortadan kaldırmazlar. Kapitalizmin küreselleşmesi de onu dağıtmayacaktır. Avrupa Topluluğu'na bakın. Avrupa'nın içindeki uluslar açısından ulus-devletin üstesinden gelinmesi olarak görülebilir, ama dışarıdan bakıldığında devasa bir süper-devlet olarak durur.

ğildi, neredeyse servet eşitliği anlamına geliyordu. 1791'de, Ulusal Konvansiyon eşitliği "servet eşitliği" olarak yorumlamış ve bunu mümkün kılmaya çalışmıştı. Thermidor bu politikaya 1793'te son vermişti. Fakat devletin serveti yeniden bölüştürmesi fikri var olmaya devam etti. Bu fikir daha sonra Saint-Simonculuk olarak vücut buldu. "Kardeşlik" ise yurttaşların ulus ve devletin ötesindeki dayanışmalarını ifade eder. Ama ardından, Napolyon zamanında Fransız ulusu anlamına gelmeye başladı. "Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" ideali böylece kapitalist ulus-devlete dönüştü.

Bu çöküşü teorik bir şekilde üçlü felsefe sistemi (*Dreieinigkeit*) olarak kavrayan kişi Hegel'di. Bir yandan sivil toplumun özgürlüğünü arzu sistemi olarak olumluyor, diğer yandan da devlet-bürokrasi sisteminin servetin bölüştürülmesindeki eşitsizliği düzelten akıl olduğunu ileri sürüyordu. Üstelik, onun gözünde kardeşlik, özgürlük ile eşitlik arasındaki çelişkinin üstesinden gelen ulusa denk düşüyordu. Nihayet, Hegel'e göre devlet ulusun siyasi ifadesiydi. Nitekim Hegel'in *Hukuk Felsefesi* de, kapitalist ulus-devlet üçlüsünün en eksiksiz ifadesiydi. Buraya elinizi atıp istediğinizi çıkarabilirsiniz: liberalizm, milliyetçilik, refah devleti hakkındaki yorumlar, Schmitt'in egemenlik teorisi ve hatta bunlara karşı getirilen eleştiriler. Dolayısıyla, kapitalist ulus-devletin nasıl aşılacağına dair işin püf noktasını kavrayabilmek için bu kitabı yeniden ele almak gerekir.[17]

Marx eleştirel çalışmalarına Hegel'in *Hukuk Felsefesi* hakkında yorumlarda bulunarak başlamıştı. Onun bu ilgisi erkenden kesilmiş değil, *Kapital*'de tamamına ermişti aslında. Marx bir zamanlar reddettiği diyalektik tasvir yöntemini kullanarak kapitalist ekonominin bütününü açıklamaya çalışmıştı. *Kapital*'de ulusa ve devlete dair bir izah bulunmasa da, her şeyi (sadece sermayeyi değil, aynı

17. Bob Jessop'a göre, Marksistler 1970'lerden itibaren devletin ekonomik sınıf yapısının basit bir yansıması olmadığının, bir özerkliği olduğunun ve sivil toplumdaki çeşitli çıkarlar arasında bir düzenleyici olarak iş gördüğünün farkına varmışlardı. Onun şu kitabına bakabilirsiniz: *State Theory* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1990). Ama bu yorum yeni değildir; Hegel bunu zaten vurgulamıştı. O halde Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni alıp yeniden okumak gerekir. Bu yapılmazsa, önceki farkındalık, yerini sosyal demokrasi anlamındaki düzenleme fikrine bırakmış ve böylece kapitalist ulus-devleti ilga etme tasarısı bir yana itilmiş olur.

zamanda ulusu ve devleti) ekonomik bir yapı, yani bir mübadele biçimi olarak kavramaya yarayan bir çerçeve bulunur. Bu yüzden, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne Marx'ın *Kapital*'inden bakarak onu yeniden düşünmek gerekiyor.

Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde, çoktan yerleşmiş olan kapitalist ulus-devletin karşılıklılığını diyalektik bir şekilde kavrar. Her ne kadar bu üçlünün tarihsel oluşumunu tasvir etmese de, ortaya koyduğu model besbelli ki fiilen var olan örnekten, yani Büyük Britanya'dan alınmıştı. Bu anlamda, Almanya'daki devletin eleştirisi işlevini görebilirdi bu kitap. Başka bir deyişle, bu kitapta tasvir edilen şeyler, üçlünün öncüleri olan Büyük Britanya, Fransa ve Hollanda dışında gelecekte bütün yerlerde gerçekleşebilecek bir modeldir. Aslında bu üçlünün oluşumu, bugün bile dünyanın pek çok ülkesinde ulaşılmak istenen bir hedef olarak duruyor. Fakat kapitalist ulus-devletin oluşması asla kolay bir iş değildir.

Gramsci devrimci hareketlerden askeri taktik mecazlarına başvurarak bahsetmişti: manevra savaşı (cepheden saldırı) ve mevzi savaşı. Manevra savaşı devletle doğrudan doğruya karşı karşıya gelinen bir mücadeleyi, mevzi savaşı ise devletin yönetim aygıtlarının arkasında yer alan, sivil toplumun hegemonik aygıtları içinde ve bu aygıtlara karşı verilen mücadeleyi ifade eder. Bu bağlamda, Rus Devrimi'nde işe yaramış olan yöntemlerin Batılı sivil toplumların işine yaramayacağını açıkça söylemişti Gramsci. "Rusya'da Devlet her şeydi, sivil toplum ise ilkel ve peltemsiydi; Batı'da Devlet ile sivil toplum arasında uygun bir ilişki vardı; devlet bir sallandı mı, sivil toplumun güçlü yapısı hemen ortaya çıkıyordu. Devlet, arkasında güçlü bir kaleler ve siperler sisteminin durduğu bir dış hendekten ibaretti."[18] Olgun bir sivil toplum ancak Sermaye-Ulus-Devlet'in evli olduğu yerlerde kurulur. İtalya'da faşistler, Gramsci'nin önderlerinden biri olduğu ve fabrika işgalleri temelinde yürüyen Leninist mücadeleyi ezmişti. Bu mücadelenin zayıflığı, milliyetçiliğe bel bağlamasından kaynaklanıyordu. Sermaye-Ulus-Devlet'in nikâhlarının henüz kıyılmadığı Rusya'daysa, savaşlar ulus

18. Antonio Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, haz. ve İng. çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers, 1971, s. 283; Türkçesi: *Hapisane Defterleri*, çev. A. Cemgil, İstanbul: Belge, 2007.

adına değil, çarın kendisi namına veriliyordu. Dolayısıyla, sosyalist devrim milliyetçiliğe başvurabilmişti, daha doğrusu başvurmak zorunda kalmıştı. O zamandan beri pek çok sosyalist devrim ulusal bağımsızlık hareketlerini doğurmuştur; devlet aygıtlarının ve sermayelerin sömürgeci güçlerle birlikte hareket ettiği bölgelerde, milliyetçiliği canlandırıp ona gerçeklik kazandıran sosyalistler olmuştu. Devrimlerin başarısı, Sermaye-Ulus-Devlet üçlüsünün sağlam bir şekilde yerleşmiş olduğu yerlerde verilecek mücadeleye dair bize bundan başka bir şey öğretmiyor maalesef.

Sermayenin küreselleşmesi sayesinde ulus-devletin ortadan kalkacağı tahminini sık sık duyuyoruz bugünlerde. Dış ticarete dayalı uluslararası ekonomik ağların giderek büyümesinden dolayı, ulus-devletler dahilindeki ekonomi politikalarının eskisi kadar etkili bir şekilde işlemediği ortadadır. Gelgelelim, uluslararası ilişkiler nasıl yeniden örgütlenip ne kadar yoğunlaşırsa yoğunlaşsın, devlet ve ulus yok olmayacaktır. Tek tek ulusal ekonomiler küresel piyasa (neliberalizm) tarafından tehdit edildikleri zaman, bir yandan devletin ve/ya blok ekonominin korumasını (yeniden bölüşümü) talep ederlerken, diğer yandan da ulusal kültürel kimliğe başvururlar. Demek ki sermayeye karşı girişilecek her karşı-eylem devleti ve ulusu da (cemaati) karşısına almalıdır. Kapitalist ulus-devlet, oluşturduğu üçlü yapı sayesinde gözüpektir. Üçlüden birini tanımazsanız, diğer ikisinin iktidarı sizi halkanın içine sonunda yeniden çeker. Çünkü her biri yanılsama üzerinde yükseliyor gibi görünseler de farklı mübadele ilkeleri üzerine dayalıdırlar aslında. Bu yüzden, kapitalizmi düşündüğümüzde ulusu ve devleti de her zaman hesaba katmak zorundayız. Ve kapitalizme yönelen karşı-eylem ulus-devleti de karşısına almak durumundadır. Bu anlamda, sosyal demokrasi kapitalist ekonomiyi aşmak için kılını kıpırdatmaz. Aksine, kapitalist ulus-devletin ayakta kalmak için başvurduğu son çare odur.

Kapitalist ekonominin özerk bir iktidarı vardır. Ama elbette sınırları da. Kapitalist meta ekonomisi bütün nüfusu ne kadar etkilerse etkilesin, kısmidir ve asalak gibidir. Dahası, keyfi nasıl isterse öyle muamele edemeyeceği bir dışsallığı vardır – toprak (geniş anlamda doğal çevre) ve emek-gücü metasının failleri olarak insanlar.[19] Kapitalist piyasa ekonomisinin insanları ve doğayı yeniden üretebilmesi için ulus-devletin müdahalesi zorunludur. Kozo Uno,

sermayenin nihai sınırlarını sermayenin kendi başına emek-gücü metasını üretememesinde görüyordu. Emek-gücü metası basit bir meta değildir elbette, zira kıtlık oldu mu yeniden üretilemez ve fazla oldu mu ıskartaya çıkarılamaz. Emek-gücü kıtlığı, ücretlerin artmasını gerektirdiği için kâr oranını düşürür. Bu konjonktür ticari döngüyü kaçınılmaz kıldığı halde, kapitalist ekonomiye ölümcül darbeyi asla indiremez. Sermaye emek-gücü fazlası ve kıtlığıyla başa çıkmak için tarımın can damarının attığı yerlerden, küçük işletmelerden ve azgelişmiş ülkelerden alınan "yedek sanayi ordusu" na başvurur. Gelişmiş ülkelerin sermayeleri, ülke içindeki ücretler arttığında ya dışarıdan işçi ithal eder ya da üretimi dışarıya ihraç eder. Bu *sınırın* işaret ettiği tek şey şudur öyleyse: Sermaye birikimi tam da kriz ve ticari döngü sayesinde yoluna devam edebilir ve sermayenin kendini sürdürebilmesinin yolu budur.

Demek ki çevre sorunları –en ciddi olanları bile– kapitalizme ölümcül bir darbe indiremez. Geçen yüzyıl boyunca kapitalist üretim, zirai üreticiler olarak insanların uzun zamandır ahenk içinde

19. İnsanların ve toprağın yeniden üretimi, doğanın üretimi sayesinde, yani adeta doğanın armağanı sayesinde mümkün olur. Bu açıdan bakıldığında, antikapitalist milliyetçilerin "kan ve toprak"ı vurguladığı herkesçe iyi ya da kötü bilinir. Bunlar doğanın armağanları (*Geschenk*) oldukları için, aynı zamanda kaderdirler (*Schicksal*). Heidegger'in ontolojisi "Varlık/Olmak", Almancadaki "*es gibt* – vardır" ifadesi ile kavranır. Bu ifade düz anlamıyla "verir" gibi bir şey kasteder ve kader olarak varoluşun doğanın armağanı demek olduğunu ima eder. Dolayısıyla Heiddegger'in düşünüşü, Quesnay'de tohumları atılan "önce tarım" ilkesine bağlanmıştır. Ama basitçe "orman adamı" da değildi Heidegger. Ulusal Sosyalist İşçi Partisi'ni, nam-ı diğer Nazi Partisi'ni desteklemişti, çünkü partinin kökleri sanayi kapitalizminde yatan sorunları çözeceğine inanıyordu. Heidegger'in, Nazilerin biyolojik ırk teorisini reddeden anti-Semitizmi, esas itibariyle, ticari kapitalizm karşıtlığında (ya da uluslararası finans kapitalizmi karşıtlığında) kök salmış ve klasik iktisat teorisinden türemiştir. Heidegger'in kafasındaki ideal, dolaşım-merkezli olmaktan ziyade üretim-merkezli bir bakış açısının ilkeleri üzerine dayalıdır ve Heidegger bu bakış açısına doğayla uyumlu bir şekilde gerçeklik kazandırmaya çalışmıştır. Basmakalıp imgelerine karşıt olarak faşist hareketlerin can alıcı noktası, doğal çevrenin sahiciliğini (*Eigentrichkeit*) tekrar ele geçirerek yabancılaşmış işçilere bir hayat fazlası sunmalarında yatar. Faşizm her zaman saldırgan bir dış politikaya dayalı şovenist bir yurtseverlik biçimine bürünmez; her zaman militarist bir devleti de gerektirmez. Demek ki faşizm miyadını doldurmamıştır. Her yerde hazır ve nazırdır. Bugün faşizmin özü bazı radikal ekolojistlerde de görülebilir.

işlediği doğal çevrenin kendi kendini ayakta tutan geri dönüşüm sistemini mahvetti. Çevre kirliliğinin bu yüzden küresel bir ölçeğe yayıldığına tanık oluyoruz. Ama bu durum modern sanayileşmenin son zamanlardaki ilerlemeciliğinin yol açtığı fenalık olarak görülürse, meselenin tek boyutuna odaklanılmış olur. Bu süreç epey bir zamandır görülmektedir. Tabii ki Marx da bu konuya kafa yormuştu. *Kapital*'deki Marx'ın, tarihi insan/doğa ilişkileri noktasından hareketle, yani geniş anlamıyla çevre bağlamında ele alan bir bakış açısı vardı.

> Kapitalist üretim nüfusun tümünü büyük merkezlerde toplar ve şehir nüfusunun giderek artan bir sayısal üstünlüğe ulaşmasına sebep olur. Bunun iki sonucu vardır. Bir taraftan toplumu harekete geçiren tarihsel gücü yoğunlaştırır; diğer taraftan da, insan ile yeryüzü arasındaki metabolik etkileşimi altüst eder, yani insanlar tarafından yiyecek ve giyecek biçiminde tüketilen kurucu öğelerinin toprağa geri dönmesine engel olur; dolayısıyla, toprağın kalıcı bereketi için gereken ezeli doğal koşulun işleyişine köstek olur. Bu yüzden, hem şehirdeki işçinin fiziksel sağlığını hem de kırdaki işçinin düşünsel yaşamını harap eder.[20]

Bu kavrayışa rağmen, *Kapital*'de esas önemli olan şeyin sanayi ile tarım arasındaki ayrımdan ziyade, kapitalist üretim tarzı ile genel üretim arasındaki ya da değer biçiminin örgütlediği dünya ile örgütlemediği dünya arasındaki ayrım olduğunu söyleyebiliriz. Metalaşma ile sanayileşme birbiriyle ilişkilidir, ama tamamen farklı meselelerdir. Çevre sorunları hususunda, gittikçe daha fazla sayıda insan doğa üzerinde hâkimiyet kurmak yerine, azgelişmiş toplumlar, yani kapitalizm öncesi üretim tarzları ya da tarımsal topluluklar modelini izleyerek doğayla ortak bir yaşam bir kurmayı savunuyor. Esas olarak ileri sanayi ülkelerinde ikamet eden insanların bir başka romantik hayalidir bu. İşin ironik ve trajik yanı, çevre kirliliği kendisini en acımasız şekilde, yakın zamanlara kadar doğayla ortak bir yaşam kurmuş o azgelişmiş ülkelerde gösteriyor.

Sanayi kapitalizmine son vermenin tek saiki çevre sorunu olamaz. Aslında, çevre kirliliğini bertaraf etmenin en etkili yolu, artık maddeleri geri dönüştürme maliyetini üretim maliyetine dahil etmek, yani yeşil bir vergi olurdu. Bu da bedava bir mal addedilegel-

20. Marx, *Capital*, 1. cilt, s. 637.

miş şeyi bir meta olarak görmeyi gerektirir. Örneğin hava ve su gibi, Adam Smith'ten bu yana mübadele değerine değil de kullanım değerine sahip olduğu düşünülen şeyler, örneğin su ve hava şimdilerde meta üretiminin nesneleri haline geliyor. Şunu demeye getiriyorum: Çevre sorunu dünyanın giderek metalaşmasına ve özelleşmesine yol açacaktır; bunun tersi değil. Sonuç olarak, çevre ve gıda krizlerinin devletler arasında yeni emperyalist çatışmalara sebep olabilecek gerçek bir potansiyeli vardır. Böyle bir durumda sermayeler ve devletler hayatta kalabilmek için her şeyi tehlikeye atacaklardır ve bütün uluslardan halklar, istemeseler de onların eylemlerinin içine çekilecektir. Bütün o eylemler ise "kamusal mutabakat" adı altında gerçekleştirilecektir. İkinci Enternasyonal'de birçok ulusu temsil eden sosyal demokratlar Birinci Dünya Savaşı patlak verdiği zaman savaş müdahalesine destek vermişlerdi. Bugün çevre kirliliğinin yol açtığı facia, insanlara kendi "savaş müdahalelerini" hatırlatacak kadar acil bir hale geliyor. Bunun sebebinin sanayi kapitalizmi olduğunu kimse inkâr edemez artık ve sanayi kapitalizmine gem vurulmazsa büyük felaketler kaçınılmaz olacak. Ama ona karşı eyleme girişmek zordur, çünkü hepimiz kapitalist ulus-devletin birer parçası olarak yaşıyoruz. Bu yüzden, bu devreden çıkmak için bir yol bulmayı beceremezsek hiçbir umudumuz kalmayacak. Ben şahsen tek çıkış yolunun birlik olduğuna inanıyorum.

7.2 Mümkün Bir Komünizm

İşte burada devreye dördüncü mübadele türü, yani birlik giriyor. Anarşist Proudhon'un tahayyül ettiği birlik ilkesi, diğer üç ülkeden tamamen farklıdır. Proudhon'unki etik-ekonomik bir mübadele biçimidir. Daha önce belirttiğim gibi, Marx da kapitalist ulus-devletin yerine bir tür "birliklerin birliği"nin geçebileceğini düşünmüştü. Fakat bu ihtimal çabucak yok oldu, ama bunun sebebi Paris Komünü'nün bastırılması ya da Marx'ın Bakunin'in yandaşlarını Birinci Enternasyonal'den kovması değil; Almanya, Fransa ve ABD'de 1860'larda başlayan ağır sanayileşmeydi. Aşağı yukarı o zamanlarda Marx da *Kapital*'in üçüncü cildini yazıyor ve kooperatif üretimlerin şirketlerle rekabet edebileceğini düşünüyordu; ama bu tür üretimler as-

la gelişemedi. Kooperatifler, dokuma odaklı sanayi gelişimi aşamasında şirketlerle rekabete girebilirdi; bu aşamadan sonra değil. (Onları sadece Britanya'daki şirketler değil, daha büyük bir güç de başarısızlığa uğratmıştı: devasa Alman devlet kapitalizmi. Aslında İngiliz şirketleri bile ağır sanayileşme sürecinde zayıflamış ve aynı güç tarafından mağlup edilmişti. Aynı şey Bakunin'in bel bağladığı İsviçreli saat üreticilerinin de başına gelmişti; onların yaşadığı bu yenilginin sebebi de Amerikan ve Alman makine üretiminin gücüydü.)

Bu olan bitenleri gözleyen Engels ve Alman Sosyal Demokrat Partisi devasa şirketlere kıymet biçmeye başlamış ve onların toplumsallaştırılmasıyla (yani devlet mülkiyeti yoluyla) zorunlu olarak sosyalizme varılacağını tasavvur etmiş, ama bu tasavvuru kurarken de kooperatif üretimi göz ardı etmişlerdi. Ama bu genişlemenin kendisinin, geri döndürülemez türden bir gelişme olmadığı ortaya çıktı. 1990'lardan beri, dünyadaki metaların genel bileşimi dayanıklı tüketim mallarından enformasyon sanayisinin hâkim olduğu mallara doğru değişiyor. Devletçi korporatizmce desteklenen devasa şirketlerin çözülmesi ve uluslararası sermayelerin kurduğu yeni türden tekel ve oligopollerin gelişme eğilimi eşlik ediyor bu sürece. Göze çarpan bir büyüme de küçük ve orta büyüklükte şirketler ağında (yani risk işletmelerinde) yaşanıyor. İşin ilginç tarafı, devasa şirketlerin aksine, bu tür küçük ve orta büyüklükte kooperatif üretimlere dönüşme ihtimali vardır. Bu anlamda, günümüzdeki durum Marx'ın kooperatiflerin birliği hakkında düşündüğü çağın koşullarına benzer bir hal alıyor. Demek ki *Kapital*'ı ağır sanayi ve devlet sermayesi döneminden önce yazılmış bir klasik olarak değil, içinde yaşadığımız neoliberalizm ve küresel kapitalizm çağında yeniden hayat bulabilecek bir metin olarak okumalıyız.

1848'den sonra, sokak ayaklanmalarına dayalı devrimci hareketler Avrupa kıtasında –özellikle de Chartist hareketin doruğa ulaşıp sonra zayıfladığı Büyük Britanya'da– miyadını doldurmuştu.[21]

21. Püriten Devrimi'nden beri burjuva devrimleri her zaman şiddetli eylemleri beraberinde getirmiştir. Bazı sosyalist devrimler bile şiddetli olmuştu, ama bunun tek sebebi, burjuva devriminin (bunu feodal kalıntıların temizlenmesinin diye de okuyabilirsiniz) ya da ulus-devlet oluşumunun henüz tamamlanmadığı ülkelerde olmuş olmalarıdır. Bugün dünyada şiddetli devrimin hâlâ zorunlu olduğu pek çok bölge vardır. Burjuva ideologlarının bu tür bir devrimi eleştirmeleri

Ardından, 1850'lerde, genel oy hakkı sağlanmış ve işçi aristokratları denen kesim ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla, şimdi *Kapital*'i okuduğumuz zaman o muhteşem devrim ümidini aramak yerine, Marx'ın emek hareketinin bile içine bütünüyle çekildiği kapitalist meta ekonomisine yönelik bir karşı-eylem arayışına dikkat göstermeliyiz. Artı-değer teorisi hakkında bilhassa ihtiyatlı olmak gerekir.[1] Bu teori Marx'a atfedilir genellikle, ama aslında Sol Ricardocuların ürettiği bir teoriydi. Yani, Marx'ın klasik iktisada getirdiği eleştiri, üretim sürecini artı-değer sömürüsünün gerçekleştiği tek yer olarak gören artı-değer teorisinin eleştirisini ima ediyordu. Buna karşılık, Chartist hareketi ve ardından da Düzen sendikacılığını doğuran da bu teori olmuştu. Britanya sermayesi, İrlanda ve Hindistan gibi sömürgelerinden geniş ölçüde artı-değer sağlıyordu; demek ki üretim sürecini artı-değerin tek kaynağı olarak görmek yanıltıcıydı. Bu teorileştirme, sömürgelerden sağlanan artı-değerden payını zımnen talep eden sendikalarla el ele gitmişti. Başka bir deyişle, tek bir ülkenin, yani Büyük Britanya'nın sermayesi ile emek hareketlerinin ortak çıkarları vardı ve bu çıkar sömürgelerin aleyhineydi. Çıkarın ulusallaşması, daha sonra aşağı yukarı bütün ileri kapitalist ulus-devletlerde yaygın hale gelmişti. (Bu sürecin timsali ise, Engels'in tilmizi olan Edouard Bernstein'ın (1850-1932) kendi sosyal demokrat konumundan hareketle, Prusya'nın önderlik ettiği Alman İmparatorluğu nun emperyalizmine onay vermesiydi.)

Emek hareketlerinin muhafazakâr eğilimine karşıt olarak, bu hareketleri tekrar tekrar "yeniden-devrimcileştirme" girişimlerinde bulunulmuştur. Ama bu girişimler de sermayenin birikme sırrını yalnızca üretim sürecine bağlayan teoriye dayanıyordu. Fabrika işgallerinin, yani genel grevin kapitalizmi felce uğratacağı kanaatine yaslanarak, işçilerin bilincini "*yalnızca dışarıdan*", öncü parti aracılığıyla devrimcileştirme stratejisi buradan doğmuştu. Bu fikir temel olarak başarısız olmuştur; çünkü, her şeyden önce, işçileri üretim cephesinde mücadele özneleri haline getirmek çok zordur. As-

---

haksız ve manasızdır. Kendi geçmişlerinden haberdar değiller herhalde. Fakat ben asıl şunu söylemek istiyorum: burjuva devletini (sermaye/devlet alaşımını) ortadan kaldıran –sadece düzenleyen değil– şey şiddetli devrim değildir artık. Bu öteki harekete devrim değil karşı-eylem adım vereceğim.

lında genel grevler çoğu zaman, devletin ve sermayenin savaş bozgunu gibi dış sebepler tarafından zayıf duruma düşürüldüğü zamanlarda yapılmıştı.

Emek hareketini devrimcileştirmede yaşanan başarısızlığın bir başka sebebi ise, bizatihi gerçek kapitalizmin klasik ve neoklasik iktisatların vizyonlarını aşmış olmasıdır. Keynes böyle şartlarda kronik bunalımın (ya da kapitalizmin krizinin) efektif talep üretilerek halledilebileceğini düşünmeye başlamıştı. Bu düşünce devletin merkantilist müdahalesini ima etmekle kalmıyor, aynı zamanda ve daha önemlisi, toplam toplumsal sermayenin devlet biçiminde varlık kazanacağı anlamına geliyordu. Marx'ın izah ettiği gibi, kapitalistler kendi işçilerine olabildiğince az ücret ödemek isterler (üretim maliyeti), oysa ki diğer kapitalistlerin çalıştırdıkları işçilere (potansiyel tüketiciler) olabildiğince çok ücret ödemesini umarlar. Gelgelelim, eğer tüm kapitalistler bu dürtünün peşinden gitseydi, bunalım sürer, işsizlik başını alır gider ve kapitalist sistemin kendisi ciddi bir arızaya tutulurdu. Nitekim toplam toplumsal sermaye, bireysel sermayelerin bencilliğini düzene koyar gibi görünmüştü. Ardından Fordizm kitle üretimiyle, yüksek ücretlerle ve kitle tüketimiyle devreye girip *tüketim toplumu* diye anılan bir tür toplum ortaya çıkardı. Emek hareketi burada kapitalist sistemin içine tamamıyla çekildi, bastırılmak yerine teşvik edildi. Şimdilerde işçilerin ekonomik mücadelesi, örneğin tüketimin (ve sermaye birikiminin) artışında, kapitalist ekonominin yükseliş döngülerini desteklemeye başlamıştır. Bundan dolayı, üretim sürecinde kapitalizmi yıkmak için bir uğrak bulmak gitgide daha zor görünüyor. Ama bu zaten hiçbir zaman mümkün değildi.

Engels yaşamının sonraki yıllarında, parlamenter devrimin mümkün olduğunu düşünmeye başlamıştı. Her ne kadar Karl Kautsky (1854-1938) Bernstein'a revizyonist diye saldırsa da, Engels'in telif haklarının yasal vârisi olduğu göz önünde bulundurulursa Engels'in de benzer bir konumu olması yüksek bir ihtimaldir. Kaldı ki Kautsky de sonraki Engels'in politikasının halefi olmuştu. Devletin serveti yeniden bölüştürmesine dayalı sosyal demokrasi fikri, milliyetçi güdüyü farkında olmadan pekiştirir. Daha önce belirttiğimiz gibi, artı-değer nihai olarak ulus-ötesi etkileşimde gerçekleşir; yeniden bölüşümde, sermayenin de ücretli işçilerin de tek bir ulus-devlette

çıkarları vardır. Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden sonra, gerek sosyal demokratlar gerekse de savaşa dahil olan ülkelerdeki işçiler savaşı desteklemiş ve İkinci Enternasyonal bunun sonucunda çökmüştü. Nitekim Lenin haklı bir şekilde, Kautsky'i dönek diye suçlamıştı. Ama onun da içinde yer aldığı Üçüncü Enternasyonal (yani Komintern) de Sovyetler Birliği'nin ulusal çıkarına tabi olmuştu. Bu başarısızlıkların sebebi, yaygın bir şekilde düşünülebileceği gibi, Marksistlerin ulus meselesine olan kayıtsızlıkları değil, devlet meselesindeki bilgisizlikleriydi. Sömürünün en sorunlu yeri olarak yalnızca üretim sürecini gördüğünüz sürece, apaçık kendi kârının peşinden koşan milliyetçiliğin yükselmesi kaçınılmaz olur.

Yirminci yüzyılın sonunda Bernsteincılığın zaferi belli olmuştu. Edouard Bernstein, kendi konumumu Britanya toplumundaki ve on dokuzuncu yüzyılın son dönemlerinde ortaya çıkan sosyalist hareketlerdeki deneyimlerinden yola çıkarak inşa etmişti. Britanya' daki işçi sınıfı 1850'lerden sonra belirli bir zenginliğe sahip olmaya ve tüketimci bir hayat tarzı sürdürmeye başlamıştı. Böylece John Stuart Mill gibi bir sosyal demokrat bile dikkat çeker hale gelmişti. Marx *Kapital*'i işte böyle bir durumda yazmıştı. Bugünlerde bazı Marksistler Mill'e geri dönmeyi savunuyorlar. Marx'ın *Kapital*'i Mill'in moda olduğu bir çağda yazmış olduğunu akıllarından bile geçirmiyorlar herhalde. Böyle bir paradigmadan başlarsak, efendi ile köle diyalektiği çerçevesinde düşünemeyeceğimiz açıktır artık: Ücretli emeği köle ya da serfin bir başka çeşidi olarak gören ve emekçilerin zaferiyle sona eren diyalektik miyadını doldurmuştur. Oysa Marx kapitalist ekonomiyi ve onun aşılmasını (*Aufheben*) bambaşka bir şekilde tasavvur etmeye çalışmıştı.

Kapital'de, Marx'ın önsözünde açıkça belirttiği gibi, kapitalistler de işçiler de yalnızca ekonomik kategorilerin failleri olarak görülür: sermaye (para) ve emek-gücü (meta). Marksistler *Kapital*'e sık sık atıfta bulunsalar da, genel olarak söylemek gerekirse, bu kitap onları bir şekilde tatmin etmez ve kafalarını karıştırır. Çünkü *Kapital*'de öznel pratik için herhangi bir uğrak bulmak zordur. Fakat kitabın eksikliği değildir bu. *Kapital*, kapitalist ekonomiye "doğal tarih" noktasından, yani "teorik" bir görüş açısından bakar; öznel müdahale boyutunun olmaması gayet doğaldır. Nitekim Uno Kozo *Kapital*'in sadece krizin –devrimin değil– zorunlu olduğunu

ortaya koyduğunu ve devrimin pratik bir sorun olduğunu söylemekte haklıdır. Bu "pratik", altını çizmek gerekirse, Kantçı anlamda yorumlanmalıdır: Yani kapitalizme karşı hareket etik ve ahlaki bir harekettir. Sömürüye, yabancılaşmaya, eşitsizliğe, çevrenin imhasına, ayrımcılığa vs. yönelik bütün karşı-eylemler, baştan aşağı etik ve ahlaki bir nitelik taşır. Bu arada, Marx *Kapital*'de bireylerin sorumluluğunu paranteze almış olsa da, böyle yapmış olması meselenin etik boyutunu inkâr ettiği anlamına gelmez.[22] Sosyalizmin saiklerini ahlaktan aldığı açıktır, Marx da öyleydi – tek farkı ekonomik kategoriyi göz ardı eden etik hareketin daima başarısız olacağına da işaret etmişti. Ortaya koyduğu ekonomik kategori de, çeşitli ürünleri metalar ve para haline getiren değer biçimiydi.

Tekrarlamak gerekirse, *Kapital*, öznelliğin serbest bir şekilde müdahale edemeyeceği, yapısal olarak belirlenmiş bir *topos*'tur – bunun tek istisnası, kapitalistlerin para biçimi konumunda oldukları sürece aktif failler olmasıdır. Paranın faaliyetidir bu – satma konumu (eşdeğer biçim). Fakat emek-gücü metalarını satanların edilgen olmaktan başka seçenekleri yoktur; ama yapıda yine bir istisna vardır: İşçilerin özne gibi göründüğü bir *topos*'tur bu – kapitalist

22. Daha net bir ifadeyle sosyalizmin kökleri etik olduğu kadar estetik bir duruşta da yatıyordu. Kapitalist üretimde çalışmadan duyulan hazzın kayboluşuna itiraz eden John Ruskin bunun bir örneğidir. Marksizme estetik bir yönden yaklaşan William Morris, komünizmi emeğin sanat olduğu bir ütopya olarak tahayyül etmiştir. Bu örnekte, sanat dar anlamda tasavvur edilmemelidir. Mesela her emek, güttüğü amaçtaki çıkar unsuru paranteze alındığı zaman, sanat olarak kurumlaştırılmasa bile, oyun haline gelip sanatsal faaliyete benzeyebilir. Marx *Alman Ideolojisi*'nde şöyle demişti: "Hiç kimsenin tek bir faaliyeti olmadığı ve herkesin istediği dalda hünerli hale gelebileceği komünist toplumda, genel üretimi toplum düzenler ve böylelikle bir gün bir şeyi yarın da başka bir şeyi yapmamı mümkün kılar; yani avcı, balıkçı, çoban veya eleştirmen haline gelmeden, aklıma estikçe sabahleyin avlanmamı, öğlenleyin balık tutmamı, akşamleyin sığır otlatmamı ve akşam yemeğinden sonra da eleştiri yapmamı sağlar" (s. 53). Ama bu söylenenler, gerçekdışı bir hayal dünyasının öyküsünden ibaret değildir. Gönüllü faaliyet adı verilen faaliyet türünde, insanlar ne isterlerse onu yaparlar ve bazen de, geleneksel değer hiyerarşisinde yani zihinsel çalışmayı fiziksel çalışmadan daha üstün gören sistemde aşağı ve pis görülen türden işleri yapmayı tercih ederler. Gönüllü işlere ayırdıkları (ya da boş) zamanlarda zor, pis ve aşağı türden işleri bir amaç hissiyle yapabilirler; bunun tek sebebiyse yaşamlarını bu işlerden sağlamamalarıdır. Bu da emeği çileli hale getiren şeyin emeğin bünyevi niteliklerinden değil, her türlü emeği mübadele değerine tabi kılan ekonomik *çıkardan* kaynaklandığını kanıtlar.

üretimin ürünlerinin satıldığı yer. Burası *tüketim*'in yeridir. Paralarıyla birlikte işçiler satın alıcılar olarak sadece bu konumda durabilirler. Marx *Grundrisse*'de bu yeri şöyle tasvir etmişti: "Sermayeyi efendi-köle ilişkisinden tam olarak ayıran şey, işçinin onun karşısına bir tüketici ve mübadele değerlerinin sahibi olarak çıkması ve para sahibi biçiminde, para biçiminde, yalın bir dolaşım merkezi haline gelmesidir – bir işçi olarak taşıdığı özgüllüğün silindiği, pek çok sayıdaki merkezinden biri."[23] Sermaye için, tüketim, artı-değerin nihayet gerçekleştiği yer, dolayısıyla başkasının, yani tüketiciler olarak işçilerin iradesine tabi kılındığı tek yerdir.

Neoklasik iktisatçılar tüketicileri (şirketlerle beraber) iktisadi faaliyetin iki öznesinden biri olarak görür. Ama bu formülleştirme içinde, kendilerine "efektif talebi" azami bir şekilde gerçekleştirme görevi yüklenen tüketici-özneler gerçekten öznel değildir. Piyasa ekonomisinde bir talep unsurundan ibaret olan bu kişiler edilgen varlıklardır ve yalnızca tüketim (ya da farklılaşma) arzusu ile harekete geçerler. Dahası, tüketici kategorisi herkesi (kapitalistler, bağımsız üreticiler ve işçiler) içerdiğinden ötürü, sermaye ile ücretli emek arasındaki hayati ilişkiselliği bulanıklaştırır. Tüketicilerin öznelliği, sermaye ile ücretli emek arasındaki bu ilişkisellikten koparıldığında ancak soyut bir kategori olabilir. İşte Marksistler için tüketim yerinin (en azından postmodern dönemin ortaya çıkışına kadar) yanlış ve sahte gözükmesinin sebebi budur. Tüketim toplumuna dair bir dizi olumsuz (ve olumlu) açıklamada bu konum örtük olarak ifade edilmiştir. Bize göreyse, tüketici konumu yeniden keşfedilip tanımlanmalıdır. Genel olarak bakıldığında, sanayi sermayesini ayakta tutan artı-değer, esas itibariyle, ancak *bir bütün olarak* işçilerin ürettikleri şeyleri geri satın aldıkları düzenek sayesinde var olabilir. Artı-değer son kertede tüketim yerinde, yani sermayenin başkalığın karşısına çıktığı ve meta satıcısı olarak bir *salto mortale*'ye girişmek zorunda kaldığı yerde gerçekleşir.

Para ekonomisinde, hem satma ile satın alma hem de üretim ile tüketim birbirinden ayrılır. Bu durum da işçi özneleri ikiye ayırır –emek-gücü = satan özne ve tüketen özne– ve ilkini marjinal duru-

23. Karl Marx, *Grundrisse*, İng. çev. Martin Nicolaus, Harmondsworth, England: Penguin Books, 1973, s. 420-1.

ma sokarken, şirketler ile tüketicileri de iktisadi faaliyetin tek öznesiymiş gibi sunar. Sonuç olarak, emek ve tüketici hareketlerini de birbirinden koparır. Yakın tarihte emek hareketleri son derece zayıflarken, tüketici hareketleri ise gelişmiş ve çoğu zaman çevrenin korunması, feminizm ve azınlıklar gibi konuları da içine almıştır. Bunlar genel olarak, *sivil eylem* biçimine bürünüyor ve emek hareketiyle bağlantı içinde olmadıkları gibi, bazen ona hasmane bir tutum bile alabiliyorlar. Gelgelelim, tüketici hareketleri ne de olsa *konum değiştirmiş* emek hareketleridir ve ancak öyle oldukları sürece önemlidirler. Tersinden bakarsak, emek hareketi de özbilinçli bir şekilde tüketicilerin konumsallığındaki gücü benimsediği sürece kendi "özgüllüğünün" sınırlarını aşabilir. Çünkü emek-gücü metasının yeniden üretimi olarak tüketim süreci, çocuk bakımı, eğitim, eğlence ve topluluk faaliyetleri dahil olmak üzere, yaşam-dünyamızın bütün cephelerini kaplar aslında.

İsterseniz bu noktada, sanayi sermayesinin emek-gücü metasına dayalı oluşunun taşıdığı anlamı yeniden düşünelim. Bu durum sanayi sermayesinin işçileri çalıştırmak üzere ücretle tuttuğunu ve daha önemlisi, artı-değerin ancak ürettikleri şeyleri geri satın alan *bir bütün halindeki* işçilerce sağlandığını ima eder. (İşçilerin satın aldıkları şeyler tüketim mallarıdır, ama bunlar satılmazsa üretim malları da satılamaz.) Bir başka deyişle, sermaye birikimi sadece üretim sürecinde değil, aynı zamanda ve nihai olarak tüketim sürecinde gerçekleşir. *Kapital* ile klasik iktisatçıların eserleri arasındaki en önemli ayrım, tüketim süreci üzerindeki bu vurgudur. Klasik iktisatçılar bu süreci hiç umursamıyorlardı; zira Say'ın arzın (ya da üretimin) kendi talebini (ya da tüketimi) yarattığını ifade eden Piyasa Yasası'na dayanıyorlardı. Keynes, Say'ın Piyasa Yasası'na dayanıyor diye Marx'la alay etmişti, ama bunu söylemiş olması onun sadece Marx'ı cahilce ve kasıtlı bir şekilde yanlış okuduğunu kanıtlar. Marx *Kapital*'de, Say'ın ve klasik iktisatçıların, kârın ancak üretim süreci (emek) sayesinde sağlandığı şeklindeki hatalı kavrayışlarını reddetmişti.

Gelgelelim, üretim süreci üzerindeki bu vurgu, çoğunlukla üretim sürecindeki artı-değer sömürüsüne ve mekanik üretim yoluyla ortaya çıkan yabancılaşmaya itiraz eden ve üretim süreci dahilindeki mücadelenin sermayenin birikim hareketine son vereceğini var-

sayan Marksistlerde (ve anarko-sendikalistlerde) sürmüştür. Ne var ki, kapitalist ekonomideki üretim süreci sermayeye satılan emekgücü metalarının fiilen işlediği yerden öte bir şey değildir ve dolayısıyla, burada verilen mücadele ister istemez iş sözleşmelerindeki şartları iyileştirmeye odaklanır. Marx'ın belirttiği gibi, sendika hareketi ekonomik mücadeleyle sınırlıdır. Fakat hareket için ekonomik mücadeleye odaklanmaktan başka yol yoktur ve taşıdığı önem sırf bu yüzden küçümsenemez. Bu hareket ücretlerin artmasına, çalışma haftasının kısalmasına ve çalışma koşullarının iyileşmesine katkıda bulunmuştur. Ama şimdi bu mücadeleler kapitalist ekonomide *verili* hale gelmiştir. Keynes, sendikaların tarihsel başarısını kendince yorumlamanın gösterişli bir yolunu bulmuştu: klasik okuldan iktisatçılarınkine karşıt olarak, *ücretlerin aşağıya doğru değişmezliği ya da katılığı* "yasası".

Proletaryanın üretim sürecinde özerk bir özne haline geldiği yönündeki genel kabul gören Marksist fikre temelden meydan okuyan kişi Antonio Negri oldu. *Kapital*'den *Grundrisse*'ye dönen Negri, proleterlerin öznelliğine kavuşacağı uğrağı aramıştı. Bu ise benim söylemimde, işçilerin tüketim sürecinde satın alma konumunda durdukları uğrağa denk düşüyor. Nihayet, işçilerin ancak tüketiciler olarak özne haline gelebilecekleri anlamına geliyor. Üretim ile tüketim arasındaki bölünme sermayeyi meydana getirir, ama sermayeye son verebilecek olan da bu uğraktır. Fakat bana öyle geliyor ki Negri *Kapital*'i yanlış okuyor. Yani, tüketimden ayrı olan artı-değerin sadece üretim sürecinde var olduğu yolundaki geleneksel fikri hâlâ sürdürüyor Negri. *Marx Ötesi Marx*'ta, artı-değer teorisinin sömürü olgusunu siyasal iktisat teorisine kattığını, Marxgil dolaşım teorisinin ise sınıf mücadelesini devreye soktuğunu vurguluyor. (Bundan dolayı, odak noktamızı artı-değer teorisinden –*Kapital*– dolaşım teorisine –*Grundrisse*– kaydırmamız gerektiğini öne sürüyor.)[24] Biz ise kendi bağlamımızda, sınıf mücadelesi uğrağını *Kapital*'deki değer biçimi teorisinde bulmak zorundayız.

Gramsci, işçilerin fabrikaları işgaline dayalı mücadelelerin başarısız olmasının ardından, hapishanedeki hücresinde, bu başarısız-

24. Bkz. Antonio Negri, *Marx Ötesi Marx*, çev. M. Çelik, İstanbul: Otonom, 2006.

lığın sebebinin devlet ile sermayenin emek-gücünün yeniden üretim sürecini denetimleri altında tutması olduğunu düşünmeye başlamış ve kültürel hegemonya kurulması sürecinde aile, okul ve kilise gibi kurumlardaki mücadeleyi zorunlu olarak görmüştü. Bunun Marksizmdeki "kültüre dönüş"ün (Fredric Jameson) başlangıcı olduğu düşünülebilir. Bu eğilim hâlâ "altyapı-üstyapı metaforu"na dayalıdır: Üretim süreci esas sömürünün gerçekleştiği yerdir ve dolaşım süreci de onun temsilidir. Bu eğilimin amacı, kültürel temsil (kültürel ideolojik aygıtlar) eleştirisine odaklanarak işçileri şeyleşmeden kurtarmaktır. Kültürel temsilin hegemonya kurduğu yeniden üretim süreci üzerinde odaklanırken, üretim süreci merkezciliğini örtük de olsa sorgusuz sualsiz kabul eder. Bize göreyse, emekgücünün yeniden üretim süreci, sermayenin döngüsel hareketini tamamlamak üzere içinden geçmek zorunda olduğu dolaşım sürecinden başka bir şey değildir. *Kapital*'de işçilerin tüketiminin, emekgücünün yeniden üretimi için edilgen bir süreç ve sermaye hareketinin verili bir öğesi olarak görüldüğü doğrudur. Fakat Marx aynı zamanda, değerin (artı-değerin) tam olarak ancak dolaşım sürecinde gerçekleştiğini de vurgular. Dolayısıyla işçilerin özne olabileceği uğrak sadece burada bulunur.

Burada Gramsci'nin "manevra savaşı" ile "mevzi savaşı" kavramlarının çok önemli bir yönüne işaret etmek istiyorum. Gramsci'nin çözümlemesine göre, ta on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ilkinden diğerine geçilmişti: "Siyasi mücadelelerde 'manevra savaşı'ndan 'mevzi savaşı'na geçilmesi elbette bu bağlamda düşünülmelidir. Bu geçiş Avrupa'da 1848'den sonra gerçekleşmiş ve Mazzini ile takipçileri tarafından idrak edilmemiş, bazıları ise bunu anlamışlardı: Aynı geçiş 1871'den sonra da vuku bulmuştu."[25] Bu bağlamda "mevzi savaşı" hegemonya kurmak için verilen mücadeleden fazla bir şey olarak yorumlanmalıdır. Gramsci'nin Gandhi'nin gündemi hakkındaki anlayışını öğrendiğimizde bu gereklilik açık hale geliyor: "Gandhi'nin pasif direnişi, bazı anlarda bir hareket savaşı, bazılarında ise yeraltı savaşına dönüşen bir mevzi savaşıdır. Boykotlar bir tür mevzi savaşıdır, grevler bir hareket savaşı, silahların ve savaş bölüklerinin gizlice hazırlanması ise yeraltı savaşının bir par-

25. Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, s. 110.

çasıdır."[26] Gramsci belli ki mevzi savaşının can alıcı noktasını boykot hareketinde bulmuştu. Bu pasajı Gramsci'nin 1848 devriminden sonra manevra savaşından mevzi savaşına geçildiğini belirttiği çözümlemesiyle birlikte okuduğumuzda, *Kapital*'in yazıldığı esnada, yani on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, proleteryanın mücadelesinin boykot eylemlerine, yani dolaşım sürecini etkileyen geylemlere kaydığını anlamış oluruz (gerçi bu kayış bütünüyle kayda dökülmüş değildi). Siyasi mücadelelerde "manevra savaşı"ndan "mevzi savaşı"na geçilmesi, Ricardocu Sosyalistler in yürüttüğü Chartist Hareket'in nefesini tüketmiş olduğu Britanya'da belirgindi en çok. Bu nedenle benim projem, *Kapital*'i mevzi savaşının mantığını sunan bir eser olarak okumaktır.

Artı-değer yalnızca üretim sürecinde gerçekleşemez, zira ancak *toplam toplumsal sermaye* olarak gerçekleşebilir. Burada hayati derecede önemli bir içerim yatar: Artı-değer ancak küresel olarak gerçekleşebildiği sürece, ona son verecek mücadelenin ulus-ötesi olması gerekir. Tek tek işletmeler ve hatta tek tek toplam ulusal sermayeler içinde verilecek mücadeleler kapitalist ekonominin bir parçası olmaktan öteye gidemez. İşçiler, ait oldukları işletmelere ve ulus-devletlere göre bölünürler. Bu durumda da çıkarları, bireysel sermayelerin ya da tek tek ulus-devletlerin çıkarlarından ayrılamaz. İleri ülkelerdeki işçi ve köylüler sömürülür ama aynı zamanda bu sömürü devletlerin (ya da toplam toplumsal sermayenin) çeşitli yeniden bölüşümleriyle telafi edilir; ve yaşamlarını sürdürmelerine yarayan bu yeniden bölüşüm sayesinde dolaylı bir yoldan da olsa yabancı işçi ve çiftçileri sömürürler. Kaygılarımız üretim noktasında odaklandığı sürece, emek hareketleri devletler tarafından bölünmüş halde kalır ve kendilerini her zaman daha güçlü bir devlet iktidarı denetimini gerektirecek durumda bulurlar.

Sermaye *toplumsal ilişkileri* küresel olarak örgütlerken, sermayenin devrileceği uğrak –kaçınılmaz bir şekilde onun takip edilmesiyle aynı esnada– *dolaşım* süreci içinde katlanır. Hegel'in "efendi ile köle diyalektiği"ne göre, efendi kölesinin emeğine dayandığını fark ettiği zaman efendi olmaktan çıkar ki o zaman köle de köle değildir artık. Feodal hâkimiyete, yani talan/yeniden bölüşüm siste-

26. Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, s. 229-30.

matiğine dayalı bu mantık, kapitalist ile ücretli işçi arasındaki ilişkiye uygulanamaz. Çünkü, Marx'ın altını çizdiği gibi, kapitalist ile ücretli işçi arasındaki ilişki, özbilinçler arasındaki bir ilişki değil, sermaye ile emek-gücü metası arasındaki ilişkiye dayalı bir ilişki, ya da daha da gerilere gidersek, para ile meta arasındaki ilişkiye (değer biçimi) dayalı bir ilişkidir. Efendi ile köle diyalektiği, ancak üzerinde ölüm korkusunun asılı durduğu yağmaya dayalı ilişkide işler. Mübadele ilişkisinde ise, emek metasının ıskartaya çıkarılması ve ürünleri satılmayabilecek olan kapitalistin korkusu dahil olmak üzere satılmama korkusu vardır sadece. Kapitalist ile işçiler arasındaki ilişkinin efendi ile köle arasındaki ilişkiye benzediği işletmeler olmuştur ve hâlâ da vardır. Böyle işyerlerindeki emek hareketi bir ölüm kalım mücadelesini gerektirir. Ama bu ilişki demokratik bir hale getirildikten sonra bile kapitalist ile ücretli emek (ya da emek-gücü metası) arasındaki ilişki yok olup gitmez.

Gelgelelim, öznel bilincin ötesindeki ilişkisel yapı, "öznelliği" bütünüyle hükümsüz kılmaz. Sermaye konumunda olanlar özneldir (etkindir), emek-gücü metalarını satmak zorunda olanlar ise kaçınılmaz bir şekilde edilgendir. Bundan ötürü, işçilerin ancak kapitalistlerle kendi meta değerlerini müzakere ettikleri ekonomik mücadeledeye girişebiliyor olmaları kaçınılmazdır. *Kapital*'de işçilerin özne olabileceği uğrak, işçilerin kategorilerdeki konumu –meta-para– değiştiği zaman bulunur: emek-gücü metası olmaktan, metaları satın alan bir bütün olarak paraya dönüşme. Bir başka deyişle, başkası –sermayenin hiçbir zaman içine alamayacağı biri– olarak işçiler tüketiciler olarak görünürler. Bundan dolayıdır ki kapitalizme karşı verilecek sınıf mücadelesi, tüketiciler olarak işçilerin ya da işçiler olarak tüketicilerin ulus-ötesi hareketi olmak zorundadır. Çevre ve azınlık konularının dert edilmesi de dahil olmak üzere sivil eylemler ahlakidir; ama bunların belirli bir başarıya ulaşmış olmasının sebebi, tüketicilerin gerçekleştireceği bir boykotun sermayenin hayal edebileceği en korkunç şey olmasıdır. Bir diğer deyişle, ahlaki müdahalenin başarısını teminat altına alan şey, kendi başına ahlakın gücü ve daha da önemlisi bunun meta ile para arasındaki asimetrik ilişkinin tecessümü olmasıdır. Dolayısıyla, sermayeye karşı bir hareket başlatmak için emek ve tüketici hareketlerinin buluşacağı yeni bir bağlam oluşturmak gerekir. Mevcut hareketler ara-

sında kurulacak siyasi bir koalisyon değildir bu. Başlı başına yepyeni bir harekettir.

Klasik iktisatçıların varisi olan ana akım Marksistler, üretim cephesindeki emek hareketlerine öncelik vermiş, diğer her şeyi ise ikincil ve tabi olarak görmüştür. Böyle bir bakışın doğurduğu bir başka içerimi de akılda tutmakta fayda var. O da şu: Üretim süreci merkezciliği erkek merkezciliğini de beraberinde getirir. Aslına bakacak olursak, yakın zamanlara kadar emek hareketlerinin başını çoğunlukla erkekler çekmiş, tüketici hareketlerine asıl yön verenler ise kadınlar olmuştu. Bu durum, sanayi kapitalizminin ve modern devletin neden olduğu, erkekler ile kadınlar arasındaki işbölümüne dayalıydı. Klasik iktisadın üretim süreci merkezciliği, "değer-üreten emeği" vurgulayan ve bundan ötürü ev işini üretken olarak görmeyen bir bakışın ürünüdür. Değer-üreten emek ile değer üretmeyen emek arasındaki ayrım sanayi kapitalizmi ile başlamış ve çabucak "toplumsal cinsiyetin" etkide bulunduğu bir hal almıştı. Toplumsal cinsiyetin rengini verdiği bu işbölümüne karşı bir önlemden yoksun erkek-merkezci devrimci hareketin, devlet-sermaye alaşımına karşı gerçek bir muhalif hareket olamayacağı açıktır artık.[27]

İleri kapitalist ulus-devletlerde ise emek hareketinin erkek merkezciliğine karşı bir tepki mahiyetindeki sivil eylemler merkezi bir yer edinmiştir. Zira bunlar, kadınlara ve diğer azınlıklara karşı ay-

27. Devlet aşamasından önce var olan toplumlarda erkekler ile kadınlar arasında bir işbölümü vardı, ama ataerki yoktu. Ataerkinin ortaya çıkışı, devletin ilk aşamasına, yani şiddet yoluyla yağma ve yeniden bölüşüme dayalı mübadele türünün hâkim olduğu zamana rastlar. Buna karşılık, meta mübadelesi erkekler ile kadınlar arasında eşitliği sağlamıştı, ama değer üreten emek ile değer üretmeyen emek arasındaki hiyerarşik bölünmeyi de somutlaştırmıştı. Modern kapitalist ulus-devlette, artık göze çarpan bir ataerki olmasa da, eşitlik maskelerini yüzüne geçirmiş modern aile bu egemenliği pekiştirir. Buna karşıt olarak, kadınları değer üreten işlere girişmeleri için teşvik eden bir hareket var. Bu fikrin bir önemi var elbette, fakat bunun açık bir şekilde kapitalizmin mantığını izlediğine işaret etmek durumundayım. Ataerkiye karşı yürütülecek doğru mücadele, bir bütün olarak kapitalizme karşı bir mücadele olmalıdır. Ivan Illich'in kapitalizmin tarımsal topluluklarda erkek emeği ile kadın emeği arasındaki karşılıklılık ve eşitliği yok ettiği yolunda ünlü bir iddiası vardır. Tabii ki bu iddiada doğruluk payı var, ama insanları bireyler haline getirmek üzere premodern topluluğun sınırlarını açan kapitalist ekonomi uğrağı da teslim edilmelidir. Tarımsal topluluklara geri dönerek örtülü ataerkiyi bertaraf etmek de mümkün değildir. Bu görev, ancak bireylerin birliği olarak ticaret (mübadele) gerçekleştirildiğinde yerine getirilebilir.

rımcılık ve çevre gibi meseleleri kapsarlar. Ama sivil eylemler maalesef üretim süreci ile üretim ilişkisi gibi meseleleri de soyutlama eğilimindeler; sonuçta Üçüncü Dünya'daki halklarla olan ilişkisellik soyutlanmış hale gelebiliyor. Hal böyle olunca da nihayetinde sosyal demokrasinin içine çekilebiliyorlar. Buradan çıkarılacak temel ders şudur: Varlığımız ile zihinlerimiz üretim süreci ile dolaşım süreci arasında bölündüğü sürece, sermaye birikimine ve kapitalizme içkin üretim ilişkisine direnmek mümkün değildir. Kapitalist ulus-devlete karşı muhalefet, ne bir işçi hareketi olmalıdır, ne de bir tüketici hareketi; tüketiciler olarak işçilerin hareketi ve işçiler olarak tüketicilerin hareketi olmalıdır. Bu hareket tüketicilerin/işçilerin ulus-ötesi birliği olmalıdır.

Eskiden, gelişmekte olan ülkeler Soğuk Savaş dönemindeki siyasi-ekonomik dünya sistemine bağlı olarak "Üçüncü Dünya" diye kategorileştiriliyordu. Sosyalist blok dünya kapitalizmini çökertmek umuduyla bu ülkeleri dünya piyasasından koparmaya ve kendi yanına çekmeye çalışıyordu. Başı çeken kapitalist devletlerin de buna karşı kendi önlemleri vardı. 1989'a gelindiğinde sosyalist bloğun stratejisi boşa çıkmıştı. O zamandan bu yana kapitalizmin küreselleşmesi ciddi ciddi yol almaktadır. Gelişmekte olan ülkeleri Üçüncü Dünya diye bir gruba yerleştirmeyi sağlayacak herhangi bir ideal kalmamıştır artık ve çeşitli gelişme aşamalarında bulunan bu ülkeler de kendi aralarında birleşemeyecek kadar bölünmüştür. Fakat bu ülkelerin çoğu son derece fakirdir; ezici uluslararası ve ulus-ötesi sermayelerin baskısı bu ülkelerdeki geleneksel temel sanayileri mahvetmiştir. Kapitalizmin dünya piyasası buna sebep olmuştur ve bu süreç biteviye yeniden üretilecektir. Gelişmekte olan bölgelerde bulunan ülkelerin kendilerini dünya piyasasından ayırmalarının ve kendi ekonomilerini özerk bir şekilde geliştirmelerinin imkânı yoktur artık. Ama ben bir çıkış yolunun olduğuna inanıyorum.

Bu imkân birlikçilikte yatıyor bence: yani yerel bir tedavül kullanan bir tür dolaşım sistemi geliştirmek ve bu suretle üreticiler/tüketiciler kooperatiflerini geliştirip onları Birinci Dünya'daki kooperatiflerle bağlamak. Bu birlik kapitalist olmayan bir ticaret olacaktır ve devletlerin aracılığı olmadan bir şebeke kurabilecektir. Kapitalist ulus-devlete yönelen karşı-eylem tek bir ulus-devletin hudutları içinde kalamaz. Küresel ısınma gibi bir sorun karşısında,

bu hareket de en az o kadar küresel olmalıdır.

Emek hareketinden tüketici hareketine kayış kendi başına, kelimenin tam Kantçı anlamıyla bir "Kopernik dönüşü" değildir. Kant bölümünde işaret etmiş olduğum gibi, Kopernik dönüşü, ampirik olarak gözlemlenen nesnelerden bağımsız olarak, yeryüzü ile güneşi ilişkisel bir yapı içindeki terimler olarak gören yeni bir bakış açısına tekabül ediyordu. Bu bakış açısının ortaya konması, güneş-merkezli bakışın altüst edilmesinden daha devrimci bir nitelik taşıyordu. "Tüketiciler olarak işçiler"in hareketinde de aynı şey geçerlidir. Ampirik olarak bakıldığında tüketici boykotlarının epeydir yapıldığını biliyoruz, fakat bu hareketler ancak değer biçimi teorisi (ve sermayenin başkalaşımı: P-M-P') bağlamına yerleştirildiklerinde ve göreli artı-değer biçiminden eşdeğer değer biçimine (emekgücü metasından metaların satın alıcısına) doğru bir konum değişikliği olarak görüldükleri zaman Kopernik dönüşüyle kıyaslanabilir radikal bir içerime ulaşıyorlar. Bu teorik konum olmasa, tüketici eylemleri ya da sivil eylemler sosyal demokrasinin içine çekilirdi.

İşçiler olarak tüketicilerin hareketi hayati bir önem taşır, fakat bunun sebebi işçi hareketlerinin düşüşte olması değildir. Artı-değer sömürüsü görünmez bir bütün içinde vuku bulur. Öyleyse, direniş –sömürüye yönelen karşı-eylem– de bu kara kutu, yani ne sermayenin ne de devletin denetimi eline geçirebileceği dolaşım süreci alanında olmalıdır. "Tüketiciler olarak işçiler" kavramı karanlıkta verilen bu mücadelede çok önemli bir hale gelir. Bu ilke geçmişe de uygulanabilir. Hayal etsenize bir! Bahsettiğimiz bu ilke ile on dokuzuncu yüzyılın sonlarında parlamentarizm ile Leninizm arasındaki çatışmaya müdahale edilseydi işler çok daha farklı olurdu. Bernstein ile Kautsky'nin öne sürdüğü parlamentarizme karşı Rosa Luxemburg ile Lenin işçilerin yapacağı genel grevler temelinde yürüyen bir strateji üzerinde durmuşlardı. Anarko-sendikalistler de bu açıdan aynıydılar. Bu tarafların hiçbiri emperyalist savaşları durduramadı. Ama bir an için dilek kipinde konuşmama izin verilirse şunu düşünelim şimdi: İşçilerin hayatları pahasına gerçekleştirilen siyasi "genel grev" yerine, uluslararası olarak birleşmiş işçiler "genel bir boykot"a gitselerdi, yani olağan bir şekilde çalıştıkları sırada İkinci Enternasyonal'in önderliğinde (ulusal kökenleri ne olursa olsun) büyük kapitalist ürünleri satın almayı reddetme kampanyası

düzenlemiş olsalardı, devletler ve sermayeler aciz kalırdı; zira bu eylemlerin tümü yasaldır ve şiddet içermezler ve sermayeye en çok zarar veren de bu eylemlerdir.

Bu hareket her zaman "fedakârlıkta bulunmaya gönüllü", kurulmuş, güçlü bir sınıf bilinci gerektirmez. En başından beri, başkalarından fedakârlık talep eden bu tür siyasi örgütler, devletçi iktidar üreten örgütlerden başka bir şey değildir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarından bu yana varlık göstermiş Marksist hareketleri özetlemeye kalktığımızda, onların en ciddi başarısızlıklarının kapitalist ekonomi ve devlet konusundaki cehaletlerinden kaynaklandığı sonucuna varmak durumunda kalırız. Yeni bir ulus-ötesi birlikçi hareket, ancak bu başarısızlıktan dersler çıkarılarak tahayyül edilebilir.

Sermayenin kendisini yeniden üreten hareketi kendi başına sona ermeyecektir; ne tür krizleri doğurursa doğursun devam edecektir. O halde bu hareket nasıl durdurulabilir? İki çabayı birleştirmeye dayalı bir fikir öne süreceğim. Bunlardan ilki, P-M-P' döngüsü dışında var olan bir tür üretim ve tüketim, yani tüketici/işçi kooperatifi yaratmaktır. Bu "özgür ve eşit üreticiler birliği"nde ücretli emek (emek-gücü metası) yoktur. Bu oluşumu büyütüp genişletmek için, sermayeye dönmeyen, yani faiz gerektirmeyen bir paraya dayalı bir finans sistemi (ya da bir ödeme/hesap görme sistemi) kurmak gerekir. En önemli iş de budur.

Marx'ın *Kapital*'i, özü itibariyle sermayeye, yani karakteristik olarak sermayeye dönüşen paraya dair bir irdelemedir. Kapitalist toplum, paranın kendi çoğaltmasıyla sürekli yeniden ve yeniden örgütlenir. Marx'ın kendine koyduğu görev, paranın muammasını çözmekti. Peki ama, onun bu irdelemesinden ne tür bir karşı önlem çıkarılabilir? Hem Engels hem de Lenin kapitalizmin, devlet düzenlemesi ve planlı ekonomi yoluyla ilga edilebileceğini düşünmüşlerdi. Ama bu fikir, bireylerin özgür bir şekilde ticaret yapabileceği piyasa ekonomisinin ilgasını ve nihayet bizatihi özgürlüğün ilgasını kaçınılmaz kılar. Bu fikir klasik iktisadın emek değer teorisinden türemişti ve kapitalist ekonomiye içkin olan değer yasasının ötesine geçmekten de acizdi. Böyle düşünüldüğünde, en iyi ihtimalle, bireylerin uğruna çalıştıkları şeyi alabildikleri bir toplum fikrine varılabilir; bireylerin ihtiyaç duydukları şeyleri aldıkları komünizme ise katiyen varılamaz. Ne Lenin ne de Engels sorunlu bir şekilde eş-

şiz olan para aşamasının farkına varmıştı. Para basit bir şekilde bir değer göstergesi değil, mübadeleyi örgütleyen ve tüm ürünlerin değer-ilişkisini düzenleyen dolayımlayıcı bir güçtür. Bundan ötürü, para, tüm metaların, yani aşkın bütünlüklü-algı X'in ilişkisel yapısının organı olarak var olur. Bu, gerçek piyasanın işleyişlerinde hipostazlaşır; böylece para fetişizmi ya da paranın kendini çoğaltması olarak sermaye hareketi ortaya çıkar. Burjuva iktisatçıları da piyasa ekonomisinin üstünlüğünü savunup bu ekonominin sermayenin kendi kendisini amaçlayan hareketinden başka bir şey olmadığı gerçeğini hasıraltı ediyorlar. Gelgelelim, bu amaç için, bizatihi paranın piyasa ekonomisi safiyane bir şekilde terk edilemez. Sosyal demokrasinin uzlaşma planında, yani devlet denetimiyle birlikte piyasanın kabulünde de hiçbir umut yoktur. Bütün bu görüşler parayı tarafsız hale getirmeye çalışır, ama hiçbiri onu aşmaya gayret etmez.

Kapital'den sağlanabilecek nihai uğrak bu çatışkıdır: Para var olmalıdır; para var olmamalıdır. Parayı ilga etmek (ya da aşmak), bu çatışan şartları yerine getirebilecek bir paranın yaratılmasına denk düşer. Marx bir çözüm olabilecek para hakkında herhangi bir şey söylememişti. Proudhon'un emek parası ve mübadele bankası fikirlerini eleştirmişti sadece. Proudhon'un fikri de emek değer teorisine dayanıyordu; sadece emek zamanına değer biçen bir tedavül oluşturmanın yolunu arıyordu Proudhon. Burada kör bir nokta vardı: Emeğin değerini para yoluyla toplumsal mübadeleler koşullandırır; ancak mübadele olgusundan sonra bir değer olarak oluşur. Demek ki değerin tözü olarak toplumsal emek zamanı para yoluyla oluşturulur, ki bu nedenle paranın yerini alamaz. Emek parası örtük olarak mevcut para ekonomisine dayanır; mevcut sisteme kafa tutmaya çalışsa bile, piyasa değerindeki farklılık karşılığında mevcut para ile mübadele edilirdi yalnızca. Parayı aşmak son derece zordur; ama bunu demekle Marx'ın sermayeye dönüşmeyen bir para olanağından vazgeçtiğini söylemiş olmuyoruz.

Aklımda bu çatışkı dolanırken bana en heyecan veren örnek ise Michael Linton'ın 1982 yılında kavramlaştırdığı ve o zamandan bu yana uygulanan YMTS'dir (Yerel Mübadele Ticaret Sistemi).[28] YMTS,

28. Bu tür bir kredi sistemiyle ilgili olarak, 1980'lerde Michael Linton'ın başlattığı YMTS'den (Yerel Mübadele Ticaret Sistemi) bahsetmeye değer. Proud-

katılımcıların hendi hesaplarının olduğu, serveti ve sunabilecekleri hizmeti envanterde sicile geçirdikleri, özgürce mübadeleye girdikleri ve sonuçların kendi hesaplarına kaydedildiği çok yönlü bir hesap görme sistemidir. Merkez devlet bankasının tedavülüne karşıt olarak YMTS'nin tedavülü diğer mal ve hizmet alacak olanlar tarafından çıkarılır. Bu sistem herkesin kazancı ile kaybının genel toplamı sıfır olacak şekilde örgütlenir. Gelecekte teknik olarak geliştirilmesi gereken bu basit sistemde, paranın çatışkısını çözmek için bir ipucu yatar.

Geleneksel cemaatlerdeki yardımlaşma mübadelesi ve kapitalist meta ekonomisindeki mübadele ile karşılaştırıldığında YMTS' nin doğası açık hale gelir. Bir yandan faizle yüksek fiyat dayatmaması bakımından yardımlaşma sistemine benzer; diğer yandan mübadelenin birbirinden çok uzakta olanlar ve yabancılar arasında gerçekleşebilmesi bakımından da piyasaya yakındır. Kapitalist piyasa ekonomisine karşıt olarak YMTS'de para sermayeye dönüşmez, fakat bunun sebebi sadece hiç faiz olmaması değil, bu sistemin aynı zamanda sıfır toplam ilkesine (kazançları ve giderleri sıfır toplamda dengeleme ilkesi) dayanmasıdır. Dolayısıyla çatışkının –para var olmalıdır ve para var olmamalıdır– çözüldüğü varsayılır. Marx'ın değer biçimi teorisi bağlamında konuşacak olursak, YMTS'deki para, sadece bütün malları ve hizmetleri birbirine bağlayan ve özerk bir şey, kendi kendini amaçlayan bir dürtü haline gelmeyen genel bir eşdeğerdir. Burada para fetişi ortaya çıkmaz. YMTS alanında, mübadelenin kuvveti olarak para biriktirmenin hiçbir anlamı olmadığı gibi, kaybetmeye ya da çoğaltmaya ilişkin endişe duymaya da gerek

---

hon'un "ortakçılık" fikrinden –serbest kredi ve mübadele bankaları– sonra buna benzer pek çok girişimde bulunulmuştur. YMTS anarşist değil, bölgesel ekonomileri küresel sermaye güçlerinden korumak için formülleştirilen bir projedir. Linton, 1930'lardaki Buhran boyunca denenen –Silvio Gesell'in (1862-1930) tasarladığı kâğıt para da dahil olmak üzere– tedavülleri inceledikten sonra, kendi mübadele fikrini pekiştirdi. Bu proje Kanada, İngiltere, Fransa, Arjantin ve Japonya'da yaygın bir şekilde uygulandı. Çoğu durumda yerel ekonomileri küresel kapitalizmden korumak için uygulanmıştı, ama YMTS'nin sermaye ile devlete karşı eylemde bulunabilme konusunda Linton'ın umduğundan daha fazla devrimci potansiyel taşıdığı ortaya çıktı. Bu proje hele ki İnternet ile birleştiğinde yerel paranın çok ötesine geçer.

yoktur. Servet ve hizmetler arasındaki değer-ilişkisi sistemi YMTS' nin parası aracılığıyla oluşturulsa da, devlet paraları gibi koşulsuz bir şekilde aynı standartlarla ölçülebilir değildir. Nihayet, YMTS parasında, "ortak öz" olarak emek değeri *ex post facto* kurulmaz.[29]

En önemlisi, YMTS birliğin ilkeleriyle tamamen uyumludur. Hem ekonomik hem de etik bir nitelik taşır. Bir başka deyişle, etik-ekonomik bir birliktir. Geleneksel cemaatlerdeki yardımlaşma o cemaatteki insanları kendilerine bağlı kalmaya zorlar, piyasa ekonomileri para topluluklarına (devletlerine) ait olmayı mecbur kılarken, YMTS'deki toplumsal sözleşme ise tam da Proudhon'un hayal ettiği "birliğe" benzer. Bireyler belirli bir YMTS'yi istedikleri zaman bırakabilir ve/veya aynı zamanda başka bir YMTS'ye üye olabilirler. Devletin parasına karşıt olarak YMTS'nin parası gerçekten de paralardan oluşur; çoğulcudurlar ve bir çoğulluk olarak var olurlar. Daha da önemlisi, YMTS diğer yerel para birimlerine karşıt olarak her katılımcıya (sadece bir hesaba adını sicile geçirerek/kaydetmek yoluyla) kendi para birimini çıkarma hakkını sunar. Eğer devletin egemenliğinin bir yönü para birimi çıkartma hakkında yatıyorsa, YMTS'nin o aldatıcı "egemenlik halkındır" şiarının ötesine giderek egemenlikleri fiilen çokluğa sunduğu söylenebilir. Demek ki YMTS yerel bir paradan fazla bir şeydir. Çözmeye çalıştığı dert, dar anlamda ekonomik olmanın ötesindedir. Belirtmiş olduğum gibi, sermaye, devlet ve ulusun üçü de son kertede geniş anlamıyla *ekonomik* olan kendi mübadele ilkelerine dayanır. Dolayısıyla bu üçlünün yerini almak ancak yeni bir mübadele ilkesi olarak YMTS'

29. Antonio Negri, *Bizim Gibi Komünistler*'e yazdığı sonsözde, sosyalizm ile komünizmi birbirinden kesin bir şekilde ayırır. Sosyalizm, elde etmek için çalıştıkları şeye göre bireylere karşılık ödenen toplumsal bir sistemken, komünizm ise bireylere ihtiyaçları uyarınca karşılık ödenen bir toplumsal sistemdir. Genel olarak Marksizmde, sosyalizm komünizme doğru bir geçiş aşaması olarak görülür. Bir başka deyişle, üretkenlikteki artış sayesinde sosyalist toplumun bireylerin yeteneklerine göre çalışıp ihtiyaç duydukları şeyleri elde ettiği topluma dönüşeceği zannedilir. Negri bunu reddeder. Sosyalizmin asla komünizme dönüştürülemeyecek bir kapitalizm biçimi olduğunu anlatmaya çalışır. Buna tamamen katılıyorum. İkimiz de hedefin sosyalizmin değil, komünizm olduğunu savunuyoruz. Ama buna nasıl ulaşılacağı konusunda Negri'nin söylediklerini tam anlayamıyorum. Bence komünizme ancak bir temel olarak (bizatihi emek değerini ilga eden) YMTS ile yaklaşabiliriz.

ye dayalı bir birlikle mümkündür.

YMTS'nin son veçhesi, inisiyatifin tüketicilerin elinde olduğu *dolaşım* sürecinde oluşmasıdır. Geleneksel üretici kooperatifleri ile tüketiciler kendilerine tamamıyla güvenen kapitalist işletmelerle çabucak bir rekabete girmeye sürüklenirken, YMTS ise işçiler-olarak-tüketicilerin özgür, özerk öznelliğini geliştirebilir. Kapitalist olmayan üretici ve tüketici kooperatifleri ancak YMTS ve onun üzerinde yükseldiği mali sistem genişlerse özerk bir şekilde var olabilir. Fakat stratejik açıdan bakıldığında, sermayenin kendi kendini çoğaltan hareketine yalnızca kapitalizm-dışı pratik tarzı son veremez. İnsanlar tarafından ne kadar tutulursa tutulsun, kısmi kalır ve piyasa ekonomisini tamamlayan bir işlev görür. Bundan ötürü, hem kapitalizm-dışı bir hareket gereklidir hem de kapitalist ekonomi içinde kalan bir hareket. Peki bu iki ayrı hareket nerede etkileşime geçebilirler? İşçilerin tüketiciler olarak göründükleri transkritik konumda, yani *dolaşım* cephesinde.

Sermayenin P-M-P' hareketinde dönüm noktası niteliğini taşıyan iki uğrak vardır: emek-gücü metasını satın almak ve ürünleri işçilere satmak. Bu iki uğraktan birinde yaşanacak başarısızlık sermayeyi artı-değere ulaşmaktan alıkoyar. Bir başka deyişle, hal böyle olursa sermaye sermaye olmaktan çıkar. Demek ki işçiler sermayeyi bu uğraklarda karşılarına alabilirler. İlk uğrağı Antonio Negri "Çalışma!" diye ifade etmişti. Bu bizim bağlamımızda "Emek-Gücü Metanı Satma!" ya da "Ücretli Emekçi olarak Çalışma" sloganlarını ifade ediyor. İkinci uğrakta ise "Kapitalist Ürünleri Satın Alma!" denir. Her ikisi de işçilerin özne olabildiği *topos*'ta vuku bulabilir. Bunlar *içerideki* karşı-hareketlerdir. Ama işçilerin/tüketicilerin "çalışmayacak" ve "satın almayacak" hale gelebilmeleri için, yaşamak için hâlâ çalışıp satın alabilmelerini sağlayan bir güvenlik ağı olması gerekir. Bu ağ, YMTS ile donanmış üretici ve tüketici kooperatifleri gibi bir birliktir. Dolayısıyla hem kapitalist olmayan kooperatifler hem de yerel para kapitalist ekonomi *dahilindeki* mücadeleleri destekler. Kapitalist ekonomi *dahilindeki* "satma/satın alma" gibi sloganları benimseyen boykot hareketleri kapitalist şirketin kooperatif bir oluşuma doğru yeniden örgütlenmesini hızlandırır. Bu yüzden, kapitalizme karşı içkin ve dışkın mücadeleler ancak dolaşım sürecinde, yani işçiler olarak tüketicilerin ve tüketi-

ciler olarak işçilerin *topos* unda etkileşime geçip birbirlerine bağlanabilirler. Bireylerin özne haline gelebilecekleri uğrağın bulunduğu tek yer burasıdır. Birlik tamamen bireylerin öznelliği üzerinde kuruludur ve ancak dolaşım sürecinin eksen olarak alınmasıyla mümkün olabilir.

Kapitalist piyasa ekonomisinin yok edilmesi, piyasa ekonomisinin toptan yok edilmesiyle aynı şey değildir. Siyasal devletin ölümü de anarşik devletin doğuşu demek değildir. Muhtelif tartışmalara sebep olan düşünür Carl Schmitt, tüketici/üretici kooperatifleri karşısında devletin ölümü hakkında derin bir kavrayışla dolu bir yorumda bulunmuştu. Devlet ile siyasetin özerk boyutunun altını çizen Schmitt'e göre, Milletler Cemiyeti fikri devletleri asla ortadan kaldıramazdı; olsa olsa, güçlü bir devletin ya da bir grup devletin hegemonyasına yol açardı.

Bir dünya devleti tüm yeryüzünü ve insanlığı kapsayacak olursa, bu devlet siyasal bir birliği temsil etmez, sadece alışkanlıktan devlet diye adlandırılır. Aslında tüm insanlık ve bütün dünya salt ekonomik ya da ulaşım tekniği açısından bir araya getirilecek olsaydı bile bu birlik, büyük bir sitenin sakinlerinin, ortak gaz şebekesini kullanan tüketicilerin ya da aynı otobüste yolculuk edenlerin oluşturacağından daha sıkı bir "toplumsal birlik" oluşturamazdı. Ekonomi ya da ulaşım ile sınırlı kaldığı sürece bu birlik, bir karşıtın yokluğundan dolayı bir ekonomi ya da ulaşım partisi düzeyine dahi ulaşamazdı. Bunu aşan bir kültürel, ideolojik ya da benzeri "yüksek", aynı zamanda mutlaka apolitik bir siyasal birlik kurulmak istenmesi halinde ise, bu birlik ahlak ile ekonomi arasında nötr bir nokta arayan bu tüketim ve üretim kooperatifinden öteye geçemezdi. Siyasal olmayan bu birlik ne devleti, krallığı, imparatorluğu, cumhuriyeti ya da monarşiyi ya da demokrasiyi, ne de korumayı ya da itaati tanır; her türden siyasal niteliğini kaybetmiş olurdu." [30*]

Bir başka deyişle, Schmitt devleti aşmak için tüketici/üretici kooperatiflerini geliştirmekten başka bir yol olmadığını da ima

* Bu paragraf, özgün metinde Schmitt'in eserinin İngilizce çevirisinden aralıklı olarak alıntılanmış. Fakat bağlamı daha anlaşılır kılmak için bu metnin Almancadan Türkçeye yapılan çevirisinden faydalanarak alıntının geçtiği cümle akışının tümünü buraya aktardık. Bkz. Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis, 2007, s. 78. *–ç.n.*

30. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, İng. çev. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 1996, s. 57.

eder. Bu durumda, devlet var olmaya devam eder, ama siyasi bir oluşum olmaktan artık çıkar. Ayrıca, kapitalist ekonominin ilgasının paranın kendisini ortadan kaldırmayacağı söylenebilir; gelecekte tüketici/üretici kooperatiflerin oluşturacağı küresel ağ, kendi yağıyla kavrulan, kendi içine kapalı topluluklara geri dönmekten ziyade, açık bir piyasa ekonomisi olacaktır ve bu ağ bildiğimiz piyasa ekonomisi gibi de olmayacaktır.

Kapitalist ulus-devlete yönelen karşı-eylem *hiçbir şekilde* şiddet içermemelidir. Fakat burada "şiddet içermeme' nin ne olduğunu yeniden tanımlamak gerekiyor. Askeri ayaklanmaya karşıt olarak parlamenter sistem, siyasal devleti değiştirmenin "şiddet içermeyen" bir yolu olarak görülmüştür her zaman. Ama gerçekten de şiddet içermiyor değildir. Parlamenterizmin de devlet iktidarına arzu duyduğunu iddia ediyorum. Max Weber'e göre devlet, sınırlı bir alan dahilinde fiziksel şiddet uygulama araçlarının fiili olarak tek elde toplanmasını talep eden bir insan topluluğu demektir. İster zorla ister anlaşma yoluyla olsun, iktidarın uygulanması baştan başa şiddet içerir. Bundan dolayı, siyasete dahil olmuş olanların şiddetin içinde pusuya yatmış bekleyen şeytani iktidarla flört ettiği söylenebilir.[31] Weber'in kastettiği bu anlam çerçevesinde baktığımızda, sosyal demokrasinin hiç şiddet kullanmadığı söylenemez; daha az şiddete başvuruyordur olsa olsa. Sosyal demokrasi devlet iktidarını parlamenter sistemdeki çoğunluk oyuna başvurarak ele geçirir ve sermayeden (vergi olarak) koparılan serveti işçilere bölüştürmeye çalışır. Öyleyse (radikal liberter Hayek'in gözünden bakıldığında) Bernstein ile Lenin arasında öyle göründüğü kadar büyük bir farklılık yoktur. İkisi de devlet iktidarına yani şiddete başvurur. Birisi yumuşak, diğeri ise sert bir devletçiliktir. Bizim açımızdan bakıldığında ise, bunlardan hiçbiri emek-gücü metasını yani ücretli emeği ortadan kaldırmaya çalışmaz. Sosyal demokrasi de kapitalist ulus-devletin ayakta kalmak için başvuracağı son çaredir.

31. Max Weber, *Politik als Beruf*, Berlin: Dunker&Humbolt, 1968, s. 8: "Heute dagegen werden wir sagen müssen: Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes –dies: das 'Gebiet', gehört zum Merkmal– das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht."

Mahatma Gandhi'nin stratejisi şiddet içermeme dediğimiz şeyin güzel bir örneğini verir. Ama bu strateji sivil itaatsizlik diye anılan faaliyete indirgenemez. Mahatma Gandhi'nin şiddet içermeyen direniş ilkesinden pek çok kişi haberdardır, ama onun İngiliz ürünlerini boykot etme ve tüketici/üretici kooperatiflerini geliştirme gibi "direnişler"i daha az bilinir.[32] Böyle bir geliştirme olmasa, bu boykot Gramsci'nin mevzi savaşı adını verdiği işlevi göremezdi. Kapitalist olmayan kooperatifleri geliştirme arzusu olmasa, bu boykot yalnızca ulusal sermayelerin saadetini umursayan miliyetçi bir hareket olur çıkardı.

Karl Polanyi kapitalizmi (piyasa ekonomisini) kansere benzetmişti. Tarımsal topluluklar ile feodal devletler arasındaki çatlaktan ortaya çıkan kapitalizm, iç hücreleri istila etmiş ve onların tabiatlarını kendi fizyolojisine göre dönüştürmüştü. Hâlâ da asalak gibidir kapitalizm. Öyleyse, tüketiciler olarak işçiler ile işçiler olarak tüketicilerin ulus-ötesi ağı, adeta anti-kanser hücrelerinin yarattığı bir kültürdür. Sermaye ve devletin bu kültürü bertaraf etmek için, evvela bu hücrelerin ortaya çıkmasına sebep olmuş koşulları bertaraf etmesi gerekir. Dolaşım cephesine dayalı içkin ve dışkın karşı-eylem tamamıyla yasaldır ve şiddet içermez; bu yüzden hiçbir kapitalist ulus-devlet ona karışamaz.

Bence Marx'ın *Kapital*'i bu kültürün yaratılması için mantıksal bir zemin sunuyor. Bir başka deyişle, değer biçimine içkin olan (meta ile para arasındaki) asimetrik ilişki sermayeyi üretir. Sermayeye

32. Tek tek sermayelere boykotlar kadar zarar verecek başka bir şey yoktur. 1950'lerin sonlarındaki Yurttaşlık Hakları hareketindeki en güçlü kampanya, Montgomery-Alabama'daki "ırk"lara göre ayrılmış otobüs hizmetlerinin boykot edilmesiyle başlatılmıştı. Lider Dr. Martin Luther King Jr.'ın şiddet içermeyen direniş ruhunu Gandhi'den öğrendiği söylenir. Ama burada altını çizmemiz gereken husus, şiddet içermeyen direnişin bir boykot olarak gerçekleştirilmiş olmasıydı. Malcolm X, yaşamının sonraki zamanlarında, Gandhi'nin ismini anmadan onun yaptığı şeyi kendi bağlamında yapmaya çalışmıştı: Afro-Amerikalı topluluğuna yönelik ve onlar tarafından yönetilecek tüketici/üretici kooperatifleri örgütlemek için çaba harcıyordu. Kapitalist ekonomiye karşı üstü kapalı bir boykottu bu. Onun öldüğü tarihten bu yana sosyal refah sistemi Afro-Amerikalıların da içinde olduğu daha pek çok fakir insanı desteklemeye başladı; ama bu sistem onların bağımsızlıklarına kavuşması için yardımda bulunmuyor. Burada gerekli olan şey devletin serveti bölüştürmesini örgütleyen sosyal demokrasi değil, tüketici/üretici kooperatiflerini yaratacak özerk bir harekettir.

son verecek konum değiştirmeye dayalı uğrağın kavranabileceği yer de buradadır. Bu uğrağı en etkili şekilde kullanmak ise transkritiğin görevidir.

Son olarak, karşı-eylemin gerçekten de anti-kanser hücreleri gibi işlemesi için ne gibi koşulların gerekli olduğunu sorgulamamız gerekir. Devleti zorla ele geçirme ya da alaşağı etme fikri her zaman eylemin kendisinin de devlete benzemesine sebep olur. Başka bir şekilde ifade edersek, hareket daima merkeziyetçi, ağaç-yapılı bir örgüt haline gelir. Sadece Bolşevizm değil Bakunincilik de böyleydi. Böyle bir hareketin gideceği yol bellidir: Ya devlet tarafından ezilir ya da zaferin ardından kendisi devlet haline gelir (ve böylece devletin kalıcı duruma gelmesine sebep olur). Ama öte yandan bazı anarşistlerin tahayyül ettiği gibi devleti yok etsek ve tam bir düzensizliği sevinçle karşılasak bile devlet de aksi bir şekilde daha güçlü bir şekilde yeniden canlanır.

Devlet iktidarına parlamento yoluyla müdahale ederek toplumu dönüştürme çizgisindeki sosyal demokrat strateji ise devlet tarafından çok hoş karşılanır. Günümüzdeki devlet aygıtının bir parçasıdır bu. Kapitalist ulus-devlete yönelen karşı-hareket ise, kendi mübadele ilkesi olarak birliği ve birliklerin birliğini kapitalist ulus-devletin mübadele ilkesine karşı bir alternatif oluşturmak üzere aşama aşama inşa eder. Bu hareket kendi amacını kendinde somutlaştırmalıdır. Çünkü birlik, devlet-iktidarı ele geçirildikten sonra gerçekleştirilecek değil, bütünüyle devletin yerini alması gereken bir şeydir.

Devleti aşmak *belirli* bir devlet (toplumsal devlet diye okuyun) oluşturmakla eşanlamlıdır. Bu anlamda, devlete tek bir yönüyle benzer olmalıdır. Yani *belirli* bir merkezi olmak durumundadır. Eğer böyle bir merkezi olmazsa, birliklerin birliğini örgütleyemez ve kapitalist ulus-devlet içinde kısmen direnç gösteren küçük bir hareket ya da sadece estetik bir hareket olarak kalır. Sovyetler Birliği'nin 1990'daki çöküşünden beri kısmi direnişlere dönük geniş bir eğilimin varlığından söz edilebilir. Zaten 1968'den sonra da merkezi bir partinin önderlik ettiği devrimci hareket fikri kökünden sorgulanmıştı. Bunun sonucunda ise ortaya bir dolu küçük hareket çıktı: feminist, lezbiyen, gey, tüketim ve çevre hareketleri (ki bunlar merkeziyetçi emek hareketinde tali görülmüştü). Immanuel Wal-

lerstein bunlara "sistem karşıtı hareketler" adını vermiştir. Biz ise Deleuze ve Guattari'yi izleyerek, o merkeziyetçi "öğütücü (*molar*)" örgütlerden farklı olarak "moleküler" hareketler nitelemesini kullanacağız. Bana göre bu hareketler aslında anarşizme dönüşün birer işareti ve anarşizmin beraberinde getirdiği sorunsalı da içlerine alıyorlar. Yani onlar da merkezileşmeye ihtiyatla yaklaşıyor ve en nihayetinde sosyal demokrat bir partinin içine çekilmek üzere bölünmüş ve dağınık bir halde duruyorlar. Fredric Jameson 1980' lerin başlarında buna işaret etmişti zaten. Bu eğilimin önemini takdir etmesine rağmen, ABD'de tam tersi bir eğilimin gerekli olduğunu iddia etmişti.

"Bütünselleştirme"yi eleştirenlerin çoğu zaman monolitik ya da totaliter bir ideolojiye yönelik bir saldırı olarak anlamlandırdıkları bu tartışmanın şifrelere bürünmüş siyasi tınısı hakkında son bir yorumda daha bulunmamız gerekir. Bu tür bir anlık "ideolojik analiz", Sol'un Fransa ile ABD' nin birbirinden yapısal olarak farklı ulusal bağlamlarında karşılaştığı farklı durumların simgesel bir göstergesi olarak, bize yarar sağlayacak bir şekilde tartışmanın toplumsal bir okumasıyla yan yana konulabilir. Fransa' daki bütünselleştirme eleştirisi, "moleküler" yani yerel, küresel olmayan, partiye dayanmayan bir siyaset çağrısıyla el ele gider: Ve sınıf ile partiye dayalı geleneksel eylem biçimlerine yönelik bu reddiye, besbelli ki Fransız merkeziyetçiliğinin (hem kurumlarda hem de onlara karşı çıkanlarda etkisini sürdüren) tarihsel ağırlığını ve çok esnek anlamda "karşı-kültürel" diye adlandırılabilecek hareketin, eski çekirdek aile aygıtının dağılması ve altgruplar ile alternatif "hayat tarzları"nın çoğalması sonucunda gecikerek de olsa ortaya çıkışını yansıtır. Öte yandan ABD'de, Sol'u ya da "sistem-karşıtı" güçleri kalıcı ve etkili bir örgütsel yolla bir araya getirmeyi tarihsel olarak zorlaştıran şey ise, Fransa'da ortaya çıkan toplumsal parçalanmanın yoğunluğudur tam da. Etnik gruplar, komşuluk hareketleri, feminizm, çeşitli "karşı-kültürel" ya da alternatif hayat tarzı grupları, emek kesimlerindeki taban muhalefeti, öğrenci hareketleri, tek bir meseleyi çıkış noktası olarak alan hareketler – işte ABD'de baş gösteren bütün bu hareketler birbiriyle teorik açıdan uyuşmayan ve herhangi bir siyasi temel üzerinde aralarında eşgüdüm kurulması imkânsız olan talepler ve stratejiler öne sürüyordu. Dolayısıyla bugün ABD'deki Sol'un içinde gelişebileceği en ayrıcalıklı biçim ister istemez bir *ittifak siyaseti* olmak zorundadır ve böyle bir siyaset teorik düzeydeki bütünselleştirme kavramının pratik düzeydeki eşdeğeridir tam anlamıyla. Pratik açıdan bakıldığında, ABD bağlamında "bütünlük" kavramına yapılan saldırı, bu ülkede sahici bir Sol'un ortaya çıkabileceği tek gerçekçi bakış açısının altının oyulması ve reddedilmesidir

demek ki. Dolayısıyla, bölgesel özerklik, kadınların kurtuluşu ve komşuluk örgütlenmesi gibi hedefler güden doğmakta olan muhtelif hareketlerin Sol'un geleneksel kitle partilerinin küresel ya da "öğütücü" (*molar*) perspektifleriyle bastırılıyor ya da gelişmelerine köstek olunuyor diye algılandığı Fransa örneğinde görüldüğü gibi, ortaya çıktığı ulusal bağlamda büsbütün farklı bir anlam içeriği taşıyan teorik polemiklerin ithal edilmesinde ve başka bağlamlara tercüme edilmesinde gerçek bir sorun vardır.[33]

Lukacs'ın bütünlük teorisinden farklı olarak transkritik bir kavrayış vardır burada. Jameson'ın hakkında yorumda bulunduğu eğilim ABD ile sınırlı da değildir artık. 1990'ların sonrasındaki şartlarda, dünyanın her yerinde aynı hali almıştır. Sistem-karşıtı hareketler ileri kapitalist devletlerde de gelişiyorlar. Ama bütünselleşmeden ve temsil sisteminden çok fazla ürken bu hareketler birbirinden yalıtılmış durumdadır. Bunun sebebi gayet açıktır: Feminizm, eşcinsellik, etnik aidiyet, çevre meseleleri gibi tek konulu çerçeveler altında bir araya gelmişlerdir. Bu hareketlerin önemi, üretim ilişkisi ve/ya sınıf ilişkisine dayalı önceki hareketlere indirgenemeyecek varoluşsal boyutla meşgul olmalarında yatar. Ama ben bireylerin toplumsal ilişkilerin birden çok boyutunda yaşadığını söylemeye çalışıyorum. Dolayısıyla, tek-boyutlu bir kimliğe dayalı hareketler, paranteze alınmış boyutlardaki farklılıkların geri dönmesiyle iç çatışmalarla karşı karşıya kalıyorlar.[34] Örneğin, daha önce belirtmiş olduğum gibi, tüketici hareketleri pek çok bölgede emek hareketlerine karşı çıkıyor. Fakat böyle olduğunda sosyal demokrasinin birbirinden ayrı duran, moleküler hareketleri içine çekmesi

33. Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981, s. 51 n 31.

34. Anarko-sendikalistler entelektüellerin temsilini reddetmiş ve işçilerin özerk hareketlerini vurgulamışlardı: İşçileri işçilerin kendileri temsil etmelidir. Temsilin reddi, işçilerin siyasi müdahaleleri dışındaki müdahalelerin tanınmamasına yol açar. Peki o zaman anarko-sendikalistlerin kendilerine ne demeli? Ne de olsa onlar da işçileri temsil eden küçük bir gruptular. Benzer şeyler azınlık hareketleri hakkında da söylenebilir. Azınlıkların kurtuluşunun azınlıkların kendileri sayesinde kazanılmasını savunan inatçı görüş, bir yönüyle tamamen haklıdır. Fakat aynı zamanda aynı kategori içinde azınlık olmayanların da reddedilmesine sebep olur. Bundan dolayı böyle bir hareket kendi içine kapanmaya meyilli olur. Bireyler çeşitli boyutlar içinde yaşarlar; bir kategori içinde azınlıksanız, başka bir kategoride öyle değilsinizdir. Hal böyle olunca azınlık hareketleri daha da bölünür.

muhtemeldir. Bu yüzden, merkeziyetçiliği ve temsili reddeden hareketlerin iki seçeneği vardır: Ya devlet iktidarına katılan bir parti tarafından temsil edilirler ya da yerel kalmaya devam ederler. Demek ki ya kapitalist ulus-devlet içine çekilirler ya da oldukları gibi, parçalı halde kalırlar.

Karşı-eylemin başlangıç noktası her bir bireydir. Ama bu soyut değil, toplumsal ilişkiler ağı içine yerleşmiş bir bireydir. Bütün bireyler yaşamlarını birden çok boyut içinde sürdürür. Dolayısıyla karşı-eylem, bu çok boyutluluğu gevşek bir şekilde bir sentez haline getiren, bunu yaparken her bir boyutun bağımsızlığını ve bireyin birden çok boyutun mensubu olduğunu kabul eden bir yarı-kafes sistemi örgütlemelidir.[35] Birliklerin birliği, ağaç yapısındaki örgüte hiç mi hiç benzemez. Ama bir merkezden yoksun olurlarsa, bu birlikler yalıtılmış ve dağınık kalır ve birbirleriyle çatışırlar. Demek ki bir merkeze ihtiyacı vardır, fakat bu merkez aşkın bütünlüklü-algı X gibi işlemeli ve tözsel bir şey olmamalıdır. Birliklerin birliği, tözsel bir merkezin şeyleşmesinden sakınan bir mekanizmayla donanmış olmalıdır. Somut olarak ifade edecek olursak, bu birlikler her boyutun kendi temsilcisinden oluşan bir merkez komite tarafından birleştirilir. Bu durumda, son aşamada hem normal oy hem de kura devreye sokulmalıdır. Bir merkezi hem olan hem de olmayan bir örgüt böylece gerçekleştirilebilir. Sermaye ile devlete yönelen karşı hareketin, onların ötesine geçen ilkeleri kendisinde somutlaştırmadığı sürece, gelecekte onları hiçbir şekilde aşamayacağı aşikârdır.[36]

Son olarak şunların altını tekrardan çizmek istiyorum: İçkin ve dışkın olmak üzere, sermaye ile devlete karşı verilen iki tür mücadele ancak dolaşım sürecinde, yani tüketiciler olarak işçilerin hep birden ortaya çıktığı yerde birleşebilir. Bireylerin özneler haline gelebileceği uğrak sadece burada bulunur. Birlik, nihayet, bireylerin

35. YMTS ile örgütlenecek birliklerin aynı yarı-kafes şeklinde bir yapısı olacaktır. Bu yapısal nitelik için şu kitabıma bakınız: *Metafor Olarak Mimari: Dil, Sayı, Para*, çev. B. Yıldırım, İstanbul: Metis, 2006.

36. Bürokratik sistemin üretici/tüketici kooperatifleri birliğinde ortadan kalkacağına dair söz vermek mümkün değildir; bireylerin sahip oldukları güçlerin arasındaki farklardan ötürü işbölümü ve temsili konumlar ister istemez yerleşik hale gelecektir. Bunun önüne geçmek için hem seçime hem de kuraya başvurmak gerekir.

öznelliğine dayalı biçimdir. Daha önce tasvir etmiş olduğum yarı-kafes yapısındaki örgütte, bireylerin iradelerinin ötesindeki ve onların kendi varlıklarını koşullandıran çok boyutlu toplumsal ilişki asla soyutlanmaz.[37]

—

37. Bir örnek olarak Japonya'da 2000 yılında yola koyulan Yeni Birlikçi Hareket'i (New Associationist Movement-NAM) anmak isterim.

Dizin

ABD, 377-8
Adorno, Theodor, 162-6
ahlaki meseleler; doğa/özgürlük ve, 149-72; estetik ve, 149-52; Kant ve, 149-72; kapitalizm ve, 44-5, 369-80; komünizm ve, 170-2; meta ve, 276-7; mutçuluk ve, 160; Nietzsche ve, 161-2; özgürlük ve, 149-72
Ahlakın Soykütüğü (Nietzsche), 162
akıl, 138-9n, *ayrıca bkz.* Kant, Immanuel; bilinçdışı yapı ve, 118; *cogito*, 114-20, 123-4, 128-31, 136-7, 176; düşünme/şüphe etme ve, 118-20, 123-4, *ayrıca bkz.* şüphecilik; ego ve, 112-20, 123-4, *ayrıca bkz.* ego; hatırlama ve, 99-100; Husserl ve, 120-3; Kartezyen yöntem ve, 112-20, 123-4; Meno'nun paradoksu ve, 99-100; pedagoji ve, 99-103, 106; rasyonalizm, 28, 32; spekülasyon ve, 81-2; yargı ve, 44-53, 83-111, *ayrıca bkz.* yargı.
Alman İdealizmi, 185-6; P-M-P formülü ve, 202; temsil sistemi ve, 186-99
Alman Ideolojisi (Marx ve Engels), 27-8, 140, 277-84; Althusser ve, 208; anarşizm ve, 216; Hiromatsu ve, 182-3; konum değiştirme ve, 179, 182-5; özel adlar ve, 222; tarihsel materyalizm ve, 185
Alman-Fransız Yıllık Dergisi (Marx ve Ruge), 182
Almanya, 164-5n; Birinci Dünya Savaşı, 193; birlikler ve, 353; din ve, 271; ekonomik meseleler ve, 199; Engels ve, 182-5; İdealizm ve, 185-6; Marx ve, 182; siyasi meseleler ve, 186-99; sosyalizm ve, 41-2; temsil sistemleri ve, 186-99
Althusser, Louis, 28, 159, 178, 194, 208
altın, 252-5, 268, 278, 288-9
ampirizm, 28, 56, 184
analitik yargı, 243-4
anarşizm, 43; Bakunin ve, 213, 229-30, 232-3; birlik ilkesi ve, 354; Chartist hareket ve, 217, 363; çatışkı ve, 229; demokrasi ve 236-9; ekonomik meseleler ve, 204; genel oy hakkı ve, 237; Hegel ve, 217-8, 221-3; kendi kendine yabancılaşma, 218; Lassalle ve, 214; Marx ve, 213-39; mülkiyet ve, 215-6, 219; özel adlar ve, 221-3; Paris Komünü ve, 236; Proudhon ve, 213, 224-39; Stirner ve, 213, 218, 222-3; üretim süreci ve, 214, 229-39; ütopyacılar ve, 228-9; yürütme gücü ve, 237
Anderson, Benedict, 39, 345-7
Arendt, Hannah, 69, 80, 144n
artı-değer, 299n; birlikler ve, 362-3; çok-katlı sistemler analizi ve, 290, 302-3; değer biçimi ve, 285-92, *ayrıca bkz.* değer biçimi teorisi; dilbilimsel yaklaşım ve, 292-8; dönüşüm sorunu ve, 309; ele geçirilmesi, 316; failin bilinci ve, 307-8; fiyat ve, 309; *Kapital* ve, 306; kâr ve, 306-17; küreselcilik ve, 317-31; mutlak/göreli, 301-2, 316; P-M-P formülü ve, 285; sanayi sermayesi ve, 298-306; ticaret sermayesi ve, 298-306; yabancılaşma teorisi ve, 303
Assozierter Verstand (birleşmiş anlama yetisi), 230, 232, 237

aşırı belirleme, 194
aşkıncılık, 25; Blankenburg ve, 125; bütünlüklü-algı ve, 107-11; değer biçimi teorisi ve, 240-70; dil yapısı ve, 107-11; dönüşüm sorunu ve, 309; düşünme/şüphe etme ve, 118-20; ego ve, 112-20, 123-4, *ayrıca bkz.* ego; *ex post facto* gözlem ve, 247-9; Husserl ve, 120-3; Kantçı etik ve, 57-8, 149-72; Kartezyen yöntem ve, 112-20, 123-4; kendinde-şey ve, 72-82; Kopernik dönüşü ve, 55-61; özgürlük ve, 149-72; paranteze alma ve, 155-9, 208; pedagoji ve, 99-103, 106; şüphecilik ve, 128-31, *ayrıca bkz.* şüphecilik; yanalcılık ve, 125-33
atılmışlık (*Geworfenheit*), 56
Aydınlanma, 133-7

Bacon, Francis, 69
Bahtin, Mihail, 100
Bailey, Samuel, 30-1; artı-değer ve, 291; değer biçimi teorisi ve, 250-5
Bakunin, Mihail, 43, 232-3n; anarşizm ve, 233-4; birlik ilkesi ve, 354; Marx ve 229-30
Barber, Benjamin, 239n
Barthes, Roland, 148
başkalaşım, 187; P-M-P formülü ve, 34-5, 46, 201-3
Bataille, George, 263, 269
Batlamyus, 56-7
belirlenimcilik, 211
Benjamin, Walter, 170, 335
Bernstein, Edouard, 42, 357, 374
biçimcilik, 89-90, 98-9
bilgi; bireylik ve, 133-48; çok-katlı sistemler analizi ve, 302-3; doğa/özgürlük ve, 149-72; Kantçı etik ve, 149-72; Kartezyen yöntem ve, 112-20, 124-5; Nietzsche ve, 149; yargı ve, 149, *ayrıca bkz.* yargı.
bilim; doğa/özgürlük ve, 149-72; Kantçı dönüş ve, 61-72; Kopernik dönüşü ve, 55-61
bilme, *bkz.* yargı.
Bir Ön-Görücünün Rüyalarının Metafizik Rüyalar Yoluyla Açıklanması (Kant), 25-8, 72-6
bireylik, 218, *ayrıca bkz.* öznelcilik; artı-değer ve, 301; çarpık biçim ve, 247; dil ve, 144-6; doğa/özgürlük ve, 149-72; ekonomik belirlenimcilik ve, 183; Hegel ve, 143-4, 147; heyula ve, 221-3; irade ve, 212; kendi kendine yabancılaşma ve, 273; Kripke ve, 145-8; Marxçı temsil ve, 186-99; mülkiyet ve, 215-6, 219; özel adlar ve, 145-8, 221-3; paranteze alma ve, 155-6; Russell ve, 145-7; sınıf mücadelesi ve, 191-8; tabi kılınması, 221; tekillik ve, 133-48; temsil sistemleri ve, 186-99; toplumsal denge ve, 265; yabancılaşma teorisi ve, 247; YMTS ve, 49-52, 369-72
bireysel/tek tek sermayeler, 311-3
birlikler, 43-4; artı-değer ve, 362; Bakunin ve, 353-4; Birinci Enternasyonal ve, 353; devrimcileştirme ve 355-6; emek ve, 358-61; Engels ve, 356; Gandhi ve, 362, 375; Gramsci ve, 362-3; İkinci Enternasyonal, 353, 357, 367; *Kapital* ve, 354-5, 357-8, 361-3, 368-9; karşı-eylem ve, 369-80; Kautsky ve, 356-7; komünizm ve, 353-80, *ayrıca bkz.* komünizm; Kopernik dönüşü ve, 366-7; küreselcilik ve, 363; merkezileşme ve, 377-8; Mill ve, 357; Negri ve, 361; öznelcilik ve, 358, 361, 364; para yapısı ve, 368-9; Paris Komünü, 353; P-M-P formülü ve, 367-8; Ricardo ve, 355; sanayi sermayesi ve, 360; Say'ın Piyasa Yasası ve, 360; şiddet içermeme ve, 375; toplam toplumsal sermaye ve, 363; tüketiciler ve, 364-7; Üçüncü Dünya ve, 366; Üçüncü Enternasyonal ve, 357; YMTS ve, 369-72
Blankenburg, W., 125
Bloch, Ernst, 172
Bonaparte, Louis, 190, 197
Bonaparte, Napoleon, 188
Bourbaki, Nicolas, 109
boykotlar, 375n

bölüşüm, 38, 260
burjuvazi, 190, 197
Burke, Kenneth, 189
bütünlüklü-algı, 107-11
Büyük Britanya, 349; küreselcilik ve, 324, 328, 331; sömürgecilik ve, 327
Büyük Buhran, 301, 317
Büyük Dönüşüm (Polanyi), 260-1

Candide (Voltaire), 73
Cantor, Georg, 90-1
Cassirer, Ernst, 95, 136
Chartist hareket, 217, 354, 363
cimriler, 32
Clifford, James, 115
cogito, 114-6; düşünme/şüphe etme ve, 118-20; Marx ve, 176; şüphecilik ve, 128-31, *ayrıca bkz.* şüphecilik; Tanrı ve, 123-4
Cohen, Hermann, 170

çatışkı, 79n, 90; anarşizm ve, 229; değer biçimi teorisi ve, 244-5; ego ve, 122-3; kapitalizm ve, 287; para ve, 369-72; Proudhon ve, 229; YMTS ve, 369-72
çok-katlı sistemler analizi, 290, 302-3
çoklu dil oyunları, 101-4, 113-4

Darstellung (ideolojik temsiller), 186-99
Darwin, Charles, 57-8
değer biçimi teorisi, 31-6; analitik yargı ve, 243-4; artı-değer ve, 285-92; Bailey ve, 250-5; çatışkı ve, 243-4; çok-katlı sistemler analizi ve, 290; devlet düzenlemesi ve, 37; dil ve, 255-8, 292-8; dilbilimsel yaklaşım ve, 292-8; doğal biçim ve, 257-8; emek teorisi ve, 275-6; eşdeğerlik ve, 247-9, 255; *ex post facto* gözlem ve, 247-9, 277-8, 283; genişletilmiş biçim ve, 256; gerçekleşme ve, 256; istifleme ve, 269; Kant ve, 243; kâr ve, 306-7; karşılıklılık ve, 261; konum ve, 257-8; kurgusal kurum ve, 256; mübadele ve, 256-8; P-M-P formülü ve, 241; Ricardo ve, 255; sentetik yargı ve, 240-9; sermayenin dürtüsü ve, 258-70; yabancılaşma teorisi ve, 247; yanılsama ve, 279-80; YMTS ve, 49-52, 369-72
Deleuze, Gilles, 110, 135, 149, 232n, 377
demokrasi, 236-9
Demokritos, 208-10
deneyim; estetik yargı ve, 64-5; tekillik ve, 133-48
Derrida, Jacques, 77, 123, 165, 296; bilinçdışı yapı ve, 116-7
Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit (Blankenburg), 125
Descartes, Rene, 69-70; Amsterdam ve, 176; *cogito* ve, 114-20, 123-4, 129, 176; ego ve, 30, 112-20, 123-4; Tanrı ve, 123-4; düşünme/şüphe etme, 118-20, 123-4, 128-31, *ayrıca bkz.* şüphecilik; Hume ve, 125-7; Kant ve, 112-20, 123-4; Levi-Strauss ve, 114-7; metodolojisi, 69-70, 112-20, 123-4, 129; Spinoza ve, 128-9; şüphecilik ve, 176; tekbencilik ve, 113; temsil sistemleri ve, 195-6
dışarıya iş verme sistemi, 285
dışsallaşma, 77-8
Diderot, Denis, 194
Difference and Repetition (Deleuze), 135
diktatörlükler, 237
dil, 335n, 37; anlama ve, 137; bireylik ve, 145; bütünlüklü-algı ve, 107-11; değer biçimi teorisi ve, 255-8, 292-8; dile dönüş ve, 95-107; ebeyeyn eğitimi ve, 102; Freud ve, 104; gerçekçiler ve, 145; Gödel ve, 95-7; gramer ve, 105-6, 113; karar verilemezlik ve, 95-7; Kartezyen yöntem ve, 113-4; köken teorileri ve, 259; Marx ve, 182; Meno'nun paradoksu ve, 99-100; oyunları, 101-4, 113-4; özel adlar ve, 145-8, 222-4; pedagoji ve, 99-103, 106-7; Saussure ve, 110; ses birimleri ve, 108-9; siyasi meseleler ve, 187; tekbencilik ve, 104-5; tekillik ve, 143; temsil sistemleri ve, 186-99; Valery ve, 296-8; Wittgen-

stein ve, 95-105, 113-4; yapı ve, 107-11
din, 29, 101; artı-değer ve, 301; değer biçimi teorisi ve, 244; Descartes ve, 123-4; ekonomik meseleler ve, 281-2; eleştirisi, 271; Hegel ve, 139, 217-8, 244; Hıristiyanlığın ortadan kaldırılması, 245n; Kant ve, 153; kapitalizm ve, 333; kutsallık ve, 218; Lizbon depremi ve, 73; meta ve, 271; mübadele olarak, 240; özgürlük ve, 153, 157, 159; Proudhon ve, 234; reformasyon ve, 183; sevgi ve, 218; Spinoza ve, 128-9; yabancılaşma teorisi ve, 179, 273; yanılsama olarak, 271
diyalektik, 175
dolaşım süreci, 33, 36, 275-6, *ayrıca bkz.* para; artı-değer ve, 285-92, 306-17; değer biçimi teorisi ve, 240-70; istifleme ve, 269; kâr ve, 306-17; kozmopolitizm ve, 271; P-M-P formülü ve, 34-5, 46, 201-3, 266-7; YMTS ve, 49-52, 369-72
Dostoyevski Poetikasının Sorunları (Bahtin), 100
dönüşüm sorunu, 309
Duchamp, Marcel, 150, 157
dürtü (*Trieb*), 30, 275; artı-değer ve, 285-92, 306-17
düşünce/tefekkür, 26-8; Kantçı dönüş ve, 76-82; köken teorileri ve, 259; yargı ve, 242-3
ego, 218, 301, *ayrıca bkz.* bireylik; çatışkı ve, 123; çoğul, 254; değer biçimi teorisi ve, 244-5, 254-5; heyula ve, 221-3; Hume ve, 125-7; Husserl ve, 120-3; Kartezyen yöntem ve, 30, 112-20, 123-5; mülkiyet ve, 219; niyetlilik ve, 121; özgürlük ve, 149-72; P-M-P formülü ve, 202; sentez ve, 244; sezgicilik ve, 122-3; süperego, 163-4; şizofreni ve, 125; Tanrı ve, 123-5; tekillik ve, 133-48; topluluğa tabi olma ve, 221; Varlık/Var Olmak ve, 130-3
Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları (Marx), 178, 208, 212, 272-3
ekonomik meseleler; belirlenimcilik ve, 183; birlikler ve, 353-80; bunalım ve, 280-1; dış ticaret ve, 329-30; dolaşım süreci ve, 37, *ayrıca bkz.* dolaşım süreci; *ex post facto* gözlem ve, 247-9, 283; failin bilinci ve, 307-8; fetişizm ve, 30, 254-5, 267-8, 339, 369; kapitalizm ve, 258-70, *ayrıca bkz.* kapitalizm; kategorileştirme ve, 44-5; kendi kendini ayarlama ve, 202; klasik iktisat ve, 200-1, 249-50, 259, 335; komünizm ve, 42-5; kozmopolitizm ve, 271; kriz ve, 295-6; mübadele ve, 38-9, 240, 344-5, *ayrıca bkz.* meta; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332-53; sınıf mücadelesi ve, 191-8; sömürgecilik ve, 327; takas, 259; yabancılaşma teorisi ve, 247
Elemanlar (Öklit), 87-8
Element of Criticism (Home), 63
emek teorisi, 275-6,
emek, 30, 43; anarşizm ve, 213-39, *ayrıca bkz.* anarşizm; artı-değer ve, 285-317; bireylik ve, 141-2; birlikler ve, 353-80; değer biçimi teorisi ve, 240-70, 275-6; devlet tarafından denetlenmesi, 214; dil ve, 292-8; dönüşüm sorunu ve, 309; emeğin devrimcileştirilmesi, 355-6; Gandhi ve, 375; kapitalizm ve, 45-6; kâr ve, 217, 306-17; konum değiştirme ve, 46-7; Kopernik dönüşü ve, 367; küreselcilik ve, 317-31; Marxçı temsil ve, 186-99; P-M-P formülü ve, 34-5, 46, 201-3; sanayi kapitalizmi ve, 298-306; sermayenin dürtüsü ve, 258-70; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332-53; temsil sistemleri ve, 186-99; ticaret sermayesi ve, 298-306; toplumsal cinsiyet ve, 365n; tüketiciler ve meta, 300-1, *ayrıca bkz.* meta; uzatılmış çalışma saati, 314; ücretler ve, 197; yabancılaşma teorisi ve, 247; YMTS ve, 49-52, 369-72
Emmanuel, Arghiri, 327
Engels, Friedrich, 27, 32; Almanya ve, 182-3; anarşizm ve, 230-1; Marx'ın sistemleştirilmesi ve, 175, 183-5;

materyalizm ve, 175; sınıf mücadelesi ve, 191; sosyalizm ve, 41-2
Epiküros, 131, 208-10, 275-6, 287
estetik 64-6, 151n, 175; haz ve, 67-8; özgürlük ve, 149-52; sosyalizm ve, 358n
e-ticaret, 333
etik, *ayrıca bkz.* ahlaki meseleler; doğa/özgürlük ve, 149-72; estetik ve, 149-52; Kantçı, 149-72; kapitalizme karşı eylem, 369-80; para ve, 276-7; Stirner ve, 220-1; YMTS ve, 369-72
evrensellik, 64-5, 70; anlama ve, 136-7; bireylik ve, 133-48; Deleuze ve, 135; oy hakkı ve, 188-9, 237; özel adlar ve, 145-8; özgürlük ve, 149-72; tekillik ve, 133-48; topluluk ve, 38, 133-48
evrim, 57-8

faşizm, 192-3, 322-4
felsefe, *ayrıca bkz.* Kant, Immanuel ve Marx, Karl; anlama ve, 136-7; aşırı belirleme ve, 194; bütünlüklü-algı ve, 107-11; çoğulluk ve, 68-9; düşünce ve, 26-8, 76-82; düşünme/şüphe etme ve, 124-5; ego ve, 112-25, *ayrıca bkz.* ego; estetik ve, 65-6; evrensellik-genellik ve, 64-5, 70; Frankfurt Okulu ve, 193; Gödel ve, 94-5; hayal gücü ve, 62; haz ve, 67-8; Kartezyen yöntem ve, 112-20, 124-5; matematik ve, 83-95; Meno' nun paradoksu ve, 99-100; nedensellik ve, 183; ortak duyu ve, 65-6; paranteze alma ve, 155-9; pedagoji ve, 99-103, 106; *philosophia scholastica* ve, 113; spekülasyon ve, 81-2; şüphecilik ve, 118-20, 124-5, 129-31, *ayrıca bkz.* şüphecilik; topluluk ve, 37-8, 133-48, *ayrıca bkz.* topluluk/cemaat; üçlü felsefe sistemi, 348; Varlık/Var Olmak ve, 130-3; yargı ve, 83-111
Felsefenin Sefaleti (Marx), 224-6
Felsefi Soruşturmalar (Wittgenstein), 103-4
fenomenoloji; aşkıncılık ve, 125-33, *ayrıca bkz.* aşkıncılık; indirgemecilik ve, 125-6
Feodal Sistem Tartışması, 322-4
feodalizm, 283, 322-4, 346
fetişizm, 30, 254-5, 267-8, 339, 369
Feuerbach Üzerine Tezler (Marx), 178, 184
Feuerbach, Ludwig, 139-41; anarşizm ve, 221; din ve, 273-4; Sol Hegelciler ve, 217-8; yabancılaşma teorisi ve, 273
Feyerabend, Paul, 71
Fichte, Johann Gottlieb, 60, 121, 138, 202
fiyat, 306-17
Fordizm, 301, 315n, 356
Foucault, Marksizm ve Tarih (Poster), 334
Foucault, Michel, 334, 343
Fransa, 199, 349
Fransa'da İç Savaş (Marx), 42, 234n
Fransız Devrimi, 40, 347-8; artı-değer ve, 285-317; aşırı belirleme ve, 193; bireylik ve, 142; Büyük Buhran, 301, 317; cimri ve, 32; değer biçimi teorisi ve, 31-8, 240-70; devlet düzenlemesi ve, 37; devrim ve, 40-3; dilbilimsel yaklaşım ve, 292-8; doğal çevre ve, 351-3; emek değeri ve, 30-1, *ayrıca bkz.* emek; fiyat ve, 309; hayali cemaatler ve, 37-40, *ayrıca bkz.* topluluk/cemaat; Hegel ve, 205-7; hiyerarşik yapılar ve, 263-4; Hobbes ve, 339-40; istifleme ve, 269; kâr ve, 306-17; karşılıklılık ve, 261; küreselcilik ve, 37, 41, 317-31; mantık ve, 205-7; mazoşizm ve, 275-6; paralaks ve, 199-208; piyasa ekonomisi ve, 241; P-M-P formülü ve, 34-5, 20, *ayrıca bkz.* P-M-P formülü; Ricardocu sosyalizm ve, 199-208; Say'ın Piyasa Yasası ve, 360; sentetik yargı ve, 240-9; talan ve, 261, 265; temsil sistemleri ve, 190; ticaret döngüsü ve, 312-17; tinin gelişmesi ve, 205; toplumsal denge ve, 265; yanılsama ve, 279-80; yeniden bölüşüm ve, 261; YMTS ve, 49-52,

369-72; yücelik sorunu ve, 275; genel oy hakkı ve, 188-9; Saint-Simonculuk ve, 348; temsil sistemleri ve, 186-92
Frege, Gottlob, 89
Freud, Sigmund, 204-5; bilinç ve, 59-60; dil ve, 104-5; Kopernik dönüşü ve, 58-62; mazoşizm ve, 275; rüyalar ve, 193; süperego ve, 163-4

Galileo, 69
Gandhi, Mahatma, 51, 362, 375
Gauss, Carl Friedrich, 85
Gemeinschaft, 288
"Genel Olarak Demokritosçu ve Epikürosçu Doğa Felsefeleri Arasındaki Fark" (Marx), 208-9
genellik, 64-5, 70; anlama ve, 136-7; bireylik ve, 133-48; Deleuze ve, 135; meta ve, 264; özgürlük ve, 149-72; topluluk ve, 37-8, 133-48
geometri, 58-62, 85; kanıt ve, 86-8, 90-5
Geometrinin Temelleri (Hilbert), 93-4
gerçekçilik, 145-6
Gesellschaft, 288
Gotha Programı, 43
Gödel, Kurt, 94-9
Grammar of Motives, A (Burke), 189
Gramsci, Antonio, 324, 343, 349, 362-3
Grundrisse (Marx), 30, 206, 212, 249
Gunzo (dergi), 22
güneşmerkezlilik, 55-61, 69
Günümüz Fransası'nda Sosyalizm ve Komünizm (von Stein), 217
güzellik, 68-9

Habermas, Jürgen, 232
Hacking, Ian, 144
hakikat; aydınlanma ve, 133-7; düşünme/şüphe etme ve, 123-4; Husserl ve, 120-3; indirgemecilik ve, 84; Kartezyen yöntem ve, 112-20, 123-4; Levi-Strauss ve, 115-7; pedagoji ve, 99-100; şüphecilik ve, 95-102, 105, 113-4, 118-20, 123-4; Tanrı ve, 123-4
Hamann, J. G., 144
hatırlama, 99-100
hayal gücü, 62
Hayali Cemaatler (Anderson), 39
hayali cemaatler, *bkz.* topluluk.
Haz İlkesinin Ötesinde (Freud), 163-4
haz, 67-8, 274-5; estetik ve, 149-52; özgürlük ve, 149-72
Hegel, Georg, 27, 34, 77, 132; anarşizm ve, 217-8, 221-3, 234; anlama ve, 136-7; bireylik ve, 143-4, 147-8; değer biçimi teorisi ve, 243-4; din ve, 244; ekonomik meseleler ve, 203-6; hayal gücü ve, 62; *Kapital* ve, 204; monarşik devletler ve, 341-2; özel adlar ve, 147-8; özgürlük ve, 160; sistemi, 175, 348; Sol Hegelciler ve, 217-8; tekillik ve, 143; temsil sistemleri ve, 186-7; topluluk ve, 135; yabancılaşma teorisi ve, 273; zümreler ve, 341-2
Heidegger, Martin, 56, 60-1, 79, 127, 133; hayal gücü ve, 62; şüphecilik ve, 130-1; temsil sistemleri ve, 195-6
Herakleitos, 132-3
Herder, Johann Gottfried, 60, 137, 138, 144
Hess, Moses, 178
heyula, 223
Hilbert, David, 93-4
Hindistan, 326
Hippasus, 86
Hiromatsu, Wataru, 182-3, 191
Hitler, Adolf, 192-4
Hobbes, Thomas, 339-40
Hodgskin, Thomas, 217
Hollanda, 349
Home, Henry, 63-4
Hugo, Victor, 190-1
Hukuk Felsefesi (Hegel), 234, 348, 349
Hume, David, 30, 70, 340; ego ve, 125-7; Kantçı dönüş ve, 63; matematik ve, 83-4, 89
Husserl, Edmund; çatışkı ve, 123; ego ve, 120-2; Kant ve, 120-2; şüphecilik ve, 128
hümanizm, 25
Hüzünlü Dönenceler (Strauss), 115-6

içebakış, 26-8
İdealizm, 185-6
İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar (Descartes), 124
iman, *bkz.* din.
indirgemecilik, 84, 125-7
Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth, An (Thompson), 217
İnsan Doğası Üzerine (Hume), 63
inşacılık, 170-1
işçiler, *bkz.* emek.
İyinin ve Kötünün Ötesinde (Nietzsche), 162

Jakobson, Roman, 108, 110, 292
Jameson, Fredric, 47, 362 , 377-8
Janik, Allan, 103
Japon kapitalizmi tartışması, 322-4
Japonya, 192
Jaspers, Karl, 164-5
Juglar döngüsü, 314
Jung, Carl, 58-61

kanıt; dil ve, 95-107; Gödel ve, 94-6; matematik ve, 87-98; pedagoji ve, 99-103, 106
Kant, Immanuel; anarşizm ve, 233-4; anlama ve, 136-7; artı-değer ve, 289-91; aşkıncılık ve, 25, 30; atılmışlık ve, 56; aydınlanma ve, 133-7; bireylik ve, 133-48; bütünlüklü-algı ve, 107-11; çatışkı ve, 90, 123, *ayrıca bkz.* çatışkı; değer biçimi teorisi ve, 242-3, 276; dil ve, 95-111; doğa/özgürlük ve, 149-72; düşünce ve, 26-8, 76-82; *edebiyat eleştirisi ve*, 61-72; ego ve, 30, 112-25; Epikürosçu olumsallık, 210n; estetik ve, 149-52; etik ve, 149-172, 276-7; evrensellik/genellik ve, 133-48; hayal gücü şeması, 133-5; Husserl ve, 120-3; inşacılık ve, 171; Kartezyen yöntem ve, 123-4; Kopernik dönüşü ve, 55-61, 367; kozmopolitizm ve, 28, 271; Marx ve, 211; matematik ve, 83-95; metafizik ve, 18; öznelcilik ve, 25, 27, 112-25; paranteze alma ve, 155-9; seyahat ve, 177; şüphecilik ve, 127; tekillik ve, 133-48; toplumsallık ve, 133-48; yabancılaşma teorisi ve, 273; yanalcılık ve, 125-33; yargı ve, 83-11, 242-3
Kantçı dönüş, 179; aşkın eleştiri ve, 61-72; aşkın yapılar ve, 57-8; düşünce ve, 76-82; düzenleyici fikir ve, 80; edebiyat eleştirisi ve, 61-72; estetik ve, 64-5; evrensellik/genellik ve, 64-5, 70; hayal gücü ve, 62; haz ve, 67-8; Kopernik dönüşü ve, 55-61; Lizbon depremi ve, 73; metafizik ve, 72-82; ortak duyu ve, 65-6, 72; paralaks ve, 72-82; spekülasyon ve, 81-2
Kapital (Marx), 27-31, 303; ahlaki meseleler ve, 44-5; artı-değer ve, 306; bireylik ve, 141-2; birlikler ve, 353-63, 368-9; değer biçimi ve, 31-8, 240, *ayrıca bkz.* değer biçimi teorisi; Demokritos ve, 208-10; devlet düzenlemesi ve, 37; devrim ve, 42; Epikürос ve, 208-10; Hegel ve, 204-7; küreselcilik ve, 327-8, 331; mantık ve, 207; özgürlük ve, 158; para ve, 48-50; Proudhon ve, 226; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332-53; temsil sistemleri ve, 197; toprak sahipleri ve, 212; transkritik ve, 211
kapitalizm, 29, 214; ahlaki meseleler ve, 44-5; anarşik krizler ve, 204; artı-değer ve, 285-317; bireyin tabi konumu ve, 221; bireysel bölüşüm ve, 311-3; birlikler ve, 353-80; boykotlar ve, 375n; bunalım ve, 280-1; cimri benzetmesi ve, 32; çatışkı ve, 287; *değer biçimi ve*, 31-8, 240-70; devlet düzenlemesi ve, 37; devrim ve, 42; dilbilimsel yaklaşım ve, 292-8; din ve, 281-2, 333; dış ticaret ve, 329-30; dışarıya iş verme sistemi ve, 285; doğal çevre ve, 351-3; dolaşım süreci ve 36, 266-7, 286-7, *ayrıca bkz.* dolaşım süreci; emperyalizm ve, 333; etik ve, 276-7; faiz ve, 203; Fransız Devrimi ve, 40; hayali cemaatler ve, 37-40; kapitalizmde kriz, 295-6; kapitalizme karşı eylem, 369-

80; kapitalizmi harekete geçiren düzenekler, 258-70; kâr ve, 217, 306-17; karşılıklılık ve, 261; kendini gerçekleştirme ve, 47; kozmopolitizm ve 271; kök-biçimi, 333-5; köken ve, 285; kredi ve, 203, 277-84, 281n; küreselcilik ve, 37, 41, 317-31; meta ve, 34-40, 258-70, *ayrıca bkz.* meta; metafizik ve, 270-7; mübadele meseleleri ve, 258-70; Nuh tufanından kalma biçimi, 241; özerk iktidarı, 350-1; paralaks ve, 199-208; P-M-P formülü ve, 34-5, 20, *ayrıca bkz.* P-M-P formülü; Polanyi ve, 375; sanayi sermayesi ve, 298-306, 317-31, 360; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332-53; spekülasyon ve, 203; şiddet içermeme ve, 375; takas ve, 259-60; talan ve, 261; tarihsel materyalizm ve, 184; temsil sistemleri ve, 197; ticaret sermayesi ve, 298-306, 331, 333; üretim denetimi ve, 215; Wallerstein ve, 335; yeniden bölüşüm ve, 261; YMTS ve, 49-52, 369-72

kâr; artı-değer ve, 285-317; dış ticaret ve, 329-30; ekstra, 313; failin bilinci ve, 307-8; fiyat ve, 306-8; hırsızlık, 217; klasik iktisat ve, 285-6; küreselcilik ve, 317-31; oranı, 309-11; teknolojik yenilik ve, 313; uzatılmış çalışma saati ve, 314; yaratıcı yıkım ve, 313

karar verilemezlik, 94-7

Karl Marx ve Marksist Sistemin Bitişi (von Böhm–Bawerk), 308

karşılıklılık, 261

Kartezyen yöntem, *bkz.* Descartes, Rene

Kautsky, Karl Johann, 356-7

Kelsen, Hans, 189

kendi kendine yabancılaşma, 178-9, 218, 273

kendinde şey; edebiyat eleştirisi ve, 61-72; evrensellik ve, 64-5, 70; genellik ve, 64-5, 68-9; Kopernik dönüşü ve, 55-62; mutlak Başkası ve, 168; özgürlük ve, 161; paralaks ve, 72-82; yargı ve, 72-82

kendinde-devlet, 196

Keynesçilik, 301

Kierkegaard, Søren, 33; bireylik ve, 139-40; değer biçimi teorisi ve, 244; din ve, 245n; özgürlük ve, 167

kitlesel üretim, 301, 356, *ayrıca bkz.* üretim süreci.

Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft (Vaihinger), 63

Komünist Manifesto (Marx), 214

komünizm; ahlaki meseleler ve, 170-2; birlik ve, 43-4, 353-80; ekonomik meseleler ve, 33, 43-6; gelecek ve, 277; özgürlük ve, 170-2; Sol Hegelciler ve, 217-8; üretim süreci ve, 214, 229

Kondratieff dalgası, 316

Kopernik dönüşü, 179; Freud ve, 58-60; Jung ve, 58-60; Kant ve, 55-9, 69, 367; Marx ve, 179-81

korporatizm, 41

Koza-ha düşünce okulu, 322

kozmopolitizm, 271

Königsberg, 177

Kripke, Saul, 103, 146-7

Kuhn, Thomas, 56-8, 71-2

kurulabilirlik, 91-2

Kutsal Aile (Marx), 178, 185

külçeciler, 31

küme teorisi, 85, 89-92, 97

küreselcilik, 37, 41, 377-8; birlikler ve, 364; dış ticaret ve, 329-30; dört meta mübadelesi ve, 344-5; kapitalizm ve, 317-31; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 350; sömürgecilik ve, 327

L'enthousiasme: La critique kantienne de l'histoire (Lyotard), 18

Lacancı teori, 194

Lambert, Johann Heinrich, 85

Lassalle, Ferdinand, 43, 159

Lectures on Kant's Political Philosophy (Arendt), 18

Leibniz, Gottfried Wilhelm, 73, 83-4, 243

Lenin, Vladimir, 357, 302; anarşizm ve, 235-6; diktatörlükler ve, 236; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332-3, 344-5

Leviathan (Hobbes), 339-40
Levi-Strauss, 109, 114-7, 263
liberalizm, 338
Linton, Michael, 49
Lizbon depremi, 73
Locke, John, 340
Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i (Marx), 226, 324; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 336-7, 339, 343; temsil sistemleri ve, 186-8, 194-8
Lukács, Georg, 136, 283, 378
Lyotard, Jean-François, 18, 69

Maistre, Joseph Marie Compte de, 137-8
Mantık Ansiklopedisi (Hegel), 160, 205
mantık, 273; bilinçdışı yapı ve, 118; bütünlüklü-algı, 107-11; dil ve, 95-107; ekonomik meseleler ve, 205-7; evrensellik-genellik ve, 37, 133-48; Gödel ve, 94-6; *Kapital* ve, 207; matematik ve, 83-95; pedagoji ve, 99-101
Martin, Gottfried, 85-8, 90-1
Maruyama, Masao, 323
Marx, Karl; Alman İdealizmi ve, 185-6; *Alman-Fransız Yıllık Dergisi* ve, 182; anarşizm ve, 213-39; artı-değer ve, 285-92, 306-17; aşırı belirleme ve, 194; Bakunin ve, 43, 229-30; bilinçdışı yapı ve, 118; bireylik ve, 141-2; birlikler ve, 43-4, 353-80; Brüksel ve, 178; cimri ve, 32; çatışkı ve, 369, *ayrıca bkz.* çatışkı; çok-katlı sistemler analizi ve, 290, 302-3; değer biçimi teorisi ve, 31-5, 240-70; değer teorisi ve, 275-6, 290-1n; Demokritos ve, 208-10; dilbilimsel yaklaşım ve, 292-8; din ve, 29, 179-80; dış ticaret ve, 329-30; dolaşım süreci ve, 33, 36; dönüşüm sorunu ve, 309; duruşundaki değişim, 208-13; ego ve, 30; ekonomik meseleler ve, 27-9, 199-208; eleştirmen olarak, 208-13; Epiküros ve, 208-10; fetişizm ve, 31, 254-5, 267-8, 339, 369; Feuerbachçı teori ve, 178; Fransa ve, 178, 186-91; Kant ve, 211, *ayrıca bkz.* Kant, Immanuel; kapitalizm ve, 258-70, *ayrıca bkz.* kapitalizm; kâr ve, 306-17; komünizm ve, 42-5, *ayrıca bkz.* komünizm; konum değiştirme ve, 175-86; küreselcilik ve, 317-31; Londra ve, 177-8; materyalizm ve, 175, 178, 180-1n, 211; mübadele teorisi ve, 101-3; mülkiyet ve, 215-6; özel adlar ve, 222; özgürlük ve, 158, 170-2; paralaks ve, 199-208; paranteze alma ve, 208; Paris Komünü ve, 236; P-M-P formülü ve, 34-5, 20, *ayrıca bkz.* P-M-P formülü; Proudhon ve, 224-34, 237; Ricardo ve, 225-6; rüyalar ve, 193; sanayi sermayesi ve, 298-306; sentetik yargı ve, 240-9; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332-53; sınıf mücadelesi ve, 191-8; sosyalizm ve, 41-2; Stirner ve, 171-3; şüphe ve, 176; şüphecilik ve, 131, 176; temsil sistemi ve, 186-99; ticaret sermayesi ve, 298-306; üretim süreci ve, 229, *ayrıca bkz.* üretim süreci; yabancılaşma teorisi ve, 208, 218; yalıtılmış olma ve, 185-6; YMTS ve, 49-52, 369-72
Marxgil dönüş, 30, 179; Engels ve, 182-5; Kopernik dönüşü ve, 179-81
matematik; aksiyomatik sistem ve, 92-5; biçimcilik ve, 89-90, 98; çatışkı ve, 90-1; dile dönüş ve, 95-107; geometri ve, 58-62, 85-8, 90-5; Gödel ve, 94-7; hakikatin temeli olarak, 84-5; Hilbert ve, 93-4; Hume ve, 84, 89; indirgemecilik ve, 84; kanıt ve, 87-8, 90-9; Kant ve, 83-95; karar verilemezlik ve, 94-7; kurulabilirlik ve, 91-3; küme teorisi ve, 85, 89-91, 97; Meno'nun paradoksu ve, 99-100; Öklitçi olmayan geometri ve, 85-8; paralel koyut ve, 88-9, 93-4; ses birimleri ve, 109; sezgicilik ve, 89-92; yargı ve, 83-95
mazoşizm, 275
Mazzini, Giuseppe, 362
mekanik belirlenimcilik, 209
Meno'nun paradoksu, 99-100
merkantilizm, 31-2, 199, *ayrıca bkz.*

ekonomik meseleler; artı-değer ve, 285-92, 306-17; dürtü ve, 265; para ve, 271, 276; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332-53
"Meslek Olarak Siyaset" (Weber), 236
meta, 34-5, 38-9, *ayrıca bkz.* kapitalizm; ahlaki meseleler ve, 276-7; artı-değer ve, 285-317; başkalaşımı, 245; birikim ve, 270; birlik ilkesi ve, 344-5, 353-80; birlikler ve, 353-80; çok-katlı sistemler analizi, 290; değer biçimi teorisi ve, 240-70, 275-6; din ve, 183, 271; dış ticaret ve, 329-30; doğal çevre ve, 351-3; dönüşüm sorunu ve, 309; eşdeğerlik ve, 247-9; e-ticaret ve, 333; *ex post facto* gözlem ve, 247-9, 283; failin bilinci ve, 307-8; fetişizm ve, 31, 254-5, 267-8, 339, 369; fiyat ve, 306-9; Fransız Devrimi ve, 40; hiyerarşik yapılar ve, 263-4; Hobbes ve, 339-40; içkin değeri, 335; kâr ve, 306-17; karşılıklılık ve, 261; konum ve, 257-8; kurgusal kurum olarak, 256; küreselcilik ve, 317-31; merkantilizm ve, 199; metafiziği, 270-7; mübadele ve, 256-8, 287-8, 344-5, 347; para ve, 191, *ayrıca bkz.* ekonomik meseleler; sanayi sermayesi ve, 298-306; sentezi, 244-5; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332-53; sömürgecilik ve, 327; talan ve, 265; tarihsel materyalizm ve, 29-33, 175, 180-1n, 184-5, 211; ticaret döngüsü, 312-7; ticaret sermayesi ve, 298-306; toplumsal denge ve, 265; toplumsal hiyeroglif olarak, 296; yabancılaşma teorisi ve, 247; yanılsama ve, 279-80; YMTS ve, 49-52, 369-72
metafizik; analitik yargı ve, 243-4; değer biçimi teorisi ve, 240-9; ego ve, 30, *ayrıca bkz.* ego; *ex post facto* gözlem ve, 247-9, 277-8; kapitalizm ve, 270-7; metafiziğin kabülü, 75-6; özgürlük ve, 149-72; para ve, 270-7, 296; paralaks ve, 72-82
Mill, John Stuart, 357
Morişima, Miçio, 299
mutçuluk, 160
mutlak Başkası, 168
mübadele, *bkz.* meta.
mülkiyet, 215-6, 219
Mülkiyet Nedir? (Proudhon), 219

Nazizm, 192-3
nedensellik, 183
Negri, Antonio, 51, 361, 372
nesnelcilik, 25-7
Newton fiziği, 58-61
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 149; değer biçimi teorisi ve, 243-4; özgürlük ve, 161-2

Okoşio, Nobuo, 299
Olumsallık, Ironi ve Dayanışma (Rorty), 142
ontoloji, 130-1
ortak duyu, 72; düşünce ve, 76-82; estetik ve, 66-7, 149-52; Kantçı dönüş ve, 65-6; sentez ve, 244
Ortega y Gasset, Jose, 131
Owen, Robert, 43, 203, 228

öğretim; aydınlanma ve, 133-7; Platon pedagojisi ve, 99-103, 106-7; toplumsallık ve, 133-48
Öklit, 58-62, 87-8
Öklitçi olmayan geometri, 85; kanıt ve, 87-8, 90-5
öz olarak, 58; Alman İdealizmi, 185-6; artı-değer, 285-92, 306-17; birlikçilik, 171; değer biçimi teorisi, 240-70; dünya parası, 288; estetik, 175; heyula, 223; Sermaye-Ulus-Devlet, 332-53
özel adlar, 222-4
özel mülkiyet, 215-6
özgürlük, 149-54; Adorno ve, 162-6; bütün kuşakları ilgilendiren meseleler ve, 168-70; çatışkı ve, 229; din ve, 159; Hegel ve, 160; inşacılık ve, 171; kendinde-şey ve, 161; Kierkegaard ve, 167; komünizm ve, 170-2; Marx ve, 158; Nietzsche ve, 161-2; paranteze alma ve, 155-9; teorik, 159-60; topluluğa tabi olma ve, 221;

üretim süreci ve, 170-1
öznelcilik, 25-7; anlama ve, 133-4; bireylik ve, 133-48; birlikler ve, 359, 360-1, 364-5; çoğulluk ve, 68-9; dışsallaşma ve, 77-8; düşünce ve, 76-82; ego ve, 112-20, 123-4; estetik ve, 149-52; evrensellik-genellik ve, 37, 64-5, 70, 133-48; haz ve, 67-8; Husserl ve, 120-3; indirgemecilik ve, 84; Kartezyen yöntem ve, 112-20, 123-4; kendi kendine yabancılaşma ve, 178-9; Kopernik dönüşü ve, 55-61; matematik ve, 83-95; ortak duyu ve, 65-7; özel adlar ve, 145-8; sentetik yargı ve, 83-111; tekillik ve, 133-48

para, 368, *ayrıca bkz.* ekonomik meseleler; altın, 252-5, 268, 288-9; çatışkı ve, 369; değer biçimi teorisi ve, 240-70; *ex post facto* gözlem ve, 283; fetişizm ve, 31, 254-5, 267-8, 339, 369; gücü, 271-2; hiyerarşik yapılar ve, 263-4; Hobbes ve, 339-40; istifleme ve, 269; kapitalist kriz ve, 295-6; kâr ve, 306-17; karşılıklılık ve, 261; klasik iktisat ve, 200-1; konum ve, 257-8; kökenine dair teoriler, 258-70; kredi ve, 277-84; kurgusal kurum olarak, 256; küreselcilik, 317-31; meta olarak, 191-2, *ayrıca bkz.* meta; metafizik ve, 270-7, 296; mübadele meseleleri ve, 258-70, 344-5; P-M-P formülü ve, 34-5, 46, 201-3, *ayrıca bkz.* P-M-P formülü; Ricardocu sosyalizm ve, 199; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332-53; sihri, 266; sınıf mücadelesi ve, 191-8; takastaki kökeni, 259; talan ve, 265; toplumsal denge ve, 265; yabancılaşma teorisi ve, 273; yanılsama olarak, 254, 279-80; YMTS ve, 49-52, 369-72
paralaks, 26-8; ekonomik meseleler ve, 199-208; Kantçı dönüş ve, 72-82; P-M-P formülü ve, 201-3; şüphecilik ve, 128
paralel koyut, 87-9, 93-4
paranteze alma, 155-9, 208
Pareto, Vilfredo, 293
Paris Komünü, 214, 236
Parmenides, 132-3
pedagoji, 99-103, 106
piyasa ekonomisi, 241
Platonculuk, 96; dilbilimsel yaklaşım ve, 296; hatırlama ve, 106-7; pedagoji ve, 99-103, 106; şüphecilik ve, 131-2
P-M-P formülü, 34-5, 46, 335; artı-değer ve, 285; birlikler ve, 367-8; değer biçimi teorisi ve, 241, 269; dilbilimsel yaklaşım ve, 295; dolaşım süreci ve, 266-7; kredi ve, 278-9; metanın başkalaşımı ve, 245; paralaks ve, 201-3, 207; sanayi sermayesi ve, 300; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332
Polanyi, Karl, 52, 260-1, 263, 375
Political Economy (Hodgskin), 217
Popper, Karl, 70, 101
Portekiz, 326
Poster, Mark, 334
Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji (Kant), 274-5
Pratik Aklın Eleştirisi (Kant), 66; kendinde-şey ve, 79-82; özgürlük ve, 155-6, 160; transkritik ve, 61-72
Principle of Federation, The (Proudhon), 221, 226
Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu (Weber), 183, 333
Proudhon, Pierre Joseph, 30, 43, 50, 158; anarşizm ve, 218-9, 234, 237; artı-değer ve, 303; bireysel mülkiyet ve, 216; bireysel tabi kılınma ve, 221; değer biçimi teorisi ve, 254; demokrasi ve, 238; dilbilimsel yaklaşım ve, 296; din ve, 232-3; iktisadi paralaks ve, 203; kâr-hırsızlık ve, 217; Marx ve, 224-34; özgürlük ve, 171; para ve, 49
psikanaliz, *bkz.* Freud, Sigmund.
Psikanalize Yeni Giriş Dersleri (Freud), 193
Püriten Devrimi, 340

Rawls, John, 171
refah toplumu, 41

Reich, Wilhelm, 193
Rescher, Nicholas, 99-100
Ricardo, David, 30-1, 35; anarşizm ve, 216-7; artı-değer ve, 289-91, 303; birlikler ve, 355; değer biçimi teorisi ve, 250-2, 255; dilbilimsel yaklaşım ve, 296; dönüşüm sorunu ve, 309; iktisadi paralaks ve, 199-208; *Kapital* ve, 210; kapitalizm ve, 298-9; Marx ve, 225-6; P-M-P formülü ve, 201-3; sömürgecilik ve, 327; uzmanlaşma ve, 330-1
Romantizm, 59-60, 136-8
Rono-ha düşünce okulu, 322
Rorty, Richard, 142
Rousseau, Jean Jacques, 73, 117, 195
Ruge, Arnold, 182
Russell, Bertrand, 89, 103; bireylik ve, 145-7; dile dönüş ve, 95-7; gerçekçiler ve, 145-6; özel adlar ve, 145-6
rüyalar; Freud ve, 193; Kant ve, 73-6; Marx ve, 193; rüya çalışması, 193; temsil sistemleri ve, 193
Rüyaların Yorumu (Freud), 58, 193

Saf Aklın Eleştirisi (Kant), 26, 66; bütünlüklü-algı ve, 107; değer biçimi teorisi ve, 243; estetik ve, 153; Kopernik dönüşü ve, 55-62; özgürlük ve, 155-6; paralaks ve, 72-82; transkritik ve, 61-72
Saint-Simonism, 348
sanat, 149-52
sanayi burjuvazisi, 190
sanayi sermayesi; birlikler ve, 360; değer biçimi teorisi ve, 298-306; küreselcilik, 317-31; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332-53
Sartre, Jean-Paul, 115, 158-9, 159-60 n, 167
Saussure, Ferdinand de, 105, 107; aşkıncılık ve, 109, 111; bilinçdışı yapı ve, 118; dilbilimsel yaklaşım ve, 292-5
Say ın Piyasa Yasası, 360
Schmitt, Carl, 194, 338, 373
Schopenhauer, Arthur, 56
Schumpeter, Joseph Alois, 304, 313
sentetik yargı, 81; aşkın bütünlüklü-algı ve, 107-11; değer biçimi teorisi ve, 240-9; dil ve, 95-107; dile dönüş ve, 95-107; genişleyici, 95; karar verilemezlik ve, 94-7; matematiksel temelleri, 83-95; pedagoji ve, 99-103, 106
Sermaye-Ulus-Devlet, 42; Anderson ve, 345-7; birlikler ve, 353-80; değer biçimi teorisi ve, 262-3, 282; doğal çevre ve, 351-3; 'e karşı eylem, 369-72; ekonomik meseleler, 281, *ayrıca bkz.* ekonomik meseleler; emperyalizm ve, 333; feodalizm ve, 346; fetişizm ve, 339; Fransız Devrimi ve, 347-8; Gramsci ve, 343, 349; Hegel ve, 341-3, 348-9; Hobbes ve, 339-40; ilkel birikim ve, 338; küreselcilik ve, 350; Lenin ve, 332-3, 345; monarşik devletler ve, 337-44; mübadele biçimleri ve, 344-5, 347n; ödünç sermaye ve, 332-3; P-M-P formülü ve, 332; Schmitt ve, 338; şiddet içermeme ve, 375; transkritiği, 332-53; Wallerstein ve, 335-6
Serres, Michel, 117
sesbirimler, 108-9
sevgi, 260
sezgicilik, 89-93, 122-3
Shakespeare, William, 272
sınıf mücadelesi; anarşizm ve, 213-39, *ayrıca bkz.* anarşizm; artı-değer ve, 285-92, 306-17; aşırı belirleme ve, 194; bireysel mülkiyet ve, 215-6; birlikler ve, 353-80; burjuvazi ve, 190, 197; değer biçimi teorisi ve, 240-70; devletin cisimleştirilmesi ve, 196; dönüşüm sorunu ve, 309; ekonomik meseleler ve, 199-208; *Kapital* ve, 197; kâr ve, 217, 306-17; küreselcilik ve, 317-31; meta ve, 190-1; P-M-P formülü ve, 34-5, 46, 201-3; sermaye dürtüsü ve, 258-70; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332-53; temsil sistemleri ve, 190-9; toprak sahipleri ve, 197; ücretli işçiler ve, 197, *ayrıca bkz.* emek; üretim süreci ve, 229-39.

Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı, (Marx) 30, 212, 249, 265-6
Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri (Ricardo), 200
siyasi meseleler; anarşizm ve, 213-39, 232n, 353-4; başkalaşım ve, 187; Birinci Dünya Savaşı, 193; birlikler ve, 353-80; değer biçimi teorisi ve, 240-70; devletin cisimleştirilmesi ve, 196; diktatörlükler ve, 236; dil ve, 188; ekonomik meseleler ve, 281-2, *ayrıca bkz.* ekonomik meseleler; emek teorisi ve, 275-6; feodalizm ve, 283, 322-4, 346; Fransız Devrimi ve, 40, 186-92, 347-8; hayali cemaatler ve, 37-40, *ayrıca bkz.* topluluk/cemaat; Hegel ve, 175, 186-8; kendi kendine yabancılaşma, 178; küreselcilik ve, 37, 41, 317-31, 344-5, 350, 363; Marx ve, 179-81, 186-99, *ayrıca bkz.* Marx, Karl; monarşik devletler ve, 337-44; mübadele olarak, 240; Nazizm, 192-3; sermaye düzenlemesi ve, 37, 369-80; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 39-41, 332-53; sınıf mücadelesi ve, 191-8, *ayrıca bkz.* sınıf mücadelesi; temsil sistemleri ve, 186-99; YMTS ve, 49-52, 369-72
Sokrates, 99-100; şüphecilik ve, 127, 131-3
sosyal demokrasi, 41-2
sosyalizm, 35, 41-2; ekonomik meseleler ve, 199-208; estetik ve, 358n; kâr-hırsızlık ve, 217; Marx ve, 41-2; Ricardocu, 199-208; temsil sistemleri ve, 197-8
Sovyetler Birliği, 376
sömürgecilik, 327
Speech and Phenomena (Derrida), 123
spekülasyon, 81-2
Spinoza, Baruch, 110, 128-9, 133, 153, 159
Sraffa, Piero, 299, 309
Stiebeling, George C., 310
Stirner, Max, 139-42, 213, 218, 342; bireysel tabi kılınma ve, 221; din ve, 219-20; etik ve, 221; heyula ve, 223; Marx ve, 222-4; özel adlar ve, 223
Stoacılık, 274-5
Swedenborg, 73-4

Şanlı Devrim, 340
şizofreni, 125
şüphecilik, *ayrıca bkz.* yargı; artı-değer ve, 289-91; *cogito* ve, 128-9; değer biçimi teorisi ve, 250, 263; Descartes ve, 127-31, 176; dilbilimsel yaklaşım ve, 292; *dönüşüm sorunu* ve, 309; emek teorisi ve, 275-6; etik ve, 276-7; Heidegger ve, 130-1; Hume ve, 125-7; Husserl ve, 128; indirgemecilik ve, 125-7; Kant ve, 126-7, *ayrıca bkz.* Kant, Immanuel; kapitalizm ve, 201, 258-9; kâr-hırsızlık ve, 217; Kartezyen yöntem ve, 118-20, 123-5; Marx ve, 131, 176, *ayrıca bkz.* Marx, Karl; *mübadelenin kökeni* ve, 287-8; ontoloji ve, 130-1; paranın kökenleri ve, 259; P-M-P formülü ve, 201-3; Smith, Adam, 29, 184, 301; Sokrates ve, 94, 131-2; sömürgecilik ve, 327; Spinoza ve, 128-9; Wittgenstein ve, 95-102, 105, 113-4

Tabata, Minoru, 230
takas, 259-60, 296
talan, 38, 261, 265
Tamamlanmamışlık Teoremi, 96
Tanrı, *bkz.* din.
tarihsel materyalizm, 180-1n, *ayrıca bkz.* ekonomik meseleler; cimri ve, 32; değer biçimi ve, 32; Engels ve, 182-5; Marx ve, 175, 182-5, 211; tarihsel, 28-32
tekbencilik, 104-5, 113
teknoloji, 313
temsil sistemleri; aşırı belirleme ve, 194; devletin cisimleştirilmesi ve, 196; dört meta mübadelesi ve, 344-5; Engels ve, 197; Fransız Devrimi ve, 186-92; Heidegger ve, 195-6; içerdikleri keyfi ilişkiler, 190; *Kapital* ve, 197; Kartezyen yöntem ve, 195; küreselcilik ve, 317-31; para ve, 190; Rousseau ve, 195; rüyalar

ve, 193; sanayi burjuvazisi ve, 190; siyasi meseleler ve, 186-99
Theory of Moral Sentiments, The (Smith), 184
Thompson, William, 217
ticaret döngüsü, 312-7
ticaret sermayesi; değer biçimi teorisi ve, 298-306; e-ticaret ve, 333; küreselcilik ve, 331, *ayrıca bkz.* küreselcilik.
tin; değer biçimi teorisi ve, 243; gelişmesi, 205; P-M-P formülü ve, 202-3
Tin Felsefesi (Hegel), 205
toplam toplumsal sermaye, 363-4
topluluk/cemaat; aydınlanma ve, 133-7; bireylik ve, 133-48, 221; birlikler ve, 353-80; din ve, 221; düzeyleri, 261; estetik ve, 149-52; *ex post facto* gözlem ve, 247-9, 277-8; fantazi ve, 218; hayali, 37-40; *intermundia* (topluluklar arasında), 260; kozmopolitizm ve, 339; Kripke ve, 145-8; küreselcilik ve, 317-31; mübadele ve, 287-8, 344-5; özel adlar ve, 145-8; özgürlük ve, 149-72, 157; sermaye dürtüsü ve, 258-70; sınıf mücadelesi ve, 191-8; Sokrates ve, 130-3; sorumluluk ve, 167; talan ve, 261, 265; temsil sistemleri ve, 186-99; toplumsal denge ve, 265; toplumsallık ve, 133-48; ulus-devletler ve, 135; Varlık/Var Olmak ve, 130-3; yalıtılmış olma ve, 185-6; yeniden bölüşüm ve, 261; YMTS ve, 49-52, 369-72
toplumsal sermaye, 363-4
toprak sahipleri, 212; değer biçimi teorisi ve, 256; sınıf mücadelesi ve, 197
Toulmin, Stephen, 103
transkritik; Alman İdealizmi ve, 185-6; belirgin paralaks ve, 26-8; dil ve, 95-111; doğa/özgürlük ve, 149-72; dolaşım ve, 33, *ayrıca bkz.* dolaşım süreci; düşünce ve, 25-8, 76-82, 242-3, 259-60; edebiyat eleştirisi ve, 61-72; ego ve, 30, *ayrıca bkz.* ego; ekonomik meseleler ve, 30-9, 42-52; estetik, 64-5; Kantçı dönüş ve, 61-72, *ayrıca bkz.* Kant, Immanuel; komünizm ve, 353-80; Marx ve, 41-3, 208-13, *ayrıca bkz.* Marx, Karl; matematik ve, 95-106; mübadele ve, 38-9, *ayrıca bkz.* meta; öznelcilik ve, 112-25, *ayrıca bkz.* öznelcilik; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 39-41, 332-53; tarihsel materyalizm ve, 28-33, 175, 184-5, 211; tekillik ve, 133-48; temsil sistemleri ve, 186-99; toplumsallık ve, 133-48; yanalcılık ve, 125-33; YMTS ve, 49-52, 369-72
Turgot, Anne-Robert-Jacques, 292
tüketiciler, 46-7, 300-1, 364-7

Uno, Kozo, 36, 316, 324

üretim süreci, 36, 43, 170-1, 283; anarşizm ve, 213-39; artı-değer ve, 285-92, 306-17; bireysel mülkiyet ve, 215-6; birlikler ve, 353-80; değer biçimi teorisi ve, 267, *ayrıca bkz.* değer biçimi teorisi; devletçe denetimi, 214; dış ticaret ve, 329-30; dışarıya iş verme sistemi ve, 285; doğal çevre ve, 351-3; dönüşüm sorunu ve, 309; failin bilinci ve, 306-7; farklılık ve, 334-5; Fordizm ve, 301, 315n, 356; kâr ve, 217, 306-17; komünizm ve, 229; küreselcilik ve, 317-31; özerk iktidar ve, 350-1; P-M-P formülü ve, 34-5, 46, 201-3, *ayrıca bkz.* P-M-P formülü; sanayi sermayesi ve, 298-306; Sermaye-Ulus-Devlet ve, 332-53; ticaret döngüleri ve, 312-7; ticaret sermayesi ve, 298-306; uzmanlaşma ve, 330-1; YMTS ve, 49-52, 369-72
üst-matematiksel eleştiri, 94-5
Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm (Engels), 197
ütopyacılar, 228

Vaihinger, Hans, 63
Valery, Paul, 296-8
Varlık/Var Olmak, 130-3
varoluşçuluk, 140

Vertretung, bkz. temsil sistemleri.
Vico, Giambattista, 65
Voltaire, 73
von Böhm-Bawerk, Eugen, 308
von Stein, Lorenz, 217

Wallerstein, Immanuel, 320, 335-6
Weber, Max, 183, 236, 333
Weil, Andre, 109
Why Does Language Matter to Philosophy? (Hacking), 144
Wiener, Norbert, 81, 267
Wittgenstein, Ludwig, 67; dil ve, 95-105, 111, 113-4, 144; kural ve, 155; yargı ve, 105
Wittgenstein'ın Viyanası (Janik & Toulmin), 103

yabancılaşma teorisi, 247; artı-değer ve, 303; benlik, 178-9, 218, 273; para ve, 273
yadsınamaz yargı, 83
yanılsama, 254, 279-80; bireylik ve, 133-48; Kant ve, 135-6
yapısalcılık, 107-11
yaratıcı yıkım, 313
yargı; analitik, 243-4; anlama ve, 136-7; aşkın bütünlüklü-algı ve, 107-11; belirleyici, 242-3; bilinçdışı yapı ve, 117; değer biçimi teorisi ve, 240-9; dile dönüş ve, 95-107; düşünce ve, 242-3; düşünme/şüphe etme ve, 118-20, 123-4, *ayrıca bkz.* şüphecilik; estetik ve, 64-9, 149-52; genişleyici, 95; Husserl ve, 120-3; indirgemecilik ve, 84; Kantçı etik ve, 149-72; karar verilemezlik ve, 94-7; Kartezyen yöntem ve, 112-20, 124-5; kendinde-şey ve, 72-82; matematiksel temelleri, 83-95; pedagoji ve, 99-103; P-M-P formülü ve, 201-3; sentetik, 81, 83-111, 240-9; spekülasyon ve, 81; yadsınamaz, 83
Yargı Gücünün Eleştirisi (Kant), 26, 39-40; değer biçimi teorisi ve, 242-3; düşünce ve, 78; özgürlük ve, 168; transkritik ve, 61-72
Yerel Mübadele Ticaret Sistemi (YMTS), 49-52, 369-72
yeryüzü-merkezcilik, 69; Kopernik dönüşü ve, 55-61
Yöntem Üzerine Konuşma (Descartes), 69, 112-4, 118-20, 128