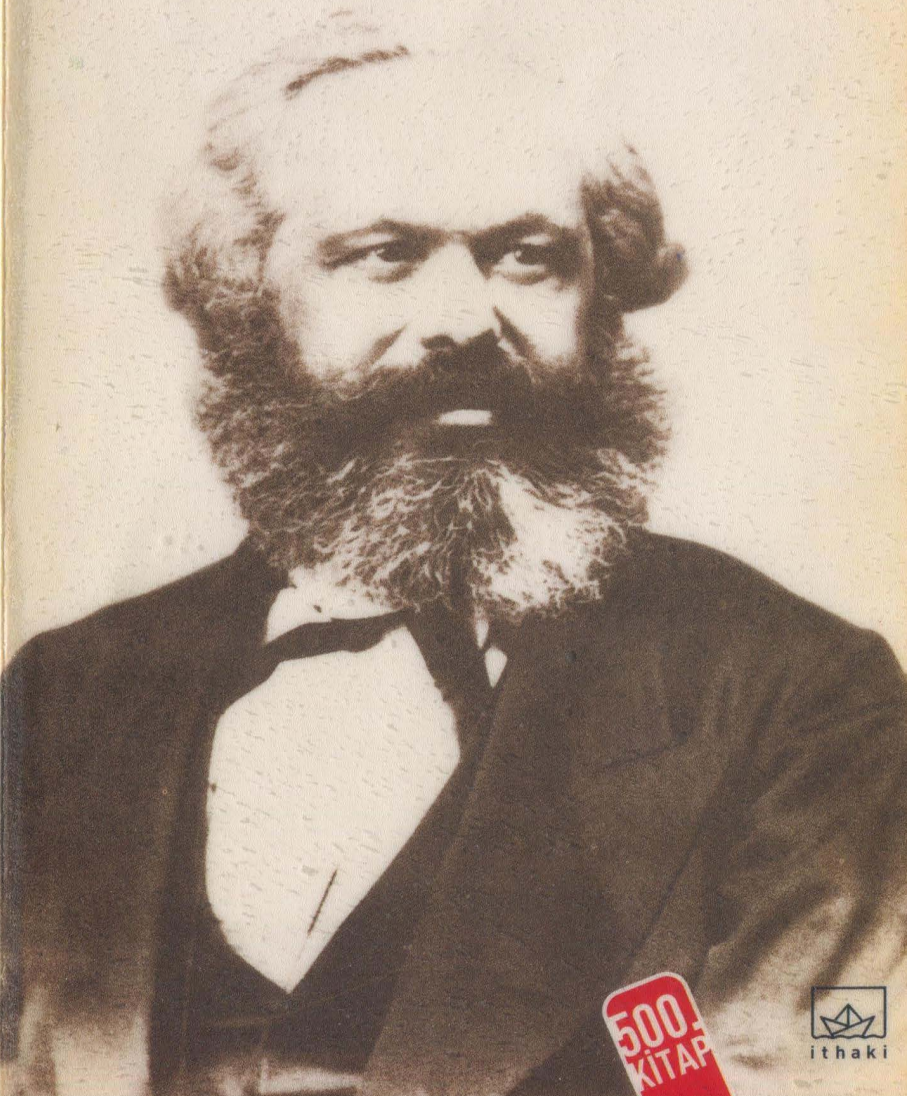
KAPİTAL'İ OKUMAK

LOUIS ALTHUSSER • ÉTIENNE BALIBAR
ROGER ESTABLET • PIERRE MACHEREY • JACQUES RANCIÈRE



500. KİTAP

ithaki

Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet,
Pierre Macherey, Jacques Rancière
Kapitali Okumak
Özgün Adı: *Lire le Capital*
Çeviren: A. Işık Ergüden
Yayına Hazırlayanlar: Nazlı Ökten - Ahmet Öz

İthaki Yayınları - 500
Tarih Toplum Kuram - 92
ISBN 975-273-180-5

1. Baskı Mayıs, 2007, İstanbul

© *Presses Universitaires de France, 1996*
© İthaki, 2007

Yayıncının yazılı izni olmaksızın herhangi bir alıntı yapılamaz.

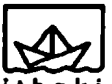
Yayın Koordinatörü: Füsun Taş
Sanat Yönetmeni: Murat Özgül
Kapak Tasarımı: Cemile Öz
İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.

Kapak, İç Baskı: İdil Matbaacılık
Emintaş Kazım Dinçol Sanayi Sitesi No: 81 / 19
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 674 66 78
(Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.)

İthaki Yayınları:
Mühürdar Cad. İlter Ertüzün Sok. 4/6 34710 Kadıköy-İstanbul
Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34

Kapitali Okumak

Çeviren: A. Işık Ergüden



Fransızca Baskıya Sunum

Burada yeni baskısını sunduğumuz kolektif eser Kapital'i Okumak *uzun yıllardır tükenmişti, bulunmuyordu. Bununla birlikte bu eser, ("Marksizm"in farklı akımlarının ötesinde) Marx'ın düşüncesinin yorumunun ya da ("içselci" ve "dışsalcı" modeller arasında sıkışmış) epistemolojinin konu ve konumunun, veyahut –daha ilerde anılacak belirsizliklere rağmen– yapısalcılık kavramının bir dönem işaret etmiş olduğu "özne" kategorisinin eleştirisinin yol açtığı politik felsefe ve tarih teorisi sorunlarının yarattığı tartışma ve araştırmalarda mihenk taşı ve referans olarak hizmet etmeye devam etmektedir.*

Bu üç teorik bağlam, etkileri bugün bile kendini hissettiren 1960'lı yılların entelektüel hareketi için tipik özelliktedir. Kapital'i Okumak, *bu bağlamların bağlantısı açısından özellikle temsil edici bir eserdir. Gerçekten de, bu kitapta yer alan ve her bir yazarın kendi açıklamasını ve vurgusunu getirmeye çalıştığı metinlerde sürekli olarak iç içe geçmiş biçimde bulunan farklı projelerin buluşma noktasında hep bu eser yer alır. Bu projelerin ilki, Marx'ın bilimsel eserinin eleştirel olarak yeniden okunması ve Marx'ın kavramlarının insan bilimlerinin tüm alanında kullanılır hale gelmesidir. İkincisi, "yapısal nedensellik" fikri ışığında diyalektiğin kategori ve figürlerinin baştan başa elden geçirilmesidir. Bu "yapısal nedensellik" de, kelimenin tam anlamıyla kliniğin sınırları ötesinde Freudcu psikanaliz kavramlarının kapsamı üzerine bir düşünme-*

den ve tüm bilgi teorisinin (yani bu teorinin temel ya da ölçütlerinin) yerine metinlerin "semptomal okunması", "teorik pratik" ve "bilgi etkileri"nin maddi üretimi sorunsalının konulması için felsefi bir teşebbüsten ayrı değildir. En azından öznel olarak tüm diğer projelere hükmeden sonuncu proje, esin kaynağı Spinoza olan (ya da yine o dönemde Althusser'in ifade ettiği gibi, "teorik anti-hümanizm" olan) ve komünizmi (Kapital'in *III. Kitabında yer alan ve Engels'in* Anti-Dühring'*de yeniden kullandığı ünlü deyişe göre) "zorunluluğun egemenliğinden çıkış" olarak görmektense, özgürlüğün zorunlu geleceği olarak düşünen komünist bir politika arayışıdır.*

Tüm bu nedenlerle –ve asla tartışmaya, hattâ polemiğe yol açmaktan kaçınmadan– Kapital'i Okumak, *sonunda birçok kişinin gözünde, Fransa'da ve dış ülkelerde bir tür klasik halini aldı. Aslında başlangıçta, 1964-1965 ders yılında Ulm Sokağı'ndaki Yüksek Öğretmen Okulu'nda, o dönemde "müzakereci doçent" ve Edebiyat bölümü sekreterliği görevinde bulunan Louis Althusser'in yönetiminde verilen bir seminerin yazıya dökülmesidir bu metin. Biz öncelikle bu seminerin oluştuğu koşulları kısaca belirtecek ve ardından da bu baskının hazırlanışı ve bunu önceki baskılardan ayırt eden özellikler üzerine gerekli bilgileri hatırlatacağız.*

Kapital'i Okumak'ın *kaynaklandığı seminer, ya eğitmenlerin önerisiyle ya da öğrencilerin talebi üzerine (ama çoğu zaman da öğretmenlerle öğrencilerin hemfikir olması üzerine) Yüksek Öğretmen Okulu'nda düzenlenen araştırmaya dayalı eğitim faaliyetleri çerçevesinde yapılmıştır. Kural olarak bu faaliyetler belirli bir bölümdeki (söz konusu durumda felsefe bölümündeki) öğrencilere hitap ediyordu, ama başka bölümlerdeki (bilim, edebiyat) öğrencilere ve kurum dışından oldukça kalabalık sayıda dinleyici ve katılımcılara da açılabiliyordu. L. Althusser'in önceki yıllarda düzenlediği seminerler sırasıyla* Genç Marx *(1961-1962),* Yapısalcılığın Kökenleri *(1962-1963),* La-

can ve Psikanaliz (1963-1964) üzerineydi. Marx'ın Kapital'inin kolektif olarak yeniden okunmasına ve genel felsefi kapsamının kanıtlanmasına yönelik olan 1964-1965 yılındaki seminer ise, önceki seminer edinimlerinin bir tür özeti ve yeniden gündeme getirilmesiydi.

Bu çalışmaların sürekliliği, Althusser'in ilk teorik denemelerine (bunlar daha sonra Marx İçin'de –Librairie François Maspero, 1965[1] ve Konumlar'da –Éditions Sociales, 1976–[2] bir araya getirilmiştir) açık ya da kapalı referanslarla (ama asla yalnızca bunlara referanslarla değil) sağlanmıştı. Aynı zamanda da bu çalışma, 1958 ve sonraki yıllarda Yüksek Öğretmen Okulu'nda bulunmuş olan ve bir grup oluşturmasalar da ortak bazı ilgi ve bağlılıkları olan birkaç kişinin kalıcı işbirliğinin ürünüdür. Bir önceki öğretim yılının sonunda tasarlanmış olan Kapital üzerine seminer, Althusser, Étienne Balibar, Yves Duroux ve (o dönemde Yüksek Öğretmen Okulu'nun beşinci sınıf öğrencisi olan) Jacques Rancière tarafından kolektif olarak hazırlanmıştı. Yves Duroux ve Jean-Claude Milner, ön hazırlık olarak Marx'ın "Kapitalist Üretim Tarzı Öncesi Biçimler"[3] metninin (yayımlanmamış) çevirisini gerçekleştirdiler. Cezayir'den bir inceleme gezisinden dönen Robert Linhart, o dönemde hazırlık tartışmalarına katıldı. Okulu bitirmiş olan Pierre Macherey oturumlara katılmak için geri döndü. Yine eski bir felsefe öğrencisi olan Roger Establet, sonradan kaleme aldığı yazısıyla cildin tamamlanmasını sağladı.

Başka teorik yerlerle de kurumlaşmamış ama belirgin bir fikir dolaşımı doğal olarak mevcuttu. Öncelikle Georges Canguilhem'in Paris Üniversitesi Bilim Tarihi Enstitüsü'nde verdiği semineri ana-

1) 1986'da Éd. Découverte (Paris, "Fondations" dizisi) tarafından yeni baskısı yapıldı. [Türkçesi: *Marx İçin*, çev.: Işık Ergüden, Ithaki Yayınları, 2003].

2) Söz konusu metin 1964 tarihli "Freud ve Lacan"dır. Bugün şu eserde mevcuttur: Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. (Metinleri bir araya getiren ve sunan Olivier Corpet ve François Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1993).

3) *Formen, die der kapitalistischen Produktionsweise vorhergehen. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*'den ("1857-1858 Elyazması") bölüm.

lım. Bu seminere çeşitli yıllarda Althusser'in birçok öğrencisi katılmıştı.[4] *Ayrıca, Ocak 1964'ten itibaren Yüksek Öğretmen Okulu'na nakil olmuş olan Jacques Lacan da orada seminer vermekteydi.*[5] *Ama burada* Kapital'i Okumak'*ta anılan temalarla sınırlı kalırsak, başka gruplarla da fikir ya da soru alışverişinde bulunulmuştur. Örneğin* Yaban Düşünce'*nin yayımlanması sırasında (1962) Claude Lévi-Strauss'un da Yüksek Öğretmen Okulu'na gelip, özellikle Lucien Goldmann'ın ve Lucien Sebag'ın huzurunda, Sartre'cı diyalektik ve tarih kavrayışı eleştirisini tartıştığını belirtelim. Ayrıca Charles Bettelheim'ın sosyalist planlamanın teorik sorunları üzerine Ecole Pratique des Hautes Etudes'de (altıncı bölüm) vermiş olduğu semineri ve Claude Meillassoux'nun Afrika İncelemeleri Merkezi'nde, G. Balandier* EPHE'*de*[6] *yönettiği çalışmaları da analım.*

Kapital *üzerine seminer (Ulm Sokağı) Yüksek Öğretmen Okulu'nun Edimler Salonu'nda, 1965 Ocak ayıyla Nisan başı arasında on kadar oturum halinde düzenlendi. Her zamanki oturumlara oranla daha geniş, ama sayısı otuzu geçmeyen bir dinleyici kitlesi hazır*

4) Krş. Pierre Macherey, "La philosophie de la science de Georges Canguilhem", Louis Althusser'in sunumuyla, *La Pensée*, no: 113, Ocak-Şubat 1964.

5) Althusser'in 1960'lı yılların başında Lacan'la buluşması üzerine krş. E. Roudinesco, *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, c. 2, Ed. du Seuil, 1986, s. 386 ve devamı. Roudinesco'ya göre, bu buluşma, Althusser'in "Felsefe ve İnsan Bilimleri" adlı makalesini (*Revue de l'enseignement philosophique*'te yayımlandı, 13. Yıl, no: 5, Haziran-Temmuz 1963) Lacan'ın okumasının sonucudur. "Yapısalcılık"ın oluşumunun teorik koşullarında belirleyici olay, "Freud ve Lacan"ın *Nouvele Critique*'te yayımlanması oldu (no: 161-162, Aralık 1964 – Ocak 1965). Özellikle J. Rancière'in metninde, Lacan'ın *La Psychanalyse* dergisinde (PUF, 1956-1964 arasında sekiz sayı) yayımlanan makalelerine birçok referans görülecektir. Lacan'ın bu makaleleri daha sonra, J.-A. Miller'in hazırladığı sistematik bir dizinle birlikte Ed. du Seuil'den 1966 yılında çıkan *Écrits* adlı eserde toplanacaktır.

6) Aralık 1960'da Meillassoux, *Cahiers d'Etudes africaines*'de (no: 4) "Geleneksel Geçimlik Toplumlarda İktisadi Görüngüyü Yorumlama Denemesi" üzerine makalesini yayımlamıştı. Bu makale, *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire*'ın (Paris – La Haye, Mouton & Co., 1964) habercisidir. Birkaç yıl sonra, E. Terray çalışmalarına geri dönecek ve onları *Kapital*'i *Okumak*'taki önermelerle karşılaştıracaktır: "Soyzincirine Dayalı ve Bölümlü Toplumlar Karşısında Tarihsel Materyalizm", *Le marxisme devant les sociétés "primitives"* içinde. *Deux études*, Théorie V., Librairie François Maspero, 1969.

bulundu. Althusser'in açılış konuşmasından sonra, ilk sunumu Maurice Godelier yaptı. Godelier, birkaç yıl önce Economie et politique *dergisinde yayımlamış olduğu üç makaledeki temaları yeniden ele aldı.*[7] *Ardından, sırasıyla, Rancière'in, Macherey'in konuşmaları yer aldı, sonra sunuşunu bitirmek için Rancière yeniden söz aldı, ardından Althusser, son olarak da Balibar konuştular. Sunuşları, her seferinde, tüm dinleyicilerin katıldığı tartışmalar izledi.*[8]

Seminer bitiminde Althusser katılımcıların konuşmalarını kaleme almalarını ve gözden geçirmelerini istemiştir (Maurice Godelier hariç). Kendisi de, haziran ayı içerisinde, "Kapital"den Marx'ın Felsefesine'nin Önsöz'ünü *birkaç gün içinde yazdı. Semineri uzaktan izlemiş olan Roger Establet, kendi denemesi olan* "Kapital"in Planının Sunumu'nu *gönderdi. Bu şekilde oluşan iki cilt,* Marx İçin *derlemesiyle birlikte, Edition François Maspero'da Althusser'in yönetiminde yayımlanan yeni "Teori" dizisinin ilk kitapları olacaktır. Bunlar II. ve III. ciltleri oluşturuyordu ve Kasım 1965'te yayımlandılar.*[9]

İki cilt halindeki (c. I: Louis Althusser, Jacques Rancière, Pierre Macherey; c. II: Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet) ilk baskıda, Althusser'in Sunum'undan sonra şu Uyarı bulunuyordu (c. I, s. 91-92):

---

7) Maurice Godelier, "Karl Marx'ın Kapital'inin Yöntem Yapıları", *Economie et politique*, no: 70 ve 71, Mayıs ve Haziran 1960; "Kapital'in Yönteminin Bazı Yanları", *age*, no: 80, Mart 1961 (Tüm bu yazılar, *Rationalité et irrationalité en économie*, Librairie François Maspero, 1966'da yeniden yayımlanmıştır).

8) Seminer oturumlarının bant kayıtları Althusser tarafından korunmuştur ve bugün Institut Mémoire de l'édition contemporaine'de (IMEC, yhn.) bulunmaktadır. Buradan alınıp incelenebilir. IMEC'de kurulan Althusser Vakfı'nda da hazırlık notları ve elyazmalarının yanısıra, L. Althusser'in notladığı ve düzelttiği *Kapital'i Okumak*'ın birinci baskısının örnekleri bulunmaktadır (IMEC, 25, rue de Lille, 75007 Paris).

9) IV olarak numaralandırılan bir sonraki cilt Pierre Macherey'in *Pour une théorie de la production littéraire* (1966) kitabı olacaktır. François Maspero'dan 1965-1981 arasında yayımlanan "Teori" kitaplarının kapağında, teorinin sembolü olan topal bir kaz vinyeti bulunmaktaydı. Vinyet, mimar Jacques Regnault tarafından çizilmişti ve Ravenne'deki bir mozaik ayrıntısının kopyasıydı.

UYARI

Okuyacağınız sunumlar, konuşma sırasına göre alınmıştır. Tek istisna, J. Rancière'in sunumunun ardında yer alan P. Macherey'in sunumunun Rancière'in konuşmasının birinci ve ikinci bölümü arasına yerleştirilmiş olmasıdır.

R. Establet'nin metni ve Önsöz (birinci cildin ilk bölümü) sonradan kaleme alınmıştır.

Marx'ın eserinin planıyla ilgili bir dizi saptamanın, *Kapital*'e adanmış bir eserin ikinci cildinin *sonuna* atılmış olması paradoksal görünebilir. Buna iki nedenden dolayı karar verdik: Öncelikle, *Kapital*'in planı, ancak eserin eleştirel okunmasının saptadığı sorunların *işareti* olarak kavranma koşuluyla üzerinde düşünülebilir bir konu olabilir; ikinci olarak da, bu eleştirel okumayı özetleyen, planın "iyi bir okunması", Marx'ın metniyle doğrudan ilişki için olabilecek en iyi giriştir.

Okur, bizim sunumlarımızın buluşma, kesişme ya da ayrılıklarını bizden daha iyi değerlendirebilir. Marx'ın metninde, yolumuzu her birimiz kendi tarzımızda açmış olsak da, özgürlüğümüz ya da inatçılığımız ne olursa olsun, çok doğal olarak, bizden öncekilerin yollarını da ortaya çıkardık, ve bunlar, kesişmediğimiz zaman bile bizim için mihenk taşı oldular. Örneğin, J. Lacan'ın Freud okumasına yönelik önceki bir seminer sırasında J.-A. Miller'in tanımladığı "düzdeğişmeceli nedensellik" kavramı etrafında toplanmış nosyonlar gibi, başka vesilelerle hazırlanmış olan ama bu metinlerde mevcut bazı önemli kavramlardan yararlandık.

Kapital Editions Sociales'deki (8 cilt) çevirisinden aktarılmıştır. Roma rakamlı sayı cilt numarasını belirtir; Arap rakamlı sayı sayfayı belirtir. *Kapital*, IV, 105, şöyle okunur: *Le Capital*, Editions Sociales, c. IV, s. 105.[10]

Artı-Değer Teorileri (Theorien über den Mehrwert) Fransızcaya Molitor tarafından *İktisadi Doktrinler Tarihi* adıyla 8 cilt olarak tercüme edilmiştir (éd. Costes). *Kapital* için yaptığımız referans formülünü onun için de kullanıyoruz (cilt, sayfa).[11]

Özellikle yoğun ve teorik anlam dolu bazı bölümlerde Almanca metni daha yakından kavramak için, Roy'un yaptığı *Kapital*'in I. Kitabının çevirisi de dahil, referans olarak kullanılan Fransızca çevirileri sık sık düzeltmek zorunda kaldık. Kendi okumamızda, *Kapital*'in ve *Artı-Değer Teorileri*'nin her birinin üçer cilt olduğu Dietz bas-

10) Althusser'in burada gönderme yaptığı 8 ciltlik baskı Ed. Sociales'de, 1953-1957 yılları arasında "Karl Marx'ın Bütün Eserleri" dizisinden çıktı. I. Kitap (c. I-III) burada, "yazarı tarafından tümüyle gözden geçirilmiş" Joseph Roy'un tarihsel tercümesiyle (1873) verildi. II. Kitap (c. IV ve V) Erna Cogniot'nun çevirisiyle, III. Kitap da (c. VI-VIII) C. Cohen-Solal ve Gilbert Badia çevirisiyle verildi. Dolayısıyla, *Kapital'i Okumak* yazarlarının kullandıkları *cilt* ibaresini eserin –daha yaygın kullanılan– üç *kitab*ına referansla karıştırmamak gerekir.
Aynı çeviri sonradan *üç cilt* halinde (tek ciltte), bir yandan Ed. du Progrès (Moskova) tarafından, diğer yandan Ed. Sociales tarafından cep kitabı formatında yeniden yayımlandı. Yalnızca I. Kitap, Roy tercümesiyle, 1969 yılında Althusser'in *Sunuş*'uyla Garnier-Flammarion'dan da yeniden yayımlandı. Jean-Pierre Lefebvre'in sorumluluğundaki bir çevirmen grubu tarafından "Almanca 4. Baskıdan" yapılan *Kapital*'in I. Kitabının *yeni bir çevirisi*, 1983 yılında Messidor / Ed. Sociales tarafından yayımlandı ve 1993 yılında PUF'ün "Quadrige" dizisinden yeni baskısı yapıldı. Marx'ın düzeltmeleri uyarınca yapılan bölüm numaralandırmalarının Roy'un çevirisini esas alan çeşitli baskılarda görülen bölüm numaralandırmalarından farklı olduğunu da belirtmemiz gerekir. (Fransızca editörün notu).

11) Althusser'in burada göndermede bulunduğu Molitor çevirisini 1924-1925 yılında Alfred Costes yayınlarından çıktı (1946-1947'de yeni baskısı yapıldı). "Birinci Bölüm" (Adam Smith'e kadar) 1. ve 2. ciltleri kapsar, "İkinci Bölüm" (Ricardo) 3.'den 5.'ye kadarki ciltleri, "Üçüncü Bölüm" (Ricardo sonrası) 6. ve 8. ciltleri kapsar. Gilbert Badia'nın yönettiği yeni bir çeviri 1974-1978 yıllarında Ed. Sociales'den, genel kabul gören *Artı-Değer Teorileri ("Kapital"in IV. Kitabı)* başlığı altında üç cilt halinde yayımlandı. (Fransızca editörün notu).

kısının (Berlin) Almanca metnine bağlı kaldık.[12]

L. A.

1968 yılı başında (Mayıs-Haziran "olayları"ndan önce, ama Kapital'i Okumak *yazarlarının farklı tavırlar aldıkları Çin "kültür devrimi"nden ve Fransa'da Maocu örgütlerin kuruluşundan sonra), birinci baskı defalarca basıldıktan sonra tükendiğinde, daha geniş bir dağılım imkanı sağlayacak "cep kitabı" formatında yeni bir baskı sorunu kendini dayattı. Yayıncı François Maspero, yoğunluğu azaltılmış iki cilt halinde bir baskıyı önerdi. Althusser'in önerisi üzerine bu iki cilt, sonuçta, Althusser'in ve Étienne Balibar'ın katkılarıyla sınırlandı (c. I: L. Althusser: Önsöz: Kapital'den Marx'ın Felsefesine; L. Althusser: Kapital'in Nesnesi,* I. bölümden *V. bölüme; c. II: L. Althusser: Kapital'in Nesnesi (devam), VI. bölümden IX. bölüme, Ek; E. Balibar: Tarihsel Materyalizmin Temel Kavramları Üzerine). Bu vesileyle onların metinleri gözden geçirildi, düzeltildi ve birçok noktada değiştirildi. Bu değişikliklerin ayrıntıları bu kitabın sonunda bulunmaktadır. Cildin üzerinde yer alan ifadeye göre "tamamen gözden geçirilmiş" bu yeni baskı 1968 sonunda çıktı. Aynı zamanda, cilt olarak yapılan yabancı çevirilere de temel teşkil etti. Bunlardan ilki İtalyanca baskıydı (Feltrinelli, 1968). Bunu İspanyolca (Siglo xxi, 1969) ve İngilizce (New Left Books) bas-*

12) Althusser'in burada gönderme yaptığı "Dietz baskısından" Almanca metin, *Das Kapital* için, ya 1955 tarihli Dietz Verlag baskısı (Berlin) ya da 1962 tarihli Edition Dietz Verlag baskısı olabilir; bu ikisi oldukça önemli farklılıklar içermektedir. *Theorien über den Mehrwert* için Edition Dietz Verlag baskısıdır (I: 1956; II: 1959; III: 1962). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*'ye ("1857-1858 Elyazması") gönderme yapıldığında 1953 tarihli Edition Dietz Verlag söz konusudur. Özellikle, *Kapital*'in I. Kitabının birinci bölümünün bir başka yazımı olan *Die Wertform* metninin içinde bulunduğu, Marx ve Engels'in *Kleine Ökonomische Schriften*'in 1955'te Dietz'den çıkmış derlemesine de bazı referanslar yapılmıştır. Nihayet, alıntı yapılan *Mektuplar*'ın çoğu, 1964 yılında Ed. Sociales'den çıkan ve Gilbert Badia'nın sunuş ve notlandırmasını taşıyan, Karl Marx, *Lettres sur "Le Capital"* adlı derlemede yer alır. (Fransızca editörün notu).

kılar izledi.[13]

Bu yeni baskının birinci cildinde şu Uyarı yer alıyordu ("Petite Collection Maspero", s. 5-6):

1. *Kapital'i Okumak*'ın bu baskısı birinci baskıdan birçok açıdan farklıdır.

Bir yandan bu, yoğunluğu azaltılmış bir baskıdır, çünkü, küçük bir formatta yayımlanmasını sağlamak için, birçok önemli yazıyı (Rancière'in, Macherey'in ve Establet'nin sunumlarını) çıkardık.

Diğer yandan bu, gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş bir baskıdır ve kısmen yenidir: Birçok sayfa, özellikle Balibar'ın metninde, Fransızcada yayımlanmamıştır.

Bununla birlikte, orijinal metinde yaptığımız düzeltmeler (eksiltme ve ilaveler) ne terminolojiyle ne de kullanılan kategori ve kavramlarla ilgilidir. Bu kategori ve kavramların iç ilişkileriyle de ilgili olmadığı gibi, sonuç olarak, Marx'ın eseri hakkında getirdiğimiz genel yorumla da ilgili değildir.

Kapital'i Okumak'ın, birinci baskıdan farklı olan ve eksiltilmiş ve düzeltilmiş olan bu baskısı orijinal metnin teorik tavrını kesin olarak tekrarlar ve temsil eder.

2. Bu sonuncu saptama zorunluydu. Gerçekten de, okura saygı ve dürüstlük gereği, şimdi bize iki belirgin noktada düzeltmenin kaçınılmaz göründüğü terminolojiye ve felsefi tavırlara tamamen uyduk.

"Yapısalcı" ideolojiden bizi ayırmak için alınan önlemlere rağmen (Marx'da görülen "bileşim"in "bir bileştiriciy-

13) Diğer yazıların yer almadığı başka çeviriler de çeşitli dergilerde yayımlandı, ama *Kapital'i Okumak*'ın eksiksiz bir yabancı baskısı mevcut değildir. [Elinizdeki Türkçe baskı eksiksiz çeviridir; çn.]

le alakası olmadığı"nı çok açık bir şekilde söyledik), "yapısalcılığa" yabancı kategorilerin (nihai belirleyicilik, tahakküm, üstbelirlenim, üretim süreci, vs.) belirleyici müdahalesine rağmen, bizim kullandığımız terminoloji, ikircilliğe yer vermemek için "yapısalcı" terminolojiye çeşitli yanlarıyla çok yakındı. Birkaç ender istisna bir yana bırakılırsa (basiretli bazı eleştirmenler farkı gayet iyi belirtmiştir), bizim Marx yorumumuz, günümüzdeki modaya duyulan saygı gereği, genel olarak "yapısalcı" diye kabul edildi ve değerlendirildi.

Terminolojideki ikircil anlamlara rağmen bizim metinlerimizin derinindeki eğilimin "yapısalcı" ideolojiye bağlanmadığı kanısındayız. Okurun bu iddiayı hatırlayacağını, sınayacağını ve benimseyeceğini ümit ediyoruz.

Buna karşılık, şimdi, felsefenin doğası üzerine ileri sürmüş olduğumuz tezlerden birinin, verili tüm saptamalara rağmen, belirgin bir "teorici" eğilim ifade ettiğini düşünecek tüm nedenlere sahibiz. Daha kesin ifade edersek, teorik pratiğin teorisi olarak felsefenin (*Marx İçin*'de verilen ve *Kapital'i Okumak*'ın Önsöz'ünde yeniden ele alınan) tanımı tekyanlıdır, dolayısıyla doğru değildir. Söz konusu durumda, basit bir terminoloji muğlaklığı değil, bizzat bir kavrayış hatası söz konusudur. Teorik pratiklerin Teorisi olarak (dolayısıyla, pratiklerin farklılığının Teorisi olarak) felsefeyi tekyanlı tanımlamak, ister "kurgusal" olsun, ister "pozitivist", teorik ve politik etki ve yankılara elbette yol açacak bir ifadedir.

Felsefenin tanımını ilgilendiren bu yanılgının sonuçları, *Kapital'i Okumak*'ın Önsöz'ünün belirli bazı noktalarında görülebilir ve bunlarla sınırlandırılabilir. Ama, bazı küçük

ayrıntılar bir yana, bu sonuçlar *Kapital*'e dair analizimizi ("Kapital'in Nesnesi" ve Balibar'ın sunumu) lekelemez.

Yakın dönemdeki bir dizi incelemede terminolojiyi gözden geçirme ve felsefenin tanımını düzeltme imkanı bulacağız.

L. Althusser

1973 yılında, Althusser ve François Maspero, başlangıçtaki metnin bütünlüğüne yeniden erişecek şekilde bu iki cildi tamamlamak istediler. Jacques Rancière, bunun üzerine, kendi yazısının başına Kullanma Kılavuzu *başlıklı bir özeleştiri konarak yeni baskısının yapılmasını talep etti. Tüm katılımcılar arasında uyum sağlanamamasından dolayı editörün reddettiği bu metin* Les Temps Modernes *dergisinin Kasım 1973 tarihli 328. sayısında yayımlandı. Sonuç olarak, J. Rancière'in yazısı, değişiklik yapılmadan,* Kapital'i Okumak'ın *"Petite Collection Maspero"dan çıkan III. cildini oluşturdu. IV. cilt Pierre Macherey'in (gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş: Bkz. Birinci Baskının Değişkeleri) ve Roger Establet'nin (değişiklik yapılmadan) katkılarından oluştu.* Kapital'i Okumak'ın *"İkinci baskı"sı böylece dört cilt halinde tamamlandı (1968 ve 1973) ve bu edisyon da defalarca basıldı. III. ve IV. ciltlerin başına, şu şekilde kaleme alınmış bir* Editörün Notu *eklendi:*

"Petite Collection Maspero"dan çıkmış olan *Kapital'i Okumak*'ın ilk iki cildinin okurlarının sık sık ifade ettikleri dileğe karşılık vermek için, *Kapital'i Okumak III* ve *Kapital'i Okumak IV* adlı bu iki yeni cildi yayımlamaya karar verdik. Louis Althusser'in yönetimindeki "Teori" dizisin-

den 1965 yılında yayımlanmış edisyon böylece eksiksiz olarak yeniden basılmış olmaktadır.

Editör.

Aslında Kapital'i Okumak'ın *üçüncü edisyonunu oluşturan bu elinizdeki baskı, (kitabın hayattaki yazarlarının ve Althusser'in varislerinin onayıyla) şu ilkeye göre hazırlandı: Fotoğraf klişesi çıkartılarak kopya edilen metin ikinci edisyon metnidir (dolayısıyla, yazarların yaptığı değişiklikleri –yazım hatalarının düzeltilmesi hariç– içermektedir); buna karşılık, yazılar birinci edisyondaki düzen içinde yeniden sınıflandırılmıştır. Böylece orijinal kitabın ve bu kitabın kaynağındaki seminerin planı yeniden elde edilmiştir. Değişkeler (birinci edisyon metnindeki değişiklikler ve ikinci edisyonda çıkartılan ve eklenen bölümler dahildir) kitabın sonunda belirtilmiştir* ve köşeli parantez içinde Arap rakamlarından numaralarla *–[1], vs.– sayfa kenarında belirtilmiştir. Her değişikliğin başında uyarı yer almaktadır. Söz konusu metinlerin her birinin numaralandırılması diğerlerinden bağımsızdır. (Althusser I ve II, Macherey, Balibar).*

Aşağıda, ya birinci edisyondan ikinci edisyona geçerken, ya da ikinci edisyona dahil edilirken yeniden okumada ortaya çıkarılan bellibaşlı yazım hatalarının bir listesi bulunacaktır."

Bu üçüncü edisyon Étienne Balibar ve Pierre Bravo Gala tarafından, Yves Duroux'nun katkılarıyla hazırlandı.

Editörler.

---

* Fransızca baskı için önem taşıyan bu bilgiler, metnin kendisine müdahale etmemek için korunmuştur. Türkçe edisyonla bu göndermeler arasında bir ilişki yoktur, (yhn).

** Fransızca baskılardaki bu yazım hataları Türkçe çeviride düzeltildiğinden, doğal olarak bu listeye yer verilmemiştir, (çn).

Londra, 18 Mart 1872

Yurttaş Maurice La Châtre'a

Değerli yurttaş,

Kapital'in çevirisini bir dizi kitap halinde yayımlama fikrinizi sevinçle karşılıyorum. Böylece kitap, işçi sınıfına daha kolay ulaşacaktır; bu, benim için her şeyden önemlidir.

Bu, önerinizin güzel yanıdır, ama madalyonun bir de öteki yüzü var: Benim kullandığım ve iktisadi konulara daha önce uygulanmayan tahlil yöntemi, başlangıçtaki bölümlerin okunmasını epeyce güçleştirmekte; dolayısıyla bu yöntemin, sonuca varmakta daima sabırsız davranan, genel ilkeler ile tutkularını harekete getiren acil sorunlar arasındaki ilişkiyi hemen anlamaya meraklı Fransız halkını, bu arzusuna hemen ulaşamayacağı için hayal kırıklığına uğratmasından korkulur.

Gerçeğin ardından koşan girişken okurları önceden uyarmak ve hazırlıklı olmalarına dikkat çekmek dışında, bu güçlüğün yenilmesi konusunda elimden bir şey gelmez. Bilime giden düz yol yoktur ve ancak onun sarp patikalarında yorucu tırmanışları göze alanlar aydınlık doruklarına ulaşabilirler.

Değerli yurttaş, bağlılık duygularımdan emin olabilirsiniz.

Karl Marx.

LOUIS ALTHUSSER

"Kapital"den Marx'ın Felsefesine

Bu sunumlar, 1965 yılının ilk aylarında École Normale'de düzenlenen *Kapital* üzerine inceleme seminerleri sırasında dile getirilmiştir. Dolayısıyla bu yazılar, yalnızca bileşimlerinde, ritimlerinde, ifade edilişlerindeki didaktik ya da konuşma dili üslubunda değil, dahası ve özellikle araştırmadaki çeşitlilikleri, tekrarları, tereddütleri ve aldıkları risk içinde de bu koşulların damgasını taşırlar. Kuşkusuz bu metinleri dilediğimizce ele alabilir, birbirlerine bakarak düzeltebilir, değişiklik paylarını azaltabilir, terminoloji, varsayım ve sonuçlarını elimizden geldiğince uyumlu kılarak, kullandıkları malzemeyi tek bir söylemin sistematik düzeni içinde sergileyebilir, kısacası *tamamlanmış* bir eser oluşturmayı deneyebilirdik. Ancak biz bu metinlerin ne olması gerektiğine dair bir fikir savlamadan, onları oldukları gibi, yani tam da tamamlanmamış metinler olarak, yalnızca bir *okuma*'nın başlangıçları olarak sunmayı tercih ettik.

1

Kapital'i kuşkusuz hepimiz okuduk, hâlâ da okuyoruz. Tarihimizin dram ve düşleri içinde, tartışmaları ve çatışmaları içinde, tek umudumuz ve yazgımız olan işçi hareketinin bozgun ve zaferleri içinde *Kapital*'in yansımalarını, yakında, bir yüzyıldır günbegün okuyor olacağız. *Kapital*'i bizim için iyi kötü okumuş olan yaşayanların ve ölülerin, Engels'in, Kautksy'nin, Plekha-

nov'un, Lenin'in, Rosa Luxemburg'un, Troçki'nin, Stalin'in, Gramsci'nin, işçi örgütü yöneticilerinin, bunların yandaş ya da rakiplerinin –yani filozof, iktisatçı ve politikacıların– yazı ve söylemlerinde *Kapital*'i "dünyaya geldiğimiz" andan beri sürekli okumaktayız. Konjonktürün bizim için "seçmiş" olduğu "parçalar"ını, fragmanlarını okuduk. Hattâ I. Kitabı, "meta"dan "mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi"ne kadar hepimiz az çok okumuşuzdur.

Yine de, günün birinde *Kapital*'i kelimenin gerçek anlamıyla okumamız gerekir. Metni bütünüyle okumak; dört kitabı birden, satır satır okumak; ilk bölümleri ya da basit yeniden-üretim ve genişletilmiş yeniden-üretim şemalarını on kez ele almak, sonra da II. Kitabın çorak ve kökünden kazınmış platolarında, kârın, faiz ve rantın vaat edilmiş topraklarına açılmak gerek. Dahası: *Kapital*'i yalnızca (I. Kitabını Marx'ın gözden geçirmekten ötesini yaparak yeniden yazdığı Roy çevirisi bile olsa) Fransızca çevirisinden değil, en azından temel teorik bölümler için –ve Marx'ın anahtar kavramlarının su yüzüne çıktığı tüm bölümler için– Almanca metinden okumalıyız.

İşte biz *Kapital*'i okumaya böylece karar verdik. Bu projeden kaynaklanan sunumlar, bu okumanın değişik kişisel protokollerinden başka bir şey değildir: Kitabın engin ormanı içinde her biri kendi dolambaçlı yolunu kendince açtı. Ve bunları kendi dolaysız biçimleri içinde, içlerindeki hiçbir şeyi yeniden ele almadan aktarmamızın nedeni, bu maceranın tüm risk ve avantajlarını ortaya koymak içindir; okurun, burada, doğuş halindeki bir okuma deneyimini yeniden bulması içindir; ve bu ilk okumanın açtığı yoldan bizi daha ileriye taşıyacak ikinci bir okumanın peşine düşmemiz içindir.

2

Yine de "masum okuma" diye bir şey olmadığından, ne tür bir okuma yapmaktan suçlu olduğumuzu söylemeliyiz.

Bizler hepimiz felsefeciydik. *Kapital*'i iktisatçı olarak, tarihçi ya da edebiyatçı olarak okumuş değiliz. *Kapital*'e ne iktisadi ya da tarihsel içeriği hakkında, ne de basitçe iç "mantığı" hakkında soru sorduk. *Kapital*'i filozof olarak okuduk, dolayısıyla ona başka bir soru sorduk. Dosdoğru işin özüne gidersek, şunu itiraf edelim: Ona, *nesne*'siyle *ilişkisinin* ne olduğu sorusunu sorduk, dolayısıyla, aynı zamanda, *nesne*'sinin özgüllüğü sorusunu sormuş olduk; ve bu nesneyle *ilişki*'sinin özgüllüğü sorusunu da sorduk; yani, bu nesneyi ele almak için uygulamaya konmuş söylem türünün doğası sorusunu, bilimsel söylem sorusunu sorduk. Ve, ancak farklılığın olduğu yerde tanım olabileceğinden, *Kapital*'e hem nesnesinin hem de söyleminin özgül farklılığının ne olduğu sorusunu sorduk. Okumamız adım adım ilerledikçe, *Kapital*'in nesnesini yalnızca klasik (ve hattâ modern) iktisadın nesnesinden ayıran şeyi değil, aynı zamanda Marx'ın Gençlik Eserleri'nin nesnesinden [=*konusundan*, metinde her iki kelime de kullanılmıştır, yhn.], özellikle de *1844 Elyazmaları*'nın nesnesinden ayıran şeyi; ve dolayısıyla *Kapital*'in söylemini yalnızca klasik iktisadın söyleminden değil, aynı zamandan Genç Marx'ın (ideolojik) söyleminden de neyin ayırdığını kendimize sorduk.

Kapital'i iktisatçı gözüyle okumak, analiz ve şemalarının iktisadi içerik ve değeri sorusunu sorarak okumak, dolayısıyla onun söylemini onun dışında zaten tanımlanmış bir nesneyle –bu nesneyi tartışma konusu etmeden– karşılaştırmak olurdu. *Kapital*'i tarihçi gözüyle okumak, *Kapital*'deki tarihsel analizleri onun dışında önceden tanımlanmış tarihsel bir nesneyle ilişkisi sorusunu –bu nesneyi tartışma konusu etmeden– sorarak okumak olurdu. *Kapi-*

tal'i mantıkçı gözüyle okumak, onun serimleme ve kanıtlama yöntemlerinin ne olduğu sorusunu sormak olurdu, ama bu yine soyutun içinde yapılmış olurdu, bu söylemin yöntemlerinin göndermede bulunduğu nesne yine tartışma konusu edilmeden kalırdı.

Kapital'i filozof gözüyle okumak ise, tam olarak, özgül bir söylemin özgül nesnesini ve bu söylemin nesnesiyle özgül ilişkisini tartışma konusu etmektir, dolayısıyla bu, *söylem-nesne* birliğine, bu belirgin birliği söylem-nesne birliğinin başka biçimlerinden ayırt eden epistemolojik sıfatlar sorusunu sormaktır. *Kapital*'in bilgi tarihinde işgal ettiği yeri ilgilendiren bir soruya verilecek cevaba yalnızca bu okuma karar verebilir. Bu soru şu noktada düğümlenir: *Kapital*, diğer ideolojik üretimler gibi sıradan bir üretim midir, klasik iktisadın Hegelci biçimlenişi midir, Gençlik Dönemi Felsefi Eserlerinde tanımlanan antropolojik kategorilerin iktisadi gerçeklik alanına dayatılması mıdır, yoksa *Yahudi Sorunu*'ndaki ve *1844 Elyazmaları*'ndaki idealist özlemlerin "gerçekleşmesi" midir? *Kapital*, Marx'ın hem nesnesini hem de kavramlarını miras aldığı klasik politik iktisadın basitçe bir devamı ve bir tür tamamlanışı mıdır? Bu durumda *Kapital*'i klasik iktisattan ayıran şey nesnesi değil, yalnızca *yöntemi*, Hegel'den ödünç alınan diyalektik midir? Ya da tersine, *Kapital* kendi nesnesinde, teori ve yönteminde gerçek anlamda epistemolojik bir dönüşüm mü oluşturmaktadır? *Kapital*, yeni bir disiplinin edimsel kuruluşunu, bir bilimin edimsel oluşumunu –dolayısıyla, hem klasik politik iktisadı hem de Hegelci ve Feuerbachçı ideolojileri tarihöncesine fırlatıp atan gerçek bir olayı, teorik bir devrimi–, bir bilimin tarihinin mutlak başlangıcını mı temsil ediyor? Ve eğer bu yeni bilim *tarihin* teorisi ise, buna karşılık, kendi *tarihöncesi*'nin bilgisine imkan tanımaz mı –dolayısıyla, hem klasik iktisatta hem de Marx'ın Gençliğindeki Felsefi

Eserlerde bu açık seçik görülmez mi? *Kapital*'in felsefi okunmasının sorduğu epistemolojik sorunun içerimleri bunlardır.

Demek ki, *Kapital*'in felsefi okunması masum bir okumanın tamamen tersidir. Bu suçlu bir okumadır, ama suçunu itiraf ederken kendi günahını bağışlamaz. Tersine, kendi günahını "iyi günah" olarak üstlenir ve bu günahın zorunluluğunu kanıtlayarak savunur. Dolayısıyla, okuma olarak kendini aklayan istisnai bir okumadır ve her suçlu okumaya, yüzündeki masumiyet maskesini düşüren soruyu, masumiyetinin o basit sorusunu sorarak bunu yapar: *Okumak nedir?*

3

Bu sözcük ne kadar paradoksal gözükse de, çağımızın, insanın kültür tarihi içinde olabilecek en dramatik ve en zahmetli sınamanın damgasını taşıdığının günün birinde anlaşılacağını ileri sürebiliriz. Bu sınama, yaşamın en "basit" tavırlarının anlamını keşfetme ve öğrenme sınavıdır: Görmek, işitmek, konuşmak, okumak – insanları eserleriyle ilişkiye sokan bu tavırlar ve insanların kendi girtlaklarında tersine dönmüş bu eserler, onların "esersizlik"leri. Ve hâlâ egemen olan tüm görünümün tersine, bu altüst edici bilgileri, insanların kavram yokluğu üzerinde inşa olan psikolojiye değil, birkaç insana borçluyuz: Marx, Nietzsche ve Freud. Freud'la birlikte, dinlemenin ne olduğundan, dolayısıyla konuşmanın (ve susmanın) ne *demek* istediğinden kuşku duymaya; konuşmanın ve konuşmayı dinlemenin "*demek istediği*" şeyin, sözün ve dinlemenin masumiyeti altında, ikinci bir söyleme, *tamamen başka* bir söyleme, bilinçdışı söyleme atfedilebilir bir derinliği keşfettiğinden kuşku duymaya başlıyoruz.[1] Ben de,

1) Bizim Freud *okumamızı* altüst etmiş bu sonucu, bugün, J. Lacan'ın uzun yıllar tek başına sürdürdüğü uzlaşmaz ve bilinçli çabaya borçluyuz.J. Lacan'ın bize kökten

en azından teoride, *okuma*'nın ve dolayısıyla yazmanın *demek istediği* şeyden kuşkulanmaya Marx'tan itibaren başlamamız gerektiğini söylemeye cüret edebilirim. *1844 Elyazmaları* üzerinde güçlü bir şekilde hüküm süren ve *Kapital*'in yeniden tarihselciliğe düşme teşebbüslerine hâlâ sinsice musallat olan ideolojik iddianın tümünü bir *okuma*'nın aşikar masumiyetine indirgeyebilmiş olmamız elbette bir tesadüf değildir. Genç Marx açısından, şeylerin özünü bilmek, insanın tarihsel dünyasının, iktisadi, politik, estetik ve dini üretimlerinin özünü kavramak; "somut" varoluşunun şeffaflığı içindeki "soyut" özün varlığını tam anlamıyla *okumak*'tır (*lesen, herauslesen*). Hegelci Mutlak Bilgi'nin dinsel modelinin varoluş içindeki özün bu dolaysız okunmasında ifade bulması; kavramın nihayet gün ışığında görünür olduğu, bizim aramızda bizzat mevcut olduğu, hissedilir varoluşu içinde elle tutulur olduğu ve *bu* ekmeğin, *bu* bedenin, *bu* yüzün ve *bu* insanın Tin'in kendisi olduğu bu Tarihin Sonu'nun ifade bulması... İşte bu sayede, *kitap açık* bir okumaya ve Galileo'cu "*Büyük Dünya Kitabı*"na duyulan özlemin her bilimden daha eski olduğunu, yortuya ve mesihin geri dönüşüne dair dinsel fantasmalarını ve kendi sözcüklerini giyindiğinde, hakikatin Kitap –İncil– olarak vücut bulduğu Kutsal Kitaplar'ın büyüleyici mitini hâlâ gizliden gizliye anımsadığını anlarız. Doğayı ya da gerçeği, Galileo'ya göre "karelerden, üçgenlerden ve dairelerden oluşan" bir dilin sessiz söyleminin konuştuğu bir Kitap olarak ele almak için, yazılı bir söylemi hakikatin dolaysız şeffaflığı ve gerçeği de bir sesin söylemi ya-

yeni olarak sunduğu şeyin kamusal alana geçmeye başladığı, herkesin kendince bunu kullandığı ve yararlandığı bir dönemde, kimi sonuçlarıyla kökensel nesnesini aştığını göreceğimiz örnek bir okuma dersine olan borcumuzu kabul etmekten yanayım. Giysi bizim de olsa, "terzinin emeğinin giyside kaybolma(ma)sı" (Marx) için bunu *herkesin önünde* kabul etmeyi önemli buluyorum. Zamanında G. Bachelard'ın ve J. Cavaillès'in yapmış olduğu ve günümüzde G. Canguilhem'in ve M. Foucault'nun yapmakta olduğu gibi, bilginin eserlerini okuyan bu ustalara bizi bağlayan açık ya da gizli borcu ben kabul etmekten yanayım.

pan belli bir *okuma* fikrine sahip olmak gerektiğinden kuşkulanmaya bizi yönelten şey işte budur.

Okuma sorununu ve dolayısıyla *yazma* sorununu ilk kez ortaya atmış olan Spinoza'nın, aynı zamanda, hem bir tarih teorisini hem de dolaysızlığın opaklığı felsefesini dünyada ilk öneren olması; imgesel ile hakiki olanın farklılığı teorisi içinde okumanın özüyle tarihin özünün dünyada ilk kez onda bir araya gelmiş olması... Bu, Marx'ın neden ancak bir tarih teorisi ve ideolojiyle bilim arasındaki ayrımın bir felsefesini kurarak Marx haline gelebileceğini ve son çözümlemede bu kuruluşun *okumanın* dinsel mitinde dağılmasında tamamlandığını bize gösterir. *1844 Elyazmaları*'nın Genç Marx'ının, insan özünü, yabancılaşmasının şeffaflığında, dolaysız olarak, açık bir kitap gibi okuduğu yer burasıdır.*Kapital* ise tersine, gerçek karşısında içsel bir mesafenin, farkın tam ölçüsünü alır; bu mesafe ve farklılık onun *yapısına* dahildir ve kendi etkilerini kendileri okunmaz hale getirirler; ve kendilerinin dolaysız okunma yanılsamasını, etkilerinin sonuncusu ve doruğu kılarlar: bu *fetişizm*dir. Bu okuma mitini kendi ininde kıstırmak için tarihe gitmek gerekir, çünkü insanlar, cüretkar doğayı bilme projesi içinde yok olup gitmemek için, dinlerinin ve felsefelerinin büyük saygı gösterdiği tarihi, doğaya yansıtmışlardır. Tarihsel, okuma dinine yalnızca düşünülmüş-tarihle, yalnızca tarihin teorisiyle hak verilebilir: Insanların Kitap'larda yazılı tarihinin yine de bir Kitap'ın sayfalarına yazılı bir metin olmadığını keşfederek; tarihin hakikatinin onun göz önündeki söylemine bakarak okunmadığını keşfederek; çünkü tarihin metni, içinde bir sesin (Logos) konuştuğu bir metin değil, bir yapılar yapısının etkilerinin işitilmeyen ve okunmayan imlemesidir. Burada yaptığımız sunumlardan bazıları izlendiğinde, burada, metaforik konuşmalar yapmadığıma, kullandığım terimleri

harfiyen ele aldığıma ikna olunabilinir. Okumanın dinsel mitinden kopmak: Bu teorik zorunluluk Marx'ta, "tinsel" bütünlük olarak, özellikle *anlatımsal* bütünlük olarak Hegelci bütün anlayışından kopuşun belirgin biçimini aldı. Okuma teorisinin ince yaprağını kaldırdığımızda, onun altında bir *anlatım* teorisi keşfetmemiz ve (her bölümü *pars totalis** olan, bizzat orada var olan bütünü dolaysız olarak ifade eden) bu anlatımsal bütünlük teorisini, son olarak –ve bizzat tarih alanında– Hegel'de, bir söylemin sekansları içinde, konuşan sesin (Logos); onun Yazı'sını barındıran Hakikat'in; ve işiten kulağın ya da Sözcükler'inin her birinin bizzat barındırdığı Hakikat sözünü (eğer saf haldeyseler) keşfetmek için bu söylemi okuyan gözün tamamlayıcısı olan tüm dinsel mitlerin içinde birleştiği teori olarak keşfetmemiz bir tesadüf değildir. Logos ile Varlık arasındaki; bizzat varlığı Dünya demek olan bu Büyük Kitap ile dünyanın bilinmesi söylemi arasında; şeylerin özü ile okunması arasında kurulu dinsel suçortaklığı bir kez bozulduğunda; henüz kırılgan bir çağdaki insanların tarihin geçiciliğine ve ürkek cüretlerine karşı büyülü ittifaklara sarıldıkları bu zımni antlaşmalar bir kez bozulduğunda, bu bağlar bir kez koptuğunda, yeni bir *söylem* anlayışının nihayet mümkün olduğunu eklememize gerek var mı?

4

Marx'a geri dönersek, yalnızca söylediklerinde değil, yaptıklarında da, başlangıçtaki okuma fikir ve pratiğinden yeni bir okuma pratiğine ve bize yeni bir *okuma* teorisi sağlayabilecek bir tarih teorisine geçişi özellikle onda kavrayabiliriz.

Marx'ı okuduğumuzda, kendimizi hemen bir *okur* karşısında buluruz; o, bizim önümüzde ve yüksek sesle *okumaktadır*.

* Bütünün tüm niteliklerini taşıyan parça, (yhn).

Marx'ın kendi metnini yüksek sesli okumalarla besleme ihtiyacı duymuş olması bizi olağanüstü bir okur olmasından daha çok ilgilendiriyor; bu yüksek sesle okumanın nedeni yalnızca alıntıların verdiği haz ya da referanslarındaki titizlik değildir (bu konuda manyakça bir kesinlik gösteriyordu, rakipleri kendi zararlarına bile olsa onu öğrenmek zorundaydılar), dahası, borcunu (o, bir borcun ne olduğunu ne yazık ki biliyordu) her zaman ve geniş ölçüde ona kabul ettiren o entelektüel dürüstlük yaklaşımı da değildir yalnızca; onun yürüttüğü keşif çalışmasının teorik koşullarında derinden kök salmış nedenleri vardır bunun. Dolayısıyla Marx, bizim karşımıza geçip, yalnızca *Artı-Değer Teorileri*'nde[2] (esas olarak notlar halinde kalmış Kitap) değil, *Kapital*'de de yüksek sesle okur: Quesnay'i okur, Smith'i okur, Ricardo'yu okur, vs. Onları çok berrak bir biçimde okur: Doğru olarak söyledikleri şeyden dayanak almak ve yanlış söyledikleri şeyi eleştirmek için okur; kısacası, politik iktisadın kabul görmüş ustaları karşısında *kendini konumlandırmak* için okur. Yine de Marx'ın Smith ve Ricardo okuması, ancak bu okumanın belirli bir okuması açısından berraktır: Okuduğu şeyi sorgulamayan, okunan metnin kanıtlarını geçer akçe kabul eden dolaysız bir okuma açısından taşır bu berraklığı. Gerçekte, Marx'ın Smith-Ricardo okuması (burada onları örnek olarak veriyorum), yakından *bakıldığında*, oldukça kendine özgüdür. Bu, ikili bir okumadır – daha doğrusu, kökten farklı iki okuma ilkesini işleten bir okuma.

İlk okuma'da Marx kendi öncelinin (örneğin Smith) söylemini, kendi söylemi aracılığıyla okur. Smith'in metninin Marx'ın metni dolayımıyla görüldüğü, sanki onun ölçüsüymüş gibi üzerine yansıdığı bu şifre anahtarlı okumanın sonucu, uyum ve uyumsuzlukların bir listesinden, Smith'in keşfettiği şeyin döku-

2) Fransızcaya *İktisadi Doktrinler Tarihi* adıyla çevrildi (çev. Molitor, Costes éd.).

münden, ve ıskaladıklarının, değer ve kusurlarının, varlık ve yokluklarının dökümünden başka bir şey değildir. Aslında, bu okuma geriye dönük bir teorik okumadır; Smith'in görebildiği ve anlayabildiği şey, bu okumada yalnızca köklü bir eksiklik olarak belirir. Bazı eksiklikler başka eksikliklere gönderir ve bu başka eksiklikler de ilk eksikliğe gönderir – ama bu indirgemenin kendisi bile bizi varlıkların ve yoklukların tespiti içinde tutar. Eksikliklere gelince, bu okumada bu eksiklerin nedenini bulamayız, çünkü tespitleri onları geçersiz kılar: Smith'in söyleminin görünür sürekliliği altındaki (Smith açısından) görünmez boşlukları gösteren şey, Marx'ın söyleminin sürekliliğidir. Bu eksikleri Marx çoğu zaman dalgınlıklarla, kelimenin tam anlamıyla Smith'in *yokluklarıyla* açıklar: Smith, gözünün önünde olan şeyi *görmedi*, elinin altında olan şeyi kavramadı. Bunlar *"gözden kaçanlar"*dır ve hepsi de tüm klasik iktisada "inanılmaz" yanılgısıyla egemen olan, sabit sermaye ile değişken sermayenin karıştırılması şeklindeki o *"devasa gözden kaçma durumu"*na az çok indirgenir. Bilgiyi oluşturan kavramlar sisteminin buradan kaynaklanan tüm kusuru, böylelikle, "görme"nin psikolojik eksikliğine indirgenmiş bulur kendini. Ve, *göremelerini* haklı çıkaran şey, *görme* yoklukları olsa da, *gördüklerine* –kabul edilmiş bilgilerin tümü– hak verecek olan şey de –tek zorunluluk olarak– "görme"nin varlığı ve keskinliğidir.

Gözden kaçma ve görmeye dair bu biricik mantık, bize, bu mantığın ne olduğunu belli eder: Tüm bilme çalışmasının, kural olarak, basit *görü* ilişkisinin kabulüne indirgendiği; nesnesinin tüm doğasının, *verili* olanın basit koşuluna indirgendiği bir bilme kavrayışının mantığıdır bu. Smith'in, bir görme kusuru nedeniyle görmediği şeyi Marx görmektedir: Smith'in görmediği şey, bal gibi görünür bir şeydir ve görünür olduğu için de Smith

onu görmeyebilmiş ve Marx görebilmiştir. Bir çıkrıktayız: İnsanın gözünde, şeffaflığın kendisinden başka bir şey asla olmayan –her türlü körlük günahı, tıpkı durugörü erdemi gibi, kelimenin tam anlamıyla görmeye aittir–, verili bir nesnenin görüsü ya da yerleşik bir metnin okunması olarak bilginin yansıtıcı mitine düştük yeniden. Ama insan ancak başkalarına muamele ettiği şekilde muamele gördüğünden, Marx da Smith'e indirgenmektedir: miyopluğu hariç – böylelikle, Smith'in sözümona miyopluğundan Marx'ın kendisini *sökûp almasını* sağlayan devasa çalışmanın tümü hiçe indirgenmiş olur; tüm ineklerin artık siyah olmadığının fark edildiği o gün, basit bir *görme* farkına indirgenir; Marx'ın, kendisini yine de Smith'ten sonsuza dek ayırdığını düşündüğü teorik farklılık ve teorik ara hiçe indirgenir. Ve işte biz de sonunda görünün aynı yazgısına davet edildik: Marx'ta, yalnızca onun *gördüğü şeyi* görmeye mahkumuz.

5

Yine de Marx'ta, *bu* ilkiyle hiç alakası olmayan *tamamen başka ikinci bir okuma* da vardır. Kendisini sadece, varlıkların ve yoklukların, görülenlerin ve gözden kaçanların bu ikili tespitine dayandıran bu ikinci okuma, tuhaf bir gözden kaçma durumuyla suçlanır: bir yazarda görülenlerin ve gözden kaçanların bileşik varlığının bir sorun ortaya koyduğunu görmez: bunların *bileşimi* sorunu. Bu sorunu görmez, çünkü tam da bu sorun ancak görünmez olarak görünürdür, çünkü bu sorun, görmek için aydınlık bir göze sahip olmanın yeterli olduğu verili nesnelerden tamamen başka bir şeyi ilgilendirir: Görünürün alanı ile görünmezin alanı arasında zorunlu bir görünmez ilişki, görünür alanın yapısının zorunlu bir etkisi olarak görünmezin karanlık alanının zorunluluğunu tanımlayan bir ilişkidir bu.

Ama, burada belirtmek istediğim şeyi daha anlaşılır kılmak için, sorunu bir süreliğine bu çetin konumda bırakacağım ve buna geri dönmek için, Marx'ta bulunan *ikinci tür okuma*'nın analizinin dolambaçlı yollarına gireceğim: Ücret üzerine *Kapital*'in hayranlık uyandırıcı XIX. bölümü (c. II, s. 206 ve devamı), II. Kitabın Önsöz'ünde Engels'in olağanüstü teorik saptamalarıyla birlikte düşünülmüş (c. IV, s. 20-24).

Klasik iktisatçıların *okuru* Marx'tan alıntı yapıyorum:*

Klasik politik iktisat "emeğin fiyatı" kategorisini, önden hiçbir sağlama yapmadan, günlük yaşamda naif bir biçimde almış ve bu fiyatın nasıl belirlendiği sorusunu daha sonra sormuştur. Çok geçmeden, arz ve talep arasındaki ilişkideki değişmenin, emeğin fiyatı bakımından, diğer bütün metalarda olduğu gibi, bu değişmeler dışında, yani pazar fiyatının belli bir ortalamanın üstünde ya da altında gösterdiği oynamalar dışında, hiçbir şeyi açıklamadığını fark etmiştir. Talep ve arz denge halinde ise, diğer bütün koşullar aynı kalmak üzere, bu fiyat oynamaları sona erer. Ama bu durumda da, talep ve arz, artık bir şey açıklamaz olur. Emeğin fiyatı, talep ile arzın denge içinde bulunduğu anda, artık onların hareketine bağlı değildir ve sanki arz ile talep yokmuş gibi belirlenmek zorundadır. Bu fiyat, pazar fiyatlarının bu çekim merkezi, böylece, bilimsel analizin asıl konusu olarak kendini gösterir.

Birkaç yıllık bir dönem göz önüne alındığında ve birbirini izleyen yükselme ve düşme hareketlerinin sürekli telafilerle indirgendikleri ortalamalar hesaplandığında yine aynı sonuca varılır. Böylece, pazar fiyatlarının salınımında

* Kapital'in Türkçe çevirisinde yer yer farklılıklar ve eksikler olduğundan Althusser'in metnindeki Fransızca çeviriyi esas aldım. (çn).

kendini gösteren ve bu fiyatların asıl düzenleyicilerini oluşturan ortalama fiyatlar, az çok sabit büyüklükler elde edilir. Dolayısıyla bu ortalama fiyat, Fizyokratların "zorunlu fiyatı", Adam Smith'in "doğal fiyatı", tıpkı tüm diğer metalar için olduğu gibi emek için de ancak onun para olarak ifade edilmiş değeri *olabilir. 'Meta,' der Smith, 'bu durumda tam olarak* hak ettiği değerde *satılır.'*

Klasik iktisat, böylece, emeğin rastlantısal fiyatları dışında gerçek değerine erişebileceğini ummuştu. Ardından, bu değeri emekçinin geçimi ve yeniden-üretimi için gerekli geçim maddelerinin değeriyle belirledi. O zamana dek araştırmalarının görünür nesnesi olan *emeğin değerinin yerine emek gücünün, yani yalnızca emekçinin kişiliğinde var olan ve tıpkı bir makinenin yaptığı işlemlerden ayırt edilmesi gibi kendi işlevinden –çalışmadan– ayrılan gücün değerini koyarak, böylece farkında olmadan alan değiştirdi. Dolayısıyla analizin işleyişi, ister istemez, yalnızca emeğin pazar fiyatını zorunlu fiyatına ve değerine yöneltmekle kalmadı, sözümona emek değeri olarak adlandırılan şeyi emek gücünün değeri haline de getirdi, öyle ki emek değerini bundan böyle ancak emek gücünün fenomenal biçimi olarak ele almak zorunlu oldu. Demek ki analizin vardığı sonuç,* başlangıç noktasında ortaya konan şekliyle sorunu çözmek değil, sorunun terimlerini tamamen değiştirmekti.

Klasik iktisat bu yanılmacayı fark etmeyi asla başaramadı, *yalnızca emeğin gündelik fiyatları ile değeri arasındaki farklılıkla, bu değerin metaların değeriyle ilişkisi, kâr oranı vs. ile ilgilendi. Genel olarak değer analizini derinleştirdikçe, emeğin sözümona değeri de onu çözümsüz çelişkilerin içine daha fazla soktu..."* (II, 208-209) [Türkçesinde Birin-

ci Cilt, 511-512].

Bu şaşırtıcı metni, neyse o olarak, yani Marx'ın klasik iktisadı *okuma* protokolü olarak ele alıyorum. Burada da kendimizi, görülenlerin ve gözden kaçanların hesabını yapan bir okuma anlayışının yazgısı içinde çakılıp kalmış hissederiz. "Klasik politik iktisat şunu gayet iyi görmüştür...", "ama şunu da görmemiştir...", "şunu görmeyi 'asla başaramaz'...". Burada da, görülenlerin ve gözden kaçanların hesaplanışında sanki şifreli bir şey var gibidir, klasik yokluklar Marksist varlıklarla açığa vurulmuş gibidir. Yine de burada küçük, küçücük bir farklılık vardır ki, okuru hemen uyarayım, bizim bunu *görmemek* gibi bir niyetimiz kesinlikle yoktur! Şudur bu fark: Klasik politik iktisadın görmediği şey, görmediği değil, *gördüğü şeydir*; onda eksik olan şey değil, tersine, *eksik olmayan şeydir*; ıskaladığı şey değil, tersine *ıskalamadığı şeydir*. Bu durumda gözden kaçırma, görülen şeyi görmemektir, gözden kaçırma nesneye yönelik değil, *görüşün* kendisine yönelir. Gözden kaçırma *görme*'yi içeren bir gözden kaçırmadır: Görmeme, bu durumda, görmenin içindedir, görmenin bir biçimidir, dolayısıyla görmeyle zorunlu bir ilişki içindedir.

Görmemenin görme içindeki bu organik muğlaklığının edimsel özdeşliği *içinde* var olan, bu özdeşlik *dolayısıyla* ortaya konmuş olan sorunumuza temas etmiş oluyoruz. Dahası, bu görmeme ya da gözden kaçırma saptanırken, yalnızca Marx'ın teorisinin şifre çözücüsü altında klasik iktisadı okumak, ele aldığımız durumda ölçü olarak işe yarayan Marksist teori ile klasik teori arasında karşılaştırma yapmak değil amacımız; çünkü klasik teoriyi yalnızca *kendisiyle*, bu teorinin görmemesini ancak kendi görmesiyle karşılaştırabiliriz. Demek ki, eşsiz bir alanda tanımlanmış, geriye dönük sonsuzca göndermesi olmayan, saf haldeki bir sorunla karşı karşıyayız. Görmeme ile görmenin gör-

me içindeki bu zorunlu ve paradoksal özdeşliğini anlamak, bizim sorunumuzu (görünür ile görünmezi birleştiren zorunlu ilişki sorununu) çok doğru olarak koymaktır ve bunu doğru olarak ortaya koymak, bu sorunu çözme şansına sahip olmaktır.

6

Bu durumda, görmeme ile görmenin görme içindeki bu özdeşliği nasıl mümkün olmaktadır? Metnimizi yeniden dikkatle okuyalım. "Emek değeri" konusunda klasik iktisadın ortaya attığı soruların akışı içinde, çok özel bir şey meydana gelmiştir. Klasik politik iktisat, (II. Kitabın Önsöz'ünde Engels'in, oksijen "üreten" flojistik kimya gibi klasik iktisadın da artı-değer "ürettiği"ni söylemesi gibi) doğru bir cevap "üretti": "Emeğin" değeri, "emeğin" yeniden-üretimi için gerekli geçim araçlarının değerine eşittir. Doğru bir cevap, doğru bir cevaptır. "Birinci tarz"daki herhangi bir okur, Smith ve Ricardo'ya iyi bir not verip daha öteye gider, başka saptamalara geçer. Marx değil. Çünkü onun, bu cevabın tuhaf bir özelliğinden dolayı gözünün seğirdiğini söyleyebiliriz: ***Bu, tek kusuru tam da sorulmamışlık olan bir soruya verilen cevaptır.***

Klasik iktisat metninin formüle ettiği haliyle başlangıçtaki soru şuydu: Emeğin değeri nedir? Klasik iktisadın bu soruyu ürettiği metnin içinde kesinlikle savunulabilir olan katı içeriğine indirgendiğinde cevap şöyledir: "*(...) emeğin değeri, (...) emeğin bakımı ve yeniden-üretimi için gerekli geçim maddelerinin değerine eşittir.*" Cevap metninde iki ***boşluk***, iki eksik var. Klasik iktisadın cevap metnindeki boşlukları bize gösteren Marx'tır: Ama o bize, böylelikle, klasik metnin söylemeyerek söylediği şeyi ve söyleyerek söylemediği şeyi göstermektedir. Demek ki, klasik metnin söylemediği şeyi söyleyen Marx değildir, klasik metne kendi dilsizliğini açığa çıkarıcı bir söylemi dışardan dayatmak için müdahale eden Marx

değildir – *klasik metin bize kendisinin sustuğunu söyler*: Onun sessizliği, onun *kendi sözcükleridir*. Aslında, üç noktalarımızı, boşluklarımızı ortadan kaldırırsak, hep aynı söyleme, görünüşte "dolu" aynı cümleye sahip oluruz: *"Emeğin değeri, emeğin bakımı ve yeniden-üretimi için gerekli geçim maddelerinin değerine eşittir."* Ama bu cümlenin bir anlamı yoktur: "Emeğin" bakımı ne demektir? "Emeğin" yeniden-üretimi ne demektir? Cevabın sonundaki bir sözcüğün, "emek" sözcüğünün yerine "emekçi" sözcüğünün geçirilmesinin yeteceği hayal edilebilir ve sorun çözülmüş olur. *"Emeğin değeri, emekçinin bakımı ve yeniden-üretimi için gerekli geçim maddelerinin değerine eşittir."* Ama emekçi, emek olmadığından, cümle sonundaki terim şimdi de cümlenin başındaki terimle uyuşmamaktadır: İçerikleri aynı değildir ve denklem kurulamaz, çünkü ücretle satın alınan şey emekçi değil, "emeği"dir. Ve bu ilk emeği, ikinci terimin –emekçi– içine nasıl dahil edebiliriz? Cümlenin dile getirilişinde, tam olarak *"emek"* terimi düzeyinde, cevabın başında ve cevabın sonunda eksik olan bir şey vardır ve bu eksiklik, tüm cümledeki terimlerin işlevleriyle kesin olarak belirtilmiştir. Üç noktalarımızı –boşluklarımızı– ortadan kaldırarak, kelimesi kelimesine ele aldığımızda, bu *boşluk yerleri*'ni kendi içinde kendisi belirten, sözcenin kendisinin "tam"lığı tarafından üretilen, bu üç noktaları bir eksikliğin merkezi olarak yeniden oluşturan bir cümleyi yeniden oluşturmaktan başka bir şey yapmayız.

Yeri *cevap tarafından*, bizzat cevabın içinde, *"emek"* sözcüğünün dolaysız yakınında belirlenmiş olan bu eksiklik, sorusunun yokluğunun cevabın içindeki mevcudiyetinden, *sorusunun* eksikliğinden başka bir şey değildir. Çünkü sorulan soru, bu eksikliği onun içine *yerleştirecek* bir şeyi görünüşte içermez. *"Emeğin değeri nedir?"* cümlesi, bir kavramla özdeş bir cümledir, "emeğin değeri" kavramını *dile getirmek*'le yetinen bir kavram-

cümledir, eksiği kendi içinde belirtmeyen bir sözce-cümledir; tabii eğer kendisi de tümüyle, kavram olarak, eksik bir soru, eksik bir kavram, bir kavramın eksikliği değilse. Bu, soruda bize cevap veren cevaptır, çünkü soru, tüm uzamı için, cevap tarafından *eksikliğin yeri* olarak belirtilen bu "emek" kavramına sahiptir. Sorunun, *kendi eksikliği* olduğunu ve başka bir şey olmadığını bize söyleyen şey cevabın kendisidir.

Eğer cevap –eksikleri de dahil– doğruysa, ve eğer onun sorusu kavramının eksikliğinden başka bir şey değilse, bunun nedeni, cevabın, klasik iktisat metninde dile getirilmemiş olma ama üç nokta olarak dile getirilmeme özelliği taşıyan bir *başka soru*'ya cevap olmasıdır. Bu nedenle Marx şöyle yazmıştır:

"Demek ki analizin vardığı sonuç, başlangıç noktasında ortaya konan şekliyle sorunu çözmek değil, sorunun terimlerini tamamen değiştirmekti."

Bu nedenle Marx, dile getirilmemiş *soruyu, cevabın* boşluklarında dile getirilmemiş bir biçimde mevcut olan, bu boşlukların kendisini bir mevcudiyetin boşlukları olarak kendi içinde yaratabilecek ve ortaya çıkarabilecek kadar bu cevabın içinde mevcut olan kavramı dile getirerek sorabilmiştir. Marx, sözcenin içine, klasik politik iktisadın cevabının sözcesindeki boşluklarda mevcut olan *emek gücü* kavramını dahil ederek –yeniden sokarak sözcenin sürekliliğini yeniden oluşturur; ve, emek gücü kavramının dile getirilmesiyle, cevabın sürekliliğini oluşturarak –yeniden oluşturarak, aynı zamanda, o zamana kadar sorusuz kalmış cevabın cevap verdiği, o zamana kadar sorulmamış *soruyu* üretir.

Bu durumda cevap şu olur: *"Emek gücünün değeri, emek gücünün bakımı ve yeniden-üretimi için gerekli geçim mallarının değerine eşittir."* Ve bu durumda *onun* sorusu şu biçimde üretilir:

"Emek gücünün değeri nedir?"

Boşluklar taşıyan bir sözcenin bu yeniden oluşturulmasından ve cevaptan yola çıkan *sorusunun* bu üretiminden hareketle, gördüğü şey üzerine klasik iktisadın körlüğünü, dolayısıyla görmesinin içindeki görmemesini açıklayan nedenleri gün ışığına çıkarmak mümkündür. Dahası, klasik iktisadın görürken görmediği şeyi Marx'ın görmesini sağlayan mekanizmanın, klasik iktisadın görmediği şeyi Marx'ın görmesini sağlayan mekanizmayla özdeş olduğu –ve, kendisi de klasik iktisat metninin bir *okuması* olan Marx'ın bir metnini *okurken*, görülmüş olanın görülmeyişinin görülmesi işlemini düşünmekte olmamızı sağlayan mekanizmaya da, en azından ilkesi içinde özdeş olduğu ortaya çıkacaktır.

7

Bir *görme*'ye yönelik bu *gözden kaçırma*'nın nedenini, bulunduğu yerden keşfetmek için gelinmesi gereken nokta gerçekten de şudur: Bilgi hakkında edinilen fikri tamamen değiştirmek, dolaysız okuma ve görünün yansıtıcı* mitini terk etmek ve bilgiyi üretim olarak tahayyül etmek gerekir.

Politik iktisadın küçümsenmesini mümkün kılan şey, gerçekten de, onun gözden kaçırdığı *nesnesinin dönüşümü*'yle ilgilidir. Politik iktisadın görmediği şey, görebileceği ama görmediği, önceden-var olan bir nesne değildir –kendi bilgi işleminde kendinin ürettiği ve ondan önce var olmayan bir nesnedir: Özellikle, bu nesneyle özdeş olan bu üretimdir. Politik iktisadın görmediği şey, *yaptığı* şeydir: Sorusuz yeni bir cevap üretimi ve aynı zamanda, bu yeni sorunun içinde boşluğa taşınan yeni bir gizli

* "Yansıtıcı" olarak çevrilen "spéculaire", ayna ile ilgili anlamında olduğundan, "ayna miti" de denebilir. (yhn).

soru üretimidir. Politik iktisat, yeni sorusunun boşluklu terimleri arasında yeni bir soru üretti, ama *"farkına varmadan."* Başlangıçtaki *"sorunun terimlerini tamamen değiştirdi"*, böylece yeni bir sorun üretti, ama bilmeden yaptı bunu. Bunu bilmekten uzakta, eski sorunun alanında kaldığını sanarak kaldı, oysa ki *"farkına varmadan" "alan değiştiriyordu."* Onun körlüğü, "yanılgı"sı, ürettiği şey ile gördüğü şey arasındaki bu yanlış anlamadadır, Marx'ın, başka yerlerde, söyleyenin ister istemez nüfuz edemediği bir *"sözcük oyunu"* (*Wortspiel*) olarak belirttiği bu "yanılmaca" içinde durur.

Politik iktisadın kendi yarattığı şey ve kendi üretim çalışması hakkında ille de kör olması niçin gerekmiştir? Çünkü gözlerini *kendi eski sorusu*'na dikerken, eski sorusuna yeni cevap getirmeye devam etmekte; çünkü, yeni sorunun *"görünür olmadığı"* (*Kapital*, II, 210) eski *"ufka"* (age) sabitlenmiş kalır. Marx'ın bu zorunlu "yanılmaca"yı düşünürken kullandığı metaforlar, böylece bize bir alan değişiminin ve bununla bağlantılı bir ufuk değişiminin imgesini sunar. Bu metaforlar, "gözden kaçma"nın ya da "farkında olmama"nın psikolojik indirgemesinden bizi kurtaran temel bir saptama ileri sürerler. Gerçekten de, yeni cevabın farkında olmadan içinde taşıdığı bu yeni sorunun üretiminde söz konusu edilen şey, bir aile toplantısına beklenmedik bir misafirin gelmesi gibi, önceden tanımlı nesneler arasında ortaya çıkan, tek bir amaca yönelik yeni bir nesneyi ilgilendirmez: Tam tersine, olup biten şey, *tüm* alanın ve *tüm* ufkunun dönüşümünü tartışma konusu eder; ve bu yeni sorun bu zemin üzerinde üretilmiştir. Bu yeni eleştirel sorunun ortaya çıkışı, "ufku"nun uç sınırlarına varana dek tüm genişliği içinde ele alınan bu alanın gerçekliğini etkileyen olası bir eleştirel dönüşüm ile olası bir gizli başkalaşımın tek bir amaca yönelik işaretinden

başka bir şey değildir. Bu olguyu önceden kullanmış olduğum bir dilde söylersek,[3] (kritik bir durumdan söz etmek anlamında) bu *kritik** nitelikle donanmış yeni bir sorun üretimi, yeni bir teorik *sorunsal* üretiminin istikrarsız işaretidir, ki bu sorun da bu sorunsalın semptomatik bir kipinden başka bir şey değildir. Engels, *Kapital'in II. Kitabına Önsöz*'ünde bunu parlak bir biçimde söyler: Flojistik kimya tarafından oksijenin ya da klasik iktisat tarafından artı-değerin basit "üretimi", eski teoriyi *bir noktada* dönüştürmesi gereken şeyi kendi içinde barındırdığı gibi, kimyayı ya da iktisadı *"bütünüyle"* (IV, 21) altüst edecek şeyi de barındırır. Demek ki, yerel görünümlü bu istikrarsız olay içinde dengede olan şey, eski teorinin, dolayısıyla eski sorunsalın *tümlüğü içinde* olası bir devrimidir. Buradan yola çıkarak, bilimin varlığına özgü şu olguyla karşı karşıya geliriz: Bilim ancak tanımlı bir teorik yapının alanında ve ufkunda sorun ortaya koyabilir, bu yapı da onun sorunsalıdır ve bilimin belirli bir anında *tüm sorunun konumsal biçimlerinin* mutlak tanımlı olasılık koşulunu, dolayısıyla mutlak belirlenimini oluşturur.[4]

Böylelikle görünür olarak *görünür*'ün ve bununla bağlantılı olarak görünmez olarak görünmezin belirlenimini ve görünmez olanı görünür olana bağlayan organik bağı kavramaya varırız. Alanın üzerine ve ufka yerleştirilmiş bulunan, yani verili bir teorik disiplinin teorik sorunsalının tanımlı, yapılanmış alanı içine yerleşmiş her nesne ya da sorun, görünürdür. Bu sözcükleri kelimenin gerçek anlamıyla anlamamız gerekir. Bu durumda görme, ya dikkatle ya da dalgınlıkla kullandığı bir "görme" yetisiyle donanmış kişisel bir öznenin gerçekliği değildir; görme, yapısal koşullara aittir, sorunsal alanının *nesneleri* ve *sorunları* üze-

* "Kritik", hem eleştirel hem de hassas, tehlikeli anlamına gelmektedir, (yhn).

3) *Pour Marx*, s. 40, 63-66, vs.

4) A. Comte bundan defalarca kuşku duymuştur.

rindeki içkin düşünüm ilişkisidir.[5] Bu durumda görüş, kutsal okumanın dini ayrıcalıklarını yitirir: O artık nesneyi ya da sorunu varlık koşullarına bağlayan, üretim koşullarına bağlı olan içkin zorunluluğun düşünümünden başka bir şey değildir. Tamı tamına ifade edersek, teorik bir sorunsalın tanımladığı alan içinde var olan şeyi *gören* bir öznenin gözü (tinin gözü) değildir: Tanımladığı nesne ya da sorunlar içinde ***kendini gören şey***, bu alanın kendisidir –görme, bu alanın nesneleri üzerine zorunlu düşünümünden başka bir şey değildir. (Görmenin ışığının ***hem*** gözden ***hem de*** nesneden geldiğini söylemek ***zorunda kalmaktan*** çok rahatsız olmuş olan, görme konusuyla ilgili klasik filozofların "yanılmaca"larını kuşkusuz bu şekilde anlayabiliriz).

Görünür olanı tarif eden ilişkinin aynısı görünmez olanı da, onun gölgede kalmış tersi gibi tarif eder. Sorunsal alanının kendine özgü varlığı ve yapısı aracılığıyla, görünmez olanı, mutlak dışlanmış olarak, görünürlük alanından ***dışlanmış*** ve dışlanmış olarak ***tarif edilmiş*** biçimde; alanın kendi nesnesi üzerine düşünümünü, yani sorunsalın bu tür nesneleriyle zorunlu ve içkin ilişkiye sokulmasını yasaklayan ve bastıran şey olarak tarif eden ve yapılandıran şey, sorunsalın alanıdır. Flojistik kimya teorisinde oksijenin ya da klasik iktisatta artı-değerin ve "emek değeri"nin tanımının durumu böyledir. Bu yeni nesne ve sorunlar, mevcut teori alanında ister istemez ***görünmezdir***, çünkü bu teorinin nesneleri değil, onun ***yasaklarıdırlar***, –bu sorunsalın tarif ettiği görünürlük alanıyla ille de ilişkide olması gerekmeyen nesne ve sorunlardır. Bunlar görünmezdir, çünkü görünürlük alanının dışına hakkıyla atılmış, bastırılmışlardır: ve bu nedenle, (çok özel semptomatik koşullarda) meydana

5) "İçkin düşünüm ilişkisi": Bu "düşünüm"ün [reflexion kelimesi, "düşünüm" ve "yansıma" anlamına gelmektedir, yhn.] kendisi de teorik bir sorun ortaya koyar, ama bunu burada ele alacak değilim, bu önsözün sonunda bu konunun anahatları belirtilecektir.

geldiklerinden alandaki kaçamak varlıklarının *farkına varılmaz*, bu varlık kelimenin tam anlamıyla ortaya çıkarılamaz bir yokluk halini alır, –çünkü alanın tüm işlevi onları görmemekten, onların görünmesini engellemekten ibarettir. Burada da görünmez olan, görünür olan kadar *bir öznenin görme* işlevine bağlıdır: Görünmez olan, teorik sorunsalın olmayan-nesneleri üzerindeki görmemesidir, görünmez olan, olmayan-nesnelerin, olmayan-sorunlarına *bakmamak için* bunları görmeden geçip gittiğinde, teorik sorunsalın kendi üzerine düşünümünün körleşmiş gözü, karanlığıdır.

Görünür ile görünmezin, görünür olanı tarif eden teorik alanın içerisi ile dışarısının olasılık koşullarını, Michel Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nin[6] önsözündeki çok önemli bölümlerini yeniden ele alan terimler içinde andığımıza göre, belki bir adım daha atabilir ve bu şekilde tarif edilmiş olan bu görünür ile bu görünmez arasında *belli bir zorunluluk ilişkisinin* var olabileceğini gösterebiliriz. Görünür bir alandaki görünmez olan, genel olarak, bir teorinin, bu alanın tarif ettiği dışsal ve yabancı *herhangi bir şeyin* gelişimi içinde değildir. Görünmez olan, görünür olan tarafından *kendi* görünmezi olarak, *kendi* görme engeli olarak tarif edilir: Demek ki, görünmez olan, uzamsal metaforu tekrar kullanırsak, görünür olanın dışarısı, dışlamanın dışsal karanlıkları değildir yalnızca; görünürün yapısıyla belirlendiğinden, görünür olanın içinde var olan *dışlamanın da içsel karanlıklarıdır*. Başka deyişle, verili bir sorunsalın tarif ettiği görünür bir alanın zemini, ufku ve dolayısıyla sınırları şeklindeki baştan çıkarıcı metaforlar, eğer biz bu alanı kelimesi kelimesine uzamsal metafor[7] olarak, *onun dışındaki bir başka*

6) Plon, Paris, 1961.

7) Mevcut metnin kullandığı uzamsal metaforlara (alan, yer, uzam, mekan, durum, konum, vs.) başvuru, teorik bir sorun ortaya atar: Bilimsel iddialı bir söylemde varoluş *sıfatları* sorunu. Bu sorun şu şekilde dile getirilebilir: Belli bir söylem biçimi, bilimsel olmayan söylemlerden ödünç alınma metaforların kullanımını *niçin* gerektirir?

uzam tarafından sınırlandırılmış bir uzam olarak düşünürsek, bu alanın doğasına dair yanlış bir fikir çıkarsama riski taşır. Bu diğer uzam da birinci uzamın içindedir ve onu kendi inkarıymış gibi içerir; bu diğer uzam, kendi sınırları içinde dışladığı şeyin inkarıyla tarif edilen birinci uzamın kendisidir. Yani, onun için ancak *iç* sınırlar vardır ve kendi dışını kendinin içinde taşır. Teorik alanın paradoksu, böylelikle, –uzamsal metaforu kurtarmak istersek– *tanımlı* olduğu için *sonsuz*, yani sınırsız, onu bir şeyden ayıran *dışsal* sınırları olmayan bir uzam olmaktır, tam da bunun nedeni, kendi içinde *tarif edilmiş* ve sınırlandırılmış olmasıdır, "olmadığı şeyi dışlaması, onu neyse o yapar" şeklindeki tanımının sonluluğunu kendi içinde taşır. *Tarifi* (ki bu, bilimsel işlemin kendisidir), bu durumda, onu hem *kendi türünde sonsuz* yapan şeydir, hem de tarifini ondan *ona* dışlayan şey yoluyla, tüm belirlenimleriyle kendi içinde belirlenmiş yapan şeydir. Ve çok özel bazı kritik koşullarda, sorunsalın ürettiği sorunların gelişimi (burada "emek değeri" üzerine kendini sorgulayan politik iktisat sorunlarının gelişimi), mevcut sorunsalın görünür alanı içinde *kendi* görünmezinin *bir yanının kaçamak varlığını üretmeye* varır; bu durumda bu ürün ancak *görünmez* olabilir, çünkü alanın ışığı, kendi üzerinde düşünmeden onu körcesine bir baştan bir başa kat eder. Bu görünmez olan, o zaman, teorik sürçme, yokluk, eksiklik ya da semptom niteliğini gizler. Neyse o olarak kendini gösterir, özellikle teori için görünmez olarak, işte bu nedenle Smith gözden kaçırır.

Bu görünmez olanı görmek için, gözden kaçanlarını görmek için, söylemin tamlığı içindeki bu boşlukları, metnin sıkışıklığı içinde bu beyaz bırakılmış yerleri tanımlamak için, keskin ya da dikkatli bir bakıştan başka bir şey gerekir, *eğitimli* bir bakış gerekir, Marx'ın sorunsalın dönüşümünü resmettiği, kendisi de "zemin değişikliği"nin görme alıştırmasına yansıtılmasının ürünü olan, ürün

olan yenilenmiş bir bakış gerekir. Burada bu dönüşümü bir olgu olarak ele alıyorum, bu dönüşümü başlatan ve tamamlayan mekanizmayı analiz etme iddiasında değilim. Kendi etkisi olarak bu bakış değişikliğini meydana getiren bu *"zemin değişikliği"*nin, çok özgül, karmaşık ve çoğu zaman dramatik koşulların ürünü olması; bir zihnin "bakış açısı" değiştirme kararının idealist mitine kesinlikle indirgenemez olması öznenin görüşünün, kendi yerini üretmek şöyle dursun, ancak bu yer üzerine düşünebileceği süreci devreye sokması; bilgi üretim araçlarının bu gerçek dönüşüm sürecinde "kurucu özne" iddialarının, görünürün üretiminde görme öznesinin iddialarının boşluğu kadar boş olması; "özne"nin, kendi sandığı rolü değil, sürecin mekanizması tarafından atfedilmiş rolü oynadığı teorik bir yapının başkalaşımının diyalektik krizi içinde her şeyin olup bitiyor olması; burada incelenemez bir sorundur. Öznenin, yeni zeminde kendi yeni yerini işgal etmesi gerektiğini, başka deyişle öznenin, eski görünmezi onun için görünür kılacak eğitimli bakışı bu görünmez üzerine yöneltebilmesi için, –hattâ kısmen istekdışı da olsa– zaten bu yeni alana[8] yerleşmiş olması gerekir. Smith'in gözünden kaçan şeyi Marx görebiliyorsa eğer, bunun nedeni, eski sorunsalın yeni cevabı ürettiği şeyin içinde, farkında olmadan ürettiği bu yeni zemini zaten işgal etmiş olmasıdır.

8

Marx'ın ikinci okuması şöyledir: Ortaya çıkarılamaz olanı, okuduğu metnin içinde ortaya çıkardığı ve onu ilkinde zorunlu bir yoklukla mevcut olan *bir başka metin*'e gönderdiği ölçüde *"arazi"* [*symptomale*] diyebileceğimiz bir okuma. Tıpkı ilk okuması gibi, Marx'ın ikinci okuması da *iki metnin* varlığını ve birincinin

8) Uzamsal metaforu sürdürüyorum. Ancak arazi değişikliği *yerinde* yapılır: tüm kesinliğiyle, teorik üretim tarzı dönüşümünde ve bu tarz dönüşümün kışkırttığı özne işlevi değişikliğinden söz etmek gerekir.

ikinci aracılığıyla ölçülmesini varsayar. Ama bu yeni okumayı eskisinden ayırt eden şey, yenisinde, *ikinci metnin* birincinin dil sürçmelerinin [*lapsus*] üzerine eklemlenmesidir. Burada da, en azından teorik metinlere özgü tarzda (burada okunuşunu analiz etmek gereken tek metin türü bunlardır), *iki erim* üzerinden eşzamanlı bir okumanın zorunluluğu ve olasılığı kendini gösterir.

Okuyacağınız sunumlarda, teorik anlamdaki söylemler gibi, en azından yıldırım hızıyla akılda tutulması gereken kimi başlıkları varsa, dile getirdiğimiz yasanın dışına çıkmayan, Marx okumasına, Marx'ın, başlangıçta görünür sorunsalını, *ortaya konmuş hiçbir soruya denk düşmeyen bir cevap* paradoksu içinde içerilmiş olan görünmez sorunsalla ölçerek, Smith'teki okunmaz olanı okumayı başardığı *arazi* okumayı uygulamayı denemekten başka bir şey yapmadık. Yine burada görülecektir ki, Marx'ı Smith'ten ve sonuç olarak bizim Marx'la ilişkimizi Marx'ın Smith'le ilişkisinden sonsuz bir mesafeyle ayıran şey, şu kökten farklılıktır: Smith kendi metninde, dolaysız olarak önceki sorulardan hiçbirine cevap vermemekle kalmayan, dahası yeri neresi olursa olsun, eserinde ortaya atılmış sorulardan *hiçbirine* de cevap vermeyen bir cevap üretir –tersine, *cevapsız bir soru* ifade etmek Marx'ın başına geldiğinde, *başka yerde*, yirmi ya da yüz sayfa ilerde, ya da bir başka konu hakkında, ya da tamamen başka bir malzemenin kabuğu altında, *sorunun* kendisini, Marx'ta başka yerde ya da söz konusu durumda –çünkü onda bu olağanüstü parıltılar vardır– anında yorumlayan Engels'te keşfetmek için biraz sabır ve anlayış yeterlidir.[9] Ve eğer

9) Burada kişisel bir deneyimimi aktarmama izin verilirse, cevabında olmayan sorunun Marx'taki ya da Engels'teki *başka bir yerde* varlığının iki belirgin örneğini göstermek istiyorum. Zahmetli olduğunu söylemeyi gerektiren –çünkü bu düşünceyi belirten metin (*Marx İçin*) bu çabanın izlerini taşır– bir düşünme pahasına, Hegelci diyalektiğin Marx tarafından "tersyüz edilmesi" sözcüğünde akla yatkın bir yokluğu saptamayı başarmışım: Kavramının, dolayısıyla sorusunun yokluğu. Marx'ın sözünü ettiği "tersyüz oluş"un fiili içeriğinin sorunsalda bir devrim anlamına geldiğini göstererek, bu *sorunu* yeniden inşa etmeyi zahmetli çabalar

Marx'ta, –bunu ileri sürmekle riske girmiş oluruz– *hiçbir yerde ortaya atılmamış olan bir soruya* önemli bir *cevap* varsa, Marx'ın yalnızca bu cevabı ortaya koymaya uygun imgeleri çoğaltma koşuluyla formüle etmeyi başardığı bu cevap varsa, "Darstellung" ve değişiklikleri cevabı varsa, bu kuşkusuz, Marx, ürettiği şeyi düşünmesine yarayacak kavrama sağlığında sahip olamadığı ve sağlığında bu kavramı edinemediği içindir: *Bir yapının kendi öğeleri üzerinde etkisi kavramı.* Bunun yalnızca bir sözcük olduğu ve yalnızca sözcüğün eksik olduğu, çünkü sözcüğün *nesnesinin* tümüyle orada olduğu söylenecektir. Kuşkusuz, ama bu sözcük bir *kavramdır* ve bu kavramın yapısal eksikliği, Marx'ın söylemine atfedilebilir bazı *biçimler* içinde ve sonuçsuz olmayan, özdeşleştirilebilir bazı *ifadeleri* içinde kimi belirgin teorik etkileriyle yankılanır. *Kapital*'in söyleminde Hegelci bazı biçim ve referansların *gerçek varlığı* bu sayede belki aydınlanabilir, ama bir geçmişin kalıntısı olarak, arta kalan bir şey olarak değil, bir "flört" zarafetiyle (ünlü "*Kokettieren*") ya da aptalca bir tuzak olarak değil (benim diyalektiğimin avantajı şeyleri yavaş yavaş söylememdir – ve sıfırı tüketttiğime inandıklarından, bir an önce beni çürütmeye çaba göstererek, kendi eşekliklerini sergilemekten başka bir şey yapmıyorlar! Engels'e26 Haziran 1867 tarihli mektup), bu kez *içerden* yapılabi-

sonucu başarmıştım. Oysa, daha sonra, Kapital'in II. Kitabına Engels'in Önsöz'ünü okurken, benim ifade etmekte bunca güçlük çektiğim sorunun orada harfi harfine yazılı olduğunu görünce şaşkınlığa kapıldım! Çünkü Engels, başı üzerinde yürüyen politik iktisadın ve kimyanın "tersyüz edilmesi"ni, "ayakları üzerine doğrultulması"nı, "teori"lerindeki, dolayısıyla sorunsallarındaki bir değişimle özdeşleştirmektedir. Diğer örnek: İlk denemelerimden birinde, Marx'ın teorik devriminin, cevaplardaki değişimde değil, sorulardaki değişimde yattığını, dolayısıyla Marx'ın tarih teorisinde yaptığı devrimin, onu ideolojinin alanından bilimin alanına geçiren bir *"öge değişimi"*ne bağlı olduğunu ileri sürmüştüm (*Marx İçin*). Oysa, *Kapital*'in ücret üzerine bölümünü yakın zamanda okuduğumda, Marx'ın, bu teorik sorunsal değişimini ifade etmek için bu *"öge değişimi"* ifadesini kendi terimleriyle kullandığını görünce şaşkınlığa kapıldım. Burada da, Marx'ın belirgin bir noktadaki *yokluğundan* yola çıkarak, uzun çabalarla yeniden oluşturmuş olduğum soruyu (ya da kavramı) Marx bana eserinin *başka bir yerinde* harfi harfine veriyordu.

lir. Şaşırtıcı ama kaçınılmaz bir yokluğun, tüm eserinin görünür-görünmez, yok-var kilit taşı olan, *bir yapının öğeleri üzerindeki etkisi* kavramının (ve tüm alt-kavramlarının) yokluğunun kesin ölçüsü olarak *içerden* yapılabilir. Bu durumda Marx'ın, bazı bölümlerde, Hegelci ifadelerle gayet iyi "oynadığı"nı düşünmek belki de yasak değildir; bu oyun yalnızca kurnazlık ya da alay değil, güçlü anlamda, *gerçek bir dramın oyunudur;* bu oyunda, eski kavramlar, *adı olmayan*'ın, yokluğun rolünü, onu sahneye bizzat çağırmak için ümitsizce oynarlar –oysa ki onun varlığını ancak kendi gecikmişlikleri içinde, şahıslar ile roller arasındaki mesafede "üretirler".

Bu *felsefi* eksikliği saptamış ve yerini belirlemiş olmanın, bizi aynı zamanda Marx'ın felsefesinin eşiğine de götürebileceği doğruysa eğer, tarih teorisinin de içinde başka yararlar umulabilir. Ortaya çıkarılmamış ama tersine eksik olmayan olarak kutsanmış ve tam olduğu ilan edilmiş kavramsal bir eksiklik, belirli koşullarda, bir bilimin ya da bazı bilim dallarının gelişimini ciddi olarak engelleyebilir. Buna ikna olmak için, bir bilimin ancak teorik kırılganlık noktalarına aşırı dikkat ederek ilerleyebileceğini, yani *yaşayabileceğini* saptamak yeterlidir. Bu sıfatla, yaşamını, –bu bilinmeyenin sınırlarını belirleme ve onu bir sorunun kesinliği içinde ortaya koyma mutlak koşuluyla– bildiği şeyden çok *bilmediği* şeye bağlar. Oysa, bir bilimin bilinmeyeni, ampirist ideolojinin sandığı şey, onun "kalıntısı", kendi dışında bıraktığı şey, tahayyül edemeyeceği ya da çözümleyemeyeceği şey değildir; ama özellikle kendi içinde taşıdığı kırılgan şeydir, söyleminin bazı suskunluklarıdır, bazı kavramsal eksiklerdir, kesinliğinin bazı boşluklarıdır, kısacası onda, her dikkatli kulak için, doluluğuna rağmen "içi boş çınlayan" şeydir.[10] Eğer bir bilimin kendi içinde "boş çınlayan" şeyi dinle-

10) P. Macherey, "A propos de la rupture", *La Nouvelle critique*, Mayıs 1965, s. 139.

meyi bilerek ilerlediği ve yaşadığı doğruysa, Marksist tarih teorisinin yaşamındaki bir şey belki de Marx'ın, kendi düşüncesi için temel ama söyleminde mevcut olmayan bir kavramın varlığını bizim için binlerce biçimde belirttiği bu belirgin noktada belki de ertelenmiştir.

9

İşte bizim *Kapital*'i felsefi okumamızın suçluluk nedeni: Marx'ın kendi klasik politik iktisat okumasında bize etkileyici bir dersini verdiği şekildeki bir okumanın kurallarına uyarak Marx'ı okumuş olmak. Suçumuzu kasıtlı olarak, kendi oyunumuza gelmek için itiraf ediyoruz, oraya demir atmak, kendimizi oraya şiddetle bağlamak için itiraf ediyoruz; böylece, ne pahasına olursa olsun birgün oraya yerleşeceğimizi ve onun minik uzamının içerdiği sonsuz uzamı –Marx'ın *felsefesinin* uzamı– kabul edeceğimizi umuyoruz.

Hepimiz bu felsefenin peşindeyiz. Bu felsefeyi bize veren, *Alman İdeolojisi*'ndeki felsefi kopuş protokolleri değildir. Onlardan önce gelen *Feuerbach Üzerine Tezler* de değildir; bu tezler, felsefi antropolojinin gecesinin, bu gecenin retinadaki görüntüsü sayesinde algılanan bir başka dünyanın kaçamak anlık görüntüsüyle yırtıldığı gözkamaştırıcı birkaç parıltıdır. Nihayet, Engels'in *"Bay Dühring'in her olasılığı ve de başka şeyleri ele aldığı geniş alan üzerinde onu izlemek"* (E.S., s. 36-37) zorunda kaldığı ve bu alanın da, bir *"sistem"* (s. 38) biçiminde dahil olduğu felsefi ideoloji ya da dünya kavrayışı alanı olduğu *Antidühring*'deki eleştirilerde de –en azından dolaysız biçimleri içinde ve klinik yargıları ne kadar dâhice olsa da– bu felsefe yoktur. Çünkü, Marx'ın tüm felsefesinin bize *Feuerbach Üzerine Tezler*'in birkaç müteredditt cümlesinde ya da *Alman İdeolojisi*'nin olumsuz söy-

leminde, yani Kopuş Eserleri'nde[11] verildiğine inanmak, olgunlaşması, kendini tanımlaması ve büyümesi için zaman verilmesi gereken kökten yeni teorik bir düşüncenin büyümesi için zaruri koşullar üzerinde tuhaf bir şekilde yanılmak olur. "İlk kez Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nde ve *Komünist Manifesto*'da ifade edildiğinden beri," der Engels, "*bizim anlayışımız Kapital'in yayımlanmasına kadar 20 yıl sürmüş olan bir kuluçka döneminden geçti...*" (*age*, s. 38). Marx'ın tüm felsefesinin rakip sahada, yani *Antidühring*'in (daha sonra da *Materyalizm ve Ampriokritisizm*'in) çoğu zaman yaptığı gibi, felsefi *ideoloji* sahasında dövüşen bir eserin polemik ifadelerinde bizzat bize verilmiş olabileceğine inanmak, ideolojik mücadelenin yasaları hakkında, bu zorunlu mücadelenin sahnesi olan *ideolojinin* doğası hakkında ve bu ideolojik mücadelenin verildiği felsefi ideoloji ile burada dövüşmek için bu sahnede beliren Teori ya da Marksist felsefe arasında yapılması gereken ayrım hakkında yanılgıya düşmek demektir. Özellikle Kopuş Eserleri'ne ya da yalnızca sonraki ideolojik mücadele argümanlarına bağlanmak, *okunmak* için bize verilmiş en yetkin yerin bizzat Marx'ın felsefesi ve büyük eseri *Kapital* olduğunu görmeme "*yanılgı*"sına pratikte düşmek demektir. Yine de *Kapital*'in bu önemini uzun zamandır bilmekteyiz; özellikle birgün sınıflarda incelenecek olan II. Kitaba yazdığı olağanüstü Önsöz'de Engels bize bunu harfi harfine kanıtladıktan sonra; ve Marx'ın felsefesinin "*Kapital'in Mantığı*"nda –Marx'ın yazmaya "*zaman bulamadığı*" bu Mantık'ta– tamamen içerilmiş olduğunu tekrarlayan Lenin'den sonra gayet iyi bilmekteyiz.

Burada, başka bir yüzyılda yaşadığımız, köprülerimizin altından çok suyun geçtiği, sorunlarımızın artık aynı sorular olmadığı itirazları yapılmasın! Bizim tam da sözünü ettiğimiz şey, henüz

11) Krş. *Marx İçin*, s. 26-27.

akmamış olan bir kaynak suyudur. Bu konuda yeterince tarihsel örnek var elimizde. En başta da Spinoza; insanlar, kendi susuzluklarını gidermek için ortaya çıkarılmış, ama duydukları dehşet yüzünden tahammül edemedikleri kaynakları sonsuza dek köreltmeye ve toprağın derinliklerine gömmeye şiddetle çalışırlar. Yaklaşık bir yüzyıl boyunca akademik felsefe Marx'ın üzerine ölü toprağı serpti. Aynı zamanda da Marx'ın yol arkadaşları ve ardılları en dramatik ve en acil mücadelelere göğüs germek zorunda kaldılar ve Marx'ın felsefesi onların tarihsel girişiminden, iktisadi, politik ve ideolojik eylemlerinden ve bu felsefeyi öğretmek ve buna rehberlik etmekte kaçınılmaz olan eserlerden adım adım geçti. Bu uzun mücadele döneminde, Marx'ın *felsefe fikri*, tüm eylemi destekleyen bilgilerin saflığı ve kesinliği için kaçınılmaz olan özgül varoluş ve işleyiş *bilinci* kurtarılarak tüm kışkırtma ve saldırılara karşı savunuldu. Bunun kanıtı olarak, *Materyalizm ve Ampriokritisizm*'in bilimsel bilincinin bu yüksek çığlığını ve Lenin'in tüm eserini, *bilgi* için, bilimsel teori için –ve *"felsefede taraf tutmak"* için– bu kalıcı devrimci manifestoyu, her şeye egemen olan, bilinçli ve uzlaşmaz kesinliği içinde bilimselliğin en keskin bilincinden başka bir şey olmayan bu ilkeyi ileri sürüyorum. İşte bize verilmiş olan ve bugünkü görevimizi belirleyen şey: *Eserler*; kimileri bir bilimin teorik pratiğince üretilmiş (en başta *Kapital*), kimileri iktisadi ve politik pratik tarafından (işçi hareketi tarihinin dünyaya dayattığı tüm dönüşümler) ya da bu pratik üzerine düşünüm tarafından (Marksist eserler arasındaki en önemli iktisadi, politik ve ideolojik metinler) üretilmiş *eserler*. Bu eserler kendi içlerinde, yalnızca kapitalist üretim tarzı [=*biçimi*, metinde her iki kelime de kullanılmıştır, yhn.] teorisinde ve devrimci eylemin tüm meyvelerinde içerilmiş Marksist tarih teorisini değil, hattâ kimi zaman farkına varmasalar da, *pratik* ifadesinin kaçınıl-

maz kestirimlerine kadar bunlara derinden musallat olmuş, bunu yapan Marx'ın *felsefi* teorisini de taşırlar.

Kapitalist üretim tarzının analizinin bilimsel pratiğinde bizzat pratik halde *Kapital* olarak var olan ve işçi hareketi tarihinin iktisadi ve politik pratiğinde de var olan Marksist felsefenin bu *pratik* varoluşuna, kendi ihtiyaçları ve bizim ihtiyaçlarımız için *kaçınılmaz teorik varoluş biçimi*'ni vermek gerektiğini daha önce[12] ileri sürdüğümde, bu varoluşun farklı *derecelerini*, yani bizim düşüncemizin hammaddesi olan bu farklı *eserleri*, kendi kipliklerinin doğasına bakarak, birini diğerine göre analiz eden bir araştırma ve eleştirel açıklama çalışmasından başka bir şey önermiş değildim. Marx'ın ve Marksizmin eserlerinin birbirleriyle karşılaştırılarak *"arâzi"* [*symptomal*] okunmasından başka bir şey değildi önerdiğim, yani sorunsalın kendilerini *görünür* kılan nesneleri üzerine bu yansımasının tedrici olarak sistematik üretimi ve yalnızca imalı ya da pratik varoluşu olabilecek şeyi *görmeyi* sağlayan en derin sorunsalın üretimi ve gün ışığına çıkarılmasıydı bu. Marksist diyalektiğin özgül teorik biçimini, doğrudan doğruya politik varoluşu (ve aktif politik: kendini devrime adamış devrimci lider Lenin'in varoluşu) içinde, bu talebe bağlı olarak *okuma*yı ileri sürebildim; Mao Çe-Tung'un 1937 tarihli ve çelişki üzerine metnini, politik pratik içinde Marksist diyalektiğin yapılarının düşünümsel tarifi olarak ele almayı da bu ilke temelinde ileri sürebildim. Ama bu *okuma*, "kitap açık" bir okuma ya da Marksist felsefenin çoğu zaman indirgendiği ve üzerine örtülen *soyutlama* sözcüğünün altında, okumanın dinsel ya da ampirist mitinin doğrulanması olan –çünkü özetlediği ayrıntılı okumalar toplamını bu mitten bir an bile kurtaramayız– bu basit *"genelleştirme"* okuması değildi ve olamazdı. Bu okuma, kendi ilkesi içinde, bir başka

12) Krş. *Marx İçin*, s. 165 vd.

"arâzi" okumadan kaynaklanan, var olmayan sorusuna verilmiş bir cevabı bir *soru* içinde mevcut kılan *ikili* bir okumaydı.

Durumu açıkça söylersek, 1917 devrimci patlamasının koşullarına dair Lenin'in bize verdiği pratik politik analizlere Marksist diyalektiğin *özgüllüğü* sorusunu sormak, ancak *sorusu*'na yakın olmayan bir cevaptan, sahip olduğumuz Marksizmin eserlerinin *başka bir yerinde* bulunan bir cevaptan, tam olarak ifade edersek, Marx'ın Hegelci diyalektiği *"tersyüz etmiş"* olduğunu belirttiği *cevaptan* yola çıkarak mümkündü. Marx'ın "tersyüz ederek" verdiği bu cevap, (olmayan) soruya bir cevaptı: Marksist diyalektiği Hegelci diyalektikten ayırt eden özgül farklılık nedir? Oysa, "tersyüz etme"yle verilen bu cevap, tıpkı klasik politik iktisadın "emek değeri" ile verdiği cevap gibi, kendi içinde içsel bir eksiklik taşıyor olmasıyla kayda değerdir: Kendi kendini düşünüyor olamayacağını, hem kendi dışında –her ikisi de var olmayan– gerçek bir sorunu, gerçek bir soruyu belirttiğini, hem de kendi içinde boşluğu, ya da bu var olmamanın bağdaşık kavramsal dengini, *sözcüğün altındaki kavram yokluğunu* belirttiğini saptamak için, tersyüz etme metaforunu sorgulamak yeterlidir. Beni yokluğuyla tanımlanan ve içerilen soruyu ortaya çıkarma yoluna sokan, bir sözcüğün varlığı altında kavramın bu yokluğunu ele almak oldu. Lenin'in metinlerini benim "okuma"m, ne kadar eksik ve geçici olsa da, cevabını edim halinde gösterdikleri teorik soruyu bu metinlere sorma koşuluyla mümkündü, onların varlık dereceleri tamamen teorik olmaktan çok başka olsa da (çünkü bu metinler, pratik amaçlar için, Sovyet devriminin patlak verdiği konjonktürün yapısını betimler) bu böyledir. Bu "okuma", sorunu belirtmeyi ve böylece, farklı bir varlık derecesine sahip, yine arazi olan başka metinlere, Mao Çe-Tung'un metnine, ama aynı zamanda da Marx'ın 1857 tarihli *Giriş*'inin yöntembilimsel met-

nine dönüştürülmüş soruyu yeniden sormayı sağladı. Birinci cevaptan yola çıkarak hazırlanmış soru, bundan, yeniden dönüşmüş olarak ve başka eserlerin --bugün *Kapital*'in– ***okunmasını*** sağlayacak şekilde çıktı. Ama burada da, *Kapital*'i okumak için, bir dizi ikili okumaya, yani "arâzi" okumaya başvurduk: *Kapital*'i, onun içinde hâlâ görünmez olarak varlığını sürdürüyor olabilecek şeyi görünür kılacak şekilde okuduk, ama bu "okuma"nın geri çekilerek koyduğu mesafe, Marx'ın *Gençlik Eserleri*'ne yönelik, özellikle *1844 Elyazmaları*'na ve dolayısıyla, eserlerinin temelini oluşturan sorunsala, Feuerbach'ın antropolojik sorunsalına ve Hegel'in mutlak idealizm sorunsalına yönelik olan ve gücümüz elverdiğince aynı anda gerçekleştirilen ikinci bir okumadan ona verebileceğimiz tüm alanı kapsadı.

Marx'ın felsefesi sorunu, yani ayrımsal özgüllüğü, *Kapital*'in bu ilk okunmasından az çok dönüşmüş ve belirginlik kazanmış olarak çıksa da, başka "okumalar"a, öncelikle yeni ayrımsal saptamaların ortaya çıktığı *Kapital*'in başka "okumalar"ına ve Marksizmin başka eserlerinin okunmasına imkan tanımalıdır: Örneğin Engels'in *Antidühring*'i, *Doğanın Felsefesi* gibi, Lenin'in *Materyalizm ve Ampriokritisizm*'i (ve *Diyalektik Üzerine Defterler*'i) gibi Marksist felsefi metinlerin (ama ideolojik mücadelenin kaçınılmaz biçimleri içinde ele alınan) bilerek yapılan okunması; yine örneğin, bizde bolca bulunan ve sosyalizmin ve sosyalizme doğru ilerleyen özgürleşmiş genç ülkelerin tarihsel gerçekliğinde mevcut Marksizmin başka pratik eserlerinin "okunması". Bu klasik felsefi metinlerden kasıtlı olarak gecikerek söz ediyorum; şu basit nedenle ki, Marksist felsefenin temel ilkelerinin tanımlanmasından önce, yani tüm felsefi ideolojiyle tüm farklılığı içinde, Marksist felsefenin tutarlı varlığı için asgari zorunluluğu yerine getirmeyi başarmadan önce, araştırma metinleri değil, mü-

cadele metinleri olan bu klasik metinleri *okumak* mümkün değildi; *ideolojik* ifadelerinin gizemli lafzından başka türlü, bu ifadenin niçin ille de ideolojik *biçim* alması gerektiğini gösteremeden, dolayısıyla bu biçimi kendi özü içinde soyutlayamadan *okumak* mümkün değildi. "Kişiye tapınma" gibi işçi hareketi tarihinin teorik olarak hâlâ opak eserlerinin ya da bizim dramlarımızdan biri olan çok ciddi çatışmalardan birinin eserlerinin "okunması" da aynıdır: Bu akıldışılığın nedenlerini kavramak için gereken kavramları üretmenin kaynağını Marksizmin rasyonel eserleri içinde bize verebilecek olan şeyin iyi tarif edilmiş olması koşuluyla, bu "okuma" belki de günün birinde mümkün olacaktır.[13]

Buraya kadar söylenenleri tek bir sözcükle özetleyebilir miyim? Bu sözcük bir çemberi belirtir: *Kapital*'in felsefi okunması, ancak bizim araştırmamızın konusu [=*nesnesi*, metinde her iki kelime de kullanılmıştır, yhn.] olan şeyin, yani Marx'ın felsefesinin uygulanması olarak mümkündür. Bu çember, ancak Marksizmin eserlerinde Marx'ın felsefesinin varlığıyla epistemolojik olarak mümkündür. Dolayısıyla, kelimenin tam anlamıyla üretmektir söz konusu olan; gizli olanı açığa çıkaran anlamına geliyor gibi gözükse de, bir anlamda, *önceden var olan* şeyi (önceden var olan bir hammaddeye bir amaca uyarlanmış bir nesnenin biçimini vermek için) dönüştürmek anlamına gelen sözcüğün belirgin anlamıyla üretmektir bu. Bu üretim, üretim işlemine bir çemberin zorunlu biçimini veren ikili anlamında, *bir bilginin üretimidir*. Marx'ın felsefesini özgüllüğü içinde kavramak, demek ki, onun bilgisinin üretilmesini sağlayan hareketin özünü kavramaktır ya da bilgiyi *üretim* olarak kavramaktır.

13) Kimi zaman şaşırtıcı biçimler altında da olsa, içlerinde sosyalizmin geleceğine dair temel bir şeyler taşıyan Marksizmin bu yeni eserlerinin "okunması" için de aynı şey geçerlidir: Vietnam gerillalarından Küba'ya, özgürlüğü için mücadele eden "Üçüncü Dünya"nın öncü ülkelerinde Marksizmin ürettiği şeyler. Bu eserleri vakti geldiğinde "okuma"yı bilmemiz hayati önem taşır.

10

Burada, *Kapital* okumamızın bize sağladığı şeyin teorik *durum saptamasını* yapmaktır tek niyet. Nasıl ki bu sunumlar, bizzat tereddütlü biçimleri içinde sunmamızın nedeni kuşkusuz şimdi anlaşılmakta olan bir *ilk* okumadan başka bir şey değilse, buradaki saptamalar da henüz bir taslaktan başka bir şey olmayan şeyin ilk çiziktirmeleridir.

Artık ilkesel bir noktamız olduğu kanısındayım. Masum okuma olmamasının nedeni, her okumanın kendi dersi ve kuralları içine gerçek sorumluyu yansıtıyor olmasıdır: Kendi nesnesini destekleyerek, onu neyse o yapan bilgi anlayışı. Bunu, "anlatımsal" okumada, varoluş içindeki özün herkesin önünde ve açıkça okunmasında fark ettik: ve tüm opaklığın hiçe indirgendiği bu tam mevcudiyetin ardında, tezahür şeffaflığının dinsel fantasmasının karanlığından ve onun ayrıcalıklı saplantı modelinin varlığından –Logos ve Kutsal yazıları– şüphelendik. Bu mitin yatıştırıcı büyüleyiciliğini reddederek, bir başka bağ hakkında bilgi sahibi olduk; bu bağ, Marx'ın bize önerdiği yeni okumayı bunu temellendiren yeni bir *bilgi kavrayışına* zorunlu olarak eklemleyecek bağdır.

Ama, buraya en iyi yerden varmak için sözü dolandırmamıza izin verin. Tarihsel ilişkilerini henüz incelemediğimiz, hele ki hiç kanıtlanmamış olan bilgi anlayışlarını aynı kavram altında düşünmek istemesek de, bize yasak olan dinsel okumayı destekleyen anlayışa yine de yakın durmamız gerekir; bu anlayış bir o kadar canlı ve diğer anlayışın dindışı transkripsiyonu olduğu her halinden belli bir anlayıştır: *Ampirist bilgi anlayışı*. Bu terimi en geniş anlamında ele alacağız, çünkü hem rasyonalist bir ampirizmi hem de duyumcu bir ampirizmi içerebilir ve bu ilişki altında ve bizzat Hegel'in rızasıyla, onu, dinin ve dindışı "hakikat"ının uzlaşması olarak haklı biçimde kabul edebileceğimiz

Hegelci düşüncenin içinde işlerken bulabiliriz.[14]

Ampirist bilgi anlayışı, bize musallat olmuş olan miti kendine has bir biçimde diriltir. Bunu iyi anlamak için, bu anlayışı destekleyen teorik sorunsalın temel ilkelerini tanımlamak gerekir. Ampirist bilgi anlayışı, verili bir özne ile verili bir nesne arasında cereyan eden bir sürecin işletilmesidir. Bu düzeyde, bu öznenin (psikolojik mi yoksa tarihsel mi olduğu) ve bu nesnenin (süreksiz mi sürekli mi, hareketli mi sabit mi olduğu) statüsü önemsizdir. Bu statü, burada bizi ilgilendiren tek şey olan temeldeki sorunsalın *varyasyonlarının* kesin tanımını ilgilendirir yalnızca. Verili olan, dolayısıyla bilgi sürecinden önce gelen özne ve nesne, zaten temel bir teorik alanı tanımlar, ama bu durumda henüz *ampirist* olarak ifade edilemez. Onu bu şekilde tanımlayan şey, mevcut haliyle bilgi sürecinin doğasıdır, başka deyişle, bilgiyi mevcut haliyle, bilgisi olduğu söylenen *gerçek nesne*'ye bağlı olarak tanımlayan belli bir ilişkidir.

Tüm ampirik bilgi süreci, gerçekten de öznenin *soyutlama* olarak adlandırılan işleminde yatar. Bilmek, gerçek nesneden özünü soyutlamaktır, dolayısıyla bu öze öznenin sahip olmasına bilgi denir. Bu soyutlama kavramının etkilenmiş olabileceği özel varyasyonlar ne olursa olsun, ampirizmin özgül işaretini oluşturan değişmez bir yapıyı tanımlar. Verili *gerçek* nesneden özünü çıkaran ampirist soyutlama, özneyi *gerçek* öze sahip kılan *gerçek bir soyutlamadır*. *Gerçek* kategorisinin sürecin her bir anında tekrarının, ampirist anlayıştan ayrı olduğu görülecektir. Gerçekten

14) Ampirizmi, onsekizinci yüzyılın duyumcu ampirizmini de bu kavram altına yerleştirmenin kabul edilebilir olduğu türsel anlamı içinde anlamak koşuluyla... Duyumcu ampirizm, gerçek nesnesi içindeki bilgiyi her zaman betimlenecek kip üzerinde *gerçekleştirmiyor* olsa da, bir tarihin yarattığı bilgiyi belli bir açıdan düşünse de, başlangıçta içerdiği şeyin geliştirilmesinden başka bir şey olmayan bir tarihin *gerçekliği* içinde bilgiyi *gerçekleştirir*. Bu sıfatla, bilginin gerçek nesneyle gerçek ilişkisinin *yapısı* hakkında söylenecek olan şey, onsekizinci yüzyıl ideolojisi içinde bilginin gerçek tarihle ilişkisi için de söylenebilir.

de, *gerçek* bir soyutlama ne anlama gelir? Gerçek bir olgu olarak belirtilen şeyi açıklar: Bir *sökûp çıkarmanın* gerçek anlamında, öz, gerçek nesnelerden çıkarılır, tıpkı altının içinde bulunduğu ve içerildiği ayıklanmamış toprak ve kumdan *çıkarılmış* (ya da soyutlanmış, dolayısıyla ayrı) olduğunun söylenmesi gibi. Tıpkı altının, çıkarılmadan önce, kendi ayıklanmamış toprağı içindeki ayıklanmamış toprağından ayrılmamış olarak var olması gibi, gerçeğin özü de, gerçek öz olarak, onu içeren gerçeğin *içinde* var olur. Bilgi, tam anlamıyla soyutlamadır, yani özün, özü içeren gerçekten çıkarılmasıdır, özün, özü içeren ve onu gizleyerek içinde barındıran gerçekten ayrılmasıdır. Bu söküp almayı sağlayan sürecin önemi yoktur (bu, örneğin, nesneleri birbiriyle karşılaştırma olabilir, ayıklanmamış toprağı ufalamak için nesnelerin birbirlerine sürtülmesi olabilir, vs.); gerçeğin şeklinin önemi yoktur; çeşitlilikleri altında her biri aynı özü taşıyan farklı bireylerden oluşuyor da olabilir, tek bir bireyden de oluşabilir. Her durumda, gerçeğin içinde, özü gizleyen ayıklanmamış topraktan gerçeğin özünün bu *ayrımı*, bu işlemin koşulu olarak, hem gerçeğin hem de bilginin çok özel bir tasarımını [=*temsilini*, metinde her iki kelime de kullanılmıştır, yhn.] bize dayatır.

Gerçek: Tıpkı içinde bir saf altın tanesi barındıran bu ayıklanmamış toprak gibi yapılanmıştır; yani iki gerçek özden ibarettir, saf ve saf olmayan öz, altın ve ayıklanmamış toprak, ya da, şöyle de denebilir (Hegelci terimlerle) özsel olan ve özsel olmayan. Özsel olmayan, bireyselliğin (falanca meyve, tikel meyveler) biçimi olabilir ya da maddilik ("biçim" ya da öz olmayan şey), ya da "hiçlik" ya da başka bir şey; bunun önemi yok. Önemli olan şu ki, gerçek-nesne, kendi içinde, gerçek olarak, birbirinden ayrı iki gerçek kısım içerir: Öz ve özsel olmayan. Bu da bize ilk sonucu verir: Bilgi (ki bu, temel özdür), gerçek anlamda gerçeğin

içinde, bölümlerinden biri olarak içerilmiştir, gerçeğin öteki bölümü *içinde* ise özsel olmayan bölümü içerilmiştir. *Bilgi:* Tek işlevi, nesnenin içinde, onun içinde var olan iki bölümü, özsel olanı özsel olmayandan ayırmaktır. Bunu da, (eleme, kalburdan geçirme, kazıma ve sürtmenin ardışık oyunuyla) *özsel olmayan gerçeği ortadan kaldırmayı* amaçlayan özel süreçlerle yapar; böylelikle, bilen özne, kendisi de gerçek olan ve gerçeğin özü olan gerçeğin ikinci bölümüyle karşı karşıya kalacaktır. Bu da bizi ikinci sonuca götürür: Soyutlama işlemi, tüm bu temizleme yöntemleri, *gerçeğin bir bölümünü tecrit etmek için diğer bölümünü* arındırma ve ortadan kaldırma yöntemleridir. Bu sıfatla, sökülüp çıkarılan bölümde hiç bir iz bırakmazlar, işlemlerinin tüm izi, gerçeğin ortadan kaldırmayı amaçladıkları bölümüyle birlikte ortadan kalkar.

Yine de, bu ortadan kaldırma çalışmasının gerçekliğinden bir şeyler temsil edilmiş olur, ama bu temsil asla –sanılacağı gibi– bu işlemin *sonucu* içinde değildir, çünkü bu sonuç katışıksız ve net gerçek özden başka bir şey değildir; bu temsil işlemin koşulları içindedir, özellikle bilgi işleminin gerçek özü söküp çıkarması gereken *gerçek nesnenin yapısı* içindedir. Bu gerçek nesne, bu amaçla, analizimizde daha önce rastlamış olduğumuz, ama şimdi açıklığa kavuşturulması gereken çok özel bir yapıyla donanmıştır. Bu yapı, özel olarak, gerçeği oluşturan iki bölümün –özsel olmayan bölüm ile özsel bölüm– gerçeği içinde *karşılıklı konumu* içerir. Özsel olmayan bölüm nesnenin tüm *dışını, görünür yüzeyini* işgal eder; oysa ki özsel bölüm, gerçek nesnenin *iç* bölümünü, *görünmez* çekirdeğini işgal eder. Görünür olanın görünmez olanla ilişkisi, demek ki, dışarının içeriyle ilişkisine, ayıklanmamış toprağın çekirdekle ilişkisine özdeştir. Öz eğer dolaysız olarak *görünür* değilse, güçlü anlamda gizlenmiş olduğu içindir,

yani *özsel olmayanın* ayıklanmamış toprağı tarafından tamamen örtülü ve sarılı olduğu içindir. İşte bilgi işleminin tüm izi budur; ama gerçek nesnenin içinde özsel olmayanla özsel olanın karşılıklı konumu içinde *gerçekleşmiştir*: Ve aynı zamanda, gerçek söküp çıkarma işleminin ve özün keşfedilmesi için zorunlu olan kirinin pasının temizlenmesi işleminin gerekliliği temeldir. Bu durumda keşif, gerçek anlamda ele alınmalıdır: Bademin üzerindeki kabuğu çıkarır gibi, meyvenin kabuğunu soyar gibi, kızı, hakikati, Tanrıyı ya da heykeli,[15] vs. örten giysi gibi, üzerini örten şeyi kaldırmak. Bu somut örneklerde bu yapının kökenini araştırıyor değilim; bunları, görme felsefelerinin tüm inceliklerini yansıttığı kurgulanmış imgeler olarak aktarıyorum. Bu ampirist bilgi anlayışı sorunsalının, varoluşun şeffaflığı içinde özün dinsel görüsü sorunsalına kendi ikizi olarak bağlı olduğunu göstermeye hâlâ gerek var mı? Ampirist anlayış, görü anlayışının bir varyasyonu olarak düşünülebilir; şu farkla ki, *şeffaflık* burada baştan verili değildir, ama tam da, özü bizden gizleyen özsel olmayanın, saf olmayanın bu *örtüsü*, bu ayıklanmamış toprağı nedeniyle kendinden ayrıdır ve soyutlama, ayırma ve kirini pasını ayıklama teknikleriyle, *bir yana koyarak*, bize katışıksız ve çıplak özün gerçek varlığını teslim eder, dolayısıyla bu durumda bilgi basit görme'den başka bir şey değildir.

Şimdi bu ampirist bilginin *yapısını* eleştirel bir mesafeden ele alalım. Bu yapıyı, bilinecek gerçek nesnenin *gerçek bölümü* olarak, bu gerçek nesnenin bilgisi olarak düşünen bir anlayış şeklinde niteleyebiliriz. Bu bölümün temel olduğu, içsel olduğu, ve gizli, dolayısıyla ilk bakışta görünmez olduğu boş yere söylenmiştir, özsel

15) Ne uyduruyorum ne de oyun oynuyorum. Michelangelo, mermerin maddesinden yola çıkarak temel biçimin üretilmesine değil, *ortaya çıkarılacak* biçimi, ilk kertikten önce, taşın içinde örten biçimsizliğin *yıkımına* dayandırarak sanatsal üretimin tüm estetiğini geliştirdi. Estetik üretimin bir uygulaması, orada, *söküp çıkarmanın* ampirist gerçekçiliği içinde yatırılmış bulur kendini.

olmayan bölümle bileşimi içinde gerçek nesnenin gerçekliğini oluşturan gerçek bir bölüm olarak ortaya konması da, bu özellikler içinde mümkündür. *Bilgi*'yi temsil eden şey, yani bilinmesi gereken gerçek nesne hakkında uygulanan ve hiç olmayan ve tam tersine, mevcut gerçek nesneye *yeni bir varoluş*, tam olarak bilgisinin varoluşunu (örneğin, en azından, bir ileti biçiminde bu bilgiyi duyuran sözlü ya da yazılı kavramsal söylemi, dolayısıyla, aktif bir öznenin işi olarak, nesnenin dışında uygulanan bu bilgiyi canlandıran şeyi) ekleyen çok özel bu işlem, özsel ile olmayan arasındaki, yüzey ile zemin arasındaki, dışarı ile içeri arasındaki farklılık biçimi altında, *gerçek nesnenin yapısı içine* tamamen dahil olmuştur! Demek ki bilgi, bilmesi gereken gerçek nesne içinde, iki gerçek bölümünün karşılıklı konumu biçiminde *gerçekten* mevcuttur! Bilgi burada tümüyle gerçekten mevcuttur: Yalnızca, öz denen o gerçek bölüm olan nesnesi değil, gerçek nesnenin, biri (özsel olmayanı) diğerini (öz ya da iç bölüm) gizleyen ve örten dış bölüm olan iki bölümü arasında gerçekten var olan karşılıklı konumu ve ayrımı gerçekleştiren işlemi de mevcuttur.

Gerçek nesnenin gerçek yapısı içinde, gerçek nesnenin gerçek bölümü olarak kavranan bilginin bu yatırımı; işte, ampirist bilgi anlayışının özgül sorunsalını oluşturan şey budur. Bu anlayışın *söylediği* şeyi doğal olarak aşan önemli sonuçlar çıkarmak için onu kavramı altına iyice yerleştirmemiz yeterlidir, çünkü, *yaptığı* şeyin itirafını ondan inkar ederek alıyoruz. Burada, geliştirilmesi kolay olan bu sonuçların en basitini bile ele alamıyorum; özellikle, burada önemine dair kimi önsezilere sahip olduğumuz, görünür olan ile görünmez olanın yapısını ilgilendiren sonuç bunlardan biridir. Bu arada, yalnızca şunu belirtmek isterim ki, ampirizm kategorileri klasik felsefe sorunsalının merkezindedir; gizli varyasyonları ve yadsınmaları da dahil olmak üzere, varyasyonları altında bile bu

sorunsalın bilinmesi, felsefe tarihi projesine, kavramının oluşturulmasına temel bir ilkeyi bu dönem için verebilir; Locke ve Condillac'ın onsekizinci yüzyılının *itiraf ettiği* bu sorunsal, ne kadar paradoksal gözükse de, Hegelci felsefede derinlemesine mevcuttur; ve Marx, etkilerini üretmiş olmasına rağmen eksik olan bir kavramı düşünmek için, (mevcut olmayan) sorunu, yani *Kapital* analizlerinde yine de cevabını vermiş olduğu bu kavramı formüle etmek için, analiz ettiğimiz nedenlerle, ***bundan yararlanmak zorunda kaldı***; bu sorunsal, Marx'ın, kendi terimlerine (görünüm ve öz, dış ve iç, şeylerin iç özü, görünür hareket ve gerçek hareket, vs.) başvurarak *olguya* dönüştürdüğü, çevirdiği, büktüğü kullanım yoluyla ayakta kaldı; rakibin sert saldırısı altında ve onun tarafından seçilmiş bir "alan"da en acil şekilde donanmış olmak gereken ve kendi silah ve darbelerini, yani *ideolojik* argüman ve kavramlarını rakibin yüzüne fırlatarak başlatılması gereken ideolojik mücadelelerde bundan yararlanmak için gerekçesi olan Engels'in ve Lenin'in eserlerinin birçok bölümünde bunun işlediğini görmekteyiz.

Burada yalnızca şu kesin nokta üzerinde durmak istiyorum: Bu anlayışı temellendiren ve *gerçek* kavramına yönelen ***sözcük oyunu***. Bu ampirist bilgi anlayışı, ilk bakışta, "gerçek" üzerine bir ***sözcük oyunu***'yla nitelenebilir. Tüm bilginin, aynı zamanda da kendi nesnesinin (gerçek nesnenin özü); onun bilgi işleminin yöneldiği gerçek nesne ile bu bilgi işlemi arasındaki farklılığın, bilgi işleminin *yeri* olan farklılığın; bilgisini üretebileceğini ileri sürdüğü gerçek nesneyle farklılığı içindeki bilgi işlemi olarak nesnenin, haklı olarak gerçek nesnenin gerçek yapısına ait olarak ortaya konabileceğini ve düşünülebileceğini gördük. Ampirist bilgi anlayışı için, bilginin tümü, *gerçeğin* içine yatırılmıştır ve bilgi, ***bu gerçek nesnenin gerçekten farklı bölümleri arasında, gerçek nesnesinin içinde, bir ilişki*** olarak görülür ancak. Bu temel

yapı açık seçik olarak kavranırsa, birçok durumda, özellikle, –Marx'a temelden yabancı olduğunu göstermiş olduğumu umduğum– *modeller* teorisi[16] gibi masum sıfatlar altında bize kendini göstermiş olan ampirizmin modern biçimlerinin teorik sıfatlarını değerlendirmek için bize anahtar olarak hizmet edebilir; bizden daha uzakta, ama Marx'a çok daha yakında, Feuerbach'ta, ve Marx'ın Kopuş Eserleri'nde (*Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi*), bugün gecikmiş sonuçlarına maruz kaldığımız bir dizi muğlaklığın temelinde olan, "gerçek" ile "somut" üzerine bu daimi *sözcük oyunu*'nu anlamamıza hizmet edebilir.[17]

16) Burada, reddetmek için, modeller teorisinden *bilgi ideolojisi* olarak söz ettiğime dikkat etmek gerekir. Bu ilişki koşullarında, biçimlerinin (çağdaş neo-pozitivizm tarafından) özümsenme derecesi ne olursa olsun, bu, ampirist bilgi anlayışının değişik bir biçimi olarak kalır. Bu ret, yine de, mahkumiyeti içinde, "model" kategorisinin bir başka anlamını ve bir başka kullanımını, sosyalist ülkelerdeki planlamanın teknik *pratiğindeki* sayısız durumda görülebileceği gibi, özellikle "modeller"in teknik kullanımına fiilen denk düşen anlamı peşinden getirmez. "Model", o zaman, belli bir amacın elde edilmesi amacıyla farklı verilerin bileşiminin *teknik bir aracıdır*. "Model"in ampirizmi, o zaman, kendi yerinde, kendi evindedir, bilgi teorisi içinde değil, pratik uygulama içinde, yani bazı verilere bağlı olarak bazı amaçların gerçekleşmesinin teknik düzeni içinde, politik iktisat bilimi tarafından sağlanan bazı bilgiler temelindedir. Hak ettiği yankıyı pratikte ne yazık ki bulamamış ünlü bir sözünde, Stalin, politik iktisadın iktisadi politikayla, teorinin teknik uygulanışıyla karıştırılmasını yasaklıyordu. Bilgi ideolojisi olarak ampirist model anlayışı, aldatmacası için gerekli tüm görünümleri, fiilen bir model olan *teknik aygıt* ile bilgi kavramı arasındaki bulanıklıktan alır.

17) Politzer'in Psikolojinin Temellerinin Eleştirisi'ndeki dâhice yanılgıları, büyük ölçüde, eleştirilmemiş "somut" kavramının ideolojik işlevine dayanır; *Politzer*'in, "*somut* psikoloji"nin yükselişini ilan etmesi –bu ilanın ardından asla herhangi bir eser gelmemişken– bir tesadüf değildir. "Somut" teriminin tüm niteliği, gerçekten de, eleştirel kullanımında tükeniyordu, yalnızca kavramların "soyutlama"sında var olan en ufak bir bilgiyi temellendiremiyordu. "Somut"a, yani bilme ile varlığın bulanıklığının ideolojik kavrayışına başvurarak, ümitsizce ideolojiden kurtulmaya çalışan Feuerbach'da bu zaten gözlenebilir: İdeoloji, elbette ideolojiden kurtulamaz. Düşüncesinin teorik temeli olarak "gerçek" hümanizme, "somut" hümanizme ya da "pozitif" hümanizme başvuran, Gençlik Eserleri'ne göndermede bulunan Marx'ın tüm yorumcularında aynı muğlaklık ve aynı sözcük oyunu görülür. Onların özürlerinin olduğu doğrudur: Marx'ın Kopuş Eserleri'nde (*Feuerbach Üzerine Tezler*, *Alman İdeolojisi*) somuttan, gerçekten, "somut, gerçek insanlar"dan, vs. söz eden tüm ifadeleri bu yöndedir. Ama Kopuş Eserleri, reddettikleri kavramlar dünyasına hâlâ bağlı olan bir *yadsıma*'nın muğlaklığı içindedirler ve bu yadsımanın kendi içinde taşıdığı yeni ve olumlu kavramları uygun biçimde ifade edememişlerdir (krş. *Marx İçin*, s. 28-29).

Şaşılacak derecede verimli olan bu eleştirel yolu yine de benimsemeyeceğim: Bunun sonuçlarını bu sözcük oyununa ve çürütülmesini de çağımızın büyüyen dikkatine bırakarak *sözcük oyunu*'nun kendisine gözümü dikiyorum.

Bu sözcük oyunu, öldürdüğü bir farklılıkla oynar: Aynı zamanda onun cesedinde incelikli numaralar yapar. Bu incelikli cinayetin kurbanının adının ne olduğuna biraz bakalım. Ampirizm, özünde, bilgi nesnesini belirttiğinde, önemli bir şeyi itiraf eder, aynı anda da inkar eder: Bilgi nesnesinin gerçek nesneye özdeş olmadığını itiraf eder, çünkü onu yalnızca gerçek nesnenin parçası olarak görür. Ama itiraf ettiği şeyi inkar eder, özellikle de iki nesne arasındaki, bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki bu farklılığı, tek bir nesnenin –gerçek nesnenin– bölümlerinin basitçe ayrılmasına indirgeyerek bunu yapar. Itiraf edilen analizde iki ayrı nesne vardır: "öznenin dışında, bilgi sürecinden bağımsız olarak var olan" (Marx) gerçek nesne ile gerçek nesneden tam anlamıyla ayrı olan bilgi nesnesi (gerçek nesnenin özü). itiraf edilen analizde, *tek bir nesneden* daha fazlası vardır: Gerçek nesne. Buradan yola çıkarak şu sonuca varmaya hakkımız vardır: Gerçek sözcük oyunu, kendi yeri, kendi dayanağı (*Trager*) hakkında, onun anlamı muğlak merkezi olan sözcük üzerinde bizi aldattı. Gerçek sözcük oyunu, maskesi olan *gerçek* sözcük üzerinde değil, *nesne* sözcük üzerinde oynanır. Onun cinayetini sorgulayan soruya, *gerçek* sözcüğünü değil, *nesne* sözcüğünü katmak gerekir; nesne *sözcüğünün* aldatıcı birliğinden kurtarmak için *farklılığı* üretmesi gereken nesne *kavramıdır*.

11

Böylelikle, tarihte iki filozofun –Spinoza ile Marx'ın– bize açtığı yola girmekteyiz, hattâ *neredeyse* farkında olmadan bunu ya-

parız, çünkü bunun üzerinde gerçekten düşünmüş değiliz. Spinoza, Kartezyen idealizmin gizli dogmatik ampirizmi olarak adlandırmamız gereken şeye karşı, bilgi *nesnesinin* ya da özün, kendi içinde, *gerçek nesneden* kesinlikle ayrı ve farklı olduğu konusunda bizi uyarmıştır, çünkü, onun ünlü sözünü tekrarlarsak, iki nesneyi, bilginin *nesnesi* olan çember *fikri* ile *gerçek nesne* olan çemberi birbiriyle karıştırmamak gerekir. Marx, *1857 Girişi*'nin III. bölümünde bu ayrımı olası tüm gücüyle yeniden ele aldı.

Marx, gerçek nesne ile bilgi nesnesini, gerçek süreç ile bilgi sürecini özdeşleştiren Hegelci bulanıklığı reddeder: "*Hegel gerçeği (das Reale), kendi kendini kucaklayan, kendi kendine derinleşen ve kendi kendine harekete geçen düşüncenin sonucu olarak kavrama yanılsaması içine düşmüştür, oysa ki soyuttan somuta yükselmeyi sağlayan yöntem, düşüncenin somutu sahiplendiği ve tinsel bir somut (geistig Konkretes) biçiminde onu yeniden ürettiği (reproduzieren) kipten (die Art) başka bir şey değildir.*" (*Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*, E.S. s. 165. Almanca metin Dietz: *Zur Kritik...*, s. 257). Hegel'in mutlak bir tarih idealizmi biçimi verdiği bu bulanıklık, ilke olarak, ampirizm sorunsalını niteleyen bulanıklığın bir varyasyonundan başka bir şey değildir. Bu bulanıklığa karşı Marx *gerçek nesne* (somut-gerçek, bilgisinin üretiminden "*sonra olduğu kadar önce de kafanın (Kopf) dışında, kendi bağımsızlığında ayak direyen*" gerçek tümlük (s. 166)) ile düşüncenin-somutu (*Gedankenkonkretum*) olarak, düşüncenin-tümlüğü (*Gedankentotalität*) olarak, yani, tam olarak bilgiyi sağlayan düşüncenin-somutu, düşüncenin-tümlüğü olan gerçek-nesneden, somut-gerçekten, gerçek-tümlükten mutlak olarak ayrı *düşünce-nesnesi* olarak *bilgi nesnesi* arasındaki *ayrımı* savunur. Marx daha da ileriye gider ve bu ayrımın yalnızca bu iki nesneyi değil, aynı zamanda, onların kendi üretim süreçlerini de içerdiğini gösterir.

Falanca gerçek nesnenin, falanca somut-gerçek tümlüğün (örneğin verili bir tarihsel ulusun) üretim süreci tamamen gerçeğin içinde cereyan ederken ve *gerçek* yaratılışın gerçek düzenine göre (*tarihsel* yaratılışın anlarının ardışık düzenine göre) gerçekleşirken, bilgi nesnesinin üretim süreci tamamen bilginin içinde cereyan eder ve "gerçek" kategorileri "yeniden üreten" düşünülen kategorilerin gerçek tarihsel yaratılış düzeni içinde *aynı* yeri işgal etmediği, ama bilgi nesnesinin üretim sürecinde işlevlerine bağlı olarak onlara atfedilen tamamen farklı yerleri işgal ettiği *bir başka düzene* göre gerçekleşir.

Tüm bu temalara bir an dikkat edelim.

Marx bize bilginin, yani nesnesinin üretim sürecinin, tam olarak bilgi "kipi" üzerinde sahiplenmek istediği gerçek nesneden ayrı olan nesnenin üretim sürecinin, tamamen bilgide, "kafada" ya da düşüncede cereyan ettiğini söylediğinde, bir an bile bilinç, tin ya da düşünce idealizmine düşmez, çünkü burada söz konusu edilen "*düşünce*", gerçek dünyanın *madde* olarak karşı durduğu aşkın bir öznenin ya da mutlak bir bilincin yetisi değildir; bu düşünce, psikolojik bir öznenin yetisi de değildir, oysa ki bu düşüncenin amili insanlardır. Bu düşünce, doğal ve toplumsal gerçeklik içinde temellenmiş ve eklemlenmiş bir *düşünce aygıtı*'nın tarihsel olarak oluşmuş sistemidir. Onu, –eğer şu ifadeyi dile getirme cesaretini gösterirsem– bilginin belirli bir *üretim kipi* yapan gerçek koşulların sistemi tarafından tanımlanmıştır. Bu haliyle, üzerinde çalıştığı nesne türünü (hammadde), sahip olduğu teorik *üretim araçlarını* (teorisi, yöntemi, ve deneysel ya da başka türlü tekniği) ve içinde ürettiği tarihsel ilişkileri (hem teorik, hem ideolojik, hem de toplumsal) birleştiren ("Verbindung") bir yapı tarafından oluşturulmuştur. Düşünen herhangi bir özneye (birey), bilgilerin üretimindeki yerini ve işlevi-

ni atfeden şey, teorik pratiğin koşullarının bu tanımlı sistemidir. Bu teorik üretim sistemi, pratiği, ona "hammadde"sinin doğrudan ya da dolaylı özünü sağlayan mevcut iktisadi, politik ve ideolojik pratikler üzerinde temellenen ve bunlara eklemlenen, maddi olduğu kadar "tinsel" de olan bu sistem, belirli bir nesnel gerçekliğe sahiptir. Ancak önceden konmuş olan ya da konabilecek olan "sorunları" "düşünebilen", tekil bireylerin "düşünce"sinin rol ve işlevlerini tanımlayan şey, bu belirli gerçekliktir; ki bu da, iktisadi bir üretim tarzının yapısının dolaysız üreticilerin emek gücünü uygulamaya koyması gibi, ama kendi tarzında, onların "düşünce güçleri"ni *uygulamaya koyar*. "Düşünce"nin maddi dünyaya karşıt bir öz olmasının ötesinde, "saf" bir aşkın öznenin ya da "mutlak bilinç"in yetisi, yani idealizmin kendini tanımak ve temellendirmek için mit olarak ürettiği bu mit, "düşünce", doğayla belirli ilişkiler sürdüren, verili bir tarihsel toplumun gerçek dünyasına eklemlenmiş ve bundan temel alan, kendine özgü bir gerçek sistemdir; varoluşunun ve pratiğinin koşullarınca, yani *kendine özgü bir yapıyla*, kendi hammaddesi (teorik pratik nesnesi), kendi üretim araçları ve toplumun diğer yapılarıyla ilişkileri arasında mevcut, belirli bir "bileşim" (*Verbindung*) türüyle tanımlanmış *özgül bir sistem*'dir.

"Düşünce"yi, analiz ettiğimiz bölümde Marx'ın kullandığı bu çok genel terimi bu şekilde tanımlamak istersek, teorik pratiğe özgü olan bilgi üretiminin, *mutatis mutandis*, iktisadi üretim sürecinin, özellikle yapısının özgül belirlenimleri içinde, doğayla ve birlikte ele alındıklarında, belirli bir üretim tarzına ait bir toplumsal oluşumun topyekün yapısını oluşturan diğer yapılarla (hukuksal-politik ve ideolojik) zorunlu ilişkiler içeriyor olsa da, tamamen iktisat içinde cereyan ettiğini söylediğimiz gibi, *tamamen düşüncede* olup biten bir süreç oluşturduğunu söylemek de tamamen meşru

olur. Bu durumda, Marx'ın yaptığı gibi, "*Düşüncenin-tümlüğü olarak, düşüncenin-somutu olarak somut-tümlüğün gerçekte (in der Tat) düşünmenin ve tasarlamanın bir ürünü (ein Produkt des Denkens, des Begreifens) olduğu*"nu (s. 165) söylemek tamamen meşrudur; teorik pratiği, yani düşüncenin hammaddesi (üzerinde çalıştığı nesne) üzerindeki çalışmasını, "*sezginin (Anschauung) ve tasarımın (Vorstellung) kavramlara (in Begriffe) dönüşüm çalışması*" (s. 166) olarak düşünmek tamamen meşrudur.

Başka bir yerde,[18] bilginin üretim tarzının üzerinde çalıştığı bu *hammaddenin*, yani Marx'ın burada *Anschauung* ve *Vorstellung* olarak, sezginin ve tasarımın maddesi olarak belirttiği şeyin, Marx'ın tarihindeki bilginin gelişim derecesine göre çok farklı biçimler alması gerektiğini; örneğin, Aristoteles'in üzerinde çalıştığı malzeme ile Galileo'nun, Newton ya da Einstein'ın üzerinde çalıştığı malzeme arasında fark olduğunu, ama *biçimsel olarak bu hammaddenin her bilginin üretim koşullarının parçası olduğunu* göstermeye çalıştım. Aynı zamanda şunu da göstermeye çalıştım ki, bilginin bir dalı geliştikçe bu hammaddenin giderek daha fazla *işlenmiş* olduğu herkes için açıksa, gelişmiş bir bilimin hammaddesinin hissedilir "katışıksız" sezgiyle ya da basit "tasarım"la ilişkisinin elbette olmadığı, buna karşılık, bir bilgi dalının geçmişinde ne kadar geriye gidilirse gidilsin, hissedilir bir sezgiyle ya da "katışıksız" tasarımlarla asla ilişkide olunamayacağı, ama *her zaman-önceden* karmaşık bir hammaddeyle, kendine özgü bir "*Verbindung*" içinde hem hissedilir "öğeleri" hem teknik hem de ideolojik öğeleri kaynaştıran bir "sezgi" ya da "tasarım" yapısıyla ilişkide olunduğu; dolayısıyla, bilginin, ampirizmin ümitsizce istediği gibi, bu durumda, bilginin tam da ... bilgi üretmeyi hedeflediği *gerçek nesneye* özdeş olan bir *katışıksız*

18) *Marx İçin*, s. 194-195.

nesne karşısında asla bulunmadığı görülür. Kendi "nesne"si karşısında çalışan bilgi, bu durumda *gerçek* nesne üzerinde değil, terimin kesin anlamıyla (*bilgi*) "*nesnesi*"ni oluşturan ve bilginin en ilkel biçimlerinden itibaren *gerçek nesne*'den ayrı olan kendi hammaddesi üzerinde çalışır –çünkü bu hammadde "her zaman-önceden" Marx'ın *Kapital*'de vermiş olduğu güçlü anlamda bir *hammaddedir*, yani en kaba biçimde bile olsa onu *bilgi nesnesi* olarak oluşturan (hissedilir-teknik-ideolojik) karmaşık yapının özellikle dayatmasıyla önceden hazırlanmış, önceden dönüşmüştür–; dolayısıyla, dönüştüreceği, yani hiç durmadan *dönüştürülmüş*, ama *bilgi nesnesi* anlamında *nesne*'sine yönelmekten asla geri kalmayan bilgiler üretmek için gelişim süreci boyunca *biçimlerini* değiştireceği nesne olarak üzerinde çalışır.

12

Şu an için daha ileri gitmek ataklık olur. Teorik pratiğin *tarihini* –hele ki, teorik pratiğin farklı dallarının (matematik, fizik, kimya, biyoloji, tarih ve diğer "insan bilimler") tarihini– oluşturmayı sağlayan özgülleşmiş kavramları bize verebilecek olan şey, teorik pratiğin üretim koşullarının biçimsel kavramı değildir yalnızca. *Teorik pratiğin*, yani bilgi üretiminin *yapısının* basit *biçimsel kavramının* ötesine geçmek için, bilim tarihi *kavramını* hazırlamamız gerekir ve farklı teorik üretim *tarzı* kavramlarını (en başta, ideolojinin ve bilimin teorik üretim tarzı kavramını) ve teorik üretimin farklı *dallarına* ve ilişkilerine (farklı bilimler ve onların bağımlılık, bağımsızlık ve eklemlenmelerinin özgül türlerine) özgü kavramları hazırlamak gerekir. Bu teorik hazırlık çalışması, bilimler tarihinin ve epistemolojinin klasik alanlarında önceden var olan değer çalışmalarından destek alması gereken uzun soluklu bir araştırmayı gerektirir; yani, bu alanlarda

önceden derlenmiş ve derlenmesi gereken "olgular"ın ve edinilmiş ilk teorik sonuçların tüm hammaddesine sahip çıkan bir araştırma gerekir. Yine de, çok önemli birkaç istisna hariç,[19] bu "olgu"ların, bu "ampirik" verilerin tek başına bir araya getirilmesi, bir tarih felsefesinin *a priori*'si içinde değilse eğer, bize genel olarak yalnızca basit sekanslar ya da kronikler biçiminde, yani ideolojik bir tarih anlayışı biçiminde sunulmuştur; yalnızca bu bir araya getirme bir bilgi tarihi oluşturmak için yeterli değildir, bu işe girişebilmek için öncelikle, en azından geçici bir biçim altında, *kavram oluşturmak* gerekir. Okuyacağınız sunumlarda, Marx'ın *iktisadi üretimin* genel koşullarını düşündüğü kavramlara ve Marksist düşüncenin kendi *tarih* teorisini düşünmesi gereken kavramlara bunca dikkat yöneltmiş olmamız, yalnızca kapitalist üretim tarzının *İktisadi* bölgesine Marksist teorinin daha iyi nüfuz etmesi için değildir; biçimsel hazırlığı bilgi üretiminin Marksist teorisi ve tarihi için yine zorunlu olan temel kavramları (*üretim* kavramı, bir üretim tarzının *yapısı* kavramı, *tarih* kavramı) mümkün olduğunca belirtmek içindir.

Bundan böyle, bu araştırmaların dahil olduğu ve dahil olacağı yol hakkında bir fikir edinmeye başlayabiliriz. Bu yol bizi bilimler tarihinin geleneksel kavrayışı içinde bir devrime yöneltir, ki bu, bugün bile, Aydınlanma felsefesinin ideolojisine, yani teleolojik, dolayısıyla idealist bir rasyonalizme derinden bulanmıştır. Aklın tarihinin ne sürekli gelişimin doğrusal bir tarihi, ne de, sürekliliği içinde, kökenlerinin tohumunda tamamen mevcut olan tarihinin gün ışığına çıkaracağı bir Aklın tezahürünün ya da tedrici bilinçlenmesinin tarihi olduğundan kuşku duymaya, hattâ önceden incelenmiş bir miktar örnek üzerinden bunu

19) Fransa'da Koyré'nin, Bachelard'ın, Cavaillès'in, Canguilhem ve Foucault'nun çalışmaları.

kanıtlamaya başlıyoruz. Bu tür bir tarihin ve rasyonalitenin, kendi tarihini "ön gelecek"te yazan, dolayısıyla kendi kökenini kendi sonunun öngörüsü olarak düşünen verili bir tarihsel sonucun geriye dönük yanılsama etkisinden başka bir şey olmadığını biliyoruz. Kavramsal gelişiminin sistematik biçimini Hegel'in verdiği aydınlanma felsefesinin rasyonalitesi, hem aklın hem de tarihinin ideolojik bir kavranışından başka bir şey değildir. Bilginin gelişiminin gerçek tarihi, günümüzde bize, aklın dinsel zaferine olan bu teleolojik ümitten tamamen başka yasalara tabiymiş gibi gelmektedir. Biz bu tarihi köklü süreksizliklerin (örneğin, yeni bir bilim önceki ideolojik oluşumların zemininden koptuğunda), derin değişimlerin kesintiye uğrattığı bir tarih olarak kavramaya başlıyoruz. Bu süreksizlik ve değişimler, bilgi bölgelerinin varlığının sürekliliğine zarar vermezlerse (ki durum her zaman bu değildir) kendi kopuşları içinde yeni bir mantığın egemenliğini başlatırlar ve bu mantık da, eskisinin basitçe gelişimi, "hakikat"i ya da "tersine dönmesi" olmak bir yana, *tam anlamıyla onun yerini tutar*.

Aklın tüm teleolojisinden vazgeçme ve bir sonucun kendi koşullarıyla tarihsel ilişkisini bir ifade değil, üretim ilişkisi olarak tahayyül etme zorunluluğu bize bu şekilde dayatılmaktadır; yani bunu, klasik kategori sistemleriyle uyum içinde olan ve bu kategorilerin kendisinin *yerine geçmeyi* talep eden bir sözcükle, *olumsallığının zorunluluğu* olarak adlandırabiliriz. Bu zorunluluğa nüfuz edebilmek için, bu *üretime* varan çok özel ve çok paradoksal mantığa nüfuz etmemiz gerekir, yani ister hâlâ ideolojik bilginin bir dalına ait olsun, isterse de bilim olarak kendini oluşturmak isteyen ya da zaten bilim olarak oluşmuş olan bir bilgi dalına ait olsunlar, bu bilgilerin üretim koşullarının mantığına nüfuz etmemiz gerekir. Bu düzen içinde bizi birçok sürpriz bek-

lemektedir: örneğin, tüm görünümün (yani aslında egemen ideolojik kavrayışın) bizi inandırmaya çalıştığı gibi mekanist bir felsefeden değil, tam anlamıyla canlıcı bir felsefeden doğmuş olan refleks kavramının üretim tarihi üzerine G. Canguilhem'in çalışmalarına borçlu olduğumuz sürprizler gibi;[20] onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda üstbelirlenmiş "Delilik" terimi etrafında bir dizi tıbbi, hukuksal, dini, ahlaki ve politik pratik ve ideolojiyi, dönemin iktisadi, politik, hukuksal ve ideolojik yapılarının en genel bağlamı içinde bu terimlerin yer ve rol değişimine bağlı olarak iç düzenekleri ve anlamı değişen bir bileşim halinde bir araya getiren bu karmaşık kültürel oluşumun rahatsız edici dönüşümünü inceleyen M. Foucault'ya borçlu olduğumuz;[21] bize gerçekliğin kendisi gibi gelen şeyin –klinik tıbbın "bakışı"yla hastanın gözlemlenmesi– üretimine, aslında, zahmetli bir "olumlunun çalışması" sonucu yardım etmiş olan görünüşte heterojen koşullar bütününün hangisi olduğunu bize kanıtlamış olan Foucault'ya borçlu olduğumuz sürpriz gibi[22] şeyler bu türdendir.

Bu, bilim ile ideoloji arasındaki teorik olarak temel ve pratik olarak belirleyici ayrım kendisini doğrudan doğruya tehdit eden dogmatist ya da bilimci teşebbüslerden kendini koruyacak şeyi buradan almıyor değildir –çünkü, bu araştırma ve kavramlaştırma çalışması içinde, bu ayrımı, Aydınlanmacıların felsefesindeki ideolojiyi onaracak şekilde kullanmamamız gerekir, tersine, örneğin bir bilimin tarihöncesini oluşturan ideolojiye, kendi yasalarına sahip olan gerçek bir tarihmiş gibi ve başka teknik pratiklerle ve başka ideolojik ya da bilimsel kazanımlarla gerçek karşılaşmasına, özgül bir teorik konjonktürde, bir bilimin ortaya

20) G. Canguilhem: *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, PUF, 1955.
21) M. Foucault; *Histoire de la Folie à l'age classique*, Plon, 1961.
22) M. Foucault: *Naissance de la clinique*, PUF, 1963.

çıkışını, kendi hedefi gibi değil de sürpriz sonucu olarak üretebilen gerçek tarihöncesi muamelesi yapmayı öğrenmemiz gerekir. Böylelikle, her bilimi başlatan "epistemolojik kopuş"un koşulları sorununu, yani, klasik terminolojiye başvurursak, bilimsel keşfin koşulları sorununu ortaya atmaya mecburuz, dahası bunu *Marx hakkında da* ortaya atmak zorundayız; işte bizim görevimizi misliyle artıran şey budur. Bu sorunu inceleme vesilesiyle, bilimin, içinden çıkmış olduğu ve tarihi içinde gizlice ona eşlik etmeye az çok devam eden ideolojiyle ilişkisini tamamen yepyeni biçimde düşünmeye davet edilmemiz; böyle bir araştırmanın bizi her bilimin, kaynaklandığı ideolojiyle ilişkisi içinde, ancak "ideolojinin bilimi"[23] olarak düşünülebileceği tespitiyle karşı karşıya bırakması... bilgi *nesnesinin* doğası hakkında uyarılmamış olsaydık, bilgiyi üretecek olan bilimin, onu tanımlayan özgül kip üzerinde oluştuğunda, ancak ideoloji biçiminde var olabileceğini bilmeseydik, tüm bunlar bizi hayal kırıklığına uğratabilirdi. Tüm bu örnekler, bilgi tarihinin üretmemiz gereken yeni anlayışı hakkında bize ilk fikirleri vermekle birlikte, bizi bekleyen tarihsel araştırma ve teorik hazırlık çalışmasının boyutunu da gösterirler.

13

Marx'ın ikinci önemli saptamasına geliyorum. Gerçek nesneyi bilgi nesnesinden kesin olarak ayıran 1857 tarihli *Giriş* metni, aynı zamanda, bunların süreçlerini de birbirinden ayırır ve –temel önem taşıyan şey– bu iki sürecin doğuşundaki *düzen* farklılığını da açıklar. *Kapital*'de sürekli olarak tekrarlanan bir başka dili konuşursak, Marx, bilgi sürecinde *düşünülen* kategorileri yö-

23) P. Macheray: "A propos de la rupture," *Nouvelle Critique*, Mayıs 1965, s. 136-140.

neten düzenin, gerçek tarihsel yaratılış sürecindeki *gerçek* kategorileri yöneten düzenle çakışmadığını belirtir. Bu ayrım, elbette, *Kapital*'de en çok tartışılan sorulardan birini yakından ilgilendirmektedir: *"Mantıksal" denen düzen* (ya da *Kapital*'deki kategorilerin "tümdengelim" düzeni) ile *gerçek "tarihsel" düzen* arasında özdeşlik olup olmadığı sorusudur bu. Yorumcuların çoğu, bu sorudan gerçekten "çıkmayı" başaramaz, çünkü bu soruyu uygun terimlerle *sormakta* anlaşamazlar. Aynı şeyi, bizim alışık olduğumuz başka bir biçimde söyleyelim: *Kapital, "mantıksal"* düzen ile *"tarihsel"* düzenin özdeşliği ve özdeş-olmaması üzerine bir dizi *cevap* vermektedir. Bu cevaplar, belirgin bir sorusu olmayan cevaplardır: Bu sıfatla, bu cevaplar bize kendi sorularının sorusunu sormaktadırlar, yani bizi, bu soruların cevap verdiği, ifade edilmemiş soruyu ifade etmeye zorlamaktadırlar. Bu sorunun, mantıksal düzen ile tarihsel düzen ilişkisini içerdiği açıktır, ama bu sözcükleri telaffuz ederek, cevapların terimlerini tekrarlamaktan başka bir şey yapmıyoruz: Sorunun (dolayısıyla üretimin) konumuna son çözümlemede hakim olan şey, bu soru'nun (bu sorun'un) ortaya konması gereken sorunsal alanının tanımıdır. Oysa, yorumcuların çoğu bu sorunu ampirist bir sorunsalın alanında ya da (dar anlamda "tersyüz etme" olarak) *Hegelci bir sorunsal* alanında ortaya koymaktadırlar; birinci durumda, gerçek düzene özü gereği özdeş olan, özü olarak gerçek düzenin gerçekliği *içinde* var olan "mantıksal" düzenin ancak gerçek düzeni izleyebileceğini; ikinci durumda ise, gerçek düzen özü gereği "mantıksal" düzene özdeş olduğundan, mantıksal düzenin gerçek varoluşundan başka bir şey olmayan gerçek düzenin mantıksal düzeni izlemesi gerektiğini kanıtlamaya çalışırlar. Her iki durumda da yorumcular, varsayımlarıyla açıkça çelişen Marx'ın bazı cevaplarına karşı gelmek zorunda kalmışlardır. Ben

bu soruyu (bu sorunu) ideolojik bir sorunsal alanında değil, gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasındaki ayrıma dair Marksist teorik sorunsal alanında ortaya koymayı, nesnelerin bu ayrımının, bir yandan bilgi içindeki ve diğer yandan tarihsel gerçeklik içindeki "kategoriler"in ortaya çıkış sırası arasında köklü bir ayrıma yol açtığını kaydederek sormayı öneriyorum. *Hayali* bir sorunla karşı karşıya olduğum sonucuna varmak için, bu sorunsalda (iki düzenin kökten ayrımı) gerçek tarihsel yaratılış düzeni ile kavramların bilimsel söylemdeki gelişim düzeni arasındaki *ilişkinin* sözde sorununu ortaya koymak yeter.

Bu iki ayrı düzenin farklı anları arasında *iki-tekanlamlı denklik* olamayacağı doğruysa, bu varsayım, Marx'ın bize verdiği cevap çeşitliliğine, yani "mantıksal" düzen ile "gerçek" düzen arasındaki denklik ve denk olmama durumlarına uymayı sağlar. Gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasındaki ayrımın, iki düzenin terimleri arasındaki iki-tekanlamlı denkliğin ideolojik (ampirist ya da mutlak idealist) mitinin yok olmasına yol açtığını söylediğimde, iki düzenin terimleri arasında iki-tekanlamlı denkliğin, *tersyüz edilmiş bile olsa, her biçimini* kastediyorum: Çünkü, tersine dönmüş bir denklik de, (yalnızca işaretin değiştiği) ortak bir düzene göre hâlâ terimi terimine bir denkliktir. Bu son varsayımı hatırlatıyorum, çünkü, Della Volpe ve okulu tarafından, yalnızca *Kapital*'in teorisinin kavranması için değil, aynı zamanda Marksist "bilgi teorisi" için de temel olarak görülmüştür.

Bu yorum Marx'ın birkaç cümlesine dayanmaktadır, ki bunların en açık seçik olanı *57 Girişi*'nde yer almaktadır (E.S. s. 171):

"Dolayısıyla, iktisadi kategorileri, tarihsel olarak belirleyici oldukları düzen içine yerleştirmek imkansız ve yanlış olur. Bunların düzeni, tersine, modern burjuva toplumunda sürdürdükleri karşılıklı ilişki türü tarafından belirlenir ve bu düzen, tam

olarak, onların doğal düzeni olarak görülen şeyin ya da tarihsel gelişimin düzenine denk düşen şeyin *tersidir* (*umgekerhte*)."

Mantıksal düzen, bu *Umkehrung*'a, bu "tersyüz oluş"a inanç temelinde, tarihsel düzenin tam anlamıyla tersi olarak görülebilir. Bu noktada Rancière'in yorumuna göndermede bulunuyorum.[24] Marx'ın metninin devamında zaten hiçbir muğlaklık yoktur, çünkü, iki düzenin terimlerinin doğrudan ya da ters denkliği üzerine bu tartışmanın, analiz edilen sorunla alakası olmadığını öğreniyoruz: "İktisadi ilişkiler arasında tarihsel olarak kurulan bağ değildir söz konusu edilen... Modern burjuva toplumu içinde onların *Gliederung*'udur (eklemlenmiş bileşim)." (s. 171). Burjuva toplumunun varlığını oluşturan gerçek *Gliederung*'un, yani gerçek eklemlenmiş-bütünlüğün bilgisine varmak için, bilgi nesnesi olarak bilginin içinde üretilmesi gereken şey, tam da bu *Gliederung*'dur, düşüncenin bu eklemlenmiş-bütünlüğü'dür. Düşüncenin *Gliederung*'unun içinde üretildiği düzen, özgül bir düzendir, Marx'ın *Kapital*'de gerçekleştirdiği teorik *analizin* düzenidir, *Kapital*'in teorisi olan bu düşüncenin-somutu'nun, bu düşüncenin-tümü'nün üretimi için gerekli kavramların "sentezi"nin, bağlantısının düzenidir.

Bu kavramların analiz içinde eklemlendiği düzen, Marx'ın bilimsel kanıtlama düzenidir: Herhangi bir kategorinin tarihte belirdiği düzenle doğrudan, iki-tekanlamlı hiçbir ilişkisi yoktur. Geçici buluşmalar olabilir, görünüşte aynı düzenin ritimlendirdiği sekans parçaları olabilir, ama bunlar, bu denkliğin varlığının kanıtı olmaktan, denklik sorununa bir yanıt olmaktan uzak, bir *başka soru* ortaya atarlar. Bu soruyu sormanın yalnızca meşru olup olmadığını (bu asla kesin değildir: *Bu sorunun hiçbir anlamı olmayabilir ve hiçbir anlamı olmadığını düşünmeye hakkı-*

24) Bkz. ilerde Rancière'in sunumu.

mız vardır) incelemek için iki düzenin ayrımı teorisinden geçmek gerekir. Tam tersine Marx, gerçek düzenin mantıksal düzeni yalanladığını muzipçe göstermekle uğraşırken, kimi zaman, iki düzen arasında *"tersine"* bir ilişki olduğunu *söylemeye* kadar varıyorsa; bu sözcüğü, kelimesi kelimesine bir *kavram* olarak, yani anlamını ağızdan çıkmış olmaktan değil, tanımlı bir teorik alana haklı olarak ait olmaktan alan kesin bir sav olarak alamayız. Rancière'in kanıtlaması, tersine, başka birçok durumda olduğu gibi bu durumda da "tersyüz etme" teriminin, *Kapital*'de, teorik kesinliği olmayan, yani Marx'ın tüm analizinin desteklediği teorik sorunsalın bize *dayattığı* ve bir *terimin,* hattâ bir cümlenin meşru sıfatlarını ya da zayıflıklarını yargılayabilmek için önceden tarif edilmiş ve tanımlanmış olması gereken *analojik* bir kullanımın yeri olduğunu gösterir. İki düzenin terimleri arasında *tersine dönmüş iki-tekanlamlı denkliğin* bir yorumunu gerektiren tüm sayfalara bu kanıtlamayı başarıyla yaymak kolay olur.

14

Dolayısıyla, Marx'ın analizinin serimlenmesindeki, yani Marx'ın *kanıtlamasındaki* kavramlar düzeninin özelliklerine geri dönüyorum. Tarihsel düzenle terimlerin iki-tekanlamlı ilişkisi olmadan, kavramların bu düzeninin (ya da "mantıksal" düzenin) *özgül* bir düzen olduğu söylenebilir elbette: Bu özgüllüğe, yani düzen olarak bu düzenin doğasına hak vermek gerekir hâlâ. Bu soruyu sormak, mevcut bilimsellik türünün, ya da, deyim yerindeyse, bilimin, kendi pratiği içinde, *bilimsel* olarak kabul ettiği teorik geçerlilik normlarının, bilgi tarihinin verili bir anında gerektirdiği *düzen biçimi* sorusunu sormaktır elbette. Bu da, bazı ön teorik sorunların açıklanmasını gerektiren, kapsamı ve karmaşıklığı büyük bir sorundur. Mevcut *kanıtlanabilirlik* türü

sorununun varsaydığı temel sorun, (ister "ideolojik" olsun, ister "bilimsel" bilgiler üreten) teorik pratiğin kendi geçerliliğinin istenebilir normlarını öğrendiği *farklı biçimlerin* üretim tarihi sorunudur. Bu tarihi, mevcut haliyle *teorik* olanın tarihi ya da bilgi tarihinin verili bir anında, mevcut teorik geçerliliğin tüm ölçütlerinin, yani bir teorik söylem düzenine *güç ve kanıtlama değeri* vermek için gereken biçimlerin göndermede bulunduğu *teorik sorunsal*'ı oluşturan üretimin (ve dönüşümün) tarihi olarak adlandırmayı öneriyorum. *Teorik olanın*, teoriklik yapılarının ve zorunlu teorik önerme biçimlerinin bu tarihi henüz oluşturulmamıştır; ve burada da, Marx'ın eserine başladığı anda söylediği gibi, elimizin altında "devasa bir literatür mevcut"tur. Ama, (özellikle "bilgi teorisi" tarihi gibi işlenen felsefe tarihinde) bizim sahip olduğumuz ve çoğu zaman büyük değer taşıyan öğeler olayın bir yönüyken, bu teorinin oluşumunu, üretimini varsayan teorik biçimlendirilmeleri başka yönüdür.

Marx'a geri dönmek için ve onun teorik söylem düzeninin (ya da *Kapital*'deki kategorilerin "mantıksal" düzeninin) zorunlu önermeli karakterinin, bir yandan *Kapital*'in teorik söylemi içindeki kanıtlama biçimleri ile diğer yandan, onun çağdaşı ve yakın olan teorik kanıtlama biçimleri arasında hangi fiili ilişkilerin var olduğunu ortaya çıkarabilecek *teorik olanın tarihi*'nin teorisi temelinde düşünülebileceğini söylemek için lafı dolandırdım. Bu açıdan, Marx ile Hegel'i karşılaştırmalı incelemek yine kaçınılmaz olmaktadır. Ama bu bizim nesnemizi tüketmez. Çünkü, Marx'ın *matematikten, fizikten, kimyadan, astronomiden,* vs. ödünç alınma kanıtlama biçimlerine de başvurduğunu, felsefi söylem[25] biçimle-

25) Bilimde olduğu gibi felsefede de "akıl düzeni"nin temel öneminin açıkça bilincinde olan ve aynı zamanda dogmatik bir ampirizme düşüşüne rağmen, bilgi düzeni ile varlık düzeni arasındaki ayrının bilincinde olan Descartes'ın kurduğu söylem.

rinden farklı kanıtlama biçimlerine yaptığı sürekli göndermeler sayesinde çoğu zaman biliriz. Dolayısıyla, politik iktisatta inşa ettiği kanıtlama düzeninin karmaşık ve kökensel niteliği konusunda Marx bizi sürekli uyarır.

La Châtre'a yazdığı mektubunda şöyle demektedir: "*Benim kullanmış olduğum ve iktisadi konulara henüz uygulanmayan analiz yöntemi, ilk bölümlerin okunmasını oldukça güç kılmaktadır...*" (c. I, s. 44). Marx'ın sözünü ettiği bu *analiz yöntemi*, Almanca ikinci baskıya sonsözde aktardığı ve "*araştırma tarzı*"ndan (*Forschungsweise*) titizlikle ayırt ettiği "*serimleme tarzı*" (*Darstellungsweise*) ile (I, s. 29) birdir. "Araştırma tarzı", mevcut belgeler üzerinde ve bu belgelerin tanıklık ettikleri olgular üzerinde Marx'ın yıllarca gerçekleştirdiği somut araştırmadır: Bu araştırma, sonuçlarına bakıldığında, nesnesinin bilgisini, kapitalist üretim tarzını ortadan kaldıran yollar izledi. Marx'ın "araştırma" protokolleri, kısmen okuma notlarında yer almaktadır. Ama *Kapital*'de, karmaşık ve çeşitli yöntemlerden tamamen başka bir şeyle, her araştırmanın içerdiği ve mucidin teorik pratik düzeyinde, keşif sürecine özgü mantığı ifade eden "deneme ve yanılma"larla karşı karşıya oluruz. *Kapital*'de, Marx'ın sözünü ettiği "*analiz*" olan bu kanıtlayıcı söylem türünün biçiminde de, kavramların zorunlu önermeli düzene sokulmasıyla, sistematik serimlemeyle karşı karşıya oluruz. Marx, yalnızca politik iktisada *uygulanmasını* talep ettiğine göre, önceden var olduğunu kabul ediyor olduğu bu "analiz" nereden çıkmıştır? Bu, Marx'ın kavranması için zorunlu olan ve eksiksiz cevap verecek durumda olmadığımız bir sorudur.

Bizim sunumlarımız bu *analize*, bu analizin uygulamaya koyduğu akıl yürütme ve kanıtlama biçimlerine ve en başta da neredeyse işitilmez bu sözlere, Macherey'in *Kapital*'in ilk cümlele-

rinde incelediği ve işittiğimizde de hepimizin kendimizi ifade etmek için kışkırtıldığımız, görünüşte yansız bu sözcüklere yöneliktir. Kelimenin tam anlamıyla bu sözcükler, *Kapital*'in fiili söyleminde, *kanıtlamasının* kimi zaman yan-sessiz söylemini taşırlar. Bu sessiz söyleme özgü sekans ve mantığı bazı hassas noktalarda, hattâ Marx'ın sözüne rağmen yeniden kurmayı başarsak da; onun boşluklarını saptayabiliyor ve doldurabiliyor olsak da; hâlâ tereddütlü bazı sözcüklerinin yerine daha kesin başka terimleri geçirme şansımız olsa da, bunların ötesine geçemedik. İleri sürecek yeterince kanıta sahip olarak, Marx'ın söyleminin –ilkesi gereği– Hegel'in söylemine yabancı olduğunu, onun diyalektiğinin (Sonsöz'de bu, sözünü ettiğimiz serimleme tarzıyla özdeşleştirilir) Hegelci diyalektikten tamamen farklı olduğunu ileri sürebilmiş olsak da, daha öteye gitmedik. Marx'ın, önceden-mevcut olarak verdiği bu *analiz yöntemi*'ni nereden almış olduğunu görecek kadar ilerleyemedik –Marx'ın, yalnızca uyguladığını düşündüğü bu analiz yöntemini ödünç almak şöyle dursun tam anlamıyla *icat* edip etmediği sorusunu kendimize sormadık, tıpkı, aceleci yorumcuların bildiği ve dönüp dolaşıp sözü getirdikleri birçok bölümde Hegel'den almış olduğunu söylediği bu diyalektiği tam anlamıyla icat edip etmediğini sormadığımız gibi. *Ve eğer bu analiz ve bu diyalektik, bizim de düşündüğümüz gibi, aynı ve tek bir şeyse*, bunun özgün üretimini açıklamak için, ancak Hegel'den kopuş pahasına mümkün olduğunu belirtmek yetmez, dahası bu üretimin olumlu koşullarını, tarihinin Marx'ı yöneltmiş olduğu kişisel teorik konjonktürde yansıyarak, düşüncede bu diyalektiği yaratmış olan olası olumlu modelleri de sergilemek gerekir. Bunu yapabilecek durumda değildik. Kuşkusuz, gün ışığına çıkardığımız farklılıklar, bu yeni araştırmaya girişmek için işaret ve teorik rehber olarak hizmet edebi-

lir, ama bunun yerini tutamazlar.

Marx, –bizce mümkün olduğu gibi– bu ilk felsefi okuma teşebbüsünden sonra, kanıtlayıcı analiz *düzeni*'nin yeni bir biçimini tam anlamıyla icat etmişse de, *teorik olan*'ın tarihindeki birçok büyük kaşif için geçerli olanın onun için de olduğuna bahse girebiliriz: Keşiflerinin yalnızca kabul görmesi bile zaman gerektirir, daha sonra yaygın bilimsel pratiğe geçmesi de yine zaman konusudur. *Teorik olan* alanında yeni bir düzen, yeni bir zorunlu önerme ya da bilimsellik biçimi kuran bir düşünür, yeni bir bilim kuran bir düşünürden tamamen başka bir yazgıya tabidir. Özellikle, Marx örneğinde olduğu gibi, teorik olan *içindeki* devrimci kaşif, aynı insanın içinde bulunan, bilimin bir kolundaki (burada, tarih bilimi) devrimci kaşif tarafından geride bırakılmış ve maskelenmiş ise, uzun süre bilinmeden, anlaşılmadan kalabilir. Teorik olan için başlattığı devrim kavramını *kısmen düşündüğünden* bu koşuldan daha da zarar görür. Yeni bir bilimin keşfi dolayısıyla teorik olanı etkileyen bir devrimin kavramsal ifadesini sınırlandırmış olan nedenler yalnızca kişisel düzeydeki koşullara ya da "zaman eksikliği"ne bağlı değilse bu risk artar: Bunlar, öncelikle, bu kavramların *formülasyon* olasılığına hükmeden nesnel teorik koşulların gerçekleşme derecesine bağlıdır. Zorunlu teorik kavramlar, onlara ihtiyaç duyulduğunda, kendi kendilerine, sipariş üzerine, büyülü bir şekilde oluşuyor değildir. Tersine, tüm bilim ya da büyük felsefelerin başlangıç tarihi, yeni kavramlar bütününün nizami sıralar halinde geçit töreni yapmadıklarını gösterir; kimi kavramlar kendilerini çok uzun süre bekletir ya da ödünç giysiler içinde törene çıkarlar, üzerlerine uydurulmuş giysileri sonra giyerler; tarih terziyi ve kumaşı sağlamadığı sürece bu böyledir. Bu arada, kavram eserlerde mevcuttur, ama kavram biçiminde değil, başka biçimde; ifade edilmiş, el altında bu-

lunan ya da büyüleyen kavramların başka sahiplerinden *"ödünç alınma"* bir biçimin içinde kendini arayan bir biçimde mevcuttur. Tüm bunlar, Marx'ın özgün analiz yöntemini, bu yöntemi keşfettiği anda bile bunu önceden mevcut bir yöntem olarak ele almasındaki ve Hegelci palamarlarını koparıp attığı an bile bunu Hegel'den ödünç aldığını düşünüyor olmasındaki paradoksal olgunun kavranabilirliğinden başka bir şey olmadığını anlatabilmek içindir. Bu basit paradoks, burada ancak ana hatları belirtilmiş olan ve bize kuşkusuz sürprizler hazırlayan bir çalışmayı gerektirmektedir.

15

Bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki düzen farkına geri dönerek, bu farklılığın *işaret* ettiği sorunu –bu iki nesne (bilgi nesnesi ile gerçek nesne) arasındaki ilişki sorununu, *bilgi*'nin varlığını oluşturan ilişki sorununu– ele alabilecek kadar bu çalışmayı ilerlettik.

Burada, iki nedenden dolayı erişilmesi *çok güç* bir alana girdiğimiz konusunda uyarmalıyım. Öncelikle, uzamını işaretlemek ve içinde yönümüzü bulmak için pek az Marksist *kerteriz noktasına* sahibiz: Aslında, yalnızca çözümlemek zorunda olmakla kalmadığımız, dahası basitçe *ortaya koymamız* da gereken bir sorunla karşı karşıyayız, çünkü henüz *gerçekten* ortaya konmuş, yani gereken sorunsal temelinde ve bu sorunsalın gerektirdiği kesin kavramlar içinde dile getirilmiş değildir. Sonra, –ve bu, paradoksal olarak, en ciddi güçlüktür, çünkü henüz tüm kesinliği içinde gerçekten ortaya konmuş olmayan bu soruna sunulmuş *çözümlerin* bolluğu altında kelimenin tam anlamıyla kalmış gibiyiz– bu çözümlerin altında kalmış ve onların *"aşikarlığıyla"* kör olmuşuz. Oysa, bu çözümler, –Marx'la ilgili

söylemiş olduğumuz gibi– var olmayan, ama yine de, cevaplarda içerilmiş teorik devrimi ifade etmek için formüle edilmesi gereken soruların cevapları değildir. Bunlar, tersine, *kusursuz ifade edilmiş* sorunların çözümleri, soruların cevaplarıdır, çünkü bu soru ve sorunlar bu cevapların ve çözümlerin ölçüsü alınarak, üzerlerine uyacak şekilde biçilmiştir.

Özellikle imada bulunduğum, ideolojik felsefe tarihi içinde, "bilgi sorunu" ya da "bilgi teorisi" başlığı altında gruplandırılmış olan şeydir. Burada, ideolojik *felsefe*'nin söz konusu olduğunu söylüyorum, çünkü Batı'nın idealist felsefesiyle (Descartes'tan başlayarak, Kant ve Hegel'den geçerek, Husserl'e kadar) karışan geleneği tanımlayan şey "bilgi sorunu"nun bu ideolojik konumudur. Bilgi "sorunu"nun bu konumunun *ideolojik* olduğunu söylemekteyim; özellikle bu sorun, cevabından yola çıkarak, cevabın doğru *yansısı* olarak formüle edildiğinden, yani gerçek bir sorun olarak değil, ona verilmek istenen *ideolojik* çözüm tam da bu sorunun çözümü olması gerektiğinden ortaya konması gereken sorun olarak formüle edildiğinden ideolojiktir. İdeolojinin özünü ideoloji biçiminde tanımlayan ve ideolojik *bilgiyi* (ve bilgiyi bilgi sorunu ya da bilgi teorisi biçiminde yansıttığında, en yetkin olarak, ideolojinin sözünü ettiği bilgiyi) ilke olarak bir *bilgi* fenomenine indirgeyen bu noktayı burada ele almayacağım. Bu ilişki altında, bilimin teorik üretim tarzından tamamen farklı olan ideolojinin teorik üretim tarzında bir *sorun*'un formülasyonu, bilgi sürecinin dışında önceden üretilmiş –çünkü teorik olanın dışındaki merci ve gerekliliklerin (dinsel, ahlaki, politik ve diğer "çıkarlar"ın) dayattığı– bir *çözüm*'ün, hem teorik ayna olarak hem de pratik doğrulama olarak hizmet etsin diye imal edilmiş, yapay bir sorun içinde *kendini tanımasını* sağlayan koşulların teorik ifadesinden başka bir şey değildir. "Bilgi soru-

nu"nun hakimiyetindeki tüm modern Batı felsefesi, aslında, bu *aynada kendini tanıma*'nın beklenen teorik-pratik etkilerini sağlaması için (kimilerinde bilinçli olarak, kimilerinde bilinçsiz olarak; bunun önemi yoktur) *üretilmiş* teorik bir temel üzerinde ve bunun terimleriyle ortaya konmuş bir "sorun"un formülasyonunun hakimiyetindedir. Bu demektir ki, tüm Batı felsefesi tarihi, "bilgi sorunu"nun değil, ideolojik *çözüm*'ün egemenliğindedir, yani bu "sorun"un karşılığını bulması *gereken*, bilginin gerçekliğine yabancı, pratik, dinsel, ahlaki ve politik "çıkarlar"ın önceden dayattığı *çözüm*'ün egemenliğindedir. Marx'ın, daha *Alman İdeolojisi*'nden itibaren, derinlemesine söylediği gibi, "*mistifikasyon yalnızca cevapta değil, soruda da vardır.*"

Burada, en büyük güçlükle karşı karşıyayız. Çünkü, yalnızca yanlış bir cevabın değil, öncelikle *yanlış bir soru*'nun *tekrarı*'nın zihinlerde yarattığı yüzlerce yıllık "aşikarlıklara", bu girişimde neredeyse tek başımıza direnmek durumundayız. Bir başka yerde, (*çözümü üzerinde önyargıda bulunmayan, sorunun doğru konması*'nın gerektirdiği bir uzam olan) yeni bir uzam açmak için, bu ideolojik sorunun tanımladığı ideolojik uzamdan, *mecburen kapalı* (çünkü, ideolojinin teorik üretim tarzını niteleyen *bilginin* yapısının temel etkilerinden biridir bu: Bir başka bağlamda ve başka amaçlar için Lacan'ın "*ikili aynasal ilişki*" olarak adlandırdığı şeyin mecburen kapalı çemberi) bu uzamdan çıkmamız gerekir. "Bilgi sorunu"nun bu uzamının kapalı bir uzam, yani bir kısır döngü olduğunu (ideolojik tanımadaki aynasal ilişkinin kısır döngüsü olduğunu), ünlü "Kartezyen çember"den Hegelci ya da Husserl'ci Aklın teleoloji çemberine kadar Batı felsefesinde "bilgi teorisi"nin tüm tarihi bize *gösterir*. Bilincin ve dürüstlüğün en yüksek noktasına, tam da, bu *çember*'in zorunlu varlığını teorik olarak üstlenmeyi, yani kendi ideolojik girişimi için temel

olarak düşünmeyi kabul eden felsefe (Husserl) tarafından tam olarak erişilmiş olması, yine de onu ideolojik tutsaklığından kurtarmamıştır –tıpkı, bu "kapalılığın", yani Batı metafiziği içinde bu kapalılığın "tekrar"ının kapalı tarihinin mutlak olasılık koşulunu (görünüşe bakılırsa kapalılığın ideolojik kapalı olmayışı olan) bir "açıklık" içinde düşünmek isteyen kişinin –Heidegger– bu çemberden çıkamaması gibi... İster dışarısı olsun ister derinlik, kapalı bir uzamdan, onun basit *dış*'ına yerleşerek çıkılamaz: Bu dış ya da bu derinlik *onun* dışarısı ve *onun* derinliği olarak kaldıkça, hâlâ *bu* çembere, *onun* kendinden-başkası içinde "tekrarı" olarak *bu* kapalı uzama aittirler. Bu çemberden, bu uzamın tekrarı yoluyla değil, tekrarlanmaması yoluyla çıkılabilir ancak: Teorik olarak temellenmiş tek kaçış yoluyla –ki bu, kaçtığı şeye her zaman mahkum olan bir *kaçış* değildir, onun ideolojik konumunun bilinme yapısı içinde bilinmeyen, gerçek *sorunu* ortaya atmayı sağlayan yeni bir uzamın, yeni bir sorunsalın kökten inşasıdır.

16

Şu birkaç düşünceyi, bu sorunun konumunun ilk taslaklarına ayırmak istiyorum. Ama bunların kaçınılmaz olduğu kadar da yetersiz olduğunu açıklamaya önem verdiğimi de saklamıyorum.

1857 Girişi'nde Marx şöyle yazar: "*Düşüncede belirdiği (erscheint) haliyle bütün, tıpkı düşüncenin-bütünü (Gedankenganzes) gibi, kendisi için mümkün olan tek ve biricik (einzig) kip (Weise) üzerinden, bu dünyanın sanatsal (künstlerisch), dinsel ve pratik-tinsel (praktisch-geistig) sahiplenilmesinden farklı bir kip üzerinden dünyayı (die Welt) sahiplenen düşünen beynin bir ürünüdür.*" (E. S., s. 166, Almanca metin, Dietz, s. 258). Marx'ın, bilginin, sanatın,

dinin ve pratik-tinsel faaliyetin (bunun da tanımlanması gerekir: Ama söz konusu olan şey, muhtemelen, etik-politik-tarihsel faaliyettir), birbirinden ayrı ve özgül kipler (*Weise*) olarak belirdiği temel bir ilişkinin özünü ifade ettiği bir *sahiplenme* (*Aneignung*) kavramının gizemini burada deşmek söz konusu değildir. Metnin vurgusu, gerçekten de, ilke olarak ondan ayrı olduğu ilan edilen tüm diğer sahiplenme kipleriyle görece ilişki içerisinde, teorik sahiplenme (bilgi) kipinin özgüllüğü üzerinedir. Ama bu ayrım, kendi ifadesi içinde, bu ayrımın koptuğu zemini oluşturan, *gerçek-dünya*-ile-ilişki topluluğunu ortaya çıkartır. Bilginin, gerçek dünyanın özgül sahiplenilme kipi aracılığıyla, gerçek dünyayla ilişkide olduğu burada açıkça belirtilmiştir: Bilgi yoluyla, yani (belirttiğimiz anlamda) *tamamen düşüncede* olup bitse de, daha doğrusu böyle olduğu için, *gerçek* dünya üzerinde, ona sahip olma (*Aneignung*) denen bu etkiyi (kavram etkisini: *Begriff*) veren bu bilgi üretim süreci yoluyla gerçek dünyayı sahiplenme işlevinin, dolayısıyla bunu sağlayan *mekanizmanın* işleyiş tarzı sorunu tam da bu noktada ortaya atılır. Tıpkı kendi nesnesinin bilinmesi gibi (belirttiğimiz anlamda, bilgi nesnesi), *gerçek nesne*'nin, gerçek dünyanın sahiplenilmesi üzerinden alınan bir bilginin üretim teorisi sorunu da burada, gerçek alanı üzerinde ortaya konmuş olur.

Bu sorunun, "bilgi sorunu"nun ideolojik sorusundan tamamen farklı olduğunu saptamak gerekir mi? Bilgi olasılığını *garanti eden* a priori olasılık koşulları üzerinde, dışardan düşünmek değil midir bu? Bu senaryonun olmazsa olmaz kişilerinin oynatılması mıdır bu? Yani, *nesne*'siyle bilgi ilişkisinin olasılık koşulları sorusunu bilimsel bilince soran (sıfatları, yeri ve işlevi sorusunu sormaktan kaçınan; çünkü o kendi gözünde, kendi nesnelerinde Başlangıçtan beri mevcut olan, ve ancak kendi so-

rusunun içindeyken kendisiyle ilişki içinde olan, yani baştan zorunlu cevabı olan soruyu soran Aklın ta kendisidir) felsefi bir bilinç. Bu ideolojik senaryonun sahneye koyduğu teorik kişilerin, bir yandan, felsefi Özne (felsefe yapan bilinç), bilimsel Özne (bilgin bilinç) ve ampirik Özne (algılayan bilinç); ve bu üç Özne'nin karşısında duran Nesne'nin aşkın ya da mutlak Nesne, bilimin katışıksız ilkeleri ve algının katışıksız biçimleri olduğunu; bir yanda üç Özne'nin, aynı öz altında düşünüldüğünü, diğer yandan,üç Nesne'nin aynı öz altında düşünüldüğünü (örneğin, Kant'ta olduğu kadar Hegel ve Husserl'de de görüldüğü gibi, anlamlı değişkeler altında, üç Nesne'nin bu özdeşliği, algılanan nesneyle bilinen nesnenin süreğen özdeşleşmesine dayanır); özniteliklerin bu paralel paylaşımının Nesne ile Özne'yi karşı karşıya getirdiğini; nesne tarafında, bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki statü farkının ve özne tarafında felsefe yapan Özne ile bilgin özne arasındaki statü farkının bir yandan da bilgin özne ile ampirik özne arasındaki statü farkının gizlendiğini saptamak gerekir mi? Yine bu nedenle, düşünülen tek ilişkinin, gerçek koşulları, yani bilgi üretim tarihinin gerçek mekanizmalarını, gerektiğinde çarpıtarak üstlenmekle, onları dinsel, etik ve politik amaçlara ("iman"ı, "ahlak"ı ya da "özgürlük"ü, yani toplumsal değerleri kurtarmak) tabi kılmak için *üstlenmekle* yükümlü mitik bir Özne ile mitik bir Nesne arasında bir içsellik ve zamandaşlık ilişkisi olduğunu saptamak gerekir mi?

Bizim sorduğumuz soru, bilginin kendisinden başka mercilerin önceden tanımladığı bir cevap üretmek için sorulmamıştır: Bu, cevabı tarafından önceden kapatılmış bir soru değildir. Bu bir *garanti* sorusu değildir. Bu, tersine, açık bir sorudur (açtığı alanın ta kendisidir) ve açık olmak için, ideolojik çemberin önceden yerleşmiş kapalılığından kurtulmak için, tek işlevi bu ide-

olojik kapalılığı sağlamak olan teorik kişilerin hizmetlerini reddetmesi gereken bir sorudur: Farklı Özne ve Nesne'lerin kişileri ve Batı'nın "İnsanın Özgürlüğü" olarak takdis ettiği, Özne ile Nesne'nin yüksek mercileri arasında kararlaştırılan ideolojik paktın suç ortaklığı içinde, rollerini oynayabilmek için saygı göstermekle yükümlü oldukları yönergeler. Bu, *açık* olarak ortaya konan ve kanıtlayan bir sorudur, kendi ilkesi içinde, yani bilimsel varlığı içinde bilginin sorduğu tüm fiili sorulara *açıklık yapısı* içinde homojendir: Bu açıklık yapısını kendi yapısı içinde ifade etmesi gereken, dolayısıyla, bu açıklık yapısını gerektiren teorik sorunsalın alanında ve terimleri içinde sorulması gereken bir sorudur. Başka deyişle, bilginin *özgül, gerçek* nesnesine sahiplenme *kipi*'nin sorusu şöyle sorulmalıdır:

1) Hareket ettikleri kapalı çember içinde karşılıklı aynasal tanıma yapısı ile Özne ve Nesne'nin ideolojik kişilerinin kendi içlerinde taşıdıkları ideolojik çözüme başvurmayı dışlayan terimlerle sorulmalıdır.

2) Açık özgül yapı olan bilgi yapısı kavramını oluşturan ve aynı zamanda bilgiye kendisinin sorduğu *soru*'nun kavramı olan terimlerle sorulmalıdır. Bu da, bu sorunun yerinin ve işlevinin bizzat sorunun konumu içinde düşünülmesini gerektirir.

Bu son gereklilik, bilginin üretim tarihinin teorisi (felsefe) ile bilginin mevcut içerikleri (bilimler) arasında ayrım yapmak için zorunludur; yine de felsefeyi, "bilgi teorileri"nde, kendi kendine sahiplendiği bir hak adına bilimler için yasa koyan hukuksal bir merci haline getirmez. Bu hak, felsefi ideolojinin, hizmet ettiği "yüksek" çıkarların oldu bittisini *hukuksal olarak tanımayı* sağlayan, aynasal tanımanın ortaya konduğu *oldu bitti*'den başka bir şey değildir.

Bu kesin koşullar içinde ortaya atıldığında, bizi meşgul eden

sorun şu şekilde dile getirilebilir: *Tümüyle düşüncenin içinden geçen bilgi süreci, düşüncenin dışında, gerçek dünyada var olan gerçek nesnesine hangi mekanizmalarla bilişsel olarak sahip çıkar?* Dahası, *bilgi nesnesinin üretimi*, düşüncenin dışında, *gerçek dünya*'da var olan *gerçek nesneye hangi mekanizmalarla bilişsel olarak sahip çıkar?* Bilgi nesnesi aracılığıyla gerçek nesneye bilişsel sahip çıkma *mekanizması* sorusunun yerine, bilgi olasılığının *garantileri* şeklindeki ideolojik soruyu basitçe koymak, bizi ideolojinin kapalı alanından kurtaran ve aradığımız felsefi teorinin açık alanını açan sorunsalın bu dönüşümünü kendi içinde taşır.

17

Kendi sorumuza gelmeden önce, bizi tam da ideolojinin kısır döngüsüne düşüren klasik yanlış anlama evrelerini ortadan kaldıralım.

Gerçekten de, "gerçeklik" pragmatizminin uygun dili içinde bize, "bilgi nesnesi üretiminin gerçek nesneye bilişsel sahiplenmeyi üretmesini sağlayan mekanizmayı mı soruyorsunuz?... Pratiğin ta kendisi bu!" diyerek, sorumuza sıcağı sıcağına cevap verilir. Pratiğin ölçütü oyunudur bu! Ve eğer bu yemek bizi aç bırakırsa, mönüyü çeşitlendirmek ya da biz doyana kadar yemek getirmek hoşlarına gider. Bize şöyle denir: Mihenk taşı, praktiktir, bilimsel deneyimin pratiği! Iktisadi, politik, teknik, somut pratik! Dahası, cevabın "Marksist" niteliğine kendimizi ikna etmek için: *Toplumsal* pratiktir! Ya da, "ağırlığı olsun" diye, binlerce yıl boyunca insanlığın milyarlarca ve milyarlarca defadır tekrarladığı toplumsal pratik! Dahası, Manchester'in Engels'e sağladığı beslenme savı olan o bahtsız pudingi ikram edilir bize; "*pudingin kanıtı, yeniyor olmasıdır!*

Öncelikle şunu fark etmekteyim ki, bu tür cevaplar, ideolo-

jiyle ideoloji alanında mücadele etmek söz konusu olduğunda, yani dar anlamda ideolojik mücadele söz konusu olduğunda etkili olabilir ve kullanılmalıdır: Çünkü bu, tam da rakibin ideolojik alanında yer alan *ideolojik* bir cevaptır. Önemli tarihsel koşullarda rakibin alanında mücadele etmek zorunda kalınmış ya da mücadele edilmiş olabilir, böyle bir şeyin başa gelmesi mümkündür; eğer ideolojik rakibi kendi sahamıza çekemezsek ya da kendi çadırımızı kuracak kadar olgun değilsek, ya da onun sahasına inmemiz gerekiyorsa böyle olabilir. Ama ideoloji alanındaki ideolojik mücadelenin rakibin yasa ve iradelerine tabi bir mücadele olmaması için, savaşmamız gereken ideolojinin katışıksız öznelerine bizi dönüştürmemesi için, bu pratiğin ve bu mücadeleye uyarlanmış ideolojik argümanların kullanım kipinin bir *teorinin* konusu olması gerekir. Ama aynı zamanda şunu eklemeliyim ki, bu tür *pragmatist* cevap, teorik sorunumuz karşısında bizi aç bırakır. Hepsi de aynı ilkeye dayanan genel bir gerekçeye ve özel gerekçelere dayanarak bu gösterilebilir.

Gerçekten de, pragmatizm, özünde, bizim sorumuza ideolojik bir cevap vererek bu soruyu ideolojinin içine düşürür. Pragmatizm, tıpkı idealist "bilgi teorisi" ideolojisi gibi, bir *garanti* arayışına çıkmaktan başka bir şey yapmaz. Tek fark, klasik idealizmin *fiili* bir garantiyle yetinmemesidir, *hukuksal* bir garanti peşindedir o (bunun da fiili bir durumun hukuksal biçim değiştirmesinden başka bir şey olmadığını bilmekteyiz), bu da onun işidir; pragmatizm ise fiili bir garantinin peşinden koşar: "Pratik ölçütü" olarak adlandırılan şeye çoğu zaman atfedilebilecek tek içeriği oluşturan pratiğin *başarısı*. Her koşulda, bu bize, *ideolojik* cevap ve sorunun çürütülmez işareti olan bir *garanti* olarak hizmet eder, oysa ki biz bir *mekanizmanın* peşindeyizdir! Pudingin kanıtının yeniyor olması ne güzel bir örnektir! Bizi ilgilendi-

ren şey, sabah pudingimizi yemeyi *düşünürken* yediğimiz şeyin puding olduğunu, yoksa benmari yapılmış genç bir fil olmadığını bize sağlayan *mekanizmadır!* (Tüm pratiklerin siyah olduğu bu gece) insanlığın toplumsal pratiğinin yüzlerce ya da binlerce yılı boyunca tekrar yoluyla kanıttan daha iyi kanıt olamaz! Yüzlerce ya da binlerce yıl boyunca bu "tekrar" örneğin İsa'nın dirilişi gibi, Meryem'in bakireliği gibi "hakikatler", dinin tüm "hakikat"lerini, insan "kendiliğindenliği"nin tüm önyargılarını, yani *edinilmiş* tüm "aşikarlıklar"ı, ideolojinin en fazla saygıdeğer olanlarını da en az saygıdeğer olanlarını da üretti! İdealizmin ve pragmatizmin, *aynı kurallara* uyan oyunlarındaki suç ortaklığı içinde kurulan karşılıklı tuzaktan söz bile etmiyoruz. İdealizm, pragmatizme der ki, hak olanın pratik olduğunu hangi *hakla* söylüyorsun? Senin hakkın, kılık değiştirmiş bir olgudan başka bir şey değildir, cevabını verir pragmatizm. İşte biz, ideolojik sorunun kapalı çemberi olan çıkmaktayız. Tüm bu durumlarda, bu oyuna izin veren ortak kural, gerçekten de, bilgi (ya da Özne) ile gerçek nesnesi (ya da Nesne) arasındaki uyumun *garantisi* sorunudur, yani bizzat *ideolojik* sorudur.

Ama bu genel nedeni bir yana bırakıp, bizi kendi *nesnemizle* karşı karşıya getirecek tikelliklere gelelim. Çünkü, ideolojik (idealist ya da ampirik) anlamı içinde ele alındığında teorinin aynadaki görüntüsünden, karşıt-yananlamından (pratik ve teori "karşıt" çifti, bir yansıma alanının iki terimini oluşturur) başka bir şey olmayan *pratik* sözcüğünü telaffuz etmek, bunun merkezi olan sözcük oyununu ortaya çıkarmak için yeterlidir. Genel olarak pratik olmadığını, *farklı pratikler* olduğunu, bunların, kendilerine tamamen karşıt ve yabancı bir teoriyle Manikeist bir ilişki içinde olmadıklarını kabul etmek gerekir. Çünkü ne bir yanda, cisimsiz, maddesiz saf bir entelektüel görü olan teori, ne

de diğer yanda, "elini hamura sokturan" tamamen maddi pratik vardır. Bu ikiye bölünme, bir "bilgi teorisi"nin aklın "çıkar"larından tamamen başka çıkarları yansıttığı ideolojik bir mitten başka bir şey değildir: Toplumsal işbölümününki, çok özel olarak da (politik, dinsel, ideolojik) iktidar ile baskı (aynı zamanda infaz da edilen infaz edenler) arasındaki bölünme. Bu ikiye bölünme, emekçilerin davasını, emeklerini, çabalarını, mücadele ve deneyimlerini yücelten devrimci bir görünün hizmetinde bile olsa, pratiğin önceliğinin farksızlaşmış ilanı içinde hâlâ ideolojik olarak kalır: Tıpkı *eşitlikçi* komünizmin hâlâ işçi hareketinin ideolojik bir kavrayışı olması gibi. Gerçek anlamda, *eşitlikçi bir pratik kavrayışı* –emeği, ızdırapları ve mücadeleleri, tüm şimdiki zamanımızı ve geleceğimizi, tüm yaşama ve ümit etme nedenlerimizi besleyen ve destekleyen insanların deneyim ve fedakarlıklarına her Marksistin borçlu olduğu derin saygıyla bunu söylüyorum–, eşitlikçi komünizm bilimsel komünizm için neyse, *eşitlikçi bir pratik kavrayışı* da diyalektik materyalizm için aynı şeydir: Bilimsel bir pratik anlayışını tam yerinde inşa etmek için eleştirilecek ve aşılacak bir anlayış.

Oysa, farklı pratiklerin tam bir ayrımı olmadan, ve teori ile pratik arasındaki ilişkilere dair yeni bir anlayış olmadan, bilimsel bir pratik kavrayışı olmaz. Toplumsal varlığın tüm düzeylerinin, farklı pratikler –iktisadi pratik, politik pratik, ideolojik pratik, teknik pratik ve bilimsel (ya da teorik) pratik– alanları olduğunu göstererek, *pratiğin üstünlüğünü* teorik olarak ileri sürmekteyiz. Bu farklı pratiklerin içeriğini, her durumda, bir üretimin yapısı olan kendi yapılarını düşünerek; bu farklı yapıları kendi aralarında ayırt eden şeyi, yani bunların uygulandıkları nesnenin, onların üretim tarzlarının ve içinde ürettikleri ilişkilerin farklı yapısını düşünerek kavrarız (bu farklı öğeler, ve bile-

şimleri –*Verbindung*– iktisadi pratikten politik pratiğe, ardından da bilimsel pratiğe ve teorik-felsefi pratiğe geçerken elbette değişmektedir). Bu farklı pratiklerin kuruluş ve birbirleriyle eklemlenme ilişkilerini, bunların *bağımlılık derecelerini*, "son çözümlemede belirleyici" pratik olan iktisadi pratik karşısındaki *bağımlılıklarıyla* belirlenen *özerklik* türlerini düşünerek düşünmekteyiz. Ama biz daha ileriye gitmekteyiz. Eşitlikçi pratik mitini ortadan kaldırmakla yetinmiyoruz, teori ile pratiğin, idealist ya da ampirist anlayışı içinde mistifiye edilmiş ilişkisini de tamamen yeni temellerde tahayyül etmekteyiz. Çok ilkel biçimlerde de olsa, bir "bilgi" öğesinin, ideolojiye derinden bulanmış olarak, pratiğin ilk derecelerinde, en "ilkel" toplumların varlığını sürdürme pratiklerinden itibaren gözlemlenebilecek olan pratiklerde her zaman mevcut olduğunu kabul etmekteyiz. Pratik tarihinin diğer ucunda, genel olarak *teori* olarak adlandırılan şeyin, en "katışıksız" biçimleri içinde, yalnızca düşüncenin güçlerini işin içine katar gözüken biçimlerde (örneğin, matematik ya da felsefe), "somut pratik"le her türlü doğrudan ilişkinin dışında, dar anlamda bir *pratik* olduğunu, birçok dala (bilim, matematik, felsefe) ayrılabilir bilimsel ya da teorik pratik olduğunu kabul ederiz. Bu pratik, *teorik*'tir: Teorik olmayan diğer pratiklerden dönüştürdüğü nesne (hammadde) *türüyle*; işlettiği üretim aracıyla ve içinde ürettiği toplumsal-tarihsel ilişkilerle; ve nihayet, ürettiği nesne türüyle (bilgiler) ayrılır.

Teori konusunda pratik ölçütünden söz etmek, zaten tüm diğer pratiklerde olduğu gibi, tüm anlamını bu durumda edinir: Çünkü, *teorik pratik* zaten kendi kendinin ölçütüdür, ürününün niteliğinin tanımlı *geçerli sayılma* protokollerini, yani bilimsel pratiğin ürünlerinin bilimsellik ölçütlerini de kendi içinde içerir. Bilimlerin gerçek pratiğinde durum başka türlü değildir: Bilim-

ler bir kez gerçekten oluştuğunda ve geliştiğinde, ürettikleri bilgileri "doğru", yani *bilgi* ilan etmek için *dışsal* pratiğin doğrulanmasına hiç ihtiyaç duymazlar. Dünyadaki hiçbir matematikçi bir teoremin kanıtlanmış olduğunu ilan etmek için, matematiğin tüm bölümlerinin zaten uygulanmış olduğu fizik tarafından *doğrulanmış* olmasını beklemez: Onun teoreminin "doğruluğu" matematik kanıtlama pratiğinin tamamen *içindeki* ölçütlerle, dolayısıyla matematik *pratiğinin ölçütüyle*, yani mevcut matematik bilimselliğinin gerektirdiği biçimlerle yüzde yüz sağlanır. Her bilimin sonuçlan için de aynı şeyi söyleyebiliriz: En azından en gelişmiş olanlar, yeterli biçimde hakim olduklan bilgi bölgelerinde, kendi başlarına, bilgilerinin geçerlilik ölçütünü sağlarlar; bu ölçüt, söz konusu bilimsel pratiğin uygulanmasının kesin biçimleriyle tamamen uyum içindedir. "Deneysel" bilimler için de bunu söyleyebiliriz: Onlann teorilerinin ölçütü, teorik pratiklerinin biçimini oluşturan *deneyimleridir*. Bizi en yüksek noktada ilgilendiren bilim olan tarihsel materyalizm hakkında da aynı şeyi söyleyebiliriz. Marx'ın teorisi "doğru" olduğundan başarıyla uygulanabilmiştir, yoksa başarıyla uygulandığı için doğru değildir. Pragmatik ölçüt, kendi uygulanma alanından başka ufku olmayan bir tekniğe pekala uygun düşebilir, yoksa bilimsel bilgilere değil. Gerektiğinde daha öteye gidebilmek ve Marksist tarih teorisini, "hakikat"i ileri sürebilmek için, tarihin politik pratiğiyle *doğrulamaya varmış olmayı* gerektiren, rastlantısal bir "varsayım"ın ampirist modeline indirgemeyi reddetmek gerekir. Marx'ın üretmiş olduğu *bilgi*'ye bilgi *sıfatlarını* verebilecek olan şey, sonraki tarihsel pratiği değildir: Marx'ın teorik pratiğinin ürettiği bilgilerin "doğruluk" ölçütü, onun teorik pratiği içinde sağlanır, yani bu bilgilerin üretimini sağlamış olan *biçimlerin* kanıtlayıcı değeriyle, bilimsellik sıfatlarıyla sağlanır. Marx'ın üret-

tiği bilgilerin "doğruluk" ölçütü, Marx'ın teorik pratiğidir: Ve, tesadüfi varsayımlar değil, tam anlamıyla bilgi söz konusu olduğundan, bunlar, teorinin kendi üzerine yansıması için kalıcı "deneyimler"i ve teorinin iç gelişimlerini oluşturanın yalnızca başarılar değil, yenilgiler de olduğu, bilinen sonuçları vermişlerdir.

Pratik ölçütünün bilimsel pratikle bu kökten içselliğinin, kısıtlamasız geçerli olduğu bilimlerde, bu bilimlere hammaddelerinin önemli bir bölümünü sağlayan ve kimi zaman bu bilimlerin teorik yapısında az çok derin değişikliklere yol açmaya kadar varan başka pratiklerle organik bağları kesinlikle dışlamıyor olduğunu, başka bir yerde, söylenmiş olanların anlamı konusunda yanılgıya düşmeyecek kadar gösterdim. Oluşum halindeki bilimlerde, özellikle de ideolojik bir "bilgi"nin hâlâ egemenliğinde olan bölgelerde, diğer pratiklerin müdahalesinin çoğu zaman belirleyici bir eleştirel rol oynadığını, hattâ bu rolün devrimci bile olabileceğini muğlaklığa yer vermeyen terimlerle ifade ettim. Ama burada da, hâlâ ideolojik olan ya da bilimsel olma yolundaki bir teorik pratik alanında belirli bir pratiğin özgül müdahale tarzını –ne bu müdahalenin belirgin işlevini ne de özellikle bu müdahalenin gerçekleştiği (teorik) *biçimi*– eşitlikçi bir pratik anlayışı içinde boğmak söz konusu olamaz. Marx örneğini ele alırsak, Marx'ın en şiddetli ve en kişisel pratik deneyimlerinin (*Gazette Rhénane*'da "pratik sorunlar üzerine sözünü söylemek zorunda olan" polemikçi deneyimi; Paris proletaryasının ilk mücadele örgütlerindeki doğrudan deneyimi; 1848 yılındaki devrimci deneyimi) onun teorik pratiğine ve onu ideolojik teorik pratikten bilimsel teorik pratiğe geçiren altüst oluşa *müdahale etmiştir*: Ama, onun teorik pratiğine *deneyim nesneleri, hattâ deney nesneleri biçiminde*, yani ortaya çıkışları, (Alman felsefesinden ve İngiliz politik iktisadından kaynaklanan) başka kavramsal bileşim-

lerle (*Verbindung*) birlikte, o zamana kadar yaşamış (yani düşünmüş) olduğu, hâlâ ideolojik olan teorik temeli altüst etmeye katkıda bulunmuş yeni *düşünce*, "idea", sonra da kavram *nesneleri* biçiminde müdahale etmişlerdir.

18

Bu uzun dönemeç için özür dilemiyorum: Bu lafı uzatmak değildir. Sorumuza verilecek ideolojik cevaplar engelini kaldırmamız gerekiyordu: ve bunu yapmak için, Marksizmin kendisini de her zaman esirgemeyen, ve çağdaş felsefe üzerinde ve Sartre gibi en namuslu ve en verimli temsilcileri üzerinde tepeden ve kuşkusuz daha uzun süre hüküm sürdüğünü herkesin kabul etmesi gereken ideolojik bir pratik kavrayışıyla kendimizi açıklamamız gerekir. Bu eşitlikçi pratiğin ya da felsefede söylenmesi hoş olan "praksis"in bu kavşağından uzak durarak, önümüzde, kuşkusuz dar ama açık olan, ya da en azından açılması gereken tek bir yoldan başka bir şeyin kalmadığını kabul ederek, bu alanda zafer kazandık. Sorumuzu tekrarlayalım o halde: *Bilgi nesnesi*'nin üretimi, düşüncenin dışında, gerçek dünyada var olan *gerçek nesne*'ye hangi mekanizmalarla bilişsel olarak sahip olur? Elbette bir mekanizmadan söz ediyoruz, hem de bize özgül bir olgunun açıklamasını sağlayacak bir mekanizma bu: Bilgisi olduğu *gerçek nesne*'den ayrı olan kendi *nesnesine* (bilgi nesnesi) tamamen yönelen bilginin özgül pratiği yoluyla dünyaya sahip çıkma kipi. En büyük riskler burada tehdit eder. Sorulan sorunun açıklamasının, yoksa cevabının değil, ilk argümanlarını –en kesin çekinceyle– ancak verdiğimi ileri sürebileceğim anlaşılacaktır.

Bu açıklamaları ifade etmek için çok önemli bir ayrımla başlamamız gerekir. Bilgi nesnesinin, *gerçek nesne*'ye sahip olma *me-*

kanizması sorusunu sorduğumuzda, bilgilerin *üretim* koşulları sorusundan tamamen farklı bir soru sormuş oluruz. Bu sonuncu soru, görmüş olduğumuz gibi, bu pratiğin yapısını ve dönüşümlerinin tarihini düşünmeyi sağlayan kavramları uygulamaya koyarak mümkün olan, teorik pratiğin tarihi teorisinden kaynaklanır. Bizim sorduğumuz soru, diğer soruda tam da sessizce geçiştirilmiş olan yeni bir sorudur. Bilgi tarihi teorisi ya da teorik pratik tarihi teorisi, farklı üretim tarzlarının birbirini izleme tarihi içinde, insan bilgilerinin önce ideoloji biçiminde, sonra da bilim biçiminde *nasıl* üretildiğini bize anlatır. Bilgilerin ortaya çıkışına, gelişimlerine, çeşitlenmelerine, üretimlerine hükmeden sorunsalın içindeki teorik kopuş ve altüst oluşlara ve ideolojik bilgiler ile bilimsel bilgiler arasındaki alanlarda kurulan tedrici paylaşıma, vs. bizi tanık ederler. Bu tarih, bilgileri, kendilerinin bilgi olduğunu söyleseler de söylemeseler de, ideolojik de olsalar bilimsel, vs. de, tarihlerinin her bir anında, *neyseler o olarak, bilgi olarak* ele alır. Onları yalnızca *ürünler* olarak, sonuçlar olarak kabul eder. Bu tarih bize bilgi üretim mekanizmasının kavranışını verir, üretim tarihinin sürecinin verili bir anında mevcut bir bilgi için, bu söz konusu bilimin, kendi düşünce nesnesi aracılığıyla gerçek nesneye bilişsel sahip olma işlevini, onu bilim olarak manipüle eden şey için yerine getirdiği *mekanizmayı* kavramamızı sağlamaz. Oysa bizi ilgilendiren, tam da bu mekanizmadır.

Sorumuzu tekrar belirtmemize gerek var mı? Bilgi üretim tarihinin bir teorisi bize tek bir tespit sağlar: Bilgilerin hangi mekanizmayla üretildikleri. Ama bu tespit bilgiyi *bir olgu olarak* ele alır, onun dönüşümlerini ve çeşitlenmelerini inceler, tıpkı onları üreten teorik pratiğin yapısının etkileri gibi, bilgilerden oluşan ürünler gibi; *bu ürünlerin rasgele ürünler olmaması, tam olarak bilgi olması* olgusunu asla düşünmez. Bilgi üretimi tarihinin bir

teorisi, bilgilerden oluşan bu özel ürünlerin özü olan ve benim "*bilgi etkisi*" olarak adlandırmayı önerdiğim şeyi açıklamamaktadır. Bizim yeni sorumuz, tam da bu *bilgi etkisi*'ni (Marx'ın "dünyanın bilgiye özgü sahipleniliş *tarzı*" olarak adlandırdığı şeyi) ilgilendirmektedir. Açıklamayı amaçladığımız *mekanizma, bilgi* olarak adlandırdığımız tamamen özel bu ürünlerde bu *bilgi etkisi*'ni üreten mekanizmadır.

Burada da işte yine (çünkü, bizim araştırma alanımızı açan yola girmek için, yanlış tasarımlardan sürekli uzaklaşmak zorunda kalma kaderinden asla kaçamayacağız) azledilecek ve ortadan kaldırılacak yanılsamalar karşısındayız. Gerçekten de, delmeye çalıştığımız mekanizmanın kökenlerine gönderme yapmaya; bizim için herhangi bir müsbet bilimin katışıksız biçimleri içinde uygulanan bu bilgi etkisinin bize, bir dizi sonsuz *dolayım* aracılığıyla gerçekliğin kendisinden geldiğini söylemeye kalkışmış olabiliriz. Örneğin matematikte, özellikle soyut herhangi bir formülün bilgi etkisini, ya somut uzam olarak ya da insan pratiğinin ilk manipülasyonları ve somut işlemleri olarak, herhangi bir *gerçekliğin* son derece anlamış ve biçimselleştirilmiş yankısı olarak düşünmeye yöneltilmişizdir. Belli bir dönemde, kadastrocuların somut pratiği ile Pitagoresçi ya da Öklidçi soyutlama arasında bir "farklılık" olduğu kabul edilecektir, ama bu farklılık, önceki bir pratiğin somut biçim ve tavırlarının bulunduğu yerden ayrılması, ve "ideallik" öğesi içinde taklit olarak düşünülecektir. Ama, Bourbaki'yi Mısırlı kadastrocu ile Keldani muhasebeciden ayıran engin uzamı kavramak için işin içine katılacak tüm kavramlar, iyi düşünülmesi gereken tartışmasız farklılıklar altında, kökensel somut tavırların kökensel gerçek bir nesneyle, somut bir pratikte yekvücut olduğu, modern matematik nesnelerinin *bilgi etkisi*'ni kökensel anlamdaki bir etkiye, ilkesiyle bağlayan bir anlam sürekliliği inşa etmekte

kullanılacak kavramlardan başka bir şey asla olmayacaktır. Böylece, bilgi etkisinin bir "anayurdu", bir "kökensel toprağı" olur: Bu ister, bilginin bölümlerinden yalnızca birini, özünü çekip çıkardığını ampirizmin ilan ettiği, gerçek nesnenin kendisi olsun; isterse de, "yaşam"ın Husserl'ci "düşünüm-öncesi" dünyası, ön-yüklemsel edilgen sentez olsun; isterse de, son olarak, çocuğun tüm psikolojisinin, türsel ya da başta türlü, kendi "bilgi teori"lerini kurma lüksünü az masrafla kendine sunduğu temel tavır ve davranışların somutu olsun fark etmez. Tüm bu durumlarda, gerçek, somut, canlı bir kökensel, bilgi etkisinin bütünlüklü sorumluluğunu sonsuza dek üstlenmekle görevlidir, ki bilimler, tüm tarihlerinde, ve bugün de, mirası yorumlamaktan, yani kalıtıma maruz kalmaktan başka bir şey yapmazlar. Tıpkı kurallara uygun Hıristiyan teolojisinde insanlığın kökensel günah içinde yaşaması gibi, gerçeğin, yaşamın, pratiğin en somut biçimlerinden kaynaklanan, yani onların içinde kaybolan, onlara özdeş *kökensel bir bilgi etkisi* vardır: en "soyut" bilimsel nesnelerinin günümüzde hâlâ silinmez izini taşıdığı, onun yazgısına mahkum, bilgiye mahkum olan kökensel bir bilgi etkisi. Bu "model"in varsaydığı sorunsalı yerine yerleştirmek gerekir mi? *Köken* mitinin yardımının; *özne* ile *nesne* arasında, gerçek ile bilgisi arasında (aynı doğmuş olsalar da, bilgi, daha ziyade tiyatro etkilerini pek iyi tanıyan bir adamın dediği gibi, ortak-doğum olsa da)* bölünmez, kökensel bir birliğin; iyi bir *yaratılışın*, tüm *soyutlamaların* ve özellikle zaruri *dolayımların* onun kararlılığına gerekli olduğu anlaşılacaktır. Onsekizinci yüzyıl felsefesinin dünyaya yaydığı ve Marksist uzmanların eserleri de dahil, hemen hemen her yerde biraz başarı gösteren tipik kavramlar bütünü de bu arada tanınmış olur –ama şuna kesin olarak emin

* Fransızca'da bilgi anlamına gelen *connaissance* kelimesi, içinde doğuş anlamına gelen *naissance* kelimesini barındırır, (yhn).

olunabilinir ki, onlardan beklenen ideolojik görevler için ölçü üzerine kesilip biçilmiş olsalar da, Marx'la hiç ilişkileri yoktur.

Madem ki buraya geldik, şunu açıkça söyleyelim: Kendisini bu ampirizm yolu içinde materyalist ilan ediyor ya da "kökensel toprağın" veya "praksis"in ön-yüklemsel idealizmi içinde kendisini yüceltiyor değildir; Marksizm, bu idealizm içinde ve kendi sahnesinde ilk rolleri oynamak için imal ettiği kavramlar içinde bir an için kendini bulabilir ya da yeniden bulabilir. Köken kavramları, "kökensel toprak", doğuş ve dolayım kavramları, a priori kuşkulu kabul edilmelidir: Bunları üretmiş olan ideolojiyi her zaman az ya da çok sürükledikleri için değil, ama yalnızca bu ideolojinin kullanımı için üretilmiş olduklarından, bu ideolojiyi her zaman kendi içlerinde az çok taşıyarak, bu ideolojinin göçerleridirler. Sartre'ın ve onun yeteneğine sahip olmadan, "*soyut*" ve "*somut*" kategorileri arasındaki bir boşluğu doldurmak ihtiyacı duyan herkesin, ***köken***'i, *yaratılış*'ı ve *dolayımlar*'ı böyle kötüye kullanıyor olması bir tesadüf değildir. Köken kavramının işlevi, kökensel günahta olduğu gibi, düşünmek istenen şeyi düşünebilmek için düşünmemek gereken şeyi bir sözcük içinde üstlenmektir. Yaratılış kavramı, bunları maskelemek için, kabul edilmesi ampirist tarih şemasının yaşamsal sürekliliğini tehdit eden bir üretimi ya da bir değişimi üstlenmekle görevlidir. Dolayım kavramı, sonuncu bir role bürünmüştür: Tıpkı duvarcıların tuğlaları elden ele geçirmek için bir zincir oluşturmaları gibi, boş bir uzamda, teorik ilkeler ile "somut" arasındaki bağı büyülü bir şekilde sağlamak. Her durumda, maske ve teorik dalavere işlevleri söz konusudur; bunlar kuşkusuz hem gerçek bir iyi niyete hem de gerçek bir güçlüğe, hem de olayların teorik kontrolünü kaybetmeme arzusuna tanıklık edebilirler, ama bunlar, en iyi durumda, tehlikeli teorik kurgular olmaktan geri kalmazlar.

Bizim sorumuza uygulandıklarında, bu kavramlar bize ucuz bir çözüme özgü her darbeyi indirirler: Kökensel bir bilgi etkisi ile güncel bilgi etkileri arasında zincir oluştururlar; çözüm olarak bize sorunun basit konum ya da konumsuzluğunu verirler.

19

Ortaya çıkardığımız uzamda birkaç adım daha ilerlemeye çalışalım.

İlksel bir gerçek nesneye başvurunun, bilgi nesnesi ile ilk nesnesi bize bilgiyi veren gerçek nesne arasındaki farklılığı düşünmekten bizi bağışık tutamayacağını görmüş olduğumuz gibi; aynı şekilde gördük ki, kökensel bir "bilgi etkisi" üzerinde bu güncel bilginin etkisi mekanizmasını düşünmekten de kendimizi bağışık tutamayız. Ve, aslında, bu iki sorunun bir olduğunu bilmekteyiz, çünkü aradığımız cevabı bize verebilecek olan şey, kökensel bir etki miti değil, güncel bilgi etkisinin gerçekliğidir. Bu ilişki altında, önceki biçimleri, dolayısıyla en ilkel biçimleri kavrayabilmek için açıklanması gereken şeyin *fiili* toplumun "*Gliederung*"unun (eklemlenmiş, hiyerarşik, sistematik bileşiminin) bilgisi olduğunu bize kendi terimleriyle söyleyen Marx'la aynı konumdayız. "İnsan anatomisi, maymun anatomisinin anahtarı" üzerine ünlü cümle, elbette, başka bir anlama gelmemektedir: Elbette, *Giriş*'teki bu diğer cümleyle yekvücuttur, bu bileşimin *değişkesi* kavramını bize vererek, bunları kavramamızı sağlayan şey, kategorilerin tarihsel doğuşu ya da önceki biçimler içinde bileşimleri değil, güncel toplum içindeki bileşimlerinin sistemidir. Aynı şekilde, önceki etkiler üzerine bizi tek aydınlatabilecek şey, *güncel* bilgi etkisi mekanizmasının açıklanmasıdır. Kökene başvurunun reddi, demek ki, en ilkel biçimlerin açıklanmasını, önceki biçimlerde kısmen bulunan kategorilerin *güncel* sistematik bileşim kipine ba-

gımlı kılan çok derin bir gerekliliğin bağdaşığıdır.

Bu gerekliliği, *tarih teorisi alanında* Marx'ın teorisini oluşturan şey olarak kabul etmemiz gerekir. Açıklayayım. Marx modern burjuva toplumunu incelediğinde, paradoksal bir tavır benimser. Bu mevcut toplumu, öncelikle, tarihsel bir *sonuç* olarak, yani bir tarihin yarattığı bir sonuç olarak düşünür. Doğal olarak bizi, "oluşumunun sonucu" olarak kavramayı gerektirecek kadar, sonucun kendi doğuşundan ayrılmaz olarak düşünüldüğü Hegel'ci bir anlayışa dahil ettiği görülür. Aslında Marx tamamen başka bir yol da seçer! "*Farklı toplum biçimlerinin birbirini izleyişinde, iktisadi ilişkiler arasında tarihsel olarak kurulan ilişki söz konusu değildir. 'Fikir içinde' art arda geliş düzenleri de söz konusu değildir. (Proudhon, tarihsel hareketin muğlak kavranışı). Modern burjuva toplumu çerçevesinde onların eklemlenmiş* (Gliederung) *bileşimi söz konusudur.*" (*Giriş*, s. 171). *Felsefenin Sefaleti* de aynı fikri kesin biçimde ifade ediyordu: "*Harekete, ardışıklığa, zamana dair tek mantıksal formül, tüm ilişkilerin eşzamanlı olarak* (gleichzeiting) *birlikte var olduğu ve birbirlerini desteklediği toplumsal gövdeyi nasıl olur da açıklar?*" (E.S., s. 120). Demek ki Marx'ın inceleme nesnesi, tarihsel bir *sonuç* olarak düşünülen güncel burjuva toplumudur: Ama bu toplumun kavranışı, bu sonucun yaratılış teorisinden geçmek bir yana, tersine, özellikle *"beden"* teorisinden, yani *toplumun güncel yapısından* geçer, onun yaratılışı, ne için olursa olsun müdahale etmez. Bu paradoksal, ama Marx'ın, tarih teorisinin mutlak olasılık koşulu olarak kesin terimlerle ileri sürdüğü tavır, *iki* ayrı *sorunun* varlığını, ayrılık birlikleri içinde ortaya koyar. Güncel kapitalist üretim tarzını tarihin sonuç olarak üretmesini sağlayan mekanizmayı açıklamak için ortaya konması ve çözümlenmesi gereken teorik bir sorun vardır. Ama aynı zamanda, bu sonucun üretimin *toplumsal* bir

kipi olduğunu, bu sonucun ortaya çıkmış ilk varoluş olarak değil, tam da *toplumsal* bir varlık biçimi olduğu bir başka teorik sorun vardır: *Kapital*'in teorisinin nesnesini oluşturan, birincisiyle bir an bile karıştırılmaması gereken şey bu ikinci sorundur.

Marx'ın kavranmasında kesinlikle temel bir nokta olan bu ayrımı, Marx'ın günümüz toplumunu (ve tüm diğer geçmiş toplum biçimlerini) hem bir *sonuç* olarak, hem de bir *toplum* olarak kabul ettiğini söyleyerek açıklayabiliriz. Bu, bir üretim tarzının bir diğerine dönüşüm mekanizması teorisidir, yani *sonuç* sorununu, yani herhangi bir üretim tarzının, herhangi bir toplumsal oluşumun tarihsel üretim sorununu ortaya koyması ve çözmesi gereken bir üretim tarzı ile ardından gelen arasındaki geçiş biçimleri teorisidir. Ama güncel toplum yalnızca bir sonuç, bir ürün değildir: Tamamen başka türlü işleyen diğer sonuçlardan, diğer ürünlerden farklı olarak *toplum* olarak işleyen *bu* özel sonuç, bu özel *üründür*. Bir üretim tarzının yapısı teorisinin, *Kapital*'deki teorinin cevap verdiği şey, bu ikinci sorudur. Toplum burada "beden" olarak ele alınır, ve herhangi bir beden olarak değil, *toplum olarak işleyen bu beden* olarak ele alınır. Bu teori sonuç olarak toplumu tamamen soyutlamaya tabi tutar; ve bu nedenle Marx, hareket, ardışıklık, zaman ve yaratılış yoluyla hiçbir açıklamanın, tamamen başka bir sorun olan bu soruna uygun olmadığını ileri sürer. Aynı şeyi daha uygun bir dilde söylemek istersek, ben şu terminolojiyi öneriyorum: Marx'ın *Kapital*'de incelediği şey, bir tarihin üretim sonucunu *toplum olarak* var kılan mekanizmadır; dolayısıyla, tam olarak incelediği ürün-toplum olan tarihin bu ürününe, bu sonucu kum yığını, karınca yuvası, alet deposu ya da insanların basitçe toplanması olarak değil, *toplum olarak* var kılan *"toplum etkisi"* yaratma özelliğini veren mekanizmadır. Marx bize, toplumu yaratılışıyla açıklarken, tam da

açıklanması gereken "*beden*"ini elimizden kaçırdığımızı söylerken, herhangi bir sonucun özellikle *toplum olarak* işlediği mekanizmayı, dolayısıyla kapitalist üretim tarzına özgü "*toplum etkisi*" üreten mekanizmayı açıklama görevine teorik dikkatini verir. Bu "toplum etkisi"ni üretim mekanizması, ancak toplum olarak toplumla bireylerin somut, bilinçli ya da bilinçsiz ilişkisini oluşturan etkiler biçiminde kendilerini üretmeye varacakları noktaya kadar, yani insanların kendi fikirlerini, projelerini, eylemlerini, davranış ve işlevlerini, bilinçli bilinçsiz olarak, *toplumsal* olarak içinde yaşadıkları ideolojinin fetişizm etkilerine (ya da "*toplumsal* bilinç biçimleri" – *Katkı*'ya *Giriş*) kadar mekanizmanın tüm etkileri sergilendiğinde tamamına varır. Bu bakış açısıyla *Kapital*, kapitalist üretim dünyasında *toplum etkisi* üretim mekanizması teorisi olarak kabul edilmelidir. Bu *toplum etkisi*'nin farklı üretim tarzlarına göre farklı olduğundan, çağdaş etnolojinin ve tarihin çalışmalarıyla da olsa, kuşku duymaya başlıyoruz. Bu farklı toplum etkilerinin üretim *mekanizması*'nın çeşitli üretim tarzlarına göre farklı olduğunu –teorik olarak konuşursak– düşünmeye hakkımız vardır. *Kapital*'in teorisi içinde içerilmiş belirgin sorunun tam bilincinin, yeni yeni sorunlar getirerek yeni ufuklar açtığını sezmeye başlıyoruz. Ama, aynı zamanda, Marx'ın, tarihin *sonucu* olarak toplumun üretim mekanizmasının kavranmasından tamamen başka şeyi aradığı konusunda bizi uyardığı, *Felsefenin Sefaleti*'nin ve *57 Girişi*'nin şu aydınlık birkaç cümlesinin kesinlikle önemli kapsamını da anlıyoruz: Fiilen mevcut gerçek bir *toplum* olan bu sonuç aracılığıyla *toplum etkisi*'ni üretim mekanizmasının kavranması.

Marx, acımasız bir ayrımla, kendi konusunu bu şekilde tanımlayarak, bizi meşgul eden sorunu nasıl *ortaya atmak* gerektiğini bize göstermektedir: Teorik, estetik, dinsel, etik, teknik, vs.

farklı pratiklerin gerçek dünyaya sahip çıkmasının özel bir biçimi olarak, bilgi nesnesinin gerçek nesneye bilişsel sahiplenişi. Bu sahiplenme tarzlarının her biri, *kendi özgül "etkisi"nin* üretim mekanizması sorununu ortaya koyar, teorik pratik için bilgi etkisi, estetik pratik için estetik etki, etik pratik için etik etki, vs. Bu durumların hiçbirinde, afyonun uyutucu etkisi gibi bir sözcüğün yerine diğerini ikame etmek söz konusu değildir. Bu özgül "etkiler"den her birinin araştırılması, onu üreten *mekanizmanın* açıklanmasını gerektirir, yoksa, bir sözcüğün bir diğer sözcüğün büyüsü aracılığıyla ikiye katlanması değil. Bu farklı etkilerin incelenmesinin bizi yöneltebileceği sonuçlara dair önyargıda bulunmadan, bizi burada ilgilendiren etkiye dair, bir bilgi olan bu teorik nesnenin varlığının ürünü olan *bilgi* etkisine dair birkaç açıklamayla yetinelim. Bu, *bilgi etkisi* ifadesi, en azından iki alt-konuyu içeren, türsel bir konu oluşturur: *İdeolojik* bilgi etkisi ile *bilimsel* bilgi etkisi. İdeolojik bilgi etkisi, bilimsel bilgi etkisi özellikleriyle (bu, yansımalı bir ilişki içinde bilme-bilmeme etkisidir) ayırt edilir: Ama, ideolojik etki, burada baskın olan başka toplumsal işlevlere bağımlı, kendine özgü bir bilgi etkisine adamakıllı sahip olduğu ölçüde, bu ilişki altında bu etki, bizi ilgilendiren genel kategoriye dahil olur. Yalnızca bilimsel bilginin bilgi etkisi üzerinde odaklanmış olan ve aşağıda devam edecek analiz başlangıcı üzerine her türlü yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için bu uyarıyı yapmak zorundayım.

Bu bilgi etkisi mekanizması nasıl açıklanır? Şimdi, önce öğrendiğimiz bir şeyi yeniden ele alabiliriz: Söz konusu bilimsel pratiğe "pratik ölçütü"nün içselliği, –ve şu anki sorumuzun bu içsellikle ilişkili olduğunu ileri sürebiliriz. Gerçekten de, bilgi olarak bilimsel bir önermenin geçerliliğinin, belirli bir bilimsel önerme içinde, bilginin üretimi içinde bilimselliğin *varlığını*

sağlayan özel *biçimler* oyunuyla, başka deyişle bir bilgiye onun ("doğru") bilgi karakterini veren özgül biçimlerle sağlandığını gösterdik. Burada bilimsellik biçimlerinden söz ediyorum, –ama aynı zamanda, yankı olarak, ideolojik "bilgi" içinde, diyelim ki *bilgi*'nin tüm kiplerinde aynı rolü oynayan (farklı ama denk etkiyi sağlayan) biçimleri de düşünüyorum. Bu *biçimler*, bilgi tarihi süreci aracılığıyla, sonuç olarak, bilginin üretildiği biçimlerden ayrıdır: Bunlar, hatırlatıyorum, bu tarih tarafından bilgi olarak önceden üretilmiş bir bilgiyi içerirler. Başka deyişle, Hegelciliğe-karşı ya da yaratılışçılığa-karşı suç işlemekle suçlanmak pahasına da olsa, sonucu, *oluşumu olmadan* düşünüyoruz, çünkü bu ikili suç bir lütuftan başka bir şey değildir: Tarihin ampirist ideolojiden kurtulması. Bu sonuca, bilgi etkisinin üretim mekanizması sorusunu soruyoruz – Marx'ın, "toplum etkisi" sorusunu ya da *toplum olarak* varlığını üreten *mekanizma* sorusunu sormak için, *sonuç* olarak ele alınan verili bir toplumu sorgulama tarzına her noktada benzer biçimde soruyoruz.

Bu özgül biçimlerin bilimsel kanıtlama söyleminde, yani düşünce kategorilerine (ya da kavramlarına) *düzenli bir beliriş ve kayboluş düzeni* dayatan bu fenomen içinde yer aldıklarını görmekteyiz. Bu durumda diyebiliriz ki, bilgi etkisi üretme mekanizması, kanıtlamanın bilimsel söyleminde düzen biçimlerinin oyununu destekleyen mekanizmaya bağlıdır. Yalnızca bu biçimlerin oyununu *düzenleyen* mekanizma demekle yetinmeyip, *destekleyen* mekanizma da dememizin nedeni şudur: Çünkü bu düzen biçimleri, kendileri düzen biçimi olmasa da, bu sonuncuların yokluk ilkesi olan başka biçimlere bağlı olarak, bilimsel söylem içindeki kavramların beliriş düzeninin biçimleri olarak tezahür ederler. Benimsenmiş bir dille konuşursak, düzen biçimleri (bilimsel söylem içindeki kanıtlama biçimleri) temel bir "*eşsü-*

remliliğin" "*artsüremliliği*"dir. Biz bu terimleri belirtilecek kullanımları içinde ele almaktayız (c. II, Bölüm I): bilgi nesnesinin iki varlık biçiminin kavramları olarak, dolayısıyla bilginin saf anlamda içinde olan iki biçim olarak. Eşsüremlilik, düşüncenin-bütünü'nde ya da *sistem*'de (ya da Marx'ın dediği gibi "sentez"de) kavramların örgütlenme yapısını temsil ederken, artsüremlilik, kanıtlamanın düzenli söylemi içinde kavramların art arda gelme hareketini temsil eder. Kanıtlama söyleminin düzen biçimleri, *sistem*'in kendisindeki kavramların hiyerarşik bileşiminin, "*Giederung*"un gelişiminden başka bir şey değildir. Bu şekilde anlaşılan "artsüremliliğin" ilk olduğunu ve her şeye hükmettiğini söylerken, iki şey demek istemekteyiz:

1) Bileşimleri içinde kavramlar hiyerarşisi sistemi, her kavramın tanımını, sistem içindeki yerine ve işlevine bağlı olarak belirler. Gerçek kategorisiyle iki-tekanlamlı denkliği içine koyduğumuzda, bu kavrama içkin *anlam* içine yansıyan şey, sistemin bütünü içinde kavramın yer ve işlevinin bu tanımıdır.

2) Kavramlar hiyerarşisinin sistemi, kanıtlama söylemi içinde belirişlerinin "artsüremli" düzenini belirler. Marx, değer, artı-değer, vs. (kavramlarının) "*biçimlerinin gelişimi*"nden bu anlamda söz eder: Bu "biçimlerin gelişimi", düşüncenin-bütünü sistemi içindeki kavramları kendi aralarında birbirine bağlayan sistematik *bağımlılığın*, bilimsel kanıtlama söylemi içindeki tezahürüdür.

Kanıtlama söylemi düzeninin biçimleri düzeyinde, ardından da tek başına ele alınan herhangi bir kavram düzeyinde üretilmiş olan bilgi etkisi, demek ki, kavramların ve bilimsel söylem içinde ortaya çıkış düzenlerinin temeli olan *sistemin sistemliliği* koşulunda mümkündür. Bu durumda bilgi etkisi, bir yandan, bilimsel söylem içinde "geliştiği" söylenen *sistemin varlığı*'nın ve diğer yandan da, söylemin *düzen biçimlerinin varlığının* ikiliği ya da

ikikatlılığı içinde, tam ifade edersek, sistemin ve söylemin *dengeleme birimini* oluşturan (terimin mekanik anlamındaki) "oyun" içinde kendini gösterir. Bilgi etkisi, ancak sistemin, yani karmaşık oluşumunun yapısı içinde alınan nesnenin söylemi olarak var olan bilimsel söylem etkisi olarak üretilmiştir. Eğer bu analizin bir anlamı varsa, bu bizi şu yeni sorunun eşiğine götürür: Söylem olarak bilimsel *söylemin* özgül farklılığı nedir? Bilimsel söylemi diğer söylem biçimlerinden ayırt eden nedir? Başka söylemler, bilimsel söylemin ürettiği bilgi etkisinden farklı etkilerin (estetik etki, ideolojik etki, bilinçdışı etki) nasıl üreticisi olurlar?

20

Soruyu, bu son biçiminde, yalnızca terimlerini hatırlatmakla yetinerek, erteliyorum. İdeolojik felsefenin "bilgi teorisi" gibi, bildiğimiz şeyi iyi bildiğimizi ve bu uyumu Özne ile Nesne, Bilinç ile Dünya arasındaki belli bir ilişkiye gönderebileceğimizi bize garanti eden hukuksal (ya da fiili) bir *garanti* dile getirmeye çalışmayalım. Bilgi tarihinin ürünü olan, belirli bir bilgi olan fiili bir sonucun, (ister çekiç olsun, ister bir senfoni, bir ayin, politik bir slogan, vs.) herhangi bir başka sonuç olarak değil, *bilgi* olarak nasıl işlediğini bize açıklayan *mekanizmayı* aydınlatmaya çalışıyoruz. Dolayısıyla onun özgül etkisini tanımlamaya çalışıyoruz: *Mekanizmasının* kavranması yoluyla, bilgi etkisi. Eğer soru iyi sorulmuşsa, hâlâ bizi ezmekte olan tüm ideolojilerden korunaklı olarak, dolayısıyla, "bilgi sorunu"nun genel olarak ortaya koduğu ideolojik kavramlar alanının dışında, mevcut bilgi nesnesi sisteminin belirlediği düzen biçimlerinin, bu sistemle ilişkileri oyunu aracılığıyla, söz konusu bilgi etkisini ürettikleri mekanizma sorusuna bizi yöneltir. Bu sonuncu soru bizi kesin olarak, *bilimsel söylemin ayrımsal* doğasıyla, yani söylem olarak kendi düzeni-

nin her anında yokluk olarak var olan şeye referans olarak ifade edilebilecek bir söylemin özgül doğasıyla karşı karşıya bırakır: Sistem olarak var olabilmek için, onu "geliştiren" bilimsel söylemin namevcut varlığını gerektiren nesnesini oluşturan sistem.

Yine de aşılması gereken bir eşik karşısındaymış gibi eğer burada durursak, bilimsel söylemin özünün *yazılmak* olduğunu; ve *yazısının* biçimi sorusunu bize sorduğunu hatırlatmamıza izin verilsin. Oysa, belki hatırlanacaktır, biz onu *okumak*'tan yola çıktık.

Tek ve aynı sorunun çemberinden çıkmış değiliz: Eğer, bu çemberden çıkmadan, bir çemberin içinde dönmemeyi başarabilmişsek, bu çemberin ideolojinin kapalı çemberi değil, bizatiki kapanmalarıyla sürekli olarak açılan çember, temellere dayalı bir bilgi çemberi olmasındandır.

Haziran 1965

JACQUES RANCIÈRE

"1844 Elyazmaları"ndan "Kapital"e Eleştiri Kavramı ve Politik İktisadın Eleştirisi

Bu sunum açıklamasını ve gerekçesini *Kapital*'in altbaşlığından alır: "Politik İktisadın Eleştirisi".

Bu altbaşlık iki mülahazayı getirmektedir:

1) Eleştiri kavramıyla Marx'ın tüm eserlerinde karşılaşırız. Marx, kendi özgül faaliyetini belirtmek için düşüncesinin gelişiminin her evresinde bu kavramı kullandı.

Bununla birlikte, bu kavramın, Marx'ta her zaman mevcut bulunsa da, tarihinin belirgin bir anında, yani 1842-1845 yıllarında özellikle tematize edildiğini bilmekteyiz. Tüm bu dönem boyunca, Marx'ın düşüncesindeki temel kavram bu olmuştur. Şu soru buradan kaynaklanır: Gençlik Eserleri'nde karşılaştığımız eleştiri kavramının tematikleştirilmesiyle bizim altbaşlığımızın ilişkisi nedir?

2) Sorunu özgülleştirelim. Politik iktisadın eleştirisi projesi Marx tarafından ilk kez 1844'te ifade edildi. Marx'ın tüm çalışmasına, yaşamının sonuna kadar yön verecek olan şey artık budur. Bu projede art arda şunlar doğmuştur:

— özellikle politik iktisadın eleştirisi olarak sunulan *1844 El-yazmaları*,

— 1859 tarihli *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*,

— *Kapital*.

Şu sorun da buradan kaynaklanır: *Kapital* ile Marx'ın 1844'deki projesi arasındaki ilişki nedir?

Elbette bu projenin tüm tarihini, art arda ortaya çıkan çalışmaları burada verecek değilim. İki metni, bir yanda *Kapital* ile diğer yanda, politik iktisadın ilk eleştirisi olan ve Genç Marx'ın *eleştirel teori*'sine sıkı sıkıya bağlı *1844 Elyazmaları*'nı karşılaştırmakla yetineceğim.

Birinci bölümde, *1844 Elyazmaları*'nda işleyen bu eleştirel teorinin bütünlüklü görünümünü tanımlamaya çalışacağım. Bunu yaparken de bazı kerteriz noktaları saptayacağım (örneğin iktisadi özne sorunu). Böyle bir bütünlüklü görünümün söz konusu olamayacağı ikinci bölümde ise birinci bölümde belirlenmiş sabit noktalara dayanmaya ve kavramlar ve ilişkilerin yer değiştirerek Marksist bilimselliğe geçişi, Genç Marx'ın ideolojik söyleminden *Kapital*'in bilimsel söylemine geçişi nasıl meydana getirdiğini göstermeye çalışacağım.

Bu incelemede, L. Althusser'in çalışmalarının (*Pour Marx*, collection Théorie, F. Maspero, Paris, 1965) ve 1964 yılında sunulmuş ve J. Lacan'ın teorisine ve G. Politzer'in psikolojisinin eleştirisine adanmış (yayımlanmamış) sunumlar vesilesiyle J.-A. Miller'in tanımladığı ve hazırladığı kavramların oluşturduğu belli bir teorik edinime dayanacağım. J.-A. Miller bu kavramların *Kapital*'in okunmasında taşıdıkları belirleyici önemi, "Teorik Oluşumun İşlevi" (*Cahiers marxistes-léninistes*, no: 1) adlı metninde gösterdi.

I. "1844 ELYAZMALARI"NDA POLİTİK İKTİSADIN ELEŞTİRİSİ

Giriş Yerine

1844 Elyazmaları'nda işleyen eleştiri, Marx'ın 1843-1844 dönemi metinlerinde sürdürdüğü, Feuerbach'çı antropoloji temelindeki antropolojik eleştirinin en sistematik şeklini sunar. (Doğal olarak burada amacımız bu eleştirinin tamamlanmış biçimini çizmektir, Feuerbach ile Marx ilişkisi sorunu incelememizin dışındadır).

Bu eleştiriyi şu üç soruya cevap vererek tanımlamaya çalışalım:
Bu eleştirinin nesnesi nedir?
Öznesi nedir, yani eleştiriyi yapan kimdir?
Yöntemi nedir?
Cevabı bize Eylül 1843 tarihli Ruge'ye mektup vermektedir:

> "Biz, dergimizin[1] eğilimini tek bir ifadede toplayabiliriz: Çağımızın, kendi mücadele ve özlemleri üzerine kendi kendini açıklaması. Bu, hem dünya için, hem de bizim için bir görevdir. Ancak birleşmiş güçler bu işi başarabilir: Bir itiraftır bu, daha fazla bir şey değil. İnsanlığın, bağışlatabilmesi için günahlarını olduğu gibi ifade etmesi yeter. (*Um sich ihre Sünden vergeben zu lassen, braucht die Menschheit sie nur für das zu erklären was sie sind.*)"

Tüm eleştiri, belirttiğim üç terimin –özne, nesne ve yöntem– burada düğümleniş tarzına bağlıdır.

1) Söz konusu dergi, *Annales franco-allemandes*'dır.

Önce nesneden söz edelim: Nedir söz konusu edilen? Öznesi insanlık olan bir *deneyim* söz konusudur. Bu deneyimi insanlık çok uzun süreden beri körlemesine sürdürmektedir, ama şimdi artık kendini anlamasının mümkün olduğu noktaya geldik.

Burada *biz*, eleştirel bilinci temsil eder. Bu deneyimin sonuna vardığının, yani kendinin bilgisine eriştiğinin ilk bilincine varan, eleştirel bilinçtir. Bu, ayrıcalıklı bilinçtir; bu bilinçte deneyim kendisi için sarih bir hal alır; daha doğrusu, insan deneyiminin sonunda kendi hakikatini tanıdığı dilin ifade bulduğu söz, bu bilinçtir.

Tüm yöntem bu *erklären*'de mevcuttur. Bu *erklären* hem *duyurmak* hem de *açıklamak* anlamına gelir. Bu demektir ki, olguların *oldukları şey için* (*für das was sie sind*) sunumu, ortaya konduğu şekliyle insan deneyiminin sunumu, zaten bu olguların açıklanışıdır. Sözün, (Marx'ın insanlığın *günahları* dediği) bu olguları ifade eden kavrayış olması yeterlidir. Bu olguları ifade etmek zaten bunları bilmektir ve bunları bilmek de günah olmaktan çıkarır, çünkü bunları günah yapan şey, tam da bilinmiyor olmaları, kör bir deneyim olmalarıdır.

Erklären'de esas olarak söylenen şey, açıklamanın temelde sözceden, tespitten başka bir düzene ait olmamasıdır.

Bunu bir başka metaforla da açıklayabiliriz: Eleştirinin okuma olduğunu söylüyoruz. Eleştirinin ilgilendiği metin, öznesi insanlık olan bu deneyimdir. Bu metni, bu sözceyi oluşturan nedir? Bu sözce çelişkilerle örülmüştür. İnsan deneyiminin kendi deneyimini bilmeye verdiği biçim, çelişki biçimidir. İnsan deneyiminin (politik, dinsel, ahlaki, iktisadi, vs.) her alanı, bir miktar çelişki sunar. Bu çelişkiler bireyler tarafından, Marx'ın "çağımızın mücadele ve özlemleri" dediği şeyin içinde hissedilir.

Eleştirinin rolü çelişkiyi söylemek ya da okumaktır –seçilen

metafora göre değişir–, çelişkiyi neyse o olarak açıklamaktır. Sıradan sözceden bunun farkı nedir, bunun eleştirel olmasını sağlayan nedir?

Bu çelişkilerin ardındaki daha derin bir çelişkiyi, *yabancılaşma* kavramının ifade ettiği çelişkiyi algılamasıdır.

Bunun sıradan tarifini biliyoruz: Özne, yani insan, dışsal bir nesne içindeki kendi özünü oluşturan yüklemleri ifade eder. Yabancılaşma evresinde bu nesne ona yabancı olur. İnsanın özü, yabancı bir varlığa geçmiştir. Sırası geldiğinde, –insanın yabancılaşmış özünden oluşan– bu yabancı varlık da hakiki özne olarak kendini ortaya koyar ve insanı da kendisinin nesnesi yapar.

Yabancılaşmada insanın kendi varlığı, yabancı varlığı biçiminde var olur; insan, insandışı biçimde, akıl akıldışı biçimde var olur.

Çelişki durumunu tanımlayan şey, insanın özü ile yabancı varlığının bu özdeşliğidir. Bu demektir ki, çelişki bir öznenin kendinden ayrılması içinde temellenir. Çelişkinin *bölünme* olması, eleştirel söylemin tüm eklemlenmesini izlemede temel önem taşır.

Yine de, deneyimde, çelişkinin yapısı mevcut haliyle verili değildir. Özel bir biçimde ifade edilmiştir. Gerçekten de, insanın kendi özünden ayrılığının sonucu bir bölünmedir. İnsan deneyiminin farklı tezahür alanlarının –insan özünün farklı yüklemlerine denk düşen alanların– her biri özerk bir gerçeklik edinir. Bu nedenle çelişki, her zaman için, özel bir alanın içindeki çelişki olarak kendini gösterir. Bu özel biçime bağlı olan her çelişki sözcesi, *tekyanlı*, kısmi bir sözcedir. Eleştiri çalışması, çelişkiyi *genel biçimine* yükseltmektir.

Farklı kavramlar bu düzey değişikliğini ifade ederler. Marx, *genel biçim*'den, *ilkelerin yüksekliği*'nden, *hakiki anlam*'dan söz eder. Bu terimler, işlemi belirten genel kavram içinde, *Ver-*

menschlichung (kelime anlamıyla: insanileştirme) kavramında özetlenir. Çelişkiye genel biçimini vermek, ona insani anlamını vermektir: insanın ve özünün ayrılığı. Bu insani anlamı, –ki bunun özel çelişkisi *tezahür*'dür–, eleştiri, çelişkinin genel biçimini ortaya çıkararak bulur: İki terim arasındaki ilişki; bu terimlerin ayrılığı çelişki içinde ortaya konmuştur.

Bir örnek ele alalım. Marx, *Yahudi Sorunu*'nda, Bauer'in Yahudilerin özgürleşmesi sorununu ortaya koyuş tarzını eleştirir. Bauer'e göre sorun, Hıristiyan devlet ile Yahudi dini arasındaki ilişkiye indirgenir. Böylelikle, devleti genel biçiminde ele almamakta, özel bir devlet türünü incelemektedir. Diğer yandan, Yahudiliğe genel insani anlamını vermek yerine, onu dinsel anlamında düşünmektedir.

Marx ise bu geçişi genel biçimde gerçekleştirir. Devlet ile özel din arasındaki çelişkiden, devlet ile devletin önvarsayımı arasındaki çelişkiye geçer, bu da devlet ile özel mülkiyet arasındaki çelişkiye gönderme yapar.

Derin çelişki bu düzeyde kendini gösterir. İnsanın özünün devlet içindeki insanın dışında var olduğu olgusudur bu.

Bu örnek üzerinde, eleştirel söylemin şu olduğunu görmekteyiz:

— çelişkinin derin anlamının açıklığa kavuşması,

— kökensel birliğin yeniden keşfi.

Bu kökensel birlik, bir özne ile bu öznenin özünün birliğidir. Feuerbach'çı eleştiride hakikat kavramını tanımlayan şey, *insan* özne ile özünün bu birliğidir.

Bu hakikat kavramı, eleştirel söylemin karşıtı söylemi, yani *kurgusal söylem*'i yerli yerine yerleştirmemizi sağlar. Bu söylem, soyut bir söylem olarak nitelenir. Antropolojik eleştiride bu *soyutlama* kavramı, temel bir muğlaklığın yeridir: Aynı zamanda,

gerçeklik içinde yer bulan bir süreci ve belli bir söylem türüne özgü yaklaşımı belirtir.

Gerçekten de soyut burada *ayrı* anlamında alınmaktadır. Yüklemleri yabancı bir varlık içinde sabitlenmiş insanın özü insandan ayrıldığında, soyutlama (ayrılma) meydana gelir. Kurgu, bu soyutlamadan, kökensel birliğin bu ayrılmasından yola çıkar. Bu durumda, yüklem, özneden ayrı olarak var olur. Ama kökensel birliğin bu ayrılığı, aynı zamanda, öznenin özünün yabancılaştığı bu yabancı varlığın yararına yeni bir birliğin oluşumudur. Yüklemi hakiki özne olarak ortaya koymayı sağlayan şey budur. İnsan ile insanın Tanrıda yabancılaşan özü arasındaki ayrılıdan yola çıkan teologlar, Tanrıyı bu şekilde hakiki özne yaparlar. Aynı şekilde, kurgusal felsefe de –Hegelci felsefe–, kendi öznesinden, yani insandan ayrılmış düşünceden yola çıkar ve bu düşünceyi Soyut İdea, hakiki deneyim öznesi yapmak ister.

Feuerbach'ın *Geleceğin Felsefesi*'nde şunu okumaktayız (*Manifestes philosophiques*, s. 161):

> "Tanrının özü Hegel'de düşüncenin özünden ya da *düşünen ben'den soyutlama yoluyla ayrılmış* düşünceden başka bir şey değildir. Hegel'in felsefesi, düşünceyi, öznel ama öznesiz düşünülen ve dolayısıyla özneden ayrı bir varlık olarak tasarlanan varlığı, Tanrısal ve mutlak varlık yaptı."

Burada önemli olan şey, düşünce aygıtı olarak soyutlamanın gözden düşmüş olmasıdır. Marx'ın 1857 tarihli *Genel Giriş*'te ele aldığı anlamda bilimsel soyutlamayla hareket etmek isteyen her düşünce, insan deneyiminin soyut uğraklarının ayrımını korumakla suçlanır.

Örneğin Feuerbach, *Felsefede Reform İçin Geçici Tezler*'de soyutlamayı yabancılaşma olarak niteler:

> "Soyutlamak, doğanın özünü doğanın *dışına* koymaktır. Sistemini tümüyle bu soyutlama edimleri üzerinde temellendiren Hegel'in felsefesi *insanı kendine* yabancılaştırdı. Ayırdığı şeyi iyi tanımlamaktadır, ama bunu, *ayrılığı* ve dolayımı içeren bir kipte yapmaktadır." (Tez no: 20).

Öngörüde bulunarak diyebiliriz ki, bu soyutlama teorisinde karıştırılmış olan şey, Marx'ın, 1857 tarihli *Genel Giriş*'te, *düşünce süreci* ve *gerçek süreç* olarak ayırt edeceği iki süreçtir.

Eleştiri kavramı üzerine giriş niteliğindeki bu mülahazaları özetlersek, eleştiri açısından olası üç söylem türünü ayırt ederiz:

– *fenomenler* düzeyinde kurulan bir söylem, çelişkinin yalnızca tek bir yanını kavrayan tekyanlı söylem;

– *öz* düzeyinde kurulan iki söylem: eleştirel söylem ya da doğru özün gelişimi ve kurgusal söylem ya da yanlış özün gelişimi.

Şimdi, *1844 Elyazmaları*'ndaki eleştirinin incelemesine kalkışabiliriz.

1. POLİTİK İKTİSAT DÜZEYİ

1844 Elyazmaları'nın tüm sorunsalını ortaya serecek değiliz. Daha ziyade metni dolaylı olarak, şu soruyu sorarak ele alacağız: *1844 Elyazmaları*'nda politik iktisadın *yeri* nedir?

Marx önsözünde politik iktisat kavramını tanımlamamaktadır. Politik iktisat burada içindekiler listesindeki bir öğe olarak

belirmektedir. Marx, farklı *malzemelerin* (hukuk, ahlak, politika, vs.) eleştirisini yapacağını, daha sonra, bunların birbirlerine eklenişini göstereceğini ve son olarak da, kurgusal felsefenin kendi işleyişlerini gerçekleştirmek için bu malzemeyi nasıl kullandığını göstereceğini söylemektedir. Burada politik iktisadın *yerinin belirlenmesi* söz konusu değildir. İki şeyin gerçekten de yerinin belirlenmesi gerekir: *İktisadi gerçeklik* ve *iktisadi söylem*.

a) İktisadi gerçekliğin yeri belirlenmiş değil

İktisat burada bir temelin ya da nihai bir mercinin yerine beliriyor değildir. Burada, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nden yola çıkarak anladığı anlamda toplumun iktisadi bir yapısının yerli yerine yerleştirilmesiyle karşı karşıya değiliz.

Ayrıca, böyle bir yapı diğer yabancılaşmaların (burada Calvez'in şemasına gönderme yapmaktayım) indirgenmesiyle elde edilen temel yabancılaşma olarak da görülmemektedir. Yabancılaşmalar öncelikle hepsi aynı düzeydeymiş gibi kendini gösterir.

Dolayısıyla, ilk yer belirlemede, politik iktisadı, hukuğu, ahlakı ve politikayı, insan deneyiminin farklı *alanları* olarak tanımlayabiliriz. (Tamamen Hegelci olan bu "deneyim" sözcüğünün önemini burada belirtelim. Marx'ın tematikleştirmediği bu kavram, tematikleştirilmesini mümkün kılan şeydir. Hegel'le birlikte, üçüncü elyazmasının eleştirel açıklamasında bu kavram, eleştirilmemiş olan şeydir. Genç Marx'ın eleştirel söyleminin olasılık koşulunu oluşturan ve bilimsel bir söylemi imkansız kılan şey, tanınmayan, eleştirilmemiş bu kavramın zımni varlığıdır.) Demek ki iktisadi gerçeklik, insanın özünün gelişim ve yabancılaşmasını her biri kendince ifade eden alanlardan biri olarak belirir.

Bununla birlikte, bu birinci yer belirlemeyi ikinci bir yer belirleme yanlışlar. Üçüncü elyazmasında (s. 88) Marx, iktisadi ya-

bancılaşmanın, (ancak *bilinç*'te olup biten dinsel yabancılaşmanın karşıtı olarak) gerçek yaşamın yabancılaşması olduğunu belirtir. Sonuç olarak, iktisadi yabancılaşmanın ortadan kaldırılması, tüm diğer yabancılaşmaların ortadan kaldırılmasına yol açar.

Bu kayma nasıl mümkün olabilir? İktisat kavramının şişmesiyle mümkün olur; böylece bu kavram, (üretim ve tüketim kavramlarında) insanın doğayla tüm ilişkilerini ve (mübadele [=*değişim*, metinde her iki kelime de kullanılmıştır, yhn.] kavramında) insanların kendi aralarındaki tüm ilişkilerini kapsayacak şekilde genişlemiş olur. İktisat bu durumda insan deneyiminin tüm alanını kapsar, bu deneyim kavramının aldığı biçimin de ta kendisidir.

Böylece, iktisadi gerçekliğin yerinin belirlenmesinde, bir durumda eksiklik nedeniyle, diğer durumda fazlalık nedeniyle yanılgıya düşülür. Ama iki tarafta da sonuç aynıdır: Marx, politik iktisat için bir *alan* oluşturuyor değildir.

b) İktisadi söylemin yeri belirlenmiş değil

1844 Elyazmaları'nda bir olgu kayda değerdir: Bilimsel iddialı söylem olarak politik iktisat sorunu gerçekten ortaya konmuş değildir. Marx, ikinci elyazmasında, politik iktisadın gelişmesinden gerçekten söz eder. Ama kinizm içinde bir gelişmedir bu: İktisatçılar, politik iktisadın insanlıkdışılığını giderek daha açıkyüreklilikle itiraf etmektedirler.

Aslında, Marx'a göre, söylemin düzeni ancak öze temas ederse (yani, yanlış özü geliştiren kurgusal söylem olarak; yani, doğru özü geliştiren eleştirel söylem olarak) ayrıcalıklı bir düzen halini alır. Bulunduğumuz düzeyde, iktisatçının söylemi yalnızca olguların yansıması olarak ele alınmıştır. İktisadi olgularla iktisat bilimi arasında farklılık yoktur. Bu farklılığın olmaması,

Marx tarafından, *politik iktisat düzeyi*'nden söz ederken ifade edilmiştir. *Politik iktisat düzeyi* deyimi, bir yandan, insanlığın gelişiminin belli bir evresini, rekabet, yoksullaşma, vs. gibi fenomenlerle tezahür eden gelişme evresini tanımlar. Ama aynı zamanda, iktisatçının söyleminin oluştuğu kavramsal düzeyi de belirtir. Fenomenlerin bu düzenine, buna özgü bir yansımalı bilinç denk düşer. Başka deyişle, Marx'ın *Kapital*'de "görünür hareketin bilinçli basit ifadesi" olarak niteleyeceği fenomenlerin bu yansımalı algısı burada geçerlilik kazanır ve klasik iktisadın kavramları yalnızca bu algıyı ifade eder gözükmektedir.

Örneğin Marx'ın birinci elyazmasında *iktisadın yasaları* olarak adlandırdığı şeye bakalım. Bu yasalar, politik iktisadın evresine, yani insanlığın gelişiminin belirli bir evresine denk düşen olgusal bir durumun ifadeleridir.

Engels, birkaç ay önce yazdığı *Umrise zu einer Kritik der Nationalökonomie* adlı metninde farklı hareket ediyordu: Politik iktisadın *kavramlarının* (örneğin değer kavramı) eleştirisini deniyordu. Bu kavramların içindeki çelişkiyi, özel mülkiyete bağlı daha derin bir çelişkinin işareti olarak görüyordu. *1844 Elyazmaları*'nda ise, tersine, hiçbir iktisadi kavram, kavram olarak eleştirilmemiştir. Tüm bu kavramlar, *politik iktisat düzeyinde* geçerlidir. Olguları uygun biçimde ifade ederler. Ne var ki, onları *anlamazlar*.

Böylece politik iktisat, iktisadi olguların birbirini yansıttığı bir ayna olarak belirir. Bu ayna kavramı, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde Marx tarafından açıkça tematikleştirilmiştir: Devlet, sivil toplumun çelişkilerinin gerçek anlamları içinde yansıdığı aynadır. Bu tema Ruge'ye mektupta da örtük biçimde vardır. Marx burada, eleştirinin çıkış noktası aynı olsa da, çelişkilerin gelip yansıdığı ayrıcalıklı yerler olduğunu açıklamakta-

dır: Devlet ve din. Burada bu ayna rolünü oynayan, politik iktisattır.

1844 Elyazmaları'nın önsözündeki şu cümleyi şimdi anlayabiliriz:

> "Benim sonuçlarım, politik iktisadın bilinçli, eleştirel bir incelemesine dayalı, tamamen ampirik bir analizin ürünüdür."

Politik iktisat söylemi ayna olduğu için, iktisatçıların okuması ampirik bir analiz olarak görülebilir ve iktisadi gerçekliğin çelişkilerinin bir eleştirisi olabilir.

2. ELEŞTİREL ÖZÜMSEME

Eleştiri, politik iktisadın *terimleri* düzeyinde yer almaz. Ve, aslında, iktisadi fenomenleri belirtmek için politik iktisadın tüm kavramlarını, özellikle de Adam Smith'inkileri hiç eleştirisiz alır.

Çünkü eleştiri, bütün olarak metnin eleştirisinden daha temelde eleştireldir. İktisadi söylemin sözcesi bir kez ifade edildiğinde, eleştiri devreye girecektir. Biz, *politik iktisat düzeyinin üzerine* yükselecek ve iktisatçının söyleminde dile getirilen çelişkiyi genel biçiminde vereceğiz.

Bu düzey değişikliğini Marx, yabancılaşmış çalışma üzerine metnin başında açıklamıştır (Ed. Sociales, s. 55). Değişiklik, iki fiil *–fassen* ve *begreifen–* arasındaki karşıtlığın damgasını taşır.

> "Politik iktisat, özel mülkiyet olgusundan yola çıkar. Bize bunu açıklamaz. Özel mülkiyet için sonradan *yasa*

değeri taşıyacak olan ve gerçekte genel ve soyut formüllerle tanımladığı *maddi* süreci ifade eder (*fassen*). Politik iktisat, bu yasaları anlamaz (*begreifen*), yani onları özel mülkiyetin özünden kaynaklanır olarak göstermez."

Politik iktisat, özel mülkiyetin hareketini gösteren yasaları kavrar. O, bu yasaları içsel bağlantıları içinde *anlamaz*, onları özel mülkiyetin özünün hareketinin ifadeleri olarak anlamaz.

Eleştirinin asıl görevi bu *kavrayıştır*. Bu kavrayış nasıl gerçekleştirilecektir? *Çıkış noktası* sorunu burada ortaya atılmaktadır. Bu çıkış noktası bir *soyutlama* olamaz. Bu, fenomenler düzeninde olmak zorundadır. Diğer yandan, bu fenomen genel olarak aynıdır. Bu çıkış noktası, Marx'ın *"güncel bir iktisadi olgu"* olarak adlandırdığı şey olacaktır. Marx bu olguyu önce serimleyecek, sonra da bunun *kavramını* formüle edecektir:

"*Güncel* bir iktisadi olgudan yola çıkmaktayız. İşçi daha çok servet ürettikçe, üretimi güç ve hacim bakımından arttıkça kendisi yoksullaşır. İşçi, ne kadar çok meta yaratırsa kendi de o ölçüde sefil bir meta olur. İnsan dünyasının değersizleşmesi (*Entwertung*), şeyler dünyasının değer kazanmasıyla (*Verwertung*) doğrudan ilişki içinde artar. Emek yalnızca meta üretmekle kalmaz; emek kendini üretir ve *meta* olarak işçiyi üretir, ve genel olarak meta ürettiği ölçüde bunu yapar.

"Bu olgunun anlamı şudur: Emeğin ürettiği nesne, emeğin ürünü, *yabancı bir varlık* gibi, *üreticiden bağımsız bir güç* gibi onun karşısına çıkar. Emek ürünü, bir nesnede sabitlenmiş, somutlaşmış emektir, bu ürün emeğin nesneleşmesidir. Emeğin güncelleşmesi, onun nesneleşmesi-

dir. Politik iktisat evresinde, çalışmanın bu güncelleşmesi (*Verwirklinchung*), işçi için kendi gerçekliğinin (*Entwirklichung*) yitimi gibi gelir, *nesne*'nin yitimi ve *nesneye kölelik* olarak nesneleşme, yabancılaşma (*Entfremdung*) olarak sahiplenme, sahip olamama (*Entäusserung*) gibi gelir."

Marx'ın yola çıktığı iktisadi olgu, yoksullaşmaydı: İşçi ne kadar çok servet üretirse, o kadar yoksullaşır. Marx bu olgu üzerine bir öz analizine girişir. Bu olgu, bir şeyler *ifade etmektedir*, bu fenomen bir özü ifade etmektedir. Yoksullaşma, *genel* ve *insani* biçimi yabancılaşma olan süreci belirtir.

Böylece iktisadi olgu, özünü ortaya çıkarmasını sağlayan bir özümsenmeye tabi olur. Bu iki paragraf arasında, bir yapıdan diğerine bağlam aktarımı söz konusudur. İktisadi olgular sözcesinin altına, yabancılaşma sürecini dile getiren referans metin, antropolojik eleştiri metni sızmıştır. İktisadi yoksullaşma, antropolojik yabancılaşma olmuştur.

Her şey –basitleştirilmiş bir biçimde verdiğim– iki sözce düzeyinde cereyan eder:

— insan Tanrıyı üretir,

— işçi bir nesne üretir.

İnsan Tanrıyı üretir, yani kendi özünü oluşuran yüklemleri Tanrıda nesneleştirir. İşçinin bir nesne *ürettiği* söylendiğinde, basit üretim kavramından yola çıkılır, ama kayma, işçi ile ürünü arasındaki ilişkiyi, dindeki Tanrı ile insan arasındaki ilişki modelinden yola çıkarak düşünmeyi sağlayan bu kavram sayesinde gerçekleşir. Böylece üretici faaliyet türsel faaliyetle özdeşleştirilir (kendi özünü ileri süren insanın faaliyeti) ve üretilen nesne de insanın türsel varlığının nesneleştirilmesiyle özdeşleştirilir. Bu ürünün sermayenin gücünü büyütebileceği olgusu, bu durumda

yabancılaşmanın en yüksek uğrağı olarak, yani insanın kendi nesnesinin nesnesi olduğu uğrak olarak belirir.

Böylece, işçi-ürün ilişkisinin üzerine, dinsel yabancılaşma şeması yansıtılmış olur. Dinsel yabancılaşmada, insan ile ürünü arasında fiilen uygunluk vardır. Tanrı, insanın yüklemlerinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Tanrı, insanın kendini tanıyabileceği tamamen şeffaf bir nesnedir ve yabancılaşmanın sonu, mantıksal olarak, insanın Tanrıda nesneleştirdiği şeyi geri alması olarak görülür. Oysa, nesnenin doğası tarafından bile doğrulanan dinsel eleştirinin temel verisi olan özne/nesne ilişkisinin şeffaflığı, burada Marx tarafından işçinin ürünüyle ilişkisine dahil edilmiş olur. İşçinin kendini ürününde tanıması gerektiği varsayılır.

Bu bağlam değişikliği, üretim kavramı üzerinde bir *sözcük oyunu* yapıldığı için mümkün olmuştur. Aynı şey *nesne* kavramında da yapılmıştır. İşçinin bir nesne ürettiğini söylemek çok masum gelebilir, ama bu belirsiz nesne kavramının altına Feuerbach'çı nesne kavramı girer. Feuerbach *Hıristiyanlığın Özü*'nde şöyle açıklamıştır:

> "İnsanın nesnesi, nesne olarak ele alınmış kendi özünden başka bir şey değildir." (*Manifestes philosophiques*, s. 71)
>
> "Bir öznenin özü gereği ilgili olduğu ve gerek duyduğu nesne, bu öznenin nesneleştirilmiş kendi özünden başka bir şey değildir." (*Age*, s. 61)

İşçinin ürettiği nesne, böylece, Feuerbach'çı bir nesne olarak, insanın kendi özünün nesneleşmesi olarak görülür.

Eleştirel işlemi mümkün kılan şey, *üretim* ve *nesne* kavramları üzerinde gerçekleştirilmiş bir kaymadır. Bunların (belirsiz) iktisadi anlamlarından antropolojik anlamlarına geçerek, bu iki

kavram, verili söylemi referans söylemine yöneltmektedir.

İktisadi yasanın antropolojik yasa (çelişkinin genel biçimi) olmasını sağlayan bu yaklaşıma *ikizanlam* diyeceğiz.

3. İKİZANLAM VE TEMELİ

Bir yanda, yabancılaşmanın referans yapısı vardır.

Yabancılaşmada şu tersyüz etme meydana gelir: İnsanın türsel yaşamı, onun bireysel yaşamının aracı olur, özü varoluşunun aracı olur. Örneğin, *Yahudi Sorunu*'nda Marx, insanın türsel yaşamını temsil eden, politik yaşamın bir olgusu olan İnsan Hakları Bildirgesi'nin, burjuva toplumu üyelerinin bencil çıkarlarını korumanın basit bir aracı haline nasıl geldiğini gösterir.

Diğer yanda ise, iktisadi bir kavram olan, *geçim araçları* kavramı vardır. Bilinmektedir ki, klasik iktisada göre emeğin değeri, işçinin geçinmesi için gerekli araçların değerine eşittir. *Kapital*'de Marx'ın eleştiriyi emek değeri kavramına yönelteceği ve bunun *emek gücü* değerinin irrasyonel bir ifadesinden başka bir şey olmadığı da görülecektir. Bulunduğumuz düzeyde böyle bir eleştiri söz konusu değildir; buna karşılık, şu denklemi ortaya koymak mümkündür:

İşçinin çalışması = İşçiye geçim araçlarını sağlayan faaliyet

Oysa, Genç Marx'ın antropolojisinde çalışma insanın türsel yaşamının tezahürüdür, dolayısıyla:

İşçinin çalışması = İşçinin türsel faaliyetinin tezahürü

Dolayısıyla:
İşçinin türsel faaliyetinin tezahürü = İşçiye geçim araçlarını sağlayan faaliyet

Ya da
Türsel yaşamın tezahürü = Bireysel yaşamı sürdürme aracı.

Burada, yabancılaşmanın özelliği olan araç-amaç'ın tersine döndüğünü görürüz. Geçim aracı kavramı, iktisadi yasanın üzerinin antropolojik yapıyla örtülmesine imkan tanıdı.

Burada, özellikle Marx'ın geliştirmediği, ama onun söylem imkanını temellendiren bir işlem örneği verdik. Böyle bir kanıtlama, *1844 Elyazmaları*'nın bazı başka kavramları üzerinde de yapılabilir. Bu durumda, klasik iktisadın terimlerinin ve terim zincirlemelerinin (yasa) nasıl olup da eleştirel (antropolojik) söylem içine dolaysızca aktarılabilir olduğunu göreceğimiz bir ikizanlamlar tablosu oluşturabiliriz.

İkizanlamlar Tablosu

İktisat	*Eleştiri*
İşçi	insan
Çalışma	Türsel faaliyet
Ürün	Nesne
Sermaye	Yabancı olmak (*fremdes Wesen*)
Geçim aracı	Yaşam aracı (*Lebensmittel*)
Değer	Değer (*Wert*) = Saygınlık (*Würde*)
Mübadele	Topluluk
Ticaret	Ticaret (*Verkehr*)
Servet	Servet (Feuerbach'çı *Sinnlichkeit*)

Anlamlı Karşıtlıklar Tablosu

İnsan	Şey

Saptamalar

a) İlk ikizanlam, işçi/insan ikizanlamıdır.

Başlangıçtaki sürecin öznesi, işçidir. Burada, sınıf mücadelesi bakış açısından yola çıkıldığı düşünülebilir. Aslında, hiç böyle değildir. Metnimizin ikinci paragrafında bu işçi bir *üretici* olur. Daha sonra bu üretici yalnızca insan olur.

Metnimizin başını okuyalım (s. 57):

> "İşçi, ne kadar çok servet üretirse, üretimi güç ve hacim bakımından ne kadar artarsa o kadar yoksullaşır."

Şimdi bu cümleyi, üçüncü elyazmasındaki şu metinle karşılaştıralım (s. 100):

> "İnsan olarak insan daha da yoksullaşır, [para denen o] düşman varlığın efendisi olabilmek için daha fazla paraya ihtiyaç duyar ve parasının gücü tam da üretim hacmiyle ters orantılıdır, yani paranın gücü arttıkça onun da yoksulluğu artar."

Yabancılaşma, genel olarak insanın yabancılaşması olmuştur.

b) Değerin ikizanlamlılığı, bizim metnimizdeki *Verwertung/Entwertung* kavram çiftinde hissedilmektedir. Klasik iktisattaki değer kavramının üzerine, aslında (Kantçı) *saygınlık* kavramına gönderme yapan bir değer kavramı bindirilmiştir.

c) Mübadelenin ikizanlamlılığı, özellikle, Marx'ın *Elyazmaları*'nı kaleme almadan önce okuduğu iktisatçıları yorumladığı okuma defterlerinde açıkça görülür. Mübadele, antropolojik olarak özneler arası olarak kavranmıştır. Politik iktisat evresinde mübadele, insan topluluğunun (*Gemeinwesen*) yabancılaşmış bi-

çimi olarak görülür. Ticaret (*Verkehr*) kavramı da özneler arasında bulduğu yankı'yla ele alınır. (*Alman Ideolojisi*'nde bile, *üretim ilişkileri* kavramının dengi olarak ortaya konan *Verkehrsform* kavramı, antropolojik bir içerik taşıyacaktır.)

d) Diğer ikizanlamlılıklar daha önceden açıklanmıştır. *Servet* ikizanlamı hariç. Bunun üzerinde ilerde duracağız.

Şimdi, eleştiriyi niteleyen *begreifen*'in ne olduğunu tanımlayabiliriz. Bu, çelişkinin ortaya konduğu denklem terimlerinin birbiri yerine geçmesi yoluyla bulunan bir çözümden ibarettir.

Bu denklemler örneğin şunlardır:

Şeyler dünyasının değer kazanması = insanlar dünyasının yoksullaşması

Ya da emek değeri = geçim araçlarının değeri.

Temel denklem olan "insanın özü = yabancı olmak" özdeşliğine varıldığında ise sonuca ulaşılmış olur.

Bu denklem gerçekten de bize çelişki ilkesini, insan özünün insan öznesinden ayrılığını belirtir. Bu ayrılık, *1844 Elyazmaları*'nda *yabancılaşmış emek* kavramıyla ifade edilmiştir. Ayrıca, yabancılaşmış emek, ortaya konmuş *kavram*'dır (*Begriff*), tüm denklemlerin çözümüdür.

Kavramın bu belirleniminden yola çıkarak, politik iktisadın eleştirel söylemini oluşturmak nasıl mümkün olabilmektedir? Marx bize bunu 68. sayfada belirtmektedir:

> "*Yabancılaşmış emek* kavramından, *çözümleme* yoluyla *özel mülkiyet* kavramını çıkardığımız gibi, bu iki unsur aracılığıyla iktisadın her *kategorisi* serimlenebilir ve örneğin ticaret, rekabet, sermaye, para gibi her kategorinin içinde, bu ilk temellerin *belirlenmiş ve gelişmiş bir ifadesini* buluruz."

Yani, politik iktisadın tüm kategorileri içinde aynı referans yapısı bulunacaktır. Bu bizi şaşırtmasın: İkizanlam yönteminin incelenmesi, her kategoriden yola çıkarak temel çelişkinin bir ifadesini bulabileceğimizi bize gösterdi: Özün özneden ayrılığı.

Başlangıçtaki dil metaforumuza geri dönerek bu *begreifen*'in ne olduğunu başka türlü ifade edebiliriz: *Begreifen*, iktisadi sözcenin altında duran derin dili açığa çıkarmaktır. Olguların birbirine zincirlenmesini kapsayan *begreifen* hareketi, insan deneyiminin dile getirildiği dilin hazırlanmasıdır.

Ya da şöyle de denebilir: eleştiri bir tercümedir ve ikizanlamlılık tablomuz da bir sözlüktür. Ama bu sözlük önemlidir. Burada terimi terimine bir denklik buluruz ve yalnızca terimler değil, sözceler bile birbirine denk düşer.

Bu ancak ayrıcalıklı bir karşılaşmayla mümkündür: Klasik iktisada içrek bir antropolojik söylem ile dışrak bir antropolojik söylemin buluşması. Gerçekten de, burada karşı karşıya olduğumuz politik iktisat, "eleştiri-öncesi" iktisattır, Marx'ın *Kapital*'de yapacağı belirleyici eleştiriye henüz tabi olmamış iktisattır. Bu, iktisadi gelişmeyi iktisadi öznelerin eyleminden yola çıkarak tasarlayan bir üretim tarzının özgüllüğü kavramını formüle edemeden genel olarak üretimden söz eden bir iktisattır.

Klasik iktisadın tanımlarından birini, sermayeyi birikmiş emek olarak tanımlayan tanımı ele alalım. Buraya sızabilecek antropolojik şema kolaylıkla görülür; ikizanlamlılık ancak Marx *Kapital*'de sermayeyi bir *üretim ilişkisi* olarak tanımladığında ve böylece de iktisadi söylemi *antropoloji*'nin alanından *bilimin* alanına geçiren köklü dönüşümü gerçekleştirdiğinde ortadan kalkacaktır. Aynı şekilde, insanın hizmetkarı olması gerekirken efendisi olmuş para üzerine Boisguillebert'in ünlü metni gibi metinler kendilerini antropolojik eleştirinin hazırlanmasına su-

narlar. Marx'ın uğraştığı politik iktisat, böylelikle, zımni bir antropolojinin tüm yükü altında ezilir. Bir *toplum teorisi* çerçevesinde, duruma göre az çok açık bir şekilde, kendini genel olarak sunar. Bu toplum teorisi, (ihtiyaçlar teorisi olarak, çıkarlar teorisi, tutkular teorisi, vs. olarak kendini gösterebilecek) bir insan öznelliği teorisine, özneler arası bir teoriye, insan özneler arasındaki ilişkiler teorisine ve insanın doğayla ilişkileri teorisine göndermede bulunur. Onun alanını oluşturan *mübadele, sanayi* gibi kavramlar, tüm psikolojik ya da antropolojik içerimlerden arınmış olmaktan uzaktır. Oysa, Genç Marx'ın antropolojik teorisi tam da insanın doğayla ve insanla ilişkilerinin genel teorisi olarak kendini gösterir. Aynı şekilde, klasik iktisatta, doğal düzene ve bu düzenin sapkınlığına dair az çok zımni bir teori de vardır (Boisguillebert'in önceden belirtilen metninde bunun bir örneği görülür). Oysa yabancılaşma teorisi, bu sapkınlık teorisinin sistemleştirilmesidir. Buradan yola çıkarak, antropolojik eleştiri, klasik iktisadın zımni antropolojik söyleminin açığa çıkarılması ve sistemleştirilmesi olarak görülebilir.

(Ben burada yalnızca bu sorunu çok genel bir biçimde ortaya koymaktayım. Elbette bunu daha derin olarak incelemek gerekir. Belki de, ikili bir ilişki sorusu sorarak farklı biçimde ele almak da mümkün olabilir: *1844 Elyazmaları*'ndaki emek, yabancılaşma gibi kavramların Hegel'deki teorileştirilmeleriyle ilişkisi ve Hegel'in politik iktisatla ilişkisi.)

Şimdi, iki söylemin örtüşmesini sağlayan şeyi belirginleştirmeye çalışalım. İkizanlamlılık tablosunu ele alalım. Tercümeyi, yani bir sütundan ötekine geçmeyi sağlayan şey, ortak bir *desteğin* [=dayanak, metinde her iki kelime de kullanılmıştır, yhn.] varlığıdır.

İkizanlamlılığın desteği bir *özne*'dir, *insan* özne.

Bu desteğin nasıl işlediğini görmek için şu cümleyi inceleyelim:

> "İktisadi bir olgudan yola çıktık: İşçinin ve ürününün yabancılaşması. Bu olgunun kavramını açıkladık: *Yabancı kılınmış, yabancılaşmış* emek." (s. 65)

Eleştirel bağlam değişikliğinin koşulu, özne-yüklem-nesne yapısının işleyebilmesidir. Bunu mümkün kılan şey, iyeliğin dahil olmasıdır: *onun* üretimi. Biraz düşünülürse görülür ki bu aidiyet ilişkisi elbette aşikardır ve büyük sanayi işçisi söz konusu olduğunda büyük bir anlamı yoktur. Oysa, iktisadi fenomenler alanının bir öznenin etrafında merkezileşmesini sağlayan şey, bu öznenin bu alana dahil olmasıdır. Bu özne, *işçi*'nin içinde verili değildir. Onun *üretim*'indedir. Başka deyişle, özneyi belirleyen şey, yüklemin serbest kalmasıdır.

Niçin üretimin *onun* olması, bu özne/yüklem'in aidiyet ilişkisi buraya dahil edilebilmektedir? Buna yol açan şey, *üretim* kavramının kendisidir. *Kapital*'de yapılacağı gibi, bilimsel olarak tanımlanmadığından, yani bir *süreç* içine yerleştirilmediğinden, bu kavram, bir öznenin faaliyet alanında, bir özne/nesne ilişkisi içinde olup biten bir edimi belirtmeye devam eder. Daha genel olarak ifade edersek, klasik iktisat kavramları (toplum, ürün, servet, gelir, vs.), eleştirilmiş olmadıklarından, bir öznenin bu yerini belirlerler.

Burada söz konusu edilen *üretim* kavramını *Kapital*'deki *üretim süreci* kavramıyla karşılaştırır ve öncelersek, *Kapital*'de, iktisadi kategorilerin öznellikten çıkarılmasını gerçekleştirerek ikizanlamlılıkları ortadan kaldırmayı sağlayanın üretim ilişkisi kavramı olduğunu görürüz. Bu kategorilerin zorunlu desteği olarak özne/insanı belirleyen şey, burada bu kavramın yokluğudur.

Politik iktisat terimlerinin eleştirilmemesinin niçin politik iktisadın eleştirisinin koşulu olduğunu, politik iktisadın bir *alanının* belirlenimsizliğinin nasıl olup da antropolojik bir sürecin

ifadeleri olarak iktisadi fenomenlerin belirlenim koşulu olduğunu şimdi görmekteyiz.

Bu konuda, *Elyazmaları*'nda politik iktisadı kimin temsil ettiği sorusunu kendimize sormamızın bir önemi vardır. Eğer birinci elyazmasında anılan metinlere göndermede bulunursak, bunların iki kategoriye ait olduklarını görürüz: Kimileri (en çoğu) Adam Smith'ten alınmadır, diğerleri ise Buret ve (Ricardo'nun "kinizm"inin hümanist eliştirisini temsil eden) Sismondi'den alınmadır. Marx, antropolojik teori bağlamına taşıdığı *politik iktisadın yasaları*'nı bu metinlerden almaktadır. Buna karşılık, bu birinci elyazmasının metinler derlemesinde, neredeyse hiç olmayan bir şey saptayabiliriz: Ricardo. Kuşkusuz Ricardo özellikle ikinci elyazmasında defalarca anılacaktır. Ricardo, politik iktisadın tüm insanlıkdışı sonuçlarını kinik bir şekilde ifade eden kişidir. Ama Marx burada, politik iktisadın içinde Ricardo'nun özgünlüğünü neyin oluşturduğu üzerinde düşünmemektedir. Ricardo, *politik iktisadın içinde* öz ile fenomen farklılığını ifade eden kişidir. Oysa, Genç Marx'a göre bu farklılık iktisadi söylemin dışında kalmaktadır. Bu, tam da, iktisadi söylemin, onun *özü* olan eleştirel söylemden farkını tanımlayan şeydir.

Marx *Kapital*'de Ricardo'nun bu özgünlüğünü kavrayacak ve klasik iktisat içinde en derin olarak var olan şeyi temsil eden Ricardo'cu anlayışla farklılığını bu düzeye yerleştirecektir. *Elyazmaları* düzeyinde Ricardo, bir soyutlamacı olarak, rekabeti tesadüfi bir şeymiş gibi tanımlarken, kendi soyutlamalarını dayatmak için görünür iktisadi fenomenleri inkar eden kişi olarak ortaya çıkar (Marx'ın okuma notlarında ona yönelik eleştirisi bu yöndedir).

Aynı şekilde Ricardo, iktisadın içindeki öznel unsurların önemini indirgemiş olan kişidir. Genç Marx bu indirgemeyi, politik iktisadın yasalarının insanlıkdışılığının ifadesi olarak düşünür.

Marx'ın Ricardo'nun önemini gerçek düzeyinde kavramamış olması, *1844 Elyazmaları*'nda *politik iktisadın ilkeleri*'nin eleştirisinden çok, hakiki bir *servet teorisi*'yle karşı karşıya olmamızdandır (bundan ne anlaşılması gerektiğini ilerde göreceğiz).

Saptama

Anlamlı karşıtlıklar tablosu olarak adlandırdığım şeyi –kişi/şey ve araç/amaç– ikizanlamlılıklar tablosunun yanına kaydettim. Antropolojik söyleme anlamını veren şey, bu karşıtlıklardır. Aynı zamanda, böylelikle, bu karşıtlıkların anlamının yerleşmiş bulunduğu alana, Kantçı ahlak alanına da yönelmiş oluruz.

Burada bir soruna dikkat çekmek istiyorum: Marx'ın Hegel'le ilişkisi sorunu bolca tematikleştirilmiş olsa da, Genç Marx'ın eleştirisi ile Olgunluk Dönemi Marx'ının eleştirisi arasındaki kopuş üzerinde, Kant/Marx ilişkisini düşünmek için belki de belirleyici olan ilişki üzerinde durulmadı.

Genç Marx'ın üzerinde durduğu alanın Kantçı karşıtlıklarca (özerklik/yaderklik, kişi/şey, araç/amaç) belirlenip belirlenmediği sorusunu kendimize sorabiliriz. Bu durumda, *Kapital*'de bu karşıtlıkların yer değiştirmesini, örneğin *destek* ve *kişileştirme* kavramları içinde kişi/şey karşıtlığının yer değişirmesini incelemek yerinde olur. Aynı şekilde, kapitalist üretim tarzının araç ve amaçları kavramlarının hangi ölçüler içinde araç/amaç karşıtlığının bu öznellikten çıkarılmasını sağladığını da kendimize sormamız gerekir.

Bu birkaç saptama, birinci elyazmasındaki sorunsalın üçüncü elyazmasında aşılmasının niçin Hegelci bir aşılma olduğunu açıklamayı sağlayabilir.

4. ÇELİŞKİNİN GELİŞİMİ: TARİH VE ÖZNELLİK YA DA DEVİNDİRİCİ GÜÇLER VE NEDENLER

Eleştirel özümseme, temel çelişkiyi tanımlamayı sağladı: İnsanın kendi nesnesi içinde yitimi, kendinden ayrılması, özel mülkiyet hareketi içinde insanın özünün yabancılaşması.

1844 Elyazmaları'ndaki sorunsalın devamının nasıl geliştiği bilinmektedir: Yabancılaşmış emek öncelikle özel mülkiyetin bir sonucu olarak belirir, ama analiz, özel mülkiyetin kendisinin yabancılaşmış emeğin bir sonucu olduğunu ortaya çıkarır. O zaman, emeğin yabancılaşmasının *kökeni* sorunu ortaya atılır: Ya yabancılaşma bir tesadüftür ve bu durumda Aydınlanma filozoflarınınkine benzer kötü tarihin kökeni sorunsalına gönderilmiş oluruz; ya da yabancılaşma insanlığın gelişimine içkin olan, zorunlu bir süreçtir. İnsanın özünün yabancılaşmasının, insani bir dünyanın gerçekleşme koşulu olarak ortaya çıkacağı üçüncü elyazmasında Marx bu ikinci çözümü seçecektir.

Burada da, Marx'ın sarih sorunsalının merkezine yerleşmiş olmayacağız. Bizim meselemiz şu soruya cevap vermektir: İktisadi öznelerin faaliyeti ile özel mülkiyetin tarihsel gelişimi, politik iktisadın alanının oluşumunu sağlayan gelişim arasındaki ilişki nedir?

Bu sorunu, *Kapital*'de tekrar söz etmek zorunda kalacağımız, seçilmiş bir kişinin –kapitalistin– başına gelen terslikleri izleyerek ortaya atacağız.

Marx'ın aktardığı Smith'in bir cümlesinden yola çıkıyoruz (s. 27):

> "Sermayeyi kullananların planları, tasarıları, emeğin en önemli çalışmalarının hepsini düzenler, yönetir."

Kapitalist öznelliğin iktisadi gelişimin devindirici gücü olarak bu şekilde belirlenmesini, gördüğümüz gibi, Marx kendi hesabına birçok yerde tekrar tekrar kullanmakta ve iktisat pazarının kapitalistin keyfiyetine göre kurallara tabi olduğunu belirtmektedir. Kapitalist öznelliğin bu işlevini iki kavram ifade etmektedir: Mizaç (*Laune*) kavramı ve hesap (*Berechnung*) kavramı. Bu öznellik ve hesap teorisi, "Özel Mülkiyet Rejiminde ve Sosyalizm Koşullarında İnsan İsteklerinin Anlamı" adlı üçüncü elyazması metninde özellikle açık seçik görülür. Politik iktisadın yeni bir belirlenimine yol açar: Politik iktisat, *hesap* bilimi olarak görülür. Örneğin, emek değer yasası, politik iktisadın işçi için olası en dar geçim koşullarını hesapladığı olgusunu gösterir. Politik iktisat burada –Engels'in metninde de önceden olduğu gibi– kapitaliste öznelliğin doğrudan ifadesi olarak düşünülmüştür. Bu durumda, *politik iktisadın yasaları* kapitalist istenci ifade eden buyruklar olarak belirir. Özel mülkiyetin gelişimini belirleyen de bu yasalar olduğundan, iktisadi fenomenleri ifade ederler.

Bu metindeki, "iktisadın yasalarına itaat etmek", "iktisadın bilgilerine uyum sağlamak" gibi ifadeler buradan kaynaklanır. Örneğin işçi, sözcüsü iktisatçı olan kapitalist hesabın buyruklarına itaat ederek iktisadın yasalarına uyar.

Ama –oynadığı rolü görmüş olduğumuz– bu kapitalist öznellik, özel mülkiyetin devinimi içinde, politik iktisat evresinin gelişimi içinde kendini yitirmek zorundadır. Bu yitimin nasıl meydana geldiğini görmek de önemsiz bir şey değildir.

Bunu düşünmeyi sağlayacak bir ilk model Marx'la birlikte ortaya çıkar: Bu, öznelliklerin eylemini dengeleyen ve toplumun uyumunu bencil çıkarların bileşkesi olarak kuran Smith'çi *rekabet* modelidir. Bu model Marx tarafından hatırlatılmıştır (s. 27, 28). Bu konuda bir saptama yapabiliriz: *1844 Elyazmaları*'nda

rekabete atfedilen önem –Engels'in metninde daha da önem taşır–, politik iktisat eleştirilerinin hâlâ ideolojik niteliğine damgasını vurur; Marx'ın *Kapital*'de gerçek devinim ve görünürdeki devinim olarak ayırt edeceği bulanıklıktır bu. Bununla birlikte, rekabet yoluyla kâr azalması şeklindeki Smith'çi tezi eleştiren Marx, burada, Smith'çi modeli benimsemez.

Ayrıca Marx, "İnsan İsteklerinin Anlamı" üzerine metinde işlediğini görebileceğimiz ikinci bir model kullanacaktır (s. 100-118). Marx burada savurgan servetten sanayi servetine geçiş teorisini geliştirir. Bu diyalektiğin birinci uğrağı, savurgan servet, hazcı kapitalist uğrağıdır. Bu birinci uğrak, yönelim olarak, ikinci uğrak olan *hesap* uğrağı içinde yiter. Hesapçı kapitalist, sanayi kapitalistidir. Hazzı, hesaba boyun eğdirir, bu boyun eğme de hesabın servete boyun eğmesi içinde tamamlanacaktır. Hesapçı kapitalist uğrağı, özel mülkiyetin gelişimindeki son uğraktır:

> "Zevk alma demek ki sermayeye tabidir, zevk alan birey sermaye biriktirene tabidir; oysa ki eskiden durum tersiydi. Dolayısıyla faiz oranındaki düşüş, kendini kusursuzlaştırma sürecindeki sermayenin yönetiminin bir belirtisi olduğu oranda sermayenin ortadan kalkışının belirtisi olabilir – sermaye, tam gelişme sürecindeyken yabancılaşmakta ve böylece ortadan kalkacağı güne yaklaşmaktadır." (s. 110)

Hesaba dayalı kapitalizmin bu evresi niçin kapitalizmin ortadan kalkmasından önceki evredir? Çünkü kapitalist öznellik (hesap), kapitalizmin içinde kaybolacağı, yabancılaşmanın sonunu sağlayacak olan nesnelliği yarattı: *Servet*.

Yukarda ortaya konmuş ikizanlamlılığı burada açıklayalım. Hesabın sonucu olan servet, insan güçlerinin sergilendiği servet-

tir. Yabancılaşmanın mümkün kıldığı duyumsal dünyanın insanileşmesini temsil eder; dünyanın doğal nesnelerinin, insanın kendini bulabileceği ve kendi özünü, yabancılaşmış çalışma biçiminde serveti oluşturmuş olan bu yabancılaşmış özü tanıyabileceği *insani* doğal nesneler haline geldiği devinimin sonudur bu.

Ikizanlamlılık şundan oluşur: (Iktisadi) servet kavramı altına yerleştirilmiş olan şey, *Sinnlichkeit* kavramıdır. *Sinnlichkeit* Feuerbach için, insanın kendini tanıdığı duyumsal dışsallıktır. Marx'a göre bu tanıma, *Sinnlichkeit* (duyumsal gerçeklik) ile *insan*'ın bu özdeşliği ancak bir sonuç olabilir. Servet yaratıcısı olan yabancılaşmış çalışmanın sonucudur o.

> "Musikiden anlayan bir kulak, şeklin güzelliğini anlayan bir göz gibi insan hissetme yeteneğinin öznel zenginlikleri, kısacası, kısmen geliştirilip kısmen yaratılmış *insani* güçler olan, ve insanca zevk alabilen duyular, insanın nesnel olarak açılan özsel zenginliklerinden doğabilir ancak." (s. 93)

Özel mülkiyetin gelişimi içinde *iktisadi özne*'nin yitiminin anlamını burada görmekteyiz. Hareketin hakiki öznesi *–insanlık–* bu öznenin yok oluşu içinde ortaya çıkar. Kapitalizmin *gerekçeleri* arasında, kendine bir yol açmış olan, devindirici güç rolü oynamış olan şey, insan özünün gelişimidir.

Bizim burada karşılaştığımız, *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'in önsözündeki Hegelci modeldir. Tarihin gerçek öznesi, kendi yasasını dayatmak için yanıltıcı öznelliklerden yararlanır. Tarihin gerçek devindirici gücü, insan özüdür. Ve servet uğrağı, insanlığın duyumsal dünya içinde kendini tanıyarak bu serveti kendine geri alabileceği uğraktır.

Politik iktisat düzeyi'nin ne olduğunu şimdi belirtebiliriz. Po-

litik iktisat evresi, servetin öznel özünün, emeğin belirdiği uğraktır. Politik iktisat söylemi insanın özünü servetin özü olarak kabul eder, ama bu özün yabancılaşmasını kabul etmez, servet kaynağı olan emeğin *yabancılaşmış emek* olduğunu kabul etmez. İktisadın insanın özü olarak kabul ettiği şey, onun yabancılaşmış özüdür.

Aynı zamanda, birinci bölümde vurguladığımız bu güçlüğün temelini de anlıyoruz –*iktisadi gerçeklik* ile *politik iktisat düzeyi* kavramında ifade edilen *iktisadi söylem* arasında fark yokluğu: Bu kavram, başta sözünü ettiğimiz bu *insan deneyimi*'nin belli bir gelişim uğrağını ifade eder. İnsanlığın *kendilik bilinci*'ndeki belli bir uğrağı ifade eder. Ama insanlığın bu kendilik bilinci, dolaylı bir kendinin bilincidir: İnsanlık kendi özünü ancak yabancılaşma biçiminde tanır ya da –aynı durumu ifade edersek– özünü, belirlenimlerinden biri biçiminde tanır (politik iktisat, der Marx, insanı ya kapitalist olarak ya da işçi olarak tanır, çalışmayı ancak bir kazancı hedefleyen faaliyet olarak tanır, vs.). İktisadı, insanın doğayla ve insanla ilişkilerinin antropolojik tarihi yapan, dolayısıyla, iktisadi nesnelliği yalnızca *özneler arasılık* ve *duyumsallık* (*Sinnlichkeit*) olarak tanıyan Marx, kısacası, *kendilik bilinci*'nin diyalektiğinden başka bir şey olmayan insan deneyiminin diyalektiği içinde bu nesnelliği ortadan kaldıracak yaklaşımı mümkün kıldı.

5. ELEŞTİREL SÖYLEM VE BİLİMSEL SÖYLEM

Eleştirel söylemin tüm öğelerini yeniden ele alırsak, bilimsel söylemin *olanaksızlık koşulları*'nın figürü olan belli bir figürün çizildiğini görürüz.

Eleştirel söylemin yola çıkış noktası *soyutlama*'nın reddidir.

Söz konusu edilen şey, gerçekten de, *bir öznenin tarihi*'dir. Düşüncenin soyutlanması gerçeğin öğelerinin ayrılığıyla özdeşleştirilmiş olduğundan, soyutlama öznenin tarihinin ayrı bir anı olarak ele alınamaz. Bu tarihin anlaşılmasını mümkün kılmaz.

Ama eleştiri, somuta ilişkin teorisiyle onun söylemini *ikileme* olmakla suçlar. O, başlangıç noktasının, yani sıradan deneyimin ve önceden oluşmuş söylemlerin vermiş olduğu şeyin ikilemesidir.

Bunu gösterebilmek için, Althusser'in *teorik pratik* kavramını düşünmek için verdiği şemaya göndermede bulunuyoruz.[2]

Teorik pratik, bilindiği gibi, özgül bir nesne –bilgi– üreten bir dönüşüm sürecidir. Genellik II denilen, bir "teori"nin kavramları aracılığıyla verili olanı dönüştürür, yani önceki teorik pratiğin hazırlamış olduğu genellikleri (Genellik I) dönüştürür, böylece yeni kavramlar, yeni bir bilgi üretir (Genellik III).

Burada Genellik I, klasik politik iktisadın *iktisadi kavramları* tarafından temsil edilmiştir (üretim, emek, sermaye, gelir, servet...). Genellik II, *Erklärung, Vermenschlichung, begreifen* gibi terimlerle belirtilen emeğin, üretim, çalışma, servet, yabancı olmak, vs. gibi *antropolojik* kavramlar ürettiği antropolojik teoridir. Bu dönüşümü iki biçimde niteleyebiliriz:

– Genellik I ile Genellik III arasındaki ilişki açısından. Antropolojik kavramlar, gördüğümüz gibi, iktisadi kavramların *tercümesi*'dir. Tüm dönüşüm bu tercümeye indirgenir. Yeni bir *iktisadi* kavram üretilmiş değildir.

– Genellik II ile Genellik III arasındaki ilişki açısından. "Teori"nin (Genellik II) kavramları, öz, yabancılaşma, türsel faaliyet, vs. kavramları, Genellik III'ün antropolojik kavramları içinde yeniden-üremekten, ikilenmekten başka bir şey yapmazlar.

Eleştirinin dönüşüm süreci, böylelikle, teorik pratiğin kari-

2) Materyalist Diyalektik Üzerine (*La Pensée*, no: 110, Ağustos 1963).

katüründen, *egriſſslose Form*'undan başka bir şey olmaz. Genç Marx'ın *ideolojik söylemi*, hiçbir şeyi dönüştürmeyen dönüşüm sürecinin tamamen özel bu yapısı içinde kendini gösterir.

Genç Marx'a ait olan soyutlama teorisinde içerilmiş olan her şey görülür. *Politik İktisadın Eleştirisine Genel Giriş*'te, bilimi ideolojiden ayıran denektaşının soyutlama teorisi olması bir rastlantı değildir. Ve Marksist teorinin deformasyonlarının çoğunun ortak özelliğinin belli bir somut ideoloji üzerinde temellenmek olması da bir tesadüf değildir.

Soyutlama teorisi / özne teorisi çiftinin, politik iktisat alanının bir *nesnellik alanı* olarak oluşumu sorununun ortaya konmasını nasıl engellediğini de görebiliriz.

Gerçekten de:

1) Nesnelliğin oluşumu, aslında, bir öznenin tarihinin gelişimine indirgenmiştir.

Gizil *deneyim* kavramı, bir bilim *alanı*'nın oluşum olasılığını ortadan kaldırır.

2) Diğer yandan, karşı karşıya olunan şey, insan özünün tarihinden başka bir şey değilse, özgül *bilimsel söylemler*'e yer veren *özgül nesnellikler*'in oluşumu mümkün değildir. Gerçekten de, her yerde tanınması gereken şey, hep aynı tarihtir. Her yerde insanın özü ifade edilmiştir.

Geçici Tezler'de Feuerbach'ın ifade ettiği budur (no: 62).

> "Dile göre, insan adı elbette özel bir addır, ama hakikate göre o tüm adların adıdır. İnsanın çok sayıda yükleme sahip olma hakkı vardır. İnsan neyi adlandırır ya da ifade ederse etsin, kendi özünden başka bir şeyi asla ifade

etmez." (*Manifestes philosophiques*, s. 123)

Nasıl ki her bir nesnede bulmamız gereken şey, *insan adı*'ysa, Genç Marx'ın eleştirel teorisinin ifade bulduğu tezlerin her birinde de bir *insan teorisi* buluruz.

Burada bir tür tablo çizebiliriz:

Eleştiri teorisi	— çıkış noktasının farksızlığı tezi
	— ayna tezi
	— soyutlamanın yokluğu tezi
Çelişki teorisi	— öznenin özünden kopuşu ve özne ediminin tersine dönmesi olarak çelişki anlayışı
"Nesnellik teorisi"	— nesnellik bir öznenin tarihinin gelişiminden oluşur, özgül nesnellik alanları yoktur

Eleştirel teorisinin figürünü çizen tüm bu tezler birbirini yansıtır ve hepsi de aynı insan teorisini ifade eder.

Bu teori, *1844 Elyazmaları*'nda sınırına varır. Komünizm üzerine üçüncü elyazmasında tamamlanır.

Marx'ın tamamen Hegelci bir diyalektik geliştirdiği, komünizmin Hegel'de *mutlak bilgi*'yi tanımlayan terimlerle tanımlandığı bu metinde, hem kesinliği içinde kusursuz hem de savunulamaz bir söylemle karşı karşıyayızdır (fiili bir devrimci eylem olarak kendini sunan bir teori çerçevesinde savunulamaz).

Bu söylemin devamı gelmez. Eleştirinin rastladığı yeni nesne

–politik iktisat– burada eleştiri tarafından tamamen emilmiş gibidir. Gerçekte, Marx'ın eleştirel modelinin parçalanmasına ve tüm sorunun yeniden yapılanmasına yol açan budur.

II. "KAPİTAL"DE ELEŞTİRİ VE BİLİM

Giriş Niteliğinde

Bu sunuş, Genç Marx'ın ideolojik söyleminden Marx'ın bilimsel söylemine geçişi oluşturan Marx'ın kavramsal alanının yeniden-düzenlenmesinin hangi sorunlara eklemlendiğini göstermeye yöneliktir. Gerçekten de burada, Marksizmin bilimsellik kavramının güçlükle elde edildiğini ve bunu birlikçi bir söylem içinde sunmanın mümkün olabileceğini varsayan sistematik bir sunuş söz konusu olamaz. Benim yöntemim *Kapital*'de Marx'ın söyleminin bu özgüllüğünü ardışık yaklaşımlarla belirlemeye çalışmak için farklı noktalardan, farklı yerlerden yola çıkmaktır.

Bu özgüllüğü Marx genel olarak eleştiri adıyla değil, *bilim* adıyla anmaktadır. Kugelmann'a yazdığı ünlü bir mektubunda *Kapital*'i "bir bilimi devrimcileştirmek amacıyla yazılmış bilimsel denemeler" arasına yerleştirir. Kurulu bir bilimsel alanda bu devrim projesi, antropolojik eleştirinin özelliği olan, bir söylemin zımni alt-söylemini okuma projesinden tamamen başka bir şeydir. Bununla birlikte Marx, bu yeni özgül projeyi belirtmek için –*Kapital*'in alt başlığı bunun kanıtıdır– eleştiri terimini kullanır. Örneğin 22 Şubat 1858 tarihinde Lassalle'e şunları yazar:

"Söz konusu çalışma, öncelikle, *iktisadi kategorilerin eleştirisi*'dir, ya da *if you like* (şöyle de denebilir), eleştirel bir biçimde sunulmuş burjuva iktisat sistemidir. Bu çalışma, hem bir sistem tablosudur hem de bu sunuşun kendisi bu sistemin eleştirisidir."

Bir bilimde devrim yapma şeklindeki bu projenin yarattığı sorunları ele alırken bazı noktaların bilindiğini varsayıyorum. Bunlar, esas olarak:

– *İktisadi gerçeklik* olarak adlandırdığım şeyin, Marx'ın 1859 tarihli *Katkı*'nın *Girişi*'nde tanımladığı "toplumun iktisadi yapısı" içindeki yeri. Yani tarihsel materyalizmin kavramlarının bilindiğini varsayıyorum;

– 1857 tarihli *Genel Giriş*'te sunulan yöntemin sorunsalı.

Ortaya koymaya çalışacağım sorular şunlar olacaktır:

Eğer Marx bir bilimde devrim yaptıysa, yeni bir bilimsel alan kurduysa, bu alanın görünüşü nedir? Nesneleri ve nesneleri arasındaki ilişkiler nasıl tanımlanır?

Eğer Marx bu yeni bilimi iktisadi kategorilerin eleştirisi yoluyla kurduysa, bunun klasik iktisattan farkı nedir? Diğer yandan, Marx'ın teorisinde, çürüttüğü iktisadi söylemleri, klasik iktisadın ve kaba iktisadın söylemlerini anlamayı sağlayacak olan nedir?

Belirttiğim gibi, bir diğer soruyu da ele alacağım: *1844 Elyazmaları*'ndaki antropolojik sorunsal *Kapital*'de ne olur?

Bazı Marx yorumları, örneğin Della Volpe okulunda geliştirilmiş olan yorumlar referans alınarak da bu son soru sorulabilir. Bu yoruma göre Marx *Kapital*'de klasik iktisadın eleştirisini yapmak için, *Kritik des hegelschen Staatsrechts* başlıklı (Molitor tarafından "Hegel'in Devlet Felsefesinin Eleştirisi" adıyla çevril-

di, *Œuvres philosophiques*, c. IV) "1843 Elyazması"nda hazırladığı eleştirel modeli kullanmıştır.

Marx bu metinde, Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisini yapmak için Feuerbach'çı eleştirel modeli, özne/yüklem'in tersine dönme modelini kullanır. Hegel'in özerkleşmiş yüklemi her yerde hakiki özne haline getirdiğini göstermekti amaç.

Marx, egemenlik kavramını örnek alır. Egemenlik, der Marx, devlet öznelerinin tininden başka bir şey değildir. Dolayısıyla egemenlik, tözsel bir nesnenin *yüklemi*'dir (Marx bu özneyi **ὑποχεμενον** olarak, töz olarak tanımlar). Yabancılaşmada, bu yüklem, devlet öznelerinin bu tini kendi öznesinden ayrılmıştır. O, devletin özü gibi görünür. Özne ile yüklemin bu ayrı varlığı Hegel'in kurgusal işlemi gerçekleştirmesini sağlar: Yeni bir ayrım yoluyla, egemenliği gerçek devletten ayırır, bir idea'yı *özerk* bir varlık yapar.

Bu özerk varlığın bir *dayanağı* olmalıdır. Bu dayanağı ona, Marx'ın mistik Idea diye adlandırdığı Hegelci Idea sağlar. Egemenlik, bu mistik Idea'nın bir belirlenimi olur.

Bu soyutlama devinimi bir kez tamamlandığında Hegel ters yöndeki devinimi gerçekleştirmek, somuta geri inmek zorundadır. Soyut idea ile somut ampirik gerçeklik arasındaki bağ ancak mistik bir biçimde, bir *cisimleşme* yoluyla sağlanabilir. Soyut belirlenim ancak bu cisimleşme yoluyla somutun içinde var olabilir. Mistik Idea tikel birey içinde cisimleşecektir: Hükümdar. Bu, o zaman, egemenliğin doğrudan varlığı olarak Hegel'de belirecektir.

Bu devinimi şu şemayla özetleyelim:



Bu devinime Marx *tözselleşme* [*hypostatisation*] der. Bir yüklemi öznesinden ayırmak, onu soyut bir kategori yapmak için tözselleştirmek, daha sonra da bunu herhangi bir ampirik varoluş içinde cisimleştirmektir burada söz konusu edilen. Marx, ayrıca, karşı karşıya olduğumuz şeyin, ampiri'nin kurgusala dönüştürülmesi (soyutlama ve özerkleştirme) ile kurgusalın ampiri'ye dönüştürülmesi (cisimleşme) olduğunu da söyler. Bu eleştirel model iki karşıtlık çiftinin yönetimindedir: Özne/nesne ve ampiri/kurgu.

Della Volpe'ye göre Marx, *Katkı*'da ve *Kapital*'de klasik politik iktisadı eleştirmek için bu modeli kullanır. Klasik politik iktisat, iktisadi kategorileri, belirli bir topluluk olan öznelerinden ayırır, bunları genel koşullar, üretimin ezeli yasaları yaparak tözleştirir. Daha sonra, kapitalist üretim tarzının belirli, tarihsel iktisadi kategorilerini de tüm üretimin genel kategorilerinin basit cisimleşmesi yaparak tözselleştirir.

Bu şemanın kullanımının özellikle net bir örneği, Marx'ın 1857 tarihli *Genel Giriş*'te Stuart Mill'e yönelik eleştirisinde görülür. Örneğin özel mülkiyet Stuart Mill'de, soyut sahiplenme kategorisinin ampirik varlığı olarak görülür. İnsanın doğayı *sahiplenmesi* yoksa, der Mill, üretim de yoktur. Dolayısıyla *mülkiyet* her üretimin genel koşuludur. Bu soyut kategori, bu durumda, çok özel türde bir mülkiyetin içinde cisimleşmiş olur: Kapitalist özel mülkiyet.

Bu tür metinlerden ve *Genel Giriş*'in "belirli soyutlama" üzerine sayfalarından yola çıkan Della Volpe, Marx'ın gerçekleştirdiği eleştirel çalışmayı şöyle özetlemektedir: Bu çalışma, belirsiz genel soyutlamaların ya da tözlerin yerine her yerde belirli (tarihsel) soyutlamalar geçirerek klasik iktisada karşı durur.

Böyle bir yorum temel bir sorunu ihmal ediyor gibidir: *1843 Elyazması* modelinin işleyebilmesi için gerekli *teorik koşullar* sorunu. Bunun için, özne/nesne ve ampiri/kurgu karşıtlıklarının *Kapital*'in teorik alanı içindeki akli karşıtlıklar olması gerekir.

Karşımızdaki, öncelikle bir özne olmalıdır. Modelin işleyebilmesi için, antropolojik söylemde insanlığın oynadığı özne rolünü *toplumun* oynaması gerekir. Gerçekten de, *Genel Giriş*'in iki metni de toplumdan özne gibi söz etmektedir. Ama toplumun özne olarak bu belirlenimi, Marx tarafından başka bir yerde mahkum edilmiştir ve bunun, *Kapital*'de kullandığı kavramlarla

uyumsuz olduğu görülecektir.

Diğer yandan, ampiri/kurgu modelinin uygulanması, iktisadi gerçeklik ile iktisadi söylem arasında belli bir ilişki türünü varsayar. Bu ilişki *Kapital*'de artık yoksa, bu kavram çifti işlemsel olmaktan çıkar.

Kapital'in oluşturduğu "politik iktisadın eleştirisi"nin özgüllüğünü bu sorunsal temelinde tanımlamaya çalışıyoruz. Teorik bir alan değişikliğiyle karşı karşıya olup olmadığımızı belirlememizi sağlayacak bir işarete burada sahibiz.

1. ÇIKIŞ NOKTASI SORUNU VE ELEŞTİREL SORU

a) Değer ve Değer Biçimi

Marx'ın, 1857 tarihli *Genel Giriş*'te bilimin *çıkış noktası* sorununa verdiği önem bilinmektedir. Bu sorunun temel niteliği *Kapital*'de onaylanmıştır. Örneğin II. Kitapta Smith'i eleştiren Marx, onun hata ve çelişkilerinin kaynağının "bilimsel çıkış noktaları"nda aranması gerektiğini belirtir. Demek ki, klasik iktisat ile Marx arasındaki farklılık bu düzeye yerleştirilmelidir.

Marx'a göre klasik iktisadın bilimselliğini tanımlayan şey nedir?

> "Klasik iktisat, farklı servet biçimlerini, birbirine yabancı ve sabit biçimleri, analizi yoluyla iç birliklerine indirgemeye ve farksız biçimde yan yana durdukları figürden onları yoksun bırakmaya çalışır.
>
> "İç bağlantıyı (*innere Zusammenhang*) tezahür biçimlerinin (*Erscheinungsformen*) çeşitliliğinden ayırarak anlamak ister." (*Théories sur la plus-value*, Molitor tercümesin-

de aktarılan metin, şu başlık altında yayımlandı: *Histoire des doctrines économique*, c. VIII, s. 184).

Kapital'de (Ed. Sociales, c. VIII, s. 208)[3] Marx klasik iktisattaki emek kavramını belirtmek için *auflösen* (geçersiz kılmak) fiilini kullanır. Klasik iktisat, servetin sabit biçimlerini geçersiz kılar. Marx bu işlemi aynı metinde *eleştirel* işlem olarak niteler. Bu geçersiz kılma, iç birliğe geri dönüştür: Değerin emek zamanıyla belirlenmesi.

Klasik politik iktisat, demek ki, fenomenal biçimler ile özün iç birliği arasında bir farklılık oluşturarak bilim halini alır. Ama bu farklılığın *kavramı*'nı düşünmez.

Bunun Ricardo'da nasıl uygulandığına bakalım.

"Ricardo'nun yola çıkış noktası, metaların üretimleri için gerekli emek miktarına göre nispi değerlerinin ya da mübadele-değerlerinin belirlenmesidir...: onların tözü, emektir. Bu yüzden onların değeri vardır. Bu tözden ne kadar içerdiklerine bağlı olarak büyüklük bakımından farklılık gösterirler." (*Histoire des doctrines économiques*, c. III, s. 1).

Ricardo iki şeyi belirtir: Değerin *tözü* olan emek ve emek zamanıyla ölçülen değerin *büyüklüğü*. Ama üçüncü bir terimi ihmal eder:

"Ricardo bu emeğin ne biçimiyle –mübadele-değeri yaratan ya da mübadele-değerini temsil eden emeğin özel belirlenimi– ne de niteliğiyle ilgilenir."

3) Genellikle "Editions sociales"in Fransızca çevirisine gönderme yapmaktayız. Gerektiğinde değişiklik yapma hakkımız ise saklıdır.

Ricardo'nun bilimsel çıkış noktası olan değer analizinde eksik bir terim vardır. Marx, *Kapital*'in birinci bölümünde bu eksik terimi yerli yerine koyar:

> "Değerin tözü ile değerin büyüklüğü artık belirlenmiştir. Geriye değerin biçimini analiz etmek kalır." (*Kapital*, c. I, s. 62)

Ricardo'nun yapmamış olduğu çalışma budur. O, birliğe geri dönüşle yetinmiştir. Servetin sabit biçimlerinin geçersiz kılınması (*Auflösung*), ona göre, değer sorununun çözümüdür (*Lösung*). Marx ise, tersine, II. Kitabın Önsöz'ünde Engels'in belirttiği gibi, bu çözümün içinde bir *sorun* görür. Marx, bizim eleştirel soru diye adlandırabileceğimiz sorunu ortaya atar: Değerin içeriği niçin değer biçimini almaktadır?

> "Politik iktisadın değerin değerini ve büyüklüğünü çok eksik biçimde de olsa analiz etmiş olduğu doğrudur ve bu biçimler içinde gizlenmiş olan içeriği açığa çıkarmıştır. Ama şu soruyu asla sormamıştır: Niçin belli bir biçim belli bir içerik edinmektedir, niçin emek kendini değerin içinde temsil etmektedir (*sich darstellt*) ve emeğin süresiyle ölçülmesi niçin ürünlerin değerinin büyüklüğü içinde temsil edilmektedir?"

Eleştirel soru, içerik/biçim ilişkisi sorunsalıdır. Ricardo'ya göre değer *emektir*. Bu tözün içinde belirdiği biçimin pek önemi yoktur. Marx'a göre emek değerin içinde *temsil edilir*, metaların değeri *biçimini alır*.

Yani denklem şudur: *x* kadar A metaı = *y* kadar B metaı. Ri-

cardo, A'nın değerinin tözünün, B'nin değerinin tözüne eşit olduğunu söyleyerek bu denklemi basitçe çözer. Marx ise bu denklemin tamamen özgül terimler içinde ortaya konduğunu gösterir. Terimlerden biri *kullanım-değeri* olarak yer alırken, diğeri değişim değeri ya da *değerin biçimi* olarak yer alır.

Dolayısıyla şöyle demek gerekir:

A'nın değerinin biçimi = B'nin doğal biçimi

A'nın değerinin ifadesi için B kendi cismini, doğal biçimini verir. Böylelikle değerin varlık biçimini B'nin doğal biçiminde bulması gerekir.

Demek ki, A'nın içeriğiyle B'nin içeriğinin özdeşliğini ileri sürmek yetmez. Marx'ın *Artı Değer Teorileri*'nde Bailey'e yönelttiği eleştiriden yola çıkarak bunu görebiliriz. Bailey'e göre değer, iki nesne arasındaki ilişkiden başka bir şey değildir, tıpkı mesafenin de uzamdaki iki nesne arasındaki ilişki olması gibi.

> "Bir nesne ancak bir başka nesneyle ilişkisi içinde değere sahip olabilir, tıpkı ancak başka bir şey karşısında uzak olabileceği gibi." (Aktaran Marx, *Histoire des doctrines économiques*, s. 218)

Marx bu argümanı şöyle çürütüyor:

> "Bir nesne diğerinden uzaklaştırıldığında, mesafe elbette ikisi arasında bir ilişki oluşturur; ama mesafe bu ilişkiden farklıdır. O, uzamın bir boyutudur, her türlü nesne arasındaki mesafeye uygulanabilecek belirli bir uzaklıktır. Ama hepsi bu değil. Biz mesafeden iki şey arasındaki bir ilişki olarak söz ettiğimizde özel bir şeyi kastederiz, şeyleri birbirinden uzağa yerleştiren bir özelliği kastederiz. A harfi ile bir

masa arasındaki mesafe nedir? Bu soru saçmadır. İki nesnenin mesafesinden söz ettiğimizde, uzam içindeki bir mesafe söz konusudur. Her ikisinin de bu uzamın noktaları olarak uzam içinde içerildiğini varsayarız. Uzamın varoluşları olarak onları eşit olarak görürüz ve ancak daha sonra onları uzamın farklı noktaları olarak ayırt ederiz. Onların birliği, uzamın parçası olmalarından kaynaklanır." (s. 218-219)

Bu metin bence ikili okumaya uygundur. Birinci düzeyde Marx, bir değer *tözü*'nün varlığını ortaya çıkartarak, Bailey'in eleştirisine karşı Ricardo'yu savunmaktadır. İlişkinin iki terimine ortak bu tözün varlığı, "A = Masa" türünde bir ilişkiyle karşı karşıya olmadığımızı göstermektedir. Bu sonuncu ilişki, saçma, irrasyonel bir ilişkidir. Ricardo, değerin tözünü ortaya çıkararak, bu düzeydeki irrasyonaliteyi engellemektedir. Ama, değerin biçimini ortaya çıkarmadığından, meta biçiminden daha karmaşık, daha gelişmiş biçimler söz konusu olduğunda, çelişkiye ve irrasyonaliteye düşmeye mahkum olur.

Ricardo'nun ihmal ettiği şey, eleştirel sorudur, = işaretinin sorusudur. Bu işaret, gördüğümüz gibi, kesinlikle heterojen biçimlerde kendini gösteren iki terimi ilişkiye soktuğundan sorunsallıdır. Bir yanda, katışıksız bir *şey* vardır, diğer yanda *değerin* katışıksız bir *cisimleşmesi*.

"A değerinin B değeriyle denkliği ifadesi dikkatle incelendiğinde, bu ilişki içinde A metasının doğal gücünün ancak kullanım-değeri biçiminde yer aldığını ve B metasının doğal biçiminin de ancak değer biçiminde yer aldığını gördük." (*Kapital*, c. I, s. 74)

Eşit işaretinin ortaya koyduğu özdeşlik, demek ki, en kökten farklılığı gizlemektedir. O, karşıtlığın özdeşliğidir.

> "Nispi biçim ile özdeş biçim, bağıntılı, ayrılmaz iki yandır, ama aynı zamanda, *karşıt uçlardır, birbirlerinden ayrıdır.*" (s. 63)

Karşıtların bu özdeşliği, ancak bir biçim (B'nin doğal biçimi) kendi karşıtının *tezahür biçimi* –değer– olduğu için mümkündür.

Demek ki şunu görmekteyiz, –ve Bailey üzerine metinde bu, ikincil düzeyde, zımni olarak okunabilir– metalar ancak *tasarım*'ın (Darstellung) çok özel mekanizması içinde eşitlenirler. Bunlar ne sıradan şeyler olarak, ne de aynı tözün örnekleri olarak eşitlenirler; bu ilişkinin gerçekleştiği yapının dayattığı belirli biçimsel koşullar içinde eşitlenirler ancak.

Uzama yapılan bu göndermeye Marx'ın açıkça söylediğinden biraz daha fazlasını söyletebiliriz. Nesnelerin, değerin *boyutu*'yla, birbirleriyle ilişkiye girdikleri biçimler, belli bir uzamın yapısıyla belirlenmiş biçimlerdir. Denklem içinde edindikleri özellikler, tasarımın, *Darstellung*'un gerçekleştiği uzamın özellikleriyle belirlenmelidir. İmkansız bir denklemi mümkün kılmış bu uzamın yerli yerine konması, bir dizi biçimsel işlemle ifade edilmiştir: Tasarın, ifade, biçime bürünme, şu ya da bu biçimde belirme, vs.

Bu işlemlerden birini ele alalım: "Değer, bir şeyin biçimine bürünür." Bu inceleme, içerik/biçim ilişkisinin anlamını belirtmemizi sağlayacaktır: İç belirlenim ile bu belirlenimin *varlık kipi, beliriş biçimi* (*Erscheinungsform*) arasındaki ilişki söz konusudur.

Gerçekten de bu ifadeyle belirtilen şey, özdeş metanın doğal biçimi içinde değerin kendi varlık kipinin, beliriş (ya da tezahür) biçiminin var olduğudur. Paradoks şudur ki, değer ne be-

lirebilir ne var olabilir. Değer, bir metanın doğal biçimi olarak belirdikçe, değer olarak yok olur, şey biçimini alır.

Demek ki değer, değişim ilişkisinde tezahür etmediği ölçüde, bu ilişki içinde tezahür biçimine sahip olur. *1844 Elyazmaları*'na kıyasla tamamen yeni bir nedensellik türüyle karşı karşıyayız. *1844 Elyazmaları*'nda, çelişkiyi ifade eden denklemlerin hepsi (örneğin: şeyler dünyasına değer verilmesi = insanlar dünyasının değer yitirmesi, ya da emek değeri = geçim araçları değeri) "insanın özü = insana yabancı olmak" denklemine gönderme yapıyordu; yani, tıpkı nedenlerine gönderme yapar gibi, özne insan ile özü arasındaki bölünmeye gönderme yapıyorlardı. Denklemin çözümü, deklemin iki tarafından birinde bulunuyordu. Çelişkinin nedeni ve denklemin çözümü, özne insandan ayrılmış insanın özünde verilmişti. Neden, kendinden ayrılan öznellik edimine gönderme yapıyordu.

Burada, denklemde, ya da aynı anlama gelmek üzere, "*x* kadar A metaı = *y* kadar B metaı" çelişkisinde ise neden denklemin içinde değildir. Neden, şeyler arasındaki bir ilişkiyi temsil etmektedir, nedenin yokluğunun damgasını taşıyan etkilerin bağlantısını sunmaktadır. Bu neden, kullanım-değeri yaratıcısı olan yararlı çalışma ile değişim değeri yaratıcısı çalışma arasındaki, somut çalışma ile soyut çalışma arasındaki özdeşlikte bulunmaktadır. Marx'ın, 8 Ocak 1868 tarihinde Engels'e yazdığı bir mektupta, çalışmanın ikili doğasının (somut çalışma ile soyut çalışma) keşfinin "eleştirel anlayışın tüm sırrı" olduğunu belirttiği bilinmektedir. Bu ayrım, gerçekten de, iki belirlenimin *birliği*'ni sorunsallaştırmayı sağlayan şeydir. Klasik iktisat, emek kavramını hiç ayrımsız ele alır. Dolayısıyla, somut emek / soyut emek birliğinin özgül niteliğini anlayamayarak, çözümsüz güçlükler içine düşer. Marx, bu ayrımı düşünmüş olduğundan, bir-

liği de düşünebilir. Birlik, *toplumsal* bir sürecin sonucudur. Gönderme yaptığımız var olmayan neden, *toplumsal üretim ilişkileri*'dir.

Böylece, iktisadi nesnelerin ilişkiye sokuldukları uzamı niteleyen biçimsel işlemler, bunları toplumsal süreçlerde gizleyerek belirtirler. Bir öznellik edimine göndermede bulunan antropolojik bir nedensellikle değil, (Jacques-Alain Miller'in G. Politzer'in eleştirisine yönelik sunumunda ifade ettiği kavramı ödünç alırsak) düzdeğişmeceli nedensellik olarak adlandırabileceğimiz, tamamen yeni bir nedensellikle karşı karşıyayız. Bunu burada şu şekilde dile getirebiliriz: Sonuçların (metalar arası ilişkiler) bağlantısını belirleyen şey, var olmadığı sürece neden'dir (toplumsal üretim ilişkileri). Bu var olmayan neden, özne olarak emek değil, soyut emek ile somut emeğin özdeşliğidir ki bunun genellemesi belli bir kapitalist üretim tarzının yapısını ifade eder.[4]

Başka deyişle, "*x* kadar A metaı = *y* kadar B metaı" denklemi, gördüğümüz gibi, imkansız bir denklemdir. Marx'ın yapacağı –ve onu klasik iktisattan kökten ayıran– şey, bu imkansız denklemin olasılık teorisidir. Bu teorinin yokluğunda, klasik iktisat, kapitalist üretimin eklemlendiği sistemi tahayyül edemez. Bu var olmayan nedeni tanıyamayan klasik iktisat, belirli *bir üretim tarzının* –kapitalist üretim tarzı– *"en basit ve en genel* biçimi" olan meta biçimini tanımaz. Emeğin *tözü*'nü meta analizi içinde tanısa da, kapitalist üretim sürecinin daha gelişmiş biçimlerini anlamamaya mahkum olur.

Marx, klasik iktisadın *çıkış noktası*'nı eleştirirken, bir sorunu ortaya çıkardı: homojen olmayan bir uzam içinde belli bir yapının tezahür kipi. Şimdi, bu sorunun terimlerini belirtmek gerekir.

4) Bu noktada ortaya çıkan sorunlar için bkz. Ek.

b) İktisadi Nesneler Sorunu

Meta nesneyi ele alalım. Marx'ın üç önermesi, onun nesne niteliğini tanımlamayı sağlar.

1) "Emek ürünleri, meta biçimine bürünür."

Burada, kelimesi kelimesine söz edersek, bir meta nesnenin değil, *meta biçimi*'nin söz konusu olduğunu görürüz.

2) "Emek ürünleri metalara dönüşür, yani duyumüstü-duyumsal ya da toplumsal şeylere dönüşür (*sinniche-übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge*)." (s. 85)

3) "Metalar, aynı toplumsal birimin, insan emeğinin ifadesi oldukları ölçüde bir değer nesnelliğine sahiptirler." (s. 65)

Söz konusu olan şey, metaların *Gegenständlichkeit*'ini, yani nesne gerçekliklerini tanımlamaktır.[5] Bu tamamen özeldir. Metaların şeyliği, toplumsal bir şeyliktir, nesnellikleri bir değer nesnelliğidir. Marx, başka bir yerde, onların *hayaletimsi bir nesnellikleri* olduğunu söyleyecektir. Bu nesnellik ancak toplumsal bir birliğin –insan çalışması– ifadesi olarak var olabilir.

Dolayısıyla artık *1844 Elyazmaları*'ndakine benzer bir özne-nesne çifti yoktur. Bu metinde, *Gegenstand* terimi duyumcu bir anlamda ele alınmıştır. Burada, bir hayaletten, yapının bir niteliğinin tezahüründen başka bir şey yoktur. Bir şey biçimini alan şey, bir öznenin faaliyeti olarak emek değil, *emeğin toplumsal niteliğidir*. Ve burada sözü edilen *insan emeği* hiçbir kurucu öznelliğin emeği değildir. Belirli bir toplumsal yapının izini taşır:

> "Emek ürününü metaya dönüştüren şey, yalnızca, yararlı bir şeyin üretiminde harcanan emeği bu şeyin 'nesnel' (*gegenständliche*) özelliği olarak, yani değer olarak su-

5) Sorun, karşı karşıya olduğumuz *nesne türünü* ve onun nesne doğasını oluşturan şeyin ne olduğunu bilmektir.

nan, tarihsel bakımdan belirli bir dönemdir."[6]

Demek ki, metanın hayaletimsi nesnelliği içinde emeğin *Darstelung*'unu gerçekleştiren şey, "tarihsel olarak belirli bir dönem", yani belirli bir *üretim tarzıdır*.

Marx, bir nesnelliğin yanılsamasından (*gegenständliche Schein*) söz ederken yine bu *Gegenständlichkeit*'in statüsünü belirtmiştir.

> "Emek ürünlerinin, değer oldukları sürece, bunların üretimi için harcanan insan emeğinin maddi ifadeleri olduğunu ortaya koyan son bilimsel buluş, gerçekte, insan soyunun gelişme tarihinde bir çağı belirlemiştir, ama emeğin toplumsal niteliğini, bize ürünlerin bizatihi kendilerinin nesnel niteliği gibi gösteren sisi dağıtamamıştır (...*den gegenständliche Schein Charaktere der Arbeit*)." (c. I, s. 86)

Bu *Gegenständliche*'in niteliği, onun neyse o olarak –yani yapının düzdeğişmeceli bir tezahürü olarak–, bilimdeki haliyle tanınmasını sağlar. Sıradan algıda, bu *Gegenständliche* mevcut haliyle şeyin bir özelliği olarak kabul edilir. Emek ürünlerinin toplumsal niteliği, basit şeyler olarak bu ürünlerin doğal özelliği şeklinde belirir.

Duyumüstü-duyumsal nesnenin bu teorisi, *Kapital*'in sorunsalının *1844 Elyazmaları*'nın sorunsalından farkını belirtmeyi sağlar. *Elyazmaları*'nda iktisadi nesneler ikizanlamlı biçimde ele

6) Burada çeviriyi Almanca metinden yapıyoruz (Dietz, s. 76). Fransızca versiyonda şu metin vardır:
"Toplumun tarihsel gelişimi içinde, emek ürününü genel olarak metaya dönüştüren belirli tek bir dönem vardır; bu, yararlı nesne üretiminde harcanan emeğin bu nesnelere içkin bir niteliğin, değerlerinin niteliğine büründüğü dönemdir." (Ed. Sociales, s. 75)
Fransızca baskıya Marx'ın *genel olarak* zarfını eklediğini belirtelim. Bu ekleme, bizim ek bölümümüzde vurguladığımız güçlükle elbette ilişkisiz değildir.

alınmıştı, çünkü servet teorisi, duyumsala ilişkin Feuerbach'çı bir teori tarafından kapsanır. Emek nesnelerinin *duyumsal* niteliği, onların *insani* niteliğine, kurucu öznellikteki nesneler olma statülerine gönderme yapar. Burada nesneler artık duyumsal-insani olarak ele alınmamaktadır. Onlar *duyumüstü-duyumsal'dırlar*. Beliriş tarzlarındaki bu çelişki, kaynaklandıkları nesnellik türüne gönderme yapar. Onların duyumüstü-duyumsal nitelikleri, toplumsal niteliklerin tezahürü olarak belirme biçimidir.

"Duyumüstü/duyumsal —> toplumsal" ilişkisinin yerine "insani/duyumsal" ilişkisinin geçirilmesi, Marx'ın meta fetişizmi diye adlandırdığı şeyi kavramak için temel önemdedir.

Bunu göstermek için, birinci bölüm metninin başlangıcını inceleyelim: Metaların Fetiş Niteliği ve Bunun Sırrı.

> "İlk bakışta bir meta, çok önemsiz ve kolayca anlaşılır bir şey gibi gelir. Oysa çözümlememiz, aslında onun metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu pek garip bir şey olduğunu göstermiştir." (c. I, s. 83)

Bu son cümleyi *harfiyen* ele almanın öğretici olduğu kanısındayız. Bu cümle, teoloji kavramının Feuerbach'ın ve Genç Marx'ın antropolojisinde sahip olduğu anlama göre metanın teolojiyle ilişkili olduğu anlamına gelir.

Bu ipucunu meta analizinde takip edelim.

> "Ceketin üretimi sırasında, insan emek gücü, terzilik biçiminde fiilen harcanmak zorundadır. Öyleyse insan emeği, onda birikmiştir. Bu bakımdan, ceket, değer taşıyıcısıdır (*Werttrager*: değer destekçisi), ama lime lime olana dek giyildiği halde bu gerçeği açığa vurmaz." (c. I, s. 66)

Nesnenin şeffaflığı yoktur artık. İnsan öznesine indirgenen tüm duyumsallık ve nesne teorisi düşer. Ceket bir nitelik taşır, ama bu nitelik, doğaüstü bir nitelik olan bir öznenin ediminden kaynaklanmaz. O, bununla hiç alakası olmayan bir şeyin *desteğidir* (Träger).

Kurgunun antropolojik eleştirisi şemasına yerleştirmiş olduğumuz destek kavramını burada yeniden buluyoruz ve onu bu aynı şema içerisinde *cisimleşme* işlevine denk düşen bir işlevle birlikte bulmaktayız. Ampirik nesne (ceket), doğaüstü *değer* soyutlamasının desteği olur; tıpkı hükümdarın ampirik varlığının Hegel'de soyut *egemenlik* kategorisinin cisimleşmesi olması gibi.

> "Değer aynı zamanda bir ceket görünümü almamışsa, ceket dış ilişkilerinde değeri temsil edemez. A'nın, örneğin B için, 'saygıdeğer efendimiz' olabilmesi, B'nin gözünde A'nın fiziksel biçimine girmesi gerekir."

Değerin tezahür ediş yapısı ile 1843 metninde kurgunun genel yapısının bir öğesini teşkil eden cisimleşmenin yapısı arasında türdeşlik olduğunu ileri sürebilmemiz için, burada "saygıdeğer efendimiz"in ve *1843 Elyazması*'nda egemenliğin söz konusu edilmiş olması yeterli değildir. Değer, ceketin ampirik varoluşu içinde cisimleşir, tıpkı "saygıdeğer efendimiz"in A'nın ampirik varoluşu içinde, egemenliğin Hegelci hükümdarın varoluşu içinde cisimleşmesi gibi.

Dolayısıyla *1843 Elyazması*'ndakine özdeş bir figürün ortaya çıktığını görürüz. Ama, ne kurgunun antropolojik eleştirisinde sahip olduğu *eleştirel* işlevi yerine getirir, ne de klasik politik iktisadın uyguladığı kurgusal işlemin eleştirisi olarak Della Volpe okulunun yüklediği işleve sahiptir. Duyumsal ile duyumüstünün birliği burada *değerin beliriş biçimi*'ni –yoksa kurgusal tercü-

mesini değil– ifade eder. *1843 Elyazması*'nda bu birlik bir kurgu işlemi olarak sunulmuştur. Hegel, başlangıç noktasında bulduğu duyumsalı (ampiri) duyumüstü bir soyutlama yapmak için dönüştürmüştü; daha sonra da bunu bu soyutlamaya cisim olarak hizmet eden bir varoluş içinde cisimlemişti.

Bu demektir ki, antropolojik eleştiride kurgunun *yöntemini* belirten figür, burada bizzat gerçekliğin alanında cereyan eden *süreci* belirtir. Bu gerçeklik (*Wirklichkeit*) kavramından, özellikle, yapının belirlenimlerinin tezahür ettiği uzamı anlamak gerekir (hayaletimsi nesnellik uzamı). Algının gözünde gerçek olan bu *Wirklichkeit*'i bilimin gözünde gerçeği oluşturan *Wirklichkeit Bewegung*'tan (*gerçek hareket*) titizlikle ayırmamız gerekir.

İktisadi yapının belirlenimlerinin beliriş uzamı olan *Wirklichkeit*'i tanımlayan özelliklerin, Genç Marx için, kurgusal felsefenin işlemlerini tanımlayanlar olduğunu görüyoruz. Meta teolojiyle ilgilidir, yani gerçekliğin kendisi kurgusaldır, kendini bir sırmış gibi sunar.

Die Wertform başlıklı metinde (*Kapital*'in birinci bölümüne "didaktik" ek) cisimleşmenin yapısının bu işlev değişiminin bir başka örneğini bulabiliriz:

> "Duyumsal-somut olanın genel soyutun tezahür biçimi olarak değer taşıdığı, yoksa, tersine, somutun özelliği olarak genel soyutun, değerin ifadesini niteliyor olmadığı bu hareket, aynı zamanda değeri kavramayı da güçleştirir. Eğer, 'Roma hukuku da Alman hukuku da hukuktur' dersem, bu kendiliğinden anlaşılır. Ama tersine, 'soyut hukuk, somut hukuklar olan Roma ve Alman hukukunda gerçekleşir' dersem, bağlantı o zaman mistik olur." (*Kleine ökonomische Schriften*, s. 271)

Burada değerin varlık kipini niteleyen süreç, Genç Marx için, Hegelci kurgu işlemini niteleyen süreçtir; bu süreci Marx, somut armut ve somut bademler içinde gerçekleşen soyut meyvenin diyalektiğiyle *Kutsal Aile*'de açıklamıştır.

Gerçeklik eğer kurgusalsa, bundan son derece önemli bir sonuç çıkar: Ruge'ye mektup örneğinde olduğu gibi, şeyleri *oldukları gibi* söyleme ya da okuma iddiasındaki her eleştirel okuma geçersiz kalır. Ruge'ye mektubun amacı, bize şunu söyleyen bu kısa cümleyle çürütülür: "Değerin ne olduğu alnında yazılı değildir. (*Est steht daher dem Werte nicht auf der Stirn geschrieben was er ist.*)"

Karşımızdaki, bize gizli anlamını veren bir okumaya çağrı çıkaran bir *metin* değil, deşifre edilmesi gereken bir *hiyeroglif*'tir. Bu deşifre etme, bilimin işidir. Eleştirel okuma olasılığını kapatan yapı, bilimin boyutunu açan yapıdır. Bu bilim, değerin özel bir metanın cismine bağlı olduğunu sanan merkantilistlerin fetişizmiyle alay ederek, Ricardo'nun yaptığı gibi, çalışmayı değerin tözü olarak ortaya koymakla yetinmeyecektir. Emeğin toplumsal niteliklerinin aldığı şey biçimini oluşturan yapının teorisini ortaya koyarak fetişizmi açıklayacaktır.

Saptamalar 1

İktisadi nesnelerin bu sorunsalı içinde tartışma konusu edilen kavramlara şöyle bir bakıldığında, burada söz konusu edilen şeyin, Kantçı *transendantal diyalektik* eleştirel sorunu olduğunu görürüz. Gerçekten de, burada, nesne (*Gegenstand*) sorunsalını ve fenomen/görünüş (*Erscheinung/Schein*) ve duyumsal/duyumüstü (*sinnlich-übersinnlich*) çiftlerini buluyoruz. Bu iki alanı Kant'ta, *bir öznelliğin yetileri*'ne gönderme yapan bir ayrım çizgisi ayırır:

Gegenstand	
Sinnlich	*übersinnlich*
Erscheinung	*Schein*

Marx'ta tamamen farklı bir yapıyla karşı karşıyayız:

Gegenstand = Erscheinungsform (beliriş biçimi)
sinnlich-übersinnlich ⟶ gesellchaftlich
↓
Schein (görünüş ya da yanılsama)

Meta, değerin beliriş biçimi (*Erscheinungsform*) olarak *Gegenstand*'tır. Bu nesne, özellikleri toplumsal ilişkilerin tezahür biçiminden başka bir şey olmadığından duyumsal - duyumüstü bir nesnedir. *Görünüş*'ü (*Schein*) oluşturan şey, onun duyumüstü niteliğinin bilmezden gelinmesidir, yani belirli bir toplumsal yapı içinde emeğin tezahür niteliğinin bilmezden gelinmesidir.

Marx'ta ve özellikle birinci bölümde, bir *analitik* ile bir *diyalektiğin* ilişkisiyle karşı karşıyayız, ama bu ilişki öğelerin yepyeni bir dağılımını, bu kavramların teorik uzamının yeniden düzenlenmesini varsayar. Bu yeniden düzenlenme, Marx'ın Kopernicus-karşıtı devrimi (Kantçı anlamda Kopernicus-karşıtı, yani dar anlamda Kopernicus'çu) olarak adlandırabileceğimiz şeydir. Fenomenler artık gelip de oluşturucu bir özne etrafında odaklanmazlar. Fenomenlerin *oluşum* sorunu içinde, özne kavramı müdahale etmez. Buna karşılık, Marx tarafından ciddiye alınmış olan şey, fenomenin "*aşkın nesne* = *X*" ilişkisidir. Fenomenler, nesneler, aynı zamanda denklemleri çözen meçhul olan bu namevcut X'in be-

liriş biçimleridir. Ama bu X bir nesne değildir, Marx'ın toplumsal bir ilişki olarak adlandırdığı şeydir. Bu toplumsal ilişkinin, bir şey içinde, ona kökten yabancı bir şey içinde *temsil edilme* gerekliliği olgusu, bu şeye duyumsal - duyumüstü niteliğini verir.

Görünüş'ü niteleyen şey, bu şeyin orada yalnızca duyumsal şey olarak belirmesidir, özelliklerinin doğal özellikler olarak belirmesidir.

Böylece nesnelerin oluşumu bir öznelliğe ait değildir. Öznelliğe ait olan şey, algıdır. Görünüşü belirleyen şey, nesnelerin oluşum koşulları ile algı koşulları arasındaki mesafedir.

Saptamalar 2

Marx'ı klasik iktisattan kökten farklılaştıran şey, metanın değer biçiminin (ya da emek ürününün meta biçiminin) analizidir. Klasik soyutlama ve analiz anlayışı ile Marksist anlayış arasındaki farklılık burada belirlenir. Biçim teorisi, *Kapital*'in özgül teorik pratik planına, *belirli soyutlama* kavramıyla *Genel Giriş*'te ortaya atılan sorunlara bir çözüm getirir.[7]

Bu belirli soyutlama teorisinin tarihselci yorumlanışı, özellikle Della Volpe okulundaki haliyle, anlamlı olmayan bir ilişki içindedir: Düşüncedeki soyutun gerçek somutla ilişkisi. Belirlenmiş soyutlama, bu durumda, gerçek somutun servetini sıkıca elinde tutan şey olarak görülür.

Marx ise burada, düşünce sürecinin içinde bilimsel çıkış noktası olarak metanın değer biçimiyle (emek ürününün meta biçimi) ilgilenir. Bu bakış açısıyla bu biçim en genel, en basit, en soyut, en az gelişmiş biçim olarak nitelenir. Burada biz, çetrefil

7) Öyle görünüyor ki, bu *biçim analizi* Marx için bilimselliğin biçimini oluşturmaktadır. Bu konuda Aristoteles üzerine değerlendirmesini okumak ilginçtir: Aristoteles, "değer biçimini olduğu kadar, düşüncenin, toplumun, doğanın başka biçimlerini de ilk kez analiz etmiş büyük düşünür" olarak nitelenir (*Kapital*, c. I, s. 73).

yorumlama sorunlarını zaten ortaya koymuş birinci belirlenimden söz etmeyeceğiz. Basit ve soyut, *Genel Giriş*'te düşünce alanını tanımlayan soyut/somut ve basit/karmaşık karşıtlıkları içinde yer alırlar. Ama bu iki karşıtlığın anlamı burada *gelişme* kavramıyla belirtilmiştir. Bu biçim en az gelişmiş olanıdır ve bilimin çalışması, Marx'tan önce hiç yapılmamış olan çalışma, bu basit biçimi geliştirmektir:

> "Şimdi burjuva iktisadının asla denemediği şeyi yapmak gerek; bu, para biçiminin doğuşunu göstermektir, yani en basit ve en az görünür şeklinden herkesin gözüne çarpan bu para biçimine dek metaların değer ilişkisi içinde içerilmiş değer ifadesini açıklamak gerekir." (c. I, s. 63)

Bu açıklamayı Ricardo yapamaz. Para biçimini, değer teorisinden çıkartamaz. Çünkü değerin ifade ediliş kavramını, biçim kavramını anlamamıştır.

Böylece eksik olan şey, iktisadi kategorilerin gelişiminin devindirici gücüdür, politik iktisadın *sistemini* oluşturmayı sağlayan gelişimdir. Bu devindirici güç, çelişkidir.

Çelişki kavramının yerinin belirlenmesi, bu kavramın teorik geçerliliğinin saptanması sorunu burada ortaya atılır.

Kapital'in ilk bölümlerinde Marx tarafından kah çelişki (*Widerspruch*), kah yalnızca karşıtlık (*Gegensatz*) olarak adlandırılan şey neden ibarettir?

Burada bu soruna kesin bir çözüm getirilemez, yalnızca bazı verileri sunmak ve olası bir araştırma yönü belirtmek mümkün olur.

"x kadar A metaı = y kadar B metaı" ilişkisini ele alalım. Bu terimlerden biri yalnızca kullanım-değeri olarak ve diğeri de

mübadele-değeri olarak yer aldığından, bunun çelişkili olduğu söylenebilir. Bu çelişki metanın iç çelişkisine, kullanım-değeri ve mübadele-değeri olarak ikiye ayrılmasına gönderme yapar, biz de buradan meta değeri biçiminde temsil edilen emeği niteleyen çelişkilerin özdeşliğine varırız: somut emek ile soyut emeğin özdeşliği.

Burada üç saptama yapabiliriz.

1) Burada ortaya konan çelişki, görünüş ve ideoloji düzeyine indirgenemez. Bailey'e göre, bir metaya içkin olan mübadele-değeri kavramı içine *in adjecto* dahil edilmiş sözde-çelişkinin durumu buydu. Tersine bu çelişki yalnızca bilimsel söylemde görülür. $xA = yB$ ilişkisinin çok doğal olduğu mübadele özneleri bunu algılamazlar.

2) Bu çelişki bir *bölünme* içinde meydana gelmez. *1844 Elyazmaları*'nda çelişkiyi ifade eden denklemlerde bu çelişki kökensel birliğin ayrılığına indirgenir. Çelişki, tamamlayıcı terimlerin ayrı varlığında yatıyordu. Burada ise, tersine, birbirinden farklı iki terimin birliğinde yatmaktadır.

İki karşıtın bu özdeşliği, onların birliğini varsayan üçüncü bir terimin gizil varlığını ortaya çıkarır. Örneğin duyumsal - duyumüstü çelişkinin taşıdığı *toplumsal* terimi böyledir.

3) Çelişki, Hegel'de varlığın hiçliğe dönmesi ya da somut bu'nun soyut tümele [=*bütünlüğe*, metinde her iki kelime de kullanılmıştır, yhn.] dönmesi gibi, somut emeğin soyut emek içinde tersine dönmesinden de oluşmaz.

Somut emek ile soyut emeğin çelişik birliği, bu iki terimden birine içkin olan bir diyalektiğin belirlenimi altında değildir. Bu birlik, belirli bir üretim tarzı içinde, emeğin genel özelliklerinin aldığı özel biçimi ifade eder.

Marx, gerçekten de, tüm üretimin, toplumun kullanabildiği

emek zamanı ile farklı ihtiyaçlara bağlı olarak emeğin paylaştırılması tarafından belirlenmesinin nasıl olup da zorunlu olduğunu gösterir.[8] Bu düzenleme, bütün üretim biçimlerinde şu ya da bu biçimde yapılmalıdır. Ama düzenleme, bu biçimlerin her birinde farklı özellikler edinir. Örneğin Marx, birinci bölümdeki fetişizm üzerine metinde, farklı birçok üretim tarzının olduğu durumda (Robinson, Ortaçağ, kırsal ve ataerkil bir sanayi ve nihayet, komünist bir toplum), bu yapıların her birinin belirlediği özgül biçimlere göre bu doğal yasanın nasıl etkide bulunduğunu gösterir. Meta üretimi biçiminin baskın üretim biçimi olduğu kapitalist üretim tarzında, emek zamanının ve paylaşımının düzenleyici yasası tamamen özel bir şekil alır; somut emek ile soyut emeğin çelişik özdeşliği şeklidir bu, bu şekil meta mübadelesine içkin çelişkiler içinde temsil edilmiş bulur kendini.

Böylece "çelişki" yapıya özgü etkililik tarzından başka bir şey belirtmiyor olabilir. Yapının tasarım uzamının (*Darstellung*), nesnelerin nesne olmadığı, ilişkilerin aralarında hiçbir ilişki olmayan nesneleri birbirine bağladığı, vs. bir çelişki uzamı olduğunu önceden görmüştük. Çelişkinin varlığı böylece yapının da varlığı olarak kendini gösterir. Böylelikle, Marx'ın *Kapital*'in birinci kısmında kullandığı şekliyle çelişki kavramına tamamen *göstergesel* bir değer vermemiz gerekebilir; Marx, kavramını formüle etmeyi başaramadığı kökten yeni bir şeyi, Hegelci çelişki ve çelişkinin gelişimi kavramlarıyla düşünür: Yapıyı yöneten üretim ilişkilerinin eylem tarzı olarak yapının eylem tarzı.

Çelişkinin bilinmesi, böylelikle, iktisadi nesnelerin ve ilişkilerinin içinde işlev gördükleri yapının, belirli bir üretim tarzının yapısının bilinmesi olur. Marx, meta biçimini analiz ederken çe-

8) Özellikle bkz. Engels'e 8 Ocak 1868 tarihli ve Kugelmann'a 11 Temmuz 1868 tarihli mektup.

lişkiyi keşfetti, yani iktisadi nesnelerin özel bir yapının tezahürleri olarak belirlenmiş olduklarını keşfetti. Biçimlerin gelişimi, böylece, çelişkinin gelişimi olur. Çelişkinin çözümü (*Lösung*), Marx'ın hareket biçimleri olarak adlandırdığı şeyin içinde gerçekleşir. Daha karmaşık, daha gelişmiş biçimler, daha basit biçimlerin çelişkisinin gelişebileceği ve çözüme bağlanabileceği biçimlerdir. Demek ki, meta biçimine içkin çelişkiler karşısında mübadele biçimleri vardır, basit meta üretimi biçimleri karşısında da kapitalist üretim biçimleri vardır.

> "Metaların mübadelesinin, çelişik ve birbirini karşılıklı dıştalayan koşulları içerdiğini görmüş bulunuyoruz. Metaların böylece kullanım-değeri ve mübadele-değeri olarak farklılaşması, bu tutarsızlıkları ortadan kaldırmaz, ama içinde bunların yanyana var olabilecekleri bir biçim yaratır. Bu, genel olarak, gerçek çelişkilerin uzlaştığı yoldur. Örneğin, bir cismin sürekli olarak bir başka cisme doğru düşmesi, ama aynı zamanda da durmadan ondan uzaklaşması bir çelişkidir. Elips, bu çelişkinin hem gerçekleştiği hem de çözüldüğü hareket biçimlerinden biridir." (c. I, s. 113)
>
> "Kullanım-değeri ve değişim değeri olan, kendisini aynı zamanda toplumsal emek olarak temsil edebilen özel emeğin, soyut emek olarak değer taşımayan somut emeğin metasını barındıran çelişkiler; metaya içkin olan bu çelişkiler hareket biçimlerini dolaşım içinde edinirler." (s. 122)

Kapital'in konusunu oluşturan burjuva üretim biçimlerinin gelişimi, böylece, ilkel çelişki için, soyut emek ile somut emek

karşıtlığı için, hareket biçimlerinin gelişimi olarak düşünülür. Burada da, Marx'ın kullandığı kavramların (çelişki, gelişme, çelişkinin çözümü), o kavramlarda düşünülen şeyi uygun olarak ifade edip etmediği sorusunu kendimize sorabiliriz.

Bu soruyu erteleyelim ve değer biçiminden çıkarabileceğimiz iki temel öğeyi belirtelim.

1) Bu analiz ve buraya dahil edilmiş olan biçim teorisi, üretim ilişkilerinin oluşturucu yapısını ve *Wirklichkeit* düzeyindeki eylem kipini aydınlatmayı sağlar.

2) Kapitalist üretim tarzının biçimlerinin bağlanma ve eklemlenmesinin sistematik bilgisine erişmeyi sağlar. Klasik iktisat, biçimlerin bu gelişimini tamamlayamaz. (Örneğin Ricardo meta analizinin sonucu olarak paraya varamaz ya da artı-değer ile ortalama kar oranı arasındaki bağı göstermeyi başaramaz.)

Özel bir metanın –ücretli-emeğin– incelenmesine geçtiğimizde bu öğelerin belirginleştiğini göreceğiz.

c) Ücretli-Emek ve İrrasyonelin Teorisi

Ücretli-emek kategorisinin klasik iktisada çözümsüz bir soru getirdiği bilinmektedir. Kapitalist ile işçi arasındaki mübadelede gerçekte ne olup bitmektedir?

Kapitalist belli bir miktar emek satın almaktadır, işçinin iş gününü, daha az bir toplumsal emek miktarını temsil eden bir ücretle satın alır. Dolayısıyla, eşitsiz toplumsal emek zamanlarını temsil eden iki metanın eşitmiş gibi mübadele edildiklerini görürüz; bu da emek değer yasasını altüst eder.

Aynı zamanda, bir döngüyle karşı karşıyayız: Ücret, emeğin değeri olarak belirir. Oysa emek, değer yaratıcı olarak ortaya konmuştu. Değer yaratan şeyin değerini nasıl belirleyebiliriz?

Bu altüst oluşun ve bu döngünün çözümü, klasik iktisatta

bulunmayan yeni bir kategorinin, emek gücü kategorisinin dahil edilmesinde bulunur.

Ücret, *emek gücünün* değerini temsil eder. Bu değer, bilindiği gibi, değer yasasına uygun olarak, emek gücünü yeniden-üretmek için gerekli geçim araçlarının değerini temsil etmektedir. Emek gücü değerinin bu şekilde saptanmasını klasik politik iktisat gayet iyi ifade etmiştir, ama *emeğin değeri* olarak ifade etmiştir. Dolayısıyla bir *yanılgı* içinde bulunmaktadır.

1844 Elyazmaları'nda Marx da, emeğin değeri şeklindeki eleştirilmemiş kavrama ve bizzat emek kavramına bağlı olan bu yanılgı içindeydi. Burada ise, tersine, Marx, kavramın kendisine karşı çıkar ve *biçim* ve *ilişki* kavramları yardımıyla, onun üzerinde, yeni bir kavram ortaya çıkaran bir çalışma uygular; emek gücü kavramıdır bu ve bu kavram, emeğin değeri kavramının uygunsuzluğunu kavramayı sağlar.

Marx emek gücünün mübadele-değeri (ücrette temsil edilen ve emek gücünün yeniden-üretilmesi için gerekli toplumsal emek miktarı) ile değer yaratan özgül kullanım-değeri arasındaki farkı kavrar.

Sorunun terimlerini şu iki önerme içinde ortaya koyabiliriz:

1) *Emek gücü*'nün bir mübadele-değeri vardır, bu emek gücünü yeniden-üretmek için gerekli emek süresiyle ölçülür; bir de *değer yaratıcı* olan kullanım-değeri vardır ki bu kendi değerinden yüksek bir mübadele-değeri üretir (başka hiçbir meta bunu yapmaz).

2) Emek, değer yaratıcıdır. *Kendi değeri yoktur*.

Dile getirilen iki sözcede, artı-değer imkanını okuyabiliriz. Ve bunu, emeğin ikili niteliğinin, kapitalist üretim tarzının görünümlerini kavramamızı sağlayan yararlı emek ile değer yaratıcı emek ayrımının analizi sayesinde yapabiliriz.

"Görünüme bakılırsa, kapitalistin ödediği şey, işçinin ona sağladığı yararın değeridir, emeğin değeridir, yoksa işçinin yabancılaşmamış gözüktüğü emek gücünün değeri değildir. Yalnızca pratik yaşam deneyimi, emeğin ikili yararlılığını, tüm metalarla ortak olarak sahip olduğu bir ihtiyacı karşılama özelliği ile onu tüm diğer metalardan ayırt eden ve değer oluşturucu öğe olarak, herhangi bir değere sahip olma imkanını ondan yoksun bırakan değer yaratma özelliğini ortaya çıkarmaz." (c. II, s. 211)

Şu çelişkiyle karşı karşıyayız: Emek bir meta olarak ortaya çıkmaktadır, oysa ki asla bir meta olamaz. Yani, önceden gün ışığına çıkardığımız bir yapıyla karşı karşıyayız: *Wirklichkeit* içinde *imkansız* bir şeyin varlığı. Bu imkansızlık imkanı bizi var olmayan nedene, üretim ilişkilerine göndermektedir. Doğrudan üreticileri üretim araçlarından ayıran ilkel birikimin ardından, üreticiler kendi emek güçlerini meta olarak satmak zorundadırlar. Emekleri ücretli-emek olur ve kapitalistin ödediği şeyin onlann emek güçleri değil, emekleri olduğu şeklindeki görünüm meydana gelir.

Emek değeri kategorisinin ardına gizlenen *emek gücünün değeri* kategorisinin saptanması, kapitalist üretim ilişkilerinin belirleyici niteliğini oluşturur.

Emeğin değeri kategorisini emek gücünün değerinin *beliriş biçimi* olarak sorunsallaştıramayan Ricardo, tüm mekanizmayı destekleyen şeyi, yani *sermaye* ve *ücretli-emek* olan üretim ilişkilerini ortaya çıkaramaz.

"Emek yerine emek gücünden söz etmek gerekirdi, ancak o zaman sermaye, emeğin maddi koşullarının işçi karşısında ifadesi olarak, belirli bir toplumsal ilişki olarak be-

lirmiş olur. Ricardo'ya göre bu, mevcut emekten ayrılarak birikmiş emektir; emek sürecindeki öğelerden biridir ve sermaye ile emeğin, ücret ile kârın ilişkisi bundan çıkarsanamaz." (*Histoire des doctrines économiques*, c. III, s. 146)

Marx ise emeğin değer kategorisini sorunsallaştırır. Bu ifade, *irrasyonel* bir ifadedir. Bu irrasyonel kategorisi Marx'ta, gerçekten belirleyici ilişkiyi gizleyen imkansız bir ilişkinin konumunu belirtir.

Bu ifadenin irrasyonelliğini düşünmenin naif bir tarzı vardır. Bu, basit dil sürçmesi olarak düşünmektir. Proudhon şunu söyler:

"Emek, meta olarak değil, ama potansiyel olarak içinde barındırdığı varsayılan değerler dolayısıyla *değer taşır*. Emeğin değeri mecazi bir ifadedir, vs." (aktaran Marx, c. II, s. 208).

Böylece, Proudhon'a göre, tüm kapitalist üretim dünyası "mecazi bir ifade" üzerinde, basit bir şiirsel iz üzerinde temellenmiştir. Burada çok niteliksel bir açıklama türü vardır: Kapitalist üretimin *sırrını*, temel yapısal belirlenimini belirten ifadeler karşısında, burada yalnızca mecazi ifadenin ya da öznel ayrımın olduğu söylenir. Marx *Kapital*'de keyfiyet ve öznellikle bu açıklama türünü defalarca ortaya koymuştur. (Örneğin Ricardo sabit sermaye ile dolaşımdaki sermaye ayrımının tamamen öznel bir ayrım olduğunu söyler)

Marx'a göre ise, tersine, irrasyonel ifadelerin keyfi hiçbir yanı yoktur. Bunlar kesin bir zorunluluğu ifade ederler: Üretim ilişkilerinin eyleme tarzı zorunluluğu:

"*Emeğin değeri* ifadesinde, değer kavramı yalnızca tamamen yok olmakla kalmaz, tersine de çevrilmiştir. Bu,

örneğin, *toprağın değeri* gibi irrasyonal bir ifadedir. Yine de bu irrasyonel ifadelerin kaynağı üretim ilişkilerinin kendisidir. Bunlar, temel ilişkilerin beliriş biçimlerini ifade eden kategorilerdir. (*Sie sind Kategorien für Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnisse*)" (c. II, s. 208)

Burada, biçim teorisi ile biçimlerin gelişimi teorisinin ortaya çıktığını görmekteyiz. Emeğin değeri ifadesi, bir biçim değişikliğini gerektirir: Emek gücünün değeri, emeğin değeri olan bir tezahür biçimi içinde (*Erscheinungsform*) tezahür eder, belirir. Emek gücünün tezahür biçimi olan emeğin değeri, burada, kapitalist üretim tarzının temel *üretim ilişkisi*'nin tezahür biçimidir, yani ücretli-emektir. Biçimlerin dönüşüm mekanizması, böylece, *Erscheinungsformen*'ler içinde gizlenerek tezahür eden üretim ilişkileri tarafından belirlenmiştir. İrrasyonalliğin işaret ettiği şey, üretim ilişkilerinin bu etkin özü 'göstermesi/gizlemesi'dir.

"Değerin ve emek gücünün fiyatının, emeğin ücreti biçiminde ya da emeğin değeri ve fiyatı içinde dönüşümünün belirleyici önemi şimdi anlaşılmaktadır. Emekçinin ve kapitalistin tüm hukuksal tasarımları, kapitalist üretim tarzının tüm mistifikasyonları, tüm liberal yanılsamalar ve kaba iktisadın tüm övgülü boş lakırdıları, gerçek ilişkiyi görünmez kılan ve hattâ tersini gösteren bu tezahür biçimine yaslanır." (c. II, s. 211)

d) Süreç Kavramı

Metaların hayaletimsi nesnelliğinin incelenmesinde ve *emeğin değeri* irrasyonel ifadesinde, belli bir yapı kendini az çok belli eder. *Wirklichkeit*'in biçimlerinin, *Wirklichkeit* alanında bu haliy-

le belirmeyen, ama burada verili olan ilişkileri yapılandıran toplumsal üretim ilişkileri için tezahür biçimleri olduğunu görüyoruz. Aynı zamanda bu tezahür biçimlerinin gizleme biçimleri olduğunu da görmekteyiz. Klasik iktisadın bilmediği şey bu yapıdır. Bir biçim teorisine de sahip olmadığından, kendi nesnesini de bilmemektedir. Bilimin karşı karşıya olduğu özgül nesnelliği –belirli bir üretim sürecinin nesnelliğini– bilmez.

Bu süreç kavramının kavranması için, öncelikle Marx'ın verdiği tanımı hatırlayalım:

> "*Süreç* sözcüğü, gerçek koşulları içinde ele alınan bir gelişmeyi ifade eder." (*Kapital*, c. I, s. 181)

Bir sürecin iki temel niteliksel özelliğini belirterek bu tanımı tamamlayalım:

1) Sürecin gelişimi, çıkış noktasını sürekli olarak yeniden-üretmeye yöneltir;

2) Burada öğeler *doğaları* bakımından değil, işgal ettikleri *yer* bakımından, yerine getirdikleri *işlev* bakımından tanımlanırlar.

Bu özellikler, Marx'ın incelediği en basit süreç için de geçerlidir: Genel olarak emek süreci. Marx aynı maddi öğenin nasıl olup da burda hem ürün, hem hammadde, hem çalışma aracı rolü oynayabildiğini gösterir:

> "Görüyoruz ki, bir kullanım-değeri, ister hammadde, ister emek aracı ya da ister ürün olarak alınsın, bu tamamıyla emek sürecindeki göreviyle, orada işgal ettiği konumla belirlenir: bu değiştikçe, niteliği de değişir." (c. I, s. 185)

Üretim öğelerinin maddi özelliği olarak işlevsel belirlenimle-

rini gören bir karışıklık bu düzeyde bile mümkündür. Ama, aslında, üretim sürecinin belirli toplumsal biçimlerde her zaman yer aldığını, her zaman için belirli bir üretim süreci olduğunu bilmekteyiz. Bu demektir ki, bu sürecin belirlediği yer, biçim ve işlevler de, herhangi bir üretim tarzını niteleyen üretim ilişkilerinin belirlediği yer, biçim ve işlevlerin dayanağı olarak hizmet edebilir. Bunlar gerçekten de, emek süreci öğelerine özgül biçimler veren yer ve işlevleri belirler. *Wirklichkeit* içinde bu biçimler, onları destekleyen maddi öğelerin özellikleri olarak belirir, oysa ki bu öğeler gelişimin gizli motorunun belirme biçimleri, varoluş tarzlarıdır. Fetişist yanılsama içinde, meta biçimini temellendiren toplumsal ilişkilerden kopmuş meta biçimi ya da ardında emek gücünün değerinin, yani kapitalist üretim ilişkilerinin gizlendiği "emek değeri" biçimi de böyledir.

Bilimin nesnesi olarak sürecin bu yapısı, bunu açıklayan bilimin kavramlarının özgül niteliğini içerir. Marx'ın, bir yandan bilimselliğin hakiki biçimini, diğer yandan klasik iktisadın yanılgılar ilkesini belirleyen karşıtlık içinde ifade ettiği şey de budur.

> "Burada, şeyleri içinde düşündüğümüz tanımlar değil, belirli kategoriler aracılığıyla kendini ifade eden belirli işlevler söz konusudur." (c. IV, s. 208)

Şeyler (*Dinge*)	İşlevler
Bir tür altında düşünmek	İfade etmek
Tanımlar	Kategoriler

Klasik iktisat, istikrarlı şeyler arasındaki doğal ilişkilerle karşı karşıya olduğunu sanan klasik iktisat, kapitalist üretim sürecinin özgül yapısını bilmemektedir. Gerçekten de bu, genel ola-

rak üretim sürecinin, meta üretim biçiminin ve birçok düzeye göre (üretim, yeniden-üretim, bütünlük süreci) gelişen kapitalist sürece özgü biçimlerin üzerinin örtülmesinden ibarettir. Bu yapıyı tek bir düzleme indirgeyen klasik iktisat, kendini bir dizi karışıklık içinde bulur: Üretim öğelerinin maddi belirlenimlerinin kapitalist biçimdeki belirlenimleriyle karışması, basit meta üretimi biçimleriyle kapitalist biçimlerin karışması, üretim sürecindeki sermaye ile dolaşım sürecindeki sermaye biçimleri arasındaki karışıklık, vs. Marx'ın II. Kitapta eleştirdiği Smith'in sabit sermaye ile dolaşımdaki sermaye üzerine kavrayışında tüm bu karışıklıkların bir özeti bulunur. Smith, sabit sermaye ile dolaşımdaki sermaye belirlenimlerini, dolaşım sürecine dahil edilen sermaye biçiminin belirlenimlerini, sermayenin maddi öğelerinin hareket ve hareketsizliğine indirgemiştir.

Böylece, *Kapital*'in çıkış noktasının incelenmesinin bizi, bilimin uğraşı olan nesnelliği kabul etmeye ve klasik iktisadın yanılgılarının temelini kavramaya yönelttiğini görmekteyiz.

Ek Notlar

Meta İlişkileri ve Kapitalist İlişkiler

Değer biçimi analizimiz şu itiraza yol açtı: Metaların değer biçimini belirleyen soyut emek / somut emek özdeşliğini açıklamak için, kapitalist üretim ilişkilerini işin içine soktuk. Oysa, meta biçiminin kapitalist üretim tarzından çok önce var olduğu bilinmektedir ve öyle gözükmektedir ki, *Kapital*'in birinci kısmında sürdürülen meta analizi ancak genel olarak meta üretiminin özelliklerini işin içine katmaktadır, bu *üretim tarzı*'nın farklı *üretim tarzları* içinde oynayabileceği rolden bağımsız olarak bunu yapmaktadır.

Öncelikle itirazın kapsamını sınırlandıralım: Bize temel önemde gibi gelen noktayı, yani iktisadi gerçeklik (*Wirklichkeit*) fenomenlerinin, özgül bir uyumsuzluk içinde, üretim ilişkilerinin etkinliğini göstermeleriyle anlaşılmaları durumunu bu hiç de yalanlamamaktadır. Yine de söz konusu edilen şey, kapitalist üretim süreci teorisinde, meta analizinin oynadığı çıkış noktası işlevinin tam anlamıdır.

Gerçekten de, öncelikle, *Kapital*'in birinci kısmında genel olarak meta üretiminden, kapitalist üretim tarzının zorunlu bir önkoşulu olarak söz ediliyor gibi gözükmektedir.

Böylece, bir meta-sermayenin öğesi olarak metayla değil, genel olarak metayla meşgul olmaktayız. Yararlı çalışma ile *değer yaratan* çalışmanın özdeşliği yalnızca meta üretimini tanımlar; kapitalist üretim ise yararlı emek ile *artı-değer yaratan* emeğin özdeşliğiyle tanımlanır.

Dolayısıyla, bu birinci kısımda kapitalist üretim tarzına özgü belirlenimlerden (teorik ve tarihsel olarak) önce gelen bir evreyle karşı karşıyayız. Buradan itibaren, mübadelenin ilkel biçimlerinden yola çıkarak, Marx'a göre kapitalist üretim tarzından önceki toplumların ara boşluklarında gelişen bu meta adacıklarından geçerek burjuva biçimlere kadar giden türsel bir sunumu *Kapital*'in birinci kısmında gören tarihselci bir okuma mümkündür.

Ama aynı zamanda Marx bize, "emek ürününün değer biçimi, böylelikle tarihsel bir nitelik edinen güncel üretim tarzının en soyut ve en genel biçimidir," demektedir (c. I, s. 83), ve Engels'e yazdığı 22 Haziran 1867 tarihli bir mektupta metanın en basit biçiminin "*para biçiminin tüm sırrını* ve bundan yola çıkarak da *in nuce* [özetle] *emek ürününün tüm burjuva biçimlerini* içerdiğini," ileri sürmektedir. Birinci baskıdaki *çekirdek* metaforu da *hücre* metaforu da kapitalist üretim tarzına özgü belirlenimlerin yalnız-

ca metanın ve meta mübadelesinin basit belirlenimlerine eklenmekle kalmadıklarını, belli bir biçimde burada önceden mevcut olmaları gerektiğini de belirtmektedir. Bundan böyle, *Kapital*'in birinci bölümünde yalnızca her metanın genel özelliklerinin bir analizine değil, belirli üretim tarzının, kapitalist üretim tarzının en basit biçimi *olarak* meta biçiminin analizine de sahip olacağız.

Böyle bir yorumun kesinliği, Marx'ın, *Katkı*'nın birinci bölümünde Steuart'a yönelttiği övgüyle çok net bir biçimde doğrulanmıştır:

> "Steuart, burjuva-öncesi dönemlerde de ürünün meta biçimini aldığını ve metanın da para biçimini aldığını doğal olarak gayet iyi biliyordu, ama servetin temel biçimi olarak metanın ve mülk edinmenin baskın biçimi olarak yabancılaşmanın ancak burjuva üretim evresine ait olduğunu ve dolayısıyla, emeğin mübadele-değeri yaratıcı niteliğinin özgül olarak burjuva nitelikte olduğunu güçlü ayrıntılarla kanıtlamaktadır." (*Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*, s. 35)

Bununla birlikte, *Kapital*'i Hegelci okuma tuzağına düşmekten sakınmalıyız; böyle bir okumaya göre, meta biçimi, kendi içselliğinde, kapitalist üretim tarzının tüm çelişkilerini tohum halinde içerir ve *Kapital* de, bu çıkış noktasının varış noktasıyla bizzat dolayımlandığı, metanın kapitalist üretim sürecinin tüm gelişimini önvarsaydığı Hegelci türde bir söylem içindeki bu kaçınılmaz mantıksal sonucuyla birlikte, bunun açıklaması olur yalnızca.

Şunu belirtelim ki, Marx bu Hegelci yoruma da en azından tarihselci yorum kadar argüman vermektedir. Biz, sorunun doğru olarak ortaya konabileceğini sandığımız yolu belirtelim. Bunun için, Marx'ın *Kapital*'in III. Cildindeki "Üretim İlişkileri ve

Bölüşüm İlişkileri" başlıklı bölümünde bize verdiği açıklamalardan yararlanalım:

> "Kapitalist üretim tarzı kendi ürünlerini meta olarak üretir. Diğer üretim tarzlarından onu ayırt eden şey, meta üretiyor olması değildir; ama, meta olmanın, ürünlerinin egemen ve belirleyici karakteristiği olması olgusu, onu diğer üretim tarzlarından ayırır. Bunun ilk ve başlıca anlamı, işçinin, bizzat, sırf meta satıcısı olarak ve dolayısıyla serbest ücretli-emekçi olarak ortaya çıkması, böylece emeğin genellikle ücretli-emek olarak kendisini ortaya koymasıdır." (c. VIII, s. 254)
>
> "Meta ve hele sermayenin ürünü olarak meta, tüm kapitalist üretim tarzını karakterize eden, üretimin toplumsal özelliklerinin maddeleşmesi ve üretimin maddi temellerinin özneleşmesi [kişileşmesi] anlamını zaten içermiş durumdadır." (s. 255)
>
> "Toplumsal emek zamanının, metaların değerlerinin belirlenmesinde kesin rol oynadığı belirli biçim, kuşkusuz, [ücretli-emek olarak emeğin biçimi ve] üretim araçlarının sermaye olarak buna tekabül eden biçimi ile bağlı haldedir, ve ancak bu temele dayanarak, meta üretimi, genel üretim biçimi haline gelir." (s. 256)

Meta üretim biçimi, yalnızca kapitalist üretim ilişkileri temelinde baskın üretim biçimi olur ve meta biçimi genel olarak ve yatkın olduğu tüm belirlenimlerle birlikte emek ürünü biçimi olarak kendini gösterir. Ya da, şöyle de denebilir, yararlı emek ile değer yaratan emek özdeşliği, ancak yararlı emek ile artı-değer yaratan emeğin özdeşliği temelinde toplumsal üretimin tümünü belirler.

Kapitalist üretim ilişkilerinin belirleyici niteliği bundan yola çıkarak kendini gösterir.

Kapitalist üretim tarzını oluşturan süreç (ilkel birikim) içinde gerçekleşen, doğrudan üreticiler ile üretim araçları arasındaki ayrımdan, üretim araçlarının sermayeye dönüşümünden itibaren, işçinin, doğrudan üreticinin yararlı çalışması, ancak değer yaratan çalışma olarak kendini gösterebilir. Yararlı çalışma ile değer yaratan çalışma özdeşliğinin üretimin genel yasası olmasını sağlayan koşul böylelikle yaratılmış olur. Kapitalist üretim tarzının özellikleri, bu şekilde, emek ürününün basit meta biçiminde zaten içerilmiş (*eingeschlossen*) olur.

2. SÜRECİN YAPISI VE SÜRECİN ALGILANMASI

a) Biçimlerin Gelişimi ve Tersine Dönmesi

Sürecin iç belirleniminin, ortaya çıkış (ya da tezahür) biçimleriyle ilişkisini ifade eden birinci kavramı saptadık: *Gizleme* kavramı. Bunu yaparken de, *tersine dönme* (*Verkehrung*) ilişkisini tanımlayan ikinci kavramı geçici olarak bir kenarda bıraktık.

Emek gücünün değerini emeğin değerine dönüştüren / tersine döndüren biçim değişikliğini incelerken Marx şunu söyler:

> "Bu tezahür biçimi gerçek ilişkiyi görünmez kılar ve hattâ bu ilişkinin tersini gösterir." (c. II, s. 211)
>
> "'Emeğin değeri' ifadesinde, değer kavramı yalnızca yok olmakla kalmaz, tersine de döner." (s. 208)

Bu tersine dönmeyi yaratan nedir? Ücret biçiminde *beliren*

şey, işçiye ayrımsız tüm iş günü için para ödeniyor olmasıdır, oysa ki ücret gerçekte emek gücünün değerine, yani işçinin kendi emek gücünün değerini ürettiği iş günü bölümüne denk düşer. Ücret biçimi altında, artı-değerin kavranışının temeli (iş gününün bölünmesi), böylece tersine dönmüş olur.

Marx'ın politik iktisatta gerçekleştirdiği devrimin temel noktalarından biri, bilimsel belirlenim ile ona göre bilimselliğin genel bir yasası olan fenomenal biçim arasındaki bu tersine dönme ilişkisini kendi alanında gün ışığına çıkarmaktır.

> "Nesnenin fenomen içinde çoğu zaman tersine dönmüş olarak kendini sunması (*sich darstellt*), politik iktisat hariç tüm bilimlerde iyi bilinen bir şeydir." (c. II, s. 208)

Üretim ilişkilerinin oluşturucu niteliğinin kanıtı olan iç yapısal belirlenimlerin tersine dönmesi, tezahür biçimleri içinde, sürecin temel bir özelliği olarak kendini gösterir. Biçimlerinin gelişimini belirleyen şey, bu yasadır.

Basit para dolaşımı düzeyinde bile bunu açıklayabiliriz. Gerçekten de para, meta değerinin varlık biçimidir ve para dolaşımı, metaların çelişkileri için hareket biçimidir. Oysa, gündelik deneyimde verildiği şekliyle dolaşım hareketini incelersek, olaylar farklı biçimde kendilerini gösterirler:

> "Paranın devinmesi, aynı sürecin sürekli ve tekdüze yinelenmesidir. Meta daima satıcının elindedir; para, *satın alma aracı* olarak daima alıcının elindedir. Ve para, metanın fiyatının gerçekleştirmekle, satın alma aracı olarak hizmet eder. Bu gerçekleşme, metayı satıcıdan alıcıya devreder ve parayı, alıcının elinden satıcının eline geçirir; ve

orada da yeniden aynı süreç bir başka meta ile devam eder.

"Paranın devinmesinin bu tek yönlü niteliğinin, metanın hareketinin iki yönlü niteliğinden ileri gelmesi gerçeği, ilk anda görülmeyen bir durumdur. Meta dolaşımının kendi niteliği, bu karşıt görünüşü doğurur...

"... para yoluyla, metaları dolaştıran ve bunları kullanım-değeri olmadıkları ellerden kullanım-değeri oldukları ellere aktaran ve paranın doğrultusuna sürekli olarak karşıt doğrultudaki bir eylemle gerçekleşiyormuş gibi görüntü alır. Aslında para, sürekli olarak, metaları dolaşımdan çeker ve onların yerine geçer, ve bu yolla sürekli olarak başlangıç noktasından daha çok uzaklaşır. İşte bunun için, aslında paranın hareketi metaların dolaşımının bir ifadesi olduğu halde, gerçekte bunun tersi oluyormuş gibi gelir; metaların dolaşımı, paranın hareketinin sonucu imiş gibi görünür." (c. I, s. 123)

Marx burada iki hareketi birbirinden ayırır: *Gerçek* hareket değerin hareketidir, dolaşım sürecinin tekrarında gizli olan harekettir; *görünür* hareket ise, gündelik deneyimin doğruladığı ve gerçek hareketin tersini temsil eden harekettir.

Bu tersine dönme hareketinin, kapitalist sürecin en soyut ve en az gelişmiş biçimlerinden daha gelişmiş, daha somut biçimlerine geçtiğimiz ölçüde doğrulandığını görürüz. Bu, "bir bütün olarak kabul edilen sermaye hareketinin doğurduğu somut biçimler"in,[9] *Kapital*'in III. Kitabının konusu olan, sermayenin bütün süreci içinde dolaşım süreci ile üretim sürecinin birliğinin belirlediği biçimlerin gelişimidir. Bu gelişimin sonucu olan biçimler, kapitalist üretimin yüzeyinde tezahür eder; bunlar, fark-

9) C. VI, s. 47.

lı sermayelerin rekabet içinde karşı karşıya geldikleri ve Marx'ın *üretimin amilleri* adını verdiği iktisadi özneleri gündelik deneyimleri içinde algılayan biçimlerdir.

Sürecin biçimlerinin gelişimi, böylece, tersine dönme yasasının yönetimindedir: Kapitalist üretim sürecinin kendini gösterdiği ya da belirdiği biçimler, onun iç belirlenimine göre kesin olarak tersine dönmüştür. Bunlar, *şeylerin bağlantısını* (*Zusammenhang der Sache*) gösterir, bu bağlantı *iç bağlantı*'nın (*innere Zusammenhang*) tersidir, kapitalist üretimin *gerçek hareket*'inin tersi olan *görünür hareket*'tir. Üretim amillerinin algısına sunulmuş olan şey, görünür hareketin ya da şeylerin bağlantısının bu biçimidir.[10]

Bu yasayı belirgin bir örnek üzerinde inceleyeceğiz: III. Kitapta Marx'ın sunduğu "ödünleyici neden" teorisi (c. VI, s. 222 ve devamı). Bununla birlikte, bu metni incelemeye geçmeden önce, iki ön saptama yapmamız gerekir.

1) Ödünleyici nedenlerin analizi, I. Kitaptaki şu metnin uygulanmasıdır:

"Sermayenin genel ve zorunlu eğilimleri, ortaya çıktık-

10) "Teorik Formasyonun İşlevi"nde (*Cahiers marxistes-léninistes*, no: 1) J.-A. Miller, öznenin yapıyı algısını belirleyen tersine dönme yasasını açıklar:
"Üretimin özgül bir tarzına eklemlenen yapısal sistemde, –güncelin düzeyinde durdukça; yani yapı, sisteminin algısını ondan gizleyerek kendi durumunun (görünür hareketinin) algısını ona verdikçe– öznenin yer değiştirme alanı *yanılsama* olarak tanımlanır.
"Bu, özne onu yansıttıkça, imledikçe, tek sözcükle çoğalttıkça, *ideoloji* biçiminde varlığını sürdürür.
"Yanılsama ve ideoloji, eğer bir 'görme'den bir 'söyleme'ye giden süreklilik içinde düşünülürlerse, toplumsal bir formasyonun yapısı içine dahil olmasıyla kesin olarak nitelenen doğal öğeyi oluştururlar.
"İktisat, tam da toplumsal pratiğin tüm tezahürlerinin göndergesi olarak yerleştirilen *nihai kerte* olduğundan, onun eylemi güncel olanın boyutuna kökten yabancıdır, sonuçlarıyla kendini verir.
"Neden yokluğu, bireysel bilinç düzeyinde yapısal belirlenimlerin tersine dönmesini gerçekleştirmeye yeter.
"Algı olarak tersine dönme, yanılsamadır. Söylem olarak, ideolojidir."

ları biçimlerden ayırt edilmelidir.

"Kapitalist üretimin içkin eğilimlerinin bireysel kapitalist hareket içinde nasıl yansıdıklarını ve rekabetin zorlayıcı yasaları olarak nasıl değerlendiklerini ve buradan yola çıkarak, kendi işlemlerinin devindirici gücü olarak kapitalistlere kendini nasıl dayattığını burada inceleyecek değiliz.

"Rekabetin bilimsel analizi, gerçekten de, sermayenin gizli doğasının analizini gerektirir. Tıpkı göksel cisimlerin görünür hareketinin ancak onların gerçek hareketini algılayan için kavranır olması gibi." (c. II, s. 9)

Kapitalist üretimin içkin eğilimleri (gerçek hareket), bireysel sermaye hareketleri (görünür hareket) ve kapitalistlerin devindirici güçleri şeklindeki bu üç terimin ilişkisi içinde, bir kapitalist öznellik teorisinin, *1844 Elyazmaları*'ndakinden tamamen farklı bir devindirici güçler ve saikler teorisinin ana hatlarının çizildiğini görmekteyiz. Nesnellik biçiminde kapitaliste karşı dönen şey, kapitalistin devindirici güçleri değildir; bunlar *sermaye*'ye özgü eğilimlerdir, kapitalist üretim tarzının yapısal yasalarıdır, bunlar, rekabet fenomenleri dolayısıyla, kapitalistler tarafından devindirici güçler olarak içselleştirilmişlerdir.

1. Kitapta bu sorun ancak kısaca ortaya konur. II. Kitapta ise, tersine, *sermaye*'nin gizli doğasının analizi, Marx'ın, rekabeti kendi içinde analiz etmeden, *temel*'ini –gerçek hareket ile görünür hareket arasındaki ilişkinin belirlenmesi– ortaya koyduğu noktada gündeme gelir.

2) Ödünleyici nedenlerin analizi, rekabet yoluyla kâr oranının eşitlenmesinin incelenmesinin parçasıdır. Bunu anlayabilmek için, artı-değerden kâra geçişin ve ortalama bir kâr oranının yerleşmesinin ana hatlarını hatırlamamız gerekir.

a) *Artı-değer ve kâr*

Metaların değerinin ifade edildiği şu formülden yola çıkalım: C (sabit sermaye) + V (değişken sermaye) + pl/V (artı-değer). Bundan, artı-değer oranının pl'e eşit olduğu sonucunu çıkarırız. Bu pl/V formülü, Marx'ın *kavramsal ilişki* adını verdiği şeyi ifade eder. Gerçekten de, karşılığı ödenmemiş emeğin karşılığı ödenmiş emeğe oranı olarak, artı-değerin kökenini ifade eder.

Sermaye'nin toplam sürecinin somut fenomenleri düzeyinde artı-değer belirmez. Beliren şey, artı-değerin bir *belirme biçimi*'dir: *kâr*. Her beliriş biçimi gibi kâr da aynı zamanda bir gizleme biçimidir. Gerçekten de burada artı-değerin değişken sermayeyle kavramsal ilişkisi değil, tüm sermayeyle kavramsal olmayan (*begriffslose*) ilişkisi, oluşturucu öğeler arasındaki farklılığın silindiği, dolayısıyla, Marx'a göre, "artı-değerin kökeninin ve varoluşunun gizeminin" silindiği ilişki ele alınır.

Kâr oranı şu formülle ifade edilecektir:

$$\frac{\text{P (kâr)}}{\text{pr (maliyet fiyatı ya da üretimin bedeli)}}$$

Bu, gerçekte, pl/V'yi temsil eder; kâr *miktarı* artı-değer mitarına eşittir ve C + V tutarı, üretimin maliyetini belirler.

b) *Ortalama kâr oranının oluşması*

Artı-değer oranından farklı olarak, kâr oranı sabit sermayenin değişkelerince belirlenir. Artı-değer oranından ve kâr *kütlesinden* bağımsız olarak, kâr oranı, sabit sermayenin (tek artı-değer üreticisi olan) değişken sermayeye oranının büyük ya da küçük olmasına göre değişecektir.

Eğer bir sermayenin organik bileşimi, ortalama bileşimden daha düşükse, yani V sabit sermaye payı ortalamadan düşükse,

kâr oranı artacaktır, ve tersi de doğrudur.

Serbest rekabet ortamında, kâr oranının ortalamadan yüksek olduğu alanlara doğru sermaye akışı meydana gelecektir. Bu sermaye akışı bu alanlar içinde talebe göre arz şişmesine yol açacaktır, ve sermayenin çekildiği alanlarda da tersi meydana gelecektir. Böylece bir denge kurulmuş olur:

> "Bu daimi gitgelle, kâr oranının bir yerde düşerken diğer yerde artmasına bağlı olarak sermayenin farklı alanlar arasında paylaşılmasıyla, sermaye, arz ile talep arasında bir ilişkiye yol açar, buna bağlı olarak da farklı üretim alanlarındaki ortalama kâr eşitlenir ve böylelikle değerler üretim fiyatına dönüşür."[11] (c. VI, s. 210)

Sonuç olarak, aynı büyüklükteki sermayeler bile, organik bileşimlerinden bağımsız olarak eşit kârlar getireceklerdir. Değer yasası böylece tersine dönmüş olur, ya da daha doğrusu, kendinin tersi biçiminde gerçekleşir. Ama değer yasasıyla bu belirlenim ancak *bilim* tarafından bilinebilir. Onun gerçekleştiği rekabet biçimleri onu gizler. Marx'ın ödünleyici nedenler üzerine metinde gösterdiği şey budur.

> "Rekabetin *göstermediği* şey, üretim hareketine hakim olan değerin belirlenimidir, bunlar üretim fiyatlarının ardına gizlenen ve son çözümlemede onları belirleyen değerlerdir." (c. VI, s. 222)

11) Metanın üretim fiyatı, üretim maliyetine, artı, kârın genel oranına uygun hesaplanan bir kâr oranına eşittir. Bu, kapitalist sınıfın koparıp aldığı toplam artı-değer miktarının ortaya koyduğu toplam sermayeye oranını temsil eder. Gerçekten de, artı-değerin kapitalist sınıfın tümü için üretildiğini kabul etmek gerekir. Farklı alanlarda kâr oranını dengeleyen rekabet hareketlerinin vardığı son, bu "kapitalist komünizm"in gerçekleşmesidir.

Buna karşılık rekabet, değer yasasına aykırı düşen üç fenomeni *gösterir*:

1) Üretimin çeşitli alanlarında sermayenin organik bileşiminden bağımsız, dolayısıyla belirli bir alanda bir sermayenin sahiplendiği canlı emek miktarından bağımsız olarak ortalama kârların varlığı;

2) Ücretlerdeki bir değişimi izleyen üretim fiyatlarının yükselişi ve düşüşü;

3) Pazar değerinden farklı bir pazar üretim fiyatı etrafında pazar fiyatlarının dönmesi.

"Tüm bu fenomenler hem değerin emek süresi tarafından belirlenmesine hem de karşılığı ödenmemiş artı-emekten oluşan artı-değerin doğasına aykırıdır. *Dolayısıyla, rekabette her şey tersinden görünür*. İktisadi ilişkilerin

Verkehrung
(tersine dönme)

Fertige Gestalt		Kerngestalt
Yüzey		İç
Gerçek varoluş		Özsel
Dayanaklar Amiller	Tasarımlar (Vorstellungen) erklären	Begriff

tamamlanmış biçimi (*fertige gestalt*), gerçek varoluşunun yüzeyinde göründüğü şekliyle ve dolayısıyla, bu ilişkilerin amil ve dayanaklarının içinde kendilerini ifade ettikleri tasarımlar içinde, çok farklıdır ve hattâ aslında iç, temel ama gizli çekirdeksel biçimlerinin (*Kerngestalt*) ve buna denk düşen kavramın (*Begriff*) tersi, karşıtıdır." (s. 223)

Bu metinde,
— sürecin yapısı
— bu yapı içinde öznenin yeri
— ideolojik söylem olasılığı ve bilimden farklılığı teorisinin öğeleri vardır.

Mevcut terimleri genel bir tabloda ortaya koyalım:

Bir miktar denk terimle bu tabloyu tamamlayabiliriz. *Fertige Gestalt* düzeyi aynı zamanda şeylerin bağlantısı, görünür hareket ve gerçeklik (*Wirklichkeit*) düzeyidir. *Kerngestalt* düzeyi, iç bağlantı ve gerçek hareket düzeyidir.

Bu tablo öncelikle *bilim* kavramını belirtmemizi sağlar. Bunun için, klasik iktisadı bilim olarak tanımlayan metni hatırlayalım.

"Klasik iktisat, sabit ve birbirlerine yabancı biçimleri kendi içsel birliklerine (*innere Einheit*) analiz yoluyla indirgemeye (*zürückführen*) ve kayıtsız bir biçimde yan yana durdukları şekilden onları çıkarmaya çalışır.

"İç bağlantısını, tezahür biçimlerinin (*Erscheinungsformen*) çeşitliliğinden (*Mannigfaltigkeit*) ayırarak anlamak (*bregreifen*) ister."

Bu klasik iktisat projesi içinde bilimsel boyutun, kavramı

üzerinde düşünülmemiş bir farklılığın yerleşmesiyle kurumlaşmış olduğunu belirtmiştik. Bizim metnimizde *begreifen* işlemini, *Begriff* figürünü tanımlayan terimlerin sistemini inceleyerek niçin böyle olmadığını daha yakından görmeye çalışalım.

Zurückfuhren	Mannigfaltigkeit
Einheit	Erscheinungsformen

Fenomenal biçimlerin çeşitliliğinin birliğe indirgenmesi, Kantçı tarzda bir projeyi tanımlayan şeydir. Bu Kantçı sözdağarını kullanan Marx, *Artı Değer Teorileri*'nde biçimsel soyutlama, sahte soyutlama, yetersiz soyutlama olarak niteleyeceği bilimin kendi araştırma nesnesiyle belli bir tür ilişkisini belirtir.

İç birlik ile *Erscheinungsformen*'lerin çeşitliliği arasındaki dışsal ilişkiye dayanan bu tür soyutlamada, *Kerngestalt*'ın, buna karşı duran, görünür hareketi gerçek hareketin bir işlevi yapan *fertige Gestalt* içinde gerçekleşmesini sağlayan biçimsel gelişim yoktur. Bu durum, bu *birliğin* olasılık koşullarının düşünülmemiş olmasına, sistemin devindirici gücünün keşfedilmemiş olmasına bağlıdır. Marx bu olasılık koşullarını düşünmeden önce, bilimin oluşturucu farklılık kavramını formüle edebilecek, bilimin gerçek işlevini saptayabilecektir. Eğer, sürecin biçimlerinin gelişimi içinde, iç öz, çekirdeksel biçim yok olursa, gelişmiş biçimleri içinde gizlenir ve tersine dönerse, eğer *görünmez öğe* (yani kâr biçimindeki artı-değer) halini alırsa, bilim bu görünmezin bilimi olarak, görünür hareketin görünmez harekete indirgenmesi olarak kurulur. Bu durumda bilimin birinci tanımının yerine, belki de ilk başta bir o kadar şematik gibi gelecek olan, ama kesin olarak açıklanabilecek olan şu yeni tanımı koymak mümkün olacaktır:

"Görünür hareketi, basitçe görünüşteki hareketi, içsel, gerçek harekete indirgemek bilimsel iş yapmaktır." (c. VI, s. 322)

Görünür hareketin bu indirgenişi, aslında, gerçek hareketin sunumundan başka bir şey değildir. Bu nedenle, bilimsel faaliyeti belirten terim, bizim metnimizde, *Begriff* terimidir. Sürecin içsel belirleniminin tezahür ettiği hareketin kavranışıdır bu.

Bu *Begriff* ve *begreifen* kavramlarını *1844 Elyazmaları* karşısında yerli yerine koymak da gereksiz bir şey değildir. *Begreifen* işlemi, burada, antropolojik bir referans söylemine tercümeyi belirtir. Buradan yola çıkarak, politik iktisadın tüm kategorileri aynı *kavramın* (yabancılaşmış emek) ifadeleri olarak yeniden bulunabilir. Bunların her biri Marx için yabancılaşmış emeğin ve özel mülkiyetin oluşturduğu bu "ilk temeller"in "belirli ve gelişmiş ifadesi"nden başka bir şey değildir. Ticaret, rekabet, sermaye, para olarak geliştirilebilecek kategorileri bu kategorilerin örneği olarak veriyordu.

Bu "belirli ve gelişmiş ifade" içinde, *Kapital*'dekilere çok yakın bir formülasyonumuz vardır. Ama aslında bunun belirttiği şey, (antropolojik) özün, onun tikelleşmiş ifadesi olan fenomenle basit ilişkisidir. *Befreifen*, öz ile fenomenler arasında basit bir farklılık saptar; hepsi aynı düzeyde olan bu fenomenler, özün aynı sıfatla ifadesidirler. Kategoriler (ticaret, rekabet, sermaye, para) arasında sayılmamış, ne geliştirilmiş ne de belirlenmiş olan şey, özellikle para ile sermaye arasındaki, sermaye hareketi ile rekabet hareketi arasındaki düzey farklılığıdır, bu kategorilerin kapitalist üretim *sistemi* içine eklemlenmesidir.

Tersine, *Kapital*'de *begreifen*, bu kategorilerin her birinin yerli yerine konmasından, içinde kapitalist üretim sürecinin ger-

çekleştiği biçimlerin hareketinin kavranmasından ibarettir. Kavramsal çalışma biçimlerin eklemlenmesini olduğu kadar, bu biçimlerin eklemlenmesini belirleyen şeyi, yani toplumsal ilişkileri de kavrar. Böylece, artı-değer oranının kavramsal ilişkisi, kâr oranının kavramsal olmayan ilişkisinin gizlediği toplumsal ilişkiyi sezmeyi sağlar.

Bu kavramsal kavrayışla bilim, yapının eklemlenmesini kavrayabilir. Hattâ böylelikle, kendi hakkındaki olası söylemlerin olasılık koşullarını bile, bu söylemlere başvurulan yeri saptayarak, özne *tasarımlarının* (*Vorstellungen*) uygulandığı yeri saptayarak ortaya koyabilir.

b) Öznelliğin İşlevi

Üretimin amili olan özne, burada ve başka birçok metinde bir *destek* (*Träger*) olarak tanımlanmıştır.

Bu kavram, temel önemdedir. Marx'ın bunu iktisadi nesneleri belirlemek için kullandığını daha önce görmüştük. Bu kavramın hem özneyi hem nesneyi tanımlamak için kullanılması, işleyen kavramların yer değiştirmesini gayet iyi gösterir. *1844 Elyazmaları*'nın merkezi kavram çifti, özne/nesne (ya da şahıs/şey) çiftidir. İktisadi gerçekliği tanımlayan ilişkiler, bu özne/nesne çiftinin belirlediği alanda duruyordu: Öznenin nesne üzerindeki eylemi, özne/nesne ilişkisinin tersine dönmesi, nesnenin içinde öznenin tanınması. *Kapital*'de ise öznenin ve nesnenin yerini belirleyen, üretim ilişkilerinin dışmerkezli konumudur. Özne/nesne çifti, iktisadi gerçeklik alanının oluşumunu belirleyen dölyatağı değildir. Özne, iktisadi nesnelliği oluşturan üretim ilişkilerinin dayanağından başka bir şey değildir.

Şu dönüşüm dizisiyle karşı karşıyayız:

Özne ⟶ üretim amili (dayanak)
Edim ⟶ süreç
Nesne ⟶ duyumsal – duyumüstü şey (dayanak)

Birinci şemada, devindirici güç öznedir, ikincisinde üretim ilişkileridir.

Kapital'deki öznellik teorisi ile Genç Marx'ın öznellik teorisi arasındaki mesafeyi, *1843 Elyazması*'ndaki (bkz. "Giriş'te son bölüm") şemaya göndermede bulunarak ölçebiliriz. Bu şemada Marx'ın mistik öznenin **ὑποχεμενον**'u olarak tanımladığı gerçek ve tözsel özneyi mistik Idea olan özerk fikrin bu *dayanağından* ayıran tüm mesafeyi görmekteyiz. Burada tözsel özne *dayanağın* yerine geçmektedir. Özne ile özünün arasındaki ayrımın onaylandığı kurgusal işlemin terimlerinden birini belirten dayanak kavramı, burada, gerçek sürecin içine öznenin dahil edilmesine yarar. Ikili bir hareketle Marx, öznenin kendi yerini bulduğu sürecin yapısını açarak kurgunun yapısını kapatır.

Bir yandan özne, kendisini tüm nesnelliğin, tüm tözselliğin oluşturucu ilkesi yapan tözsel yoğunluğunu yitirir ve yalnızca bir dayanağın belli belirsiz gerçekliğini korur. Diğer yandan, gösterdiğimiz gibi, kurgu ve mistifikasyon, belli bir söylemle *Wirlichkeit*'ten yola çıkarak gerçekleştirilmiş bir dönüşümün sonucu olmaktan uzak olarak, sürecin yapısının *Wirklichkeit* içinde *kendini gösterdiği* kipi niteliyor olsa da, öznenin işlevinin temel içeriği mistifiye edilmiş varlığın içinde oluşacaktır.

Öznenin bu işlevini belirleyen ikinci kavramı düşünürsek, aynı düzeyde bir dönüşüm saptayabiliriz: bu, karşılığını yine *1843 Elyazması*'nda bulan, *kişileştirme* kavramıdır. Üretim ilişkilerinin kişileştirilmesi olarak kapitalist ve işçi, sermaye ve ücretli-emek, birbirlerini belirlerler. Örneğin Marx, yeni bir temele

dayalı olarak *hesap* ve *tatmin* sorunsalını ortaya attığından daha da ilginç olan bir metinde şunu yazar:

> "Kapitalistin hiçbir tarihsel değeri yoktur, yaşam karşısında hiçbir tarihsel hakkı yoktur, kişileşmiş sermaye olarak işlev gördükçe toplumsal olma hakkı hiç yoktur. Kendi yaşamının geçici zorunluluğu bu sıfatla kapitalist üretim tarzının geçici zorunluluğuna dahildir. Onun faaliyetinin belirleyici hedefi, demek ki, kullanım-değeri ya da tatmin değil, değişim değeri ve bu değerin sürekli artışıdır.
>
> "Kapitalist üretimin gelişimi, bir işletmeye yatırılan sermayenin sürekli büyümesini gerektirir ve rekabet, kapitalist üretimin içkin yasalarını her bireysel kapitalistin dışındaki zorlayıcı yasalar olarak dayatır." (c. III, s. 32)

Üretimin faili, böylelikle üretim ilişkilerinin kişileştirilmesi ya da dayanağı olarak tanımlanmıştır. Burada, oluşturucu özne olarak değil, algıladığı iktisadi ilişkileri *açıklamaya* çalışan, algılayan nesne olarak müdahale eder. Genç Marx'ta eleştirel faaliyeti ifade eden *erklären* fiili, burada, kapitalist öznenin içine kapatıldığı (*befangen*) yapıyı açıklamaya çalıştığı, zorunlu olarak mistifiye tarzı belirtir. Bunun tasarımları, gerçekten de, Marx'a göre, "görünür hareketin bilinçli ifadesi"dir. Onun bilgi aygıtları, sezgi ve özellikle de görünür hareketin düzenliliğine, *fertige Gestalt*'ın istikrarlı biçimlerine bağlı olan deneyimdir. Deneyim bazı düzenli ilişkileri öğretir, örneğin ücretler ile meta fiyatları arasındaki ilişki bu türdendir ve bundan çıkan sonuç, ücret artışının fiyatları da yükselteceğidir.

Ödünleyici neden örneğinde bu sistemin nasıl işleyeceğine bakalım.

"Kapitalist üretim belli bir gelişme düzeyine eriştiğinde, bireysel alanların farklı kâr oranları arasında eşitlik ve bunun sonucu olarak ortalama bir kâr oranının yerleşmesi, asla basit bir çekim ve itilim oyunuyla gerçekleşmez – bu süreç boyunca pazar fiyatları da sermayeyi çeker ya da iter. Ortalama fiyatlar ve bunlara denk düşen pazar fiyatları belli bir süre için dondurulduktan sonra, bireysel kapitalistlerin aklına, bu tekbiçimlenme sırasında bazı *farklılıkların* birbirini dengelediği gelir ve bunları karşılıklı olarak kendi hesaplarına katmakta gecikmezler. Kapitalistlerin tasarımında bu farklılıklar vardır ve bunları kendi hesaplarına ödünleyici neden sıfatıyla katarlar.

"Temel fikir kârın kendisidir, aynı büyüklükteki sermayelerin, benzer zaman süreleri içinde zorunlu olarak eşit kârlar getirmeleri gerektiği fikridir." (s. 223)

Kapitalist özne yanılsaması iki öğeye ayrılabilir:

1) Kapitalist özne, bilmediği gerçek hareketin yasasının gerçekleştiği görünür hareketin fenomenlerini, eylemlerinin *saiki* olarak içselleştirir. Böylece ödünleme nedenleri, *hesabını* belirleyen saik olarak kapitalistin içselleştirdiği rekabet yoluyla kâr oranının eşitlenmesi fenomeninden başka bir şey değildir.

"Bir fiyat artışıyla zararını telafi ederek, elinden kaçan kâra yine de sahip olan kapitalistin hesabı bu tasarıma dayanır, örneğin, bir sermaye kendi dolaşımını daha yavaş gerçekleştirdiğinde, meta üretim sürecinde geciktiğinde ya da uzak pazarlarda satılmak zorunda kaldığında, dolaşımını daha yavaş gerçekleştirirse elinden kaçan kârı bir fiyatı yükselterek tazmin eder." (s. 223)

2) Buradan yola çıkan kapitalist, kârın varlığını belirleyen şeyin ödünleme nedenleri olduğunu hayal eder, oysa ki bunlar, alanların bütününde işletilen fazla-emek toplamının oluşturduğu kâr kütlesinin bireysel sermayelerin önemine bağlı olarak *dağılımını* ifade ederler.

> "Kapitalist, kapitalistlerin farklı üretim dallarında meta fiyatlarının karşılıklı hesaplanması sırasında değerlendirdikleri bu ödünleme nedenlerinin, basitçe, herkesin, sermayelerine orantılı olarak, ortak mal varlığı üzerinden eşit bir hakka, artı-değere sahip olmalarına indirgendiğini unutur, daha doğrusu görmez, çünkü rekabet bunu ona göstermez. Kasaya konan kâr, zorla aldıkları artı-değerden farklı olduğundan, onlara daha ziyade *öyle gelir ki*, ödünleme nedenleri artı-değer toplamına katılımı eşitlemeye hizmet etmemektedir, ama *kârın kendisini yaratmaktadır*, çünkü onlara göre kâr yalnızca, metanın üretim maliyetinin, gerekçesi ne olursa olsun artışından kaynaklanmaktadır." (s. 224)

Biz bu analizden üç önemli öğe çıkartabiliriz:

1) Üretim failinin bilinç düzeyinde, görünür hareketin algısı ve bunu oluşturan tersine dönmenin onaylanması vardır.

Gerçek harekette kâr artı-değere, yani karşılığı ödenmemiş çalışmaya dayanır. Artı-değer kütlesini, dolayısıyla kâr paylaşımının gerçekleşebileceği sınırları belirleyen şey, sömürülen artı-emeğin toplam kütlesidir. Emek-değer yasası, böylece, üretimin tümü için, düzenleyici yasa rolü oynar. Kâr kategorisi artı-değer *üretimini* değil, *dağılımını* ilgilendirir. Görünür hareket, artı-değerin bu dağılım hareketini, artı-değerin oluşturucusu olarak

ortaya çıkarır. Ödünleme nedeni sıfatıyla bu fenomenleri içselleştiren kapitalist öznellik, bu durumda, kendi saiklerini oluşturan şey olarak görülebilir.

2) Aynı zamanda, üretim failinin temsillerinin (*Vorstellungen*) temsil ettikleri şeyi görüyoruz. Bunlar onun pratiklerinin kategorileridir. Kapitalistin, sürecin iç yapısıyla ilgilenmekte hiç çıkarı yoktur. Onun ihtiyaç duyduğu kategoriler, içinde kendi pratiğini yaşadığı ve hesabını uyguladığı görünür hareketin biçimlerini ifade ettiği kategorilerdir. Süreci oluşturan kategoriler, onun için, bir anlamda, onun muhasebe defterinin konu başlıklarıdır.

Kapitalistlerin yanılsama sistemi de, büyüklükler teorisi içinde ifade edilir. Meta değerinin emek zamanınca belirlenmesi, kapitalistin sırtını çevirdiği şeydir, artı-değer onun muhasebe defterine dahil değildir. O kendi hesabı için verili düzenleyici büyüklüklere ihtiyaç duyar. O bunları, üretilmiş değerin paylaşımını belirleyen büyüklüklerde bulur: Ücret, kâr ve rant. Kapitalist üretimin yüzeyinde, dolayısıyla kapitalistin deneyiminde bunlar, metaların değerini *oluşturan* öğeler olarak belirir. Böylece kapitalist bunları, değeri oluşturan büyüklükler olarak kendi hesabına katar.

> "Teorik düzlemde *deneyim*, pratik düzlemde *ilgili hesap*, meta fiyatlarının ücret, kâr ve rantla, emeğin, sermayenin ve toprağın fiyatınca belirlendiğini ve bu fiyat öğelerinin de düzenleyici fiyatları fiilen oluşturduğunu gösterir." (c. VIII, s. 249)

3) Son olarak, *1844 Elyazmaları*'na göre meydana gelmiş olan yer değişikliğini *hesap* kavramı üzerinden belirleyebiliriz. *Elyazmaları*'nda, hesap teorisi, kapitalist öznelliğin kararının kendine karşı döndüğü tersyüz oluşun işaretiydi. Kapitalist,

kendi için hesap yaparak, iş faillerini Hegelci evrensel tinin değil, insan özünün gelişiminin hizmetine sokuyordu. Burada kapitalistin hesabı, yapının görünür hareketi düzeyinde yer alır. Kapitalist kendi hesabının, değerin hakikatini belirlediğini sanır, oysa kendisi onun tarafından belirlenmektedir. Kapitalist hesap teorisi, üretimin faili ve kapitalist ilişkinin dayanağı olma görevini sürdürmesi için kapitaliste gerekli bir yanılsama teorisidir.

Burada, biçimlerin *kuruluşu* ile *algılanmaları* arasında farklılık olarak *görünüm* (*Schein*) mekanizması yeniden karşımıza çıkıyor. Kapitalist özne, algılayan özne olarak, görünür hareketin sunduğu bazı ilişkilerin bilincine varmaktadır. Bunları kendi eyleminin saikleri yaptığında, kendini kurucu bir özne olarak kabul etmeye varır. *Erscheinungen*'ler içinde kendi kurucu faaliyetinin sonuçlarını bulduğunu sanır. Öznenin kendini kurucu olarak ortaya koyma tarzında, onun varlığının kurucusu olduğunu söylediğimiz mistifikasyonun tamamlandığını görürüz.

Bir diğer örnek bize, benzer bir şekilde, kapitalist iradenin belirlediği bir işlem olarak alınan, kâr oranının düşüşüyle verilecektir.

> "Bu, kapitalist üretim tarzının doğasından kaynaklanan bir fenomendir, emeğin üretkenliği arttığında, tek tek her bir metanın ya da verili bir miktar metanın fiyatı azalır, meta miktarı artar, meta başına düşen kâr kütlesi ve meta toplamına göre kâr oranı azalır, oysa ki metaların toplam tutarı üzerinden hesaplanan kâr kütlesi büyümektedir; bu fenomenler yüzeyde şu biçimde belirir: tekil meta başına kâr kütlesinin azalışı, meta fiyatının azalışı, toplam toplumsal sermayenin ya da kişi olarak kapitalistin ürettiği metaların artmakta olan toplam miktarı üzerinden hesaplanan kâr kütlesinde artış. Bu olgulardan şu fikir çı-

kar ki, kapitalist, kendi yararına uygun bulduğu için, tekil meta başına kâr payını azaltır, ama çok daha fazla sayıda meta üreterek zararını telafi eder." (c. VI, s. 243)

Burada da üç terimin ilişkisinin aydınlatıldığını görmekteyiz: Sermayenin içkin eğilimleri, görünür hareket ve kapitalistin bilinci.

"Kâr oranının düşüşü burada kapitalistlerin sermayesinin ve hesabının artışının bir *sonucu*, bu artışın mantıksal uzantısı olarak görülür; buna göre, kâr oranı daha azken ceplerine attıkları kâr kütlesi daha yüksek olur." (s. 238)

Üretim faillerinin süreç içindeki yeri, böylece, sermayenin görünür hareketinin basit ifadeleri olarak, dolayısıyla gerçek hareketine kıyasla tamamen tersine dönmüş olarak, bu faillerin pratiğinin zorunlu tasarımlarını belirler. Daha *Alman Ideolojisi*'nden beri ideolojiyi tanımlamak için kullanılan, ama o zaman Marx henüz *Kerngestalt* ile *fertige Gestalt* arasında ayrım yapamadığından temellendirilmeden kalmış olan tersine dönme (*Verkehrung*) kavramı böylece açıklanmış ve temellenmiş olur. Marx, *Alman Ideolojisi*'nde ideolojik bir *Wirklichkeit* kavramının tutsağı olmuştur. Ona göre bilim *Wirklichkeit* düzeyinde bulunuyordu. Sıradan insanın gerçekliğini incelemek gerek, diyordu. *Gerçekliğin* gerçek hareketten farkını düşünmediğinden, tersine dönmeyi bir öznelliğin basit işlevi olarak görüyordu –bu öznelliği küçük burjuva olarak niteleyerek açıklamayı yapmış oluyordu. Stirner ya da Bauer küçük burjuvaydılar ve gerçekliği *görmeyi* başaramayan küçük burjuva öznelliğinin özü, gerçekliği tersinden yansıtmaktı.

Burada, tersine dönme, aynı sürecin yapısı içinde temellenmiş olarak bulunur. Aynı şekilde, bu kavramla Genç Marx için

kurgusal işlemi niteleyen *Verkehrung* kavramı arasındaki farklılık da açıklanmış olur.

Üretim faillerinin bu şekilde tanımlanmış yeri, aynı zamanda, iktisat üzerine belli bir söylemin sürdürüldüğü yeri belirler: *Kaba iktisat* söylemi.

> "Kaba iktisat, gerçekte, burjuva üretim ilişkileri içinde ele alınan üretim faillerinin tasarımlarını sistemleştirmekten, doktriner düzleme tercüme etmekten ve bunların savunmasını yapmaktan başka bir şey yapmamaktadır." (c. VIII, s. 196)

Üçüncü elyazmasında politik iktisat kapitalist öznelliğin söylemi olarak beliriyordu. Burada bu işlev özel bir söyleme düşer: Kaba iktisat söylemi. Klasik iktisat ise bilimin alanına yerleşmiş bulur kendini ve Marx'ın bilimsel söyleminden farkı bu alanda oluşur.

c) Değer ve Üretim Fiyatı – Soyutlama Sorununa Geri Dönüş

Bu farklılığı belirtecek araçlara artık sahibiz. Geniş bir tartışmaya yer vermiş olan bir sorunu belirterek yapacağız bunu: Değer ile üretim fiyatı arasındaki ilişki.

Üretim fiyatının tanımını hatırlayalım.

> "Metanın üretim fiyatı, onun üretim bedeline, artı, genel kâr oranına uygun olarak hesaplanmış bir kâr yüzdesine eşittir. Başka deyişle, üretim maliyeti, artı, ortalama kâra eşittir." (c. IV, s. 174)

Üretim fiyatı, önceden incelediğimiz bu tersyüz oluşu gerçekleşmiş bulur: Eşit sermayeler, sermayenin organik bileşimin-

den bağımsız olarak eşit kâr oranları verir; bu da değer teorisini tersine çevirmiş gibi gözükür.

> "Değerlerin üretim fiyatına dönüşümü, sistemin temelini –metaların değerinin içerdikleri çalışma zamanıyla belirlenmesini– ortadan kaldırıyor gibidir." (*Histoire des doctrines économiques*, c. VIII, s. 164)

Bu çelişki, III. Kitabın yayımlanmasından itibaren tartışmalara yol açtı; bunların yankısını Engels'in III. Kitaba ekinde görmekteyiz. Daha yakın dönemde, bir İtalyan iktisatçının, Piétranera'nın "La Struttura logica del Capitale"[12] adlı makalesinde bunun sorun edildiğini görürüz. Piétranera, Marksizmin bilimselliğini tanımlamak için Della Volpe'nin öne çıkardığı kavramlara dayalı bir açıklama getirmeye çalışır.

Öncelikle, fizikle benzerlik üzerinde temellenen bir açıklama türünü eleştirir. Bu açıklamaya göre, emek-değer teorisi, teorik bir yasadır, boş bir uzam için geçerlidir. Ama, iktisadi fenomenlerin gerçekliği içinde boş bir uzamla karşı karşıyayızdır. Bu nedenle, sürtünme fenomenlerine benzer, bir dizi tesadüfi, karıştırıcı fenomen meydana gelir. Değer ile üretim fiyatı arasındaki farklılık, böylece, boşlukta işleyen bir yasa ile dolu ortamda işleyen bir yasa arasındaki farklılığı açıklar.

Piétranera'ya göre, boş/dolu karşıtlığı, Marksist olmayan bir soyutlama teorisine gönderme yapar. Bunun karşısına ise, belirli soyutlama teorisini, yani *belirli tarihsel gelişimin bir evresini* temsil eden soyutlamanın teorisini koyacaktır.

Yorumunu aşağıdaki parçalara dayandırır.

12) *Società*, 1955.

1) III. Kitaptaki bir metin (c. VI, s. 193):

"Metaların kendi değerinde ya da yaklaşık değerinde mübadelesinin gerektirdiği gelişme düzeyi, belli bir kapitalist gelişme düzeyi gerektiren üretim bedeline denk mübadelenin gerektirdiğinden daha düşüktür."

2) Bizim sorunumuzun neden olduğu çeşitli itiraz ve yorumlara cevap vermek için Engels'in III. Kitaba yazdığı ek. Bu metinde Engels, değer yasasının "teorik bir kurgu"dan ya da gerçek hiçbir şeye denk düşmeyen bir soyutlamadan başka bir şey olmadığı görüşünü çürütmek ister. Bu amaçla şöyle der:

"Marx'ın değer yasası, genellikle, iktisadi yasaların geçerliliği ölçüsünde, tüm basit meta üretimi dönemi için, yani bu üretim, kapitalist üretim tarzının görünmesiyle bir değişikliğe uğrayana değin de geçerlidir, yine de iktisadi yasaların olabileceği kadar geçerlidir.

"[...] Marx'ın değer yasası, demek ki, ürünleri metaya dönüştüren mübadelenin başlangıcından onbeşinci yüzyıla kadar giden bir dönem için genel bir iktisadi geçerliliğe sahiptir." (c. VI, s. 35)

Engels'in yorumu doğruysa eğer, emek-değer teorisinin *kapitalizmden* önce geçerli olduğu, ama kapitalist üretim tarzının gelişimiyle birlikte geçerli olmaktan çıktığı şeklinde tamamen şaşırtıcı bir sonuca varırız. Gelişmiş kapitalizmin bağrında egemen kategori artık değer değil, üretim bedeli olur.

Piétranera Engels'in bu yorumunu temel almaktadır. Ona göre değer, önceki bir gelişme evresine denk düşen belirli bir so-

yutlamadır. Üretim bedeli ise, ortalama kâr oranını varsayar, sermayelerinin farklı teknik bileşimiyle, dolayısıyla farklı organik bileşimlerle ve farklı kâr oranlarıyla nitelenen farklı sanayi dallarının varlığını varsayar. Böylece, ondokuzuncu yüzyılda kapitalizme varan gelişme evresini açıklayan belirli soyutlama olur.

Buradan yola çıkarak, Piétranera, Della Volpe'nin temel tezlerinden birini uygulamaya koyacaktır. Buna göre, Marksizmin bilimselliğini niteleyen şey, kategorilerinin ortaya çıkışının kronolojik sırasının tersi bir mantıksal düzenin yerleşmesidir. Bu tez, *Genel Giriş*'teki ünlü bir bölüme dayanır. Marx burada şöyle der:

> "İktisadi kategorileri, bunların tarihsel olarak belirlenmiş olacağı düzene yerleştirmek imkansız ve yanlış olur. Bunların sıraları, tersine, modern burjuva toplumu içinde onlar arasında mevcut ilişkilerce belirlenir ve onların doğal düzeni ya da tarihsel evrim boyunca birbirlerini izleyiş sırasına denk gibi gözüken şeyin tam olarak tersidir." (*Katkı*..., s. 171)

Bu metin, *Grundform* (temel biçim) teorisine gönderme yapar. Marx'ın özellikle şunu belirttiği önceki paragrafta açıklığa kavuşur:

> "Bütün toplum biçimlerinde, tüm diğer üretim biçimlerine ve bunların yarattığı ilişkilere sıralarını ve önemlerini veren şey, belirli bir üretim ve bunun yarattığı ilişkilerdir." (s. 170)

Kapitalist üretim tarzında temel biçim, sanayi sermayesi biçimidir. Bu biçim, beliriş sırası bakımından sonuncudur. Ticari

sermaye ve mali sermaye biçimleri daha eskidir. Sanayi sermayesinin doğuşuna imkan tanımış olanlar onlardır. Ama, sanayi sermayesi kapitalist üretim tarzının *temel biçimi* olduğu ölçüde, önceden var olan bu biçimleri tabi kılar, onları kendi sürecinin özel biçimleri yapar.

Sanayi sermayesinin, der Marx, faiz getiren sermayeyi tabi kılmada kendine özgü bir tarzı vardır. Ona özgü bir biçimin yaratılmasıdır bu: Kredi sistemi. Kredi biçiminde, faiz getiren sermaye sanayi sermayesine tabi, basit bir özel biçim olarak belirir.

Piétranera'nın değer/üretim bedeli ilişkisi için kullanacağı şey bu şemadır; bu kategorilerin bulunduğu düzeyi dikkate almaz. Marx'ın faiz getiren sermaye ile sanayi sermayesi arasında kurduğu ilişkinin aynısını değer ile üretim bedeli arasında kurar.

Örneğin, gerçekten de, kronolojik bir sekans ele alalım:

Piyasa fiyatı — değer — üretim bedeli — (tekel fiyatı)

Ya da, başka türlü ifade edersek:

Artı-üretim — artı-değer — kâr — (tekel geliri).

Bu sekansı (kategorilerin tarihsel beliriş düzeni) tersine çevirerek, kapitalist toplum içindeki hiyerarşilerinin teorik düzenini elde ederiz. Her kategori tarihsel olarak bir önceki kategoriye tabidir ve onu teorik olarak anlamayı mümkün kılar. Marx'ın yazdığı dönemde, baskın kategori, *üretim bedeli* kategorisidir. Önceki evrelerin baskın kategorisi olan değer kategorisi, şimdi, teorik ve tarihsel olarak tabidir. Burada da, *tezahür biçimleri* teorisiyle güçlükle bağdaşan, çok şaşırtıcı bir sonuca varıyoruz.

Genel Giriş metnini buraya uygulamak niçin haklı olmaz? Çünkü, birinci durumda, *değerin varoluş biçimleri arasındaki ilişki*'yle karşı karşıyayızdır. Kapitalist üretim tarzında değerin temel varoluş biçimi olan sanayi sermayesi, ticari sermayeyi ve faiz getiren sermayeyi, kendisine tabi olan değerin varoluş biçim-

leri yapar. Ikinci durumda (değer/üretim bedeli ilişkisi), *değer ile varoluş biçimleri arasındaki ilişki*'yle, sürecin çekirdek yapısı olan *Kerngestalt* ile en gelişmiş, en somut biçimleri arasındaki ilişkiyle karşı karşıyayızdır. Kâr, artı-değer karşısında tersyüz olmuş bir biçimi temsil etmez. Artı-değerin yerine geçen baskın biçimi de temsil etmez. Onun tezahür biçimidir.

Değer ve artı-değer, sistemin devindirici güçleridir. Ama, mevcut halleriyle, sistemin gizli öğesidirler.

> "Artı-değer ve artı-değer oranı, nispi olarak, açıklamaya muhtaç görünmez öğe ve temel noktadır, oysa ki kâr oranı ve dolayısıyla kâr biçimindeki artı-değer, yüzeysel fenomenlerdir." (c. VI, s. 61)

Aynı şekilde Marx, üretimin bedeli konusunda, "tamamen dışsallaşmış (*veräusserlichte*) ve ilk bakışta kavramsal olmayan (*begriffslose*) meta değerinin bir biçimi" olduğunu söyleyecektir.

Artı-değerden kâra, değerden üretim bedeline geçerken, daha ileri bir *tarihsel evre*'ye değil, *sürecin* bir başka *düzeyine* geçmiş oluyoruz. *Fertige Gestalt* fenomenleri düzeyindeyiz, yoksa öz –*Kerngestalt*– düzeyinde değil. Ama fenomenlerin tersine dönmesinde, öz yasası gerçekleşir: Kapitalist sınıfın bütünü için artı-değer üretimini belirleyen şey, değer yasasıdır. Kâr ve üretim bedeli, kapitalist sınıf üyeleri arasında artı-değerin paylaşımına bağlı olan kategorilerdir. Bunlar, bütünün süreci düzeyinde artı-değerin ve değerin aldığı biçimlerdir.

Böylece Piétranera'da eksik olan şey, yetersiz bir soyutlama teorisi –değerin ve artı-değerin değişmiş biçimleriyle ilişkisi– nedeniyle klasik iktisatta açıklamasız kalmış olan şeyi Marx'ın açıklamasını sağlayan bu kökten farklılıktır. Klasik iktisatçılar şu sorun-

la karşı karşıya bulunuyorlardı: Emek-değer teorisi ile bunu inkar eden burjuva üretimin fenomenleri nasıl uzlaştırılır? İşte, Marx'a göre, özellikle Adam Smith sorunu şöyle ortaya koyuyordu:

> "Kuşkusuz Adam metanın değerini içerdiği emek zamanıyla belirliyordu, ama daha sonra değerin bu belirleniminin gerçekliğini Adem'den önceki dönemlere göndermektedir. Başka deyişle, basit meta bakış açısında ona doğru gelen şey, sermayenin daha yüksek ve daha karmaşık biçimleri –ücretli-emek, toprak rantı, vs.– bunun yerini aldığında onun için karanlık bir hal alır. İnsanların kapitalist, ücretli-emekçi, toprak sahibi, tefeci, vs. olarak değil, yalnızca basit meta üreticileri ile basit meta mübadelecileri olarak karşı karşıya geldikleri burjuvazinin *paradise lost*'unda metaların değerinin içerdikleri emek zamanıyla ölçüldüklerini söylerken ifade ettiği şey budur." (*Katkı*..., s. 35-36)

Şimdi Engels'in bize söylediklerini hatırlayalım: Marx'ın değer yasası, "kapitalist üretim tarzının gelişimi"nin getirdiği dönüşümden önce, "*basit meta üretiminin tüm dönemi için* " geçerlidir. Oysa, Marx'ın Smith'e yönelttiği eleştiri böyle bir anlayıştır. Engels ve Piétranera kısacası Marx'ı, Smith'çi teoriye dayandırarak Ricardo'cu soyutlama günahından bağışlatmak isterler. Marx ise kendi teorisi hakkında bizi hiç kuşkuda bırakmaz.

> "Değer yasası eksiksiz gelişimi için büyük sanayi üretimi ve serbest rekabet toplumunu gerektirir, yani modern burjuva toplumunu." (*Katkı*..., s. 37)

Metaların kendi değerleriyle tek tek mübadele edildikleri olgusu başka bir şeydir, değer yasası başka bir şey. Biçimlerin gelişimi ve süreç teorisi, değer yasasının, tam gelişimi içinde, kendi zıddında gerçekleştiğini anlamayı sağlar: Metaların, üretim bedellerine göre mübadelesi.

III. Kitabın sonunda sorunu kusursuzca *ortaya koymuş* olan Engels'in yorum hatası –koşullardan kaynaklanan "gerçekçi" bir tepki değilse eğer– kolay kolay açıklanamaz. Buna karşılık, Piétranera'nın hatasını temellendiren şey gayet iyi görülüyor. O, değer ile üretim bedelinin iki farklı *soyutlama düzeyi*'ne denk düştüğünü açıkladı; bunların soyut modellerle karıştırılmaması gerektiğini söyledi. Farklı soyutlama düzeyleri elbette söz konusudur, ama Piétranera bunları tarihsel gelişimin farklı *evreleri*'nin ifadeleri olarak düşünmüştür. Soyutlama burada *doğrusal bir tarihin kopuk anları* olarak düşünülmüştür.

Buradan yola çıkarak Piétranera *1844 Elyazmaları*'nın alanına yerleşir. *Elyazmaları*, bilimin nesnesi olarak sürecin yapısı ile tarihsel bir gelişim arasındaki özdeşleşme teorisini sunar.

Piétranera sürecin gelişim biçimi ile tarihsel gelişim evresini özdeşleştirse de, o da Della Volpe gibi tarihselcilik ve ayrılık olarak soyutlama teorisi alanında durmaktadır, yani gördüğümüz gibi, *1844 Elyazmaları*'nın önvarsayımlarının belirttiği bir ampirizmin alanındadır. Soyut diyalektiğe karşı mücadele içinde, bir tarihin gelişimiyle çakışmayan bir nesnelliğin oluşumunu tahayyül edemez.

Burada, tarihselci bir taraflılık adına yapının bilmezden gelinmesiyle karşı karşıyayız, oysa ki, tam olarak, yalnızca yapının belirlenimlerinin analizi, iktisadi biçim ve kategorilerin tarihselliğini *dolaylı olarak* kavramayı sağlar. Böylece bazı toplumsal ilişkilerin ifadesi olarak onu ortaya koymayı sağlamış olan duyumsal -

duyumüstü nesne olarak metanın analizinden, yani tarihsel gelişmenin belli bir evresinden yola çıkarak bunu kavrayabiliriz.

İncelemeyi bu noktadan devam ettirerek, başlangıç noktamıza geri döneriz: Ricardo'nun değer biçimini bilmemesi. Ricardo, emeği değerin özü olarak ortaya koymuştu, bu emeğin özel niteliğini dikkate almamıştı ve bu emeğin tamamen özel bir biçim içinde *kendini gösterdiğini* de hesaba katmamıştı. Yalnızca değer yasasını ileri sürmekle yetinmişti. Oysa, algılanan fenomenlerin bu yasayı yalanladıklarını biliyoruz.

Bu durumda iki olasılık kendini gösterir: Ya değer yasası terk edilir, yani Marx'a göre "bilimsel tavrın temeli ve zemini" terk edilir. Kaba iktisadın çözümü budur; Dışrak Adam Smith'in çözümü de budur. O, değer yasasını Adem-öncesi dönemlere göndererek, metaların değerini üç kaynak (ücret, kâr, rant) teorisiyle belirler. Ya da, yasa Ricardo gibi korunur, ama ortalama kâr oranı gibi yasayla çelişkide olan olguları değer yasasının içine sokmak için maharet gerekir. Bu mahareti Ricardo, ikili bir yadsımayla gerçekleştirir:

— Artı-değer ile kâr arasındaki farklılığın inkarı: Ona göre kâr, artı-değerin farklı bir ifadesinden başka bir şey değildir; Ricardo'nun doğal fiyat olarak adlandırdığı üretim bedeli değerin para cinsinden ifadesidir;

— Tersine dönmenin inkarı: Böylece, değer yasasının zıddı olarak beliren ortalama kâr, Ricardo'da bu yasanın onaylanmasıdır. Daha genel olarak, görünür hareket, Ricardo'da gerçek hareketin onaylanması olarak belirir.

Bu ikili işlem içinde, Ricardo'nun yöntemi, onun başvurduğu soyutlama türü kendini gösterir:

"Rekabetin biçimini açıklayan Ricardo, yasaları mevcut

halleriyle incelemek için rekabet görünümünü reddeder. O, bir yandan, yeterince ileriye gitmemekle, diğer yandan da, dış biçimi geliştirmek yerine, bunu doğrudan doğruya genel yasanın temsili ve onaylanması olarak ele almakla eleştirilebilir. Birinci anlamda, onun soyutlaması eksiktir; ikinci anlamda, tamamen biçimsel ve kendi içinde yanlıştır." (*Histoire des doctrines économiques*, c. III, s. 89)

Birinci nokta üzerinde Marx, aynı zamanda Genç Marx'ın da başvurduğu, bildik Ricardo eleştirisinin tersini savunur. Ricardo'nun kusuru fazla soyut olmak değil, yeterince soyut olmamaktır.

"Fazla soyutlama yapmakla onu suçlamak haksızlık olur. Tersi doğrudur: Metaların değerini dikkate alarak, rekabetin ona gösterdiği kârları unutmayı bilmemektedir." (*Age*, s. 47)

Aslında Ricardo, emek zamanının belirlediği metaların değerini ele alması gereken birinci bölümde, Marx'ın bize dediğine göre, ücret, sermaye, kâr, genel kâr oranı, vs. gibi kategorileri işin içine sokmaktadır. Kendi ilkesinin (servetin sabit biçimlerinin *ortadan kalkması*) tersine, Ricardo, katışıksız biçimden ayırt etmediği artı-değerin *tikel biçimleri*'ni veri olarak ele alır. Böylece, birinci bölümden itibaren, genel kâr oranını varsayar. Marx ise köklü bir ortadan kaldırmaya girişir. Engels'e 8 Ocak 1868 tarihli bir mektupta, *Kapital*'in "temelden yeni üç öğe"sini tanımlar:

"Başlangıçta, kârın, rantın ve faizin sabit biçimleriyle birlikte artı-değerin tikel parçalarını veri olarak işleyen tüm önceki iktisada karşı durarak, tüm bunların deyim

yerindeyse çözelti şeklinde karışmış bulunduğu artı-değerin tikel parçalarını verili olarak ele alıyorum."

Ricardo'nun *genel biçimler* ile *tikel biçimler*'i ayırt etmiyor olması, esas olarak, *biçimlerin belirlenimleri*'ni (*Formbestimmungen*) bilmemeye bağlıdır.

Burada ikinci bir noktaya temas ediyoruz: Ricardo'nun soyutlaması biçimsel ve kendi içinde yanlıştır. Marx daha ilerde onun karşısına doğru soyutlamayı çıkaracaktır ve bunu başka yerde zorunlu soyutlama olarak nitelendirir. Bu yanlış soyutlamanın temeli, onun tarafından, *Artı Değer Teorileri*'nde Ricardo üzerine incelemesinin başlangıcında analiz edilmiştir:

"İşte, Ricardo'nun yöntemi şundan ibarettir. Meta değerinin büyüklüklerinin emek zamanıyla belirlenmesinden yola çıkar ve daha sonra da, değerin bu belirlenimine diğer iktisadi ilişkilerin, kategorilerin karşı çıkıp çıkmadığını ya da hangi ölçüde dönüştürdüklerini araştırır." (*Histoire des doctrines économiques*, c. III, s. 6)

Ricardo'nun soyutlaması, gelişimi somut sürecin yeniden inşasını sağlayan basit öğeyi oluşturmaz. Ricardo iktisadi kategorileri ayrı ayrı ele alır ve bunların her birinde emek değer'in belirlenimini bulmaya çalışır. Ona göre, soyut öz, fenomenlerin içinde bulunmalıdır. Bunun için karıştırıcı öğeleri ortadan kaldırmak yeterlidir. Bu, fenomenin şunlar tarafından oluştuğunu varsayar:

— bir öz,

— öze ilişkin olmayan çeşitli aksaklıklar.

Görünüşte yasaya karşı çıkan her şey aksaklıktır, özsel olma-

yan taraftadır. Bir *değişmez* ortaya konmuştur ve bu değerdir. Bu değişmezi yeniden-üretmeyen her şey, öze ilişkin olmayana aittir.

Ricardo, klasik bir soyutlama anlayışında kalır, bu da, bazılarının Marx'a uygulamak istedikleri sürtünme teorisinden daha doğrulanabilir bir şeydir. Artı-değeri katışıksız biçiminde incelememiş olan Ricardo, artı-değerin görünürdeki düzensizliklerinin, aslında artı-değerin varoluş tarzları olduğunu, artı-değerin kendi karşıtı biçiminde gerçekleşme tarzları olduğunu anlayamaz. Dolayısıyla, bu karışıklıkları uzaklaştırmak ve çelişki ile tersine dönmenin olduğu yerde özdeşliği ileri sürmek, görünür hareketi, gerçek hareketin zıddını, *dolaysız* doğrulanması olarak koymak zorundadır. Marx, "bilimden *önce* bilimi oluşturmak" istediğini söyleyerek (Kugelmann'a mektup, 11 Temmuz 1868) Ricardo'nun yanılgısını özetler. Bu nedenle, Ricardo'da, bir yandan, bilimsel belirlenim (değer yasası) ile diğer yandan, servetin sabit biçimleri, veri olarak ele alınan değerin beliriş biçimleri, bir sistem içinde eklemlenmeden, yan yana bulunurlar.

İktisatçıların, çıkış noktalarındaki yanılgılarının kaynağını arama öğüdüne uyarsak, Ricardo'nun içinde bulunduğu durumun, çıkış noktası düzeyinde Marx'ın işaret ettiği bu bilmemezliğe bağlı olduğunu saptarız. Ricardo, metanın basit değer biçiminin para biçimiyle ilişkisini anlamasını engellemiş olan aynı nedenle, kârın artı-değerle gerçek ilişkisini anlayamaz. Tözü (emek) değişmez olarak koyduktan sonra, değer *biçimini* öz olmayan tarafta bırakmıştır. Bu değer biçimini kendiliğinden bir şey olarak ele alır. Bu biçimi sorunsallaştırmak, eleştirel soruyu ortaya koymak ve böylece "eleştirel anlayışın tüm gizemini" –metanın değerinde temsil edilen emeğin ikili niteliğini– ortaya çıkarmak gerekiyordu.

Buradan yola çıkarak, kapitalist üretim biçimlerinin gelişimi-

ni anlamak mümkündür. Marx bunu birinci bölümdeki bir dipnotta belirtir: Emek ürününün değer biçimi, kapitalist üretim tarzının en soyut biçimidir. Onun analizi, biçimlerinin (para biçimi, sermaye biçimi, vs.) sonraki gelişimini anlamayı sağlar. Buna karşılık, bu analiz başarısız kalıyorsa, eğer biçimin eleştirel sorusu ortaya konmamışsa, çekirdeksel biçim ile somut biçimler arasındaki ilişki sorunu hiç ortaya konamaz. Mevcut kategoriler ile iç belirlenimi ifade eden kategori arasındaki *karşılaştırmaya* indirgenmiş olur. Geliştirilebilir olmayan yanlış bir soyutlama vardır.

Klasik iktisadın yönteminin, servetin farklı biçimlerini birliğe indirgeme olgusuyla tanımlandığı, önceden zikrettiği metni hatırlarsak, aşağıdaki metinde Marx'ın yönteminin farkını kavrayabiliriz:

> "Klasik iktisat, bu analizde, durum gerektirdiğinde kendini yalanlar; çoğu zaman, ara üyeler (*Mittelglieder*) olmaksızın indirgemeyi gerçekleştirmeye ve farklı biçimlerin kaynağının özdeşliğini kanıtlamaya çalışır. Bu esas olarak, eleştirinin ve kavrayışın başlaması gereken analitik yöntemine bağlıdır. Farklı biçimleri oluşsal tarzda geliştirmekle ilgilenmez, ama yalnızca analiz yoluyla onları kendi birliklerine indirgemekle ilgilenir, çünkü verili önvarsayımlar olarak onlardan yola çıkar. Ama analiz, oluşun sergilenmesinin farklı evreleri içinde biçimlerin hakiki oluşum sürecinin (*Gestaltungsprozess*) anlaşılmasının zorunlu koşuludur." (*Histoire des doctrines économiques*, c. VIII, s. 185)

Marx'ın lafzına bağlı kalınırsa, klasik iktisat yalnızca eksik olur. Bilimin iki amacından yalnızca birini yerine getirmektedir: Analiz, *birliğe indirgeme* ve ikincisini ihmal etmektedir: Biçimle-

rin *oluşsal gelişimi*. Aslında, gördüğümüz gibi, analiz konusunda Marx'ı Ricardo'dan ayıran şey, birlik arayışı ve varlık kipini belirleyiş tarzıdır. Yalnızca Marx'ın sürdürdüğü *biçim analizi*, ikinci uğrağı, yani oluşsal gelişmeyi mümkün kılar.

Buradan yola çıkarak, oluşsal gelişim, Ricardo'nun teorisinde iktisadi kategorilerin ilişkilerini niteleyen yan yana koymadan, karşılaştırma ve tekrardan çıkmayı sağlar, yani bir politik iktisat *sistemi* kurmayı yalnızca o sağlar. Ama bu kuruluş ancak bu oluşsal gelişmeyi, gerçek bir tarihsel sürecin düz ya da ters yeniden-üretimi olarak anlamaktan vazgeçersek mümkündür.

Burada tarihselci bir yorumdan yine kaçınmak gerekir. Böyle bir yoruma göre, Marx'ın soyutlaması *gelişebilir*'dir, çünkü *tarihsel*'dir ve böylece, devinimini tarihten alır. Gerçekten de Marx'ın soyutlamasını ayırt eden şey, bir uzamın biçimsel özelliklerini, bir nesnellik alanının inşasını kavramasıdır. Basit kategorilerden yola çıkarak karmaşık kategoriler geliştirmesini sağlamış olan şey budur.

Marx ile Ricardo arasındaki farklılık, ezeli olarak ortaya konmuş bir sistemle kategorilerin bir + işaretinden (tarihselliklerinin işareti) etkilendiği tarihsel bir sistem arasında değildir. Terimin Kantçı anlamında bir *sistem* yapmayı yalnızca Marx başarır. Politik iktisat için sistematik olmanın tek biçimi vardır; bu da, Marx'ın *Kapital*'in daha ilk bölümünde belirlediği kökten yeni bu nesnellik türüne dahil olmaktır.

Marx'ın devrimini oluşturan şey, demek ki, politik iktisadın kategorilerinin tarihselleştirilmesi değildir. Politik iktisadı sistem yapmaktan ibarettir ve Marx'ın bilimsel sunumuyla sistem eleştirisinin yapıldığını, yani bu sistemin ancak toplumsal oluşumların gelişimi teorisi içinde ele alınabilecek bir yapıyı ortaya çıkardığını biliyoruz.

Bunun karşısında, Ricardo'nun "sistem"i bir güç gösterisi olarak belirir. Değer yasasına karşı çıkan tüm fenomenleri değer yasasına zorla dahil etmek isteyen "zorunlu soyutlama"sıyla Ricardo, *nasıl* olup da bu fenomenlerin (gizlenme ya da tersine dönme biçiminde) bu yasanın varlık kipleri olduklarını göstermek için bu yasayı değiştirmek yerine, bilim olmayanın içinde bilimi ileri sürmek ister. Servetin verili biçimlerini onların sabitliğinden, karşılıklı farksızlığından çekip çıkarma, onları iç özlerine yeniden bağlama projesinin sonuna kadar gitmez. Bu nedenle, klasik iktisadı en büyük kesinliği içinde sunan Ricardo'da fetişizm olasılığı her zaman mevcuttur. Fetişizm şeytanı, Ricardo'nun güçlü darbesiyle kovulur. Ama anlaşılmaz.

3. "VERAUSSERLICHUNG" VE FETİŞİZMİN KURULUŞU

Giriş Yerine

Kapital'de fetişizm kavramı, öncelikle naif biçimde formüle edilebilecek bir sorunu ortaya atar: Nedir söz konusu edilen?

Bu kavramın, Genç Marx'ın antropolojisinden yola çıkarak *Kapital*'i yorumlayanlara dayanak noktası olarak hizmet ettiği bilinmektedir. Onlara göre, fetişizm yabancılaşmanın yeni adından başka bir şey değildir. Fetişizmde, insanlar arasındaki ilişkiler şeyler arasındaki ilişkiler biçimini alır. Böylece insanların eylemi yabancı bir varlığa geçer, şeylerin belirlenimi olur ve insanlar şeyler arasındaki bu ilişkilerin egemenliğine girerler. Fetişizm, bu durumda, yabancılaşmaya benzer, *antropolojik bir süreç* olur.

Tersi bir yorum fetişizmdeki gerçek sürecin tüm özelliklerini reddetmekten, iktisadi ilişkilerin bir kavranışından, bir *ideolojiden* başka bir şey olmadığını söylemekten ibarettir.

Aslında fetişizmi, ancak sürecin yapısı ve biçimlerin gelişimi üzerine söylediklerimizin devamlılığı içinde ele alırsak kavrayabiliriz.

Gördüğümüz gibi, kapitalist üretim sürecinin daha somut biçimlerine geçtikçe, onların devinimini yönlendiren iç belirlenim ortadan kaybolur, çekirdek biçim tamamlanmış biçimin içinde kaybolur. Fetişizmi oluşturan, bu devinimdir. Sürecin yüzeyinde, fetişist yapı olarak adlandırabileceğimiz belli bir *bağlantı* kendini gösterir. Fetişist söylem, kapitalist sürecin yüzeyinde kendini gösteren ve üretim faillerinin bilincine yansıyan somut biçimlerin bu bağlantısının hazırlanmasıdır.

Bu fetişist söylemi Marx, *üçlemli formül* olarak adlandırdığı şeyin içinde özetler. Bu formül üç çiftten oluşmuştur:

— sermaye/kâr,

— toprak/rant,

— emek/ücret.

Sermaye, toprak ve emekten oluşan üç öğe, burada, her biri bir gelir üreten üç kaynak olarak belirir. Sermaye doğal olarak kâr üretir, emek ücreti üretir, toprak rantı üretir. Bu üçlem, üretim failleri tarafından, eylemlerinin dahil olduğu biçimler olarak algılanan şeyin sistemleştirilmesidir.

Saptama

Marx, birinci çiftin (sermaye/kâr) yerine, aslında içerdiği şeyi, yani sermaye/faiz çiftini koymak gerektiğini saptar. Gerçekten de kâr, artı-değerin beliriş –yani gizlenme– biçimidir. Ama henüz artı-değerin en somut, en dolayımlanmış biçimi değildir. Üretim ala-

nıyla hâlâ ilişkidedir. Kânn belirme/gizlenme biçimi olan –yani, artı-değerin ikinci dereceden beliriş/gizlenme biçimi olan– faiz, artı-değerin en somut, en dolayımlı biçimini temsil eder. Hattâ üretim alanının bile dışında belirir. Bunun mekanizması şudur: A miktar para ödünç verilir ve bu sahibine, bir sözleşme sayesinde, A' (A + dA) biçiminde geri döner. Burada hiçbir üretim süreci söz konusu değildir, yalnızca iki kişi arasındaki bir sözleşme ve paranın kendi kendine büyümesini sağlayan gizemli bir güç söz konusudur.

Sermaye, bu biçim altında kapitalist sürecin yüzeyinde belirir. Böylece, üçlem formülünün birinci çiftini gerçekten oluşturan, sermaye/faiz formülüdür.

Fetişizmin oluşumunu incelemek için, üç çiftten birinin, sermaye/kâr çiftinin (yani sermaye/faiz) olasılık koşulunu inceleyeceğim. Bu olasılık koşulu Marx'ın kapitalist ilişkinin *Verâusserlichung*'u olarak adlandırdığı şeydir. Bu kavramın anlamını açıklama konusunda öngörüde bulunmamak için, onu yavan bir tarzda *dışsallaşma* olarak tercüme ediyoruz.

Kapitalist ilişkinin –bundan anlaşılması gereken şey, üretim ilişkisi olarak sermayedir– *Verâusserlichung* sorunu Marx tarafından özellikle III. Kitabın XXIV. bölümünde tematikleştirilmiştir (c. VII, s. 53). *Faiz Getiren Sermaye Biçiminde Kapitalist İlişkinin Dışsallaşması.*

Bu metinde, faiz getiren sermaye biçimi, kapitalist ilişkinin en dışsallaşmış biçimi (*âusserlichst*) olarak nitelenir. Bu metinden ve III. ve IV. Kitabın diğer metinlerinden yola çıkarak, bu üstünlük derecesine ["en"] belli sayıda eşanlamlı sözcük bulabiliriz. Faiz getiren sermaye burada en *somut*, en *dolayımlı*, en *fetişleşmiş*, en *yabancılaşmış* (*entfremdetste*) biçim olarak tarif edilmiştir. Böylece iki ilginç saptamaya yönelmiş oluruz: Bir yanda, fetişleşme hareketi dışsallaşma hareketiyle özdeş olarak belirir,

diğer yanda, *Veräusserlichung* kavramının dengi olarak antropolojik eleştirinin anahtar kavramı olan *Entfremdung* (yabancılaşma) kavramının ortaya çıktığını görürüz. III. ve IV. Kitaplarda *Entfremdung/Veräusserlichung* çiftiyle karşı karşıyayızdır. Bu çift, *1844 Elyazmaları*'ndaki *Entfremdung/Entäusserung* baskın çiftini tuhaf biçimde hatırlatır. Burada karşı karşıya olduğumuz çiftin *Elyazmaları*'yla aynı içerikte olup olmadığını görmek için çiftin anlamını belirleme zorunluluğu buradan kaynaklanır.

Bu durumda *Veräusserlichung*'u oluşturan şey nedir? Fetişizmin oluşumunu sağlayan bu hareketin yapısını tarif etmek için, sürecin yapısını açıklamamızı sağlayan kavramları ortaya koyalım.

Bunlar şu kavramlardır:

– *ilişki* – bundan doğal olarak üretim ilişkisini anlamak gerekir –, bu ilişkiler tüm süreci destekler,

— *biçim*; biçim, ilişkinin tezahür şeklidir, *Wirklichkeit* içinde bununla temsil edilir,

— sürecin *köken* ve *sınırı*,

— biçimlerin *hareketi* ya da *gelişimi*,

— *sonuç*.

Sürecin fetişleşmiş biçimini mümkün kılan bu öğelerin dönüşümünü incelemeyi öneriyoruz.

a) Biçimin "*Begriffslosigkeit*"i

Kapitalist ilişkinin dışsallaşması, öncelikle, faiz getiren sermaye biçiminin bir *begriffslose Form*, kavramsal olmayan biçim olmasına ya da kavramdan yoksun olmasına dayanır. A – A' biçimidir bu; burada, A' = A + a (ya da A + dA). *Begriffslosigkeit*, bunu mümkün kılan sürecin bu biçimde yok olmasından ibarettir.

Gerçekten de, burada A'nın kendiliğinden hareketi olarak ortaya konan A – A' hareketi, eğer A para-sermayesi, değer kazan-

dığı bir üretim sürecine dahil edilirse mümkündür. dA'nın büyümesini sağlayan şey, sanayi sermayesinin yeniden-üretim süreci içinde bu şekilde değer kazanmasıdır.

Bu A'nın gerçekleştirdiği gerçek döngüye sahip olmak için, A ve A' arasındaki aralıkta, üç döngüden biri olan, II. Kitabın başında Marx'ın incelediği sanayi sermayesinin üç biçiminden biri olan para-sermayenin tüm döngüsünü ortaya koymak gerekir.

Böylece şu formüle sahip oluruz:

$$A — A–M\begin{cases}T \\ Mp\end{cases} \ldots\ldots\ldots P \ldots\ldots\ldots M' — A' — A'$$
$$\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad (M + m) \qquad (A + a)$$

Başlangıçtaki bir A değerinden A + dA'ya eşit bir A' değerine geçmeyi sağlayan yalnızca bu süreçtir.[13]

Bizi ilgilendiren soru, bu döngüde A ile A' arasındaki ilişkilerin neler olduklarıdır.

Öncelikle, $A–M\begin{cases}T \\ Mp\end{cases}$ evresinde A'nın özgül biçiminin ne olduğunu kendimize soralım.

Marx'ın cevabı şudur:

> "Bu birinci evrede A para olarak dolaşıma girer. A'nın para-sermaye olarak işlev görmesinin nedeni, parasal bir işlevi yerine getirebilmek, P'nin öğeleri içinde, yani meta olarak ona karşı duran T ve Mp olarak dönüşebilmek için para halinin zorunlu olmasıdır." (c. IV, s. 47)

Bu, A'nın *kendi başına* sermaye olmadığı anlamına gelir. Kendi başına hiçbir büyüme gücüne sahip değildir. Kapitalist bir işlev

13) A para-değeri, T (emek gücü) ve Mp (üretim araçları) metalarını satın almayı sağlar. Bunlar üretim (P) döngüsüne dahil edilmişlerdir ve bunun sonucu, M' olarak *artmış* olan değer-meta'dır, bu da A halini alır.

(değerin değer kazanması işlevi) değil, parasal bir işlev (alım işlevi) yerine getirir. Bu katışıksız parasal işlevi kapitalist işleve dönüştüren şey nedir? Bu, sürecin diğer evreleriyle bağının doğasıdır.

> "Bu edim[14] sermaye-değer sürecinin ilk evresi olarak, aynı zamanda, satın aldığı T ve Mp metalarının özgül kullanım biçimine bağlı olarak para-sermaye işlevidir." (c. IV, s. 47)

Cümlenin bu sonuncu üyesi iki anlama gelmektedir:

1) $A — M \begin{cases} T \\ Mp \end{cases}$

para-sermayenin işlevidir, T'nin ve Mp'nin özel niteliği gereği, yalnızca değer kazanma evresi olan P evresini mümkün kıldığı ölçüde kapitalist yeniden-üretim sürecinde rol oynar.

2) Daha özelde, burada belirleyici olan, T (emek gücü) metasının doğasıdır. A'nın değerlenme süreci, iş emek denen bu kesinlikle özel metanın pazardaki mevcudiyetiyle mümkün kılınmıştır. Bizim karşı karşıya olduğumuz biçim, böylece, sermaye ile ücretli-emek arasındaki karşıtlığı içinde barındırır; bunun incelenmesi döngünün devindirici gücü olarak, kapitalist üretim ilişkilerinden kaynaklanır.

> "Tüm bu döngü, üretim sürecinin kapitalist niteliğini varsayar, bu döngünün temeli, peşinden sürüklediği özgül toplumsal durumla birlikte üretim sürecinin kendisidir.
>
> $A — M = A — M \begin{cases} T \\ Mp \end{cases}$

14) A–M edimi.

"Ama A — T ücreti gerektirir, sonuç olarak üretici sermayenin parçası olan üretim araçlarını, dolayısıyla emek ve değerlendirme sürecini, zaten kapitalist işlev olan üretim sürecini varsayar." (s. 58)

Şimdi A'nü ele alalım. Bunun ne A'nın ürünü olduğu söylenebilir, ne de P'nin ürünü olduğu (altın üretimi gibi bazı özel durumlar hariç). O, M'nün dönüşmüş biçimidir. Parasal biçime dönüş, para-sermayenin değil, M' meta-sermayenin bir işlevidir. Aradaki fark olan *a*, yani P evresinin ürettiği farklılığın para biçimi, A'ya özgü bir hareketin temsilcisi değildir.

"Sanayi sermayesinin döngüsü içinde para-sermaye yalnızca parasal işlevler yerine getirir ve bu parasal işlemler, yalnızca bu döngünün başka evreleriyle bütünlüklü ilişkileriyle kapitalist işlevler anlamını da aynı zamanda alır.

"A'nün *a*'dan A'ya ilişkisi olarak, kapitalist ilişki olarak tasarımı (*Darstellung*), para-sermayenin değil, M' meta-sermayenin doğrudan bir işlevidir, bu da, *m*'nin M ile ilişkisi olarak üretim sürecinin, burda cereyan eden sermaye-değerin değerlenmesinin sonucunu ifade etmekten başka bir şey yapmaz." (s. 72)

Bundan çıkan sonuç, döngünün *sonucunu* ifade eden A' = A + dA formülünde, A ile A' arasında ilişki olmamasıdır. Denklem, imkansız bir denklemdir. İmkansız bir ilişkinin bu konumu, bildiğimiz gibi, Marx tarafından *irrasyonel* kavramı içinde ifade edilmiştir.

Doğal olarak, bu irrasyonel *gerekçesini* para-sermaye döngüsünün bütününü ve diğer döngülerle bağını ifade eden kavram-

sal formülde bulur. İrrasyonel ve kavramsal olmayan A' = A + dA formülü, şu tam formülle açıklanır:

$$A — M \begin{cases} T \ldots\ldots\ldots\ldots P \ldots\ldots\ldots\ldots M' — A' \\ Mp \end{cases}$$

Bu formül *kavramsal ilişki*'yi ifade eder, yani:

1) döngüyü oluşturan ve onu sermayenin üretim sürecinin bütünündeki diğer döngülerle birleştiren permütasyonlar ve biçim değişiklikleri bütününü kavrar;

2) değer kazanma sürecinin bütününü destekleyen üretim ilişkisinin belirleyici niteliğini belirtir.

Böylece para-sermaye döngüsü, kapitalist süreci en iyi ifade eden döngüdür. Bu sürecin özü, gerçekten de, ilke olarak, değerin değerlenmesidir, A'dan A'ne giden döngüyü bu gayet iyi açıklar. Ama, sermayenin yeniden-üretim sürecinin, ücretli-emeğin ve sermayenin yeniden-üretim ilişkilerinin mümkün kıldığı değer kazanma sürecinin bu belirli biçimi, *sonucu* içinde yok olma eğilimindedir.

> "Böylece A', içsel olarak farklılaşan, işlemsel (kavramsal) düzendeki bir aynmı kendi içinde gerçekleştiren bir toplam olarak, kapitalist ilişkiyi ifade eden bir biçim olarak belirir.
>
> "Ama bu, sonucun olduğu sürecin dolayımı olmadan ancak sonuç olarak kendini gösterir." (c. IV, s. 46)

Demek ki bu döngü, sürecin sonucu içinde yok olmasıyla nitelenir. Böylece, özerkleştiğinde kapitalist süreci bilmemeye razı olur.

Marx'ın II. Kitapta incelediği yeniden-üretim sürecinin bütü-

nünde bu özerkleşmenin meydana gelme riski yoktur. Para-sermaye döngüsünün özerkliği, meta-sermaye döngüsü içinde yok olur.

> "Döngüsünün birinci figüründe (para-sermaye döngüsünde) sermaye-değer'in para biçimine ait olan görünüşteki bağımsızlık, sonuç olarak birincinin eleştirisi olan ve onu basit bir özel figüre indirgeyen bu ikinci figür içinde yok olur." (s. 69)

Bu figürün eleştirisi tüm yeniden-üretim sürecinin gelişimiyle yapılır. Ama bu gelişim ancak *bilim*'de kendini gösterir.

Gerçekte, bu özerklik, bu kavram kaybı (Begriffslosigkeit), bu irrasyonalite, kapitalist sürecin en somut ve en dolayımlı biçimlerine doğru gidildikçe kendini gösterecektir.

Faiz getiren sermaye biçiminde bu süreç tamamlanmış bulunur. Gerçekten de bu biçim, sermayenin en somut, en dolayımlı biçimidir. Yalnızca artı-değerin kâra dönüşümünü değil, kârın da işletme kârı ve faiz olarak bölünmesini varsayar. A parasını ortaya koyan mali kapitalist, tüm üretim ve yeniden-üretim sürecinin dışında kalır. Bir A miktarı yatırıp A' miktarını geri almaktan başka bir şey yapmamaktadır. İki eylem arasında olup biten onu ilgilendirmez.

Böylece, A — A' biçiminde tüm kapitalist süreç yok olmuştur. *Begriffslosigkeit* tüm aracı terimlerin yok olmasını ifade eder; bu terimlerin bağlantısı A'dan A'ne olan ilişkiyi mümkün kılar. Böylece, bu bağlantıyı destekleyen ve onu mümkün kılan şeyin, *kapitalist üretim ilişkileri*'nin yok oluşunu ifade eder. Biçimin *Begriffslosigkeit*'i içinde üretim ilişkilerinin bu yok oluşu, Marx'ın kapitalist ilişki olarak adlandırdığı şeyin dışsallaşmasını (Veräusserlichung) temellendiren şeydir.

Bu yok oluşun, en somut, en dolayımlı biçime, faiz getiren sermaye biçimine yönelten biçim gelişimi yoluyla mümkün kılındığını biliyoruz. Bu biçim gelişimi, dolayımların bu birbirine eklemlenişi, bunun sonucu olan biçim içinde yok olur. Kapitalist sürecin en dolayımlı bu biçimi, para-sermayenin kendi kendine katışıksız ilişkisi, katışıksız dolayımsızlık olarak kendini gösterir.

Veräusserlichung kavramını buradan yola çıkarak anlayabiliriz. Gerçekten de, *üretim ilişkisi* ile *sürecin biçimi* arasındaki ilişkinin eksik olduğunu biliyoruz. Düzdeğişmeceli nedensellik ilişkisi olarak nitelemiş olduğumuz *ilişki / biçim* bağının genel mekanizmasını zaten biliyorduk. Süreç biçimlerinin gelişimi ve eklemlenmesi içinde belli bir yere onu yerleştiren tüm nitelikleri yitirmiş olan *begriffslose Form* içinde, bu düzdeğişmeceli nedensellik en köklü etkilerini gösterecektir.

Bu etkilerin ayrıntısını düşünmeden önce, sorunun terimlerinin, *Veräusserlichung*'un (ve *Entfremdung*'un) belli bir tür yorumunu dışladığını saptayabiliriz. Mevcut terimler, özne, yüklem ve şey değil, ilişki ve biçimdir. Burada söz konusu edilen tuhaf oluşum, tuhaf bir varlık içinde bu öznenin yüklemlerinin dışsallığını belirlemez, ama sürecin en dolayımlı biçimi içinde kapitalist ilişkinin başına gelen şeyi belirtir.

b) İlişkinin "*Veräusserlichung*"u

Veräusserlichung kavramına neredeyse ritüel olarak üç başka kavram eşlik eder: *Verrücktheit* (saçmalık), *Versachlichung* (şeyleştirme) ve *Verkehrung* (tersyüz etme) kavramı.

Kendi başına kavramsal anlamı olmayan birinci terimi bir yan bırakıyoruz. *Verkehrung* kavramı ise sorunludur. Bir yandan, tamamlanmış biçimleri içinde sürecin iç belirleniminin önceden incelediğimiz *tersyüz etme*'sini belirtir. Ama diğer yandan,

burada, daha ilerde inceleyeceğimiz yeni bir anlam edinir.

Versachlichung kavramı, *Gegenständlichkeit*'in oluşumu ve *Darstellung*'un mekanizması üzerine önceden söylenmiş olan şeyden yola çıkarak anlaşılmalıdır. Meta biçiminin analizinde, şeyin, nesnenin, bir ilişkinin dayanağı olduğunu, bu dayanak işlevinin bilinmemesinin, şeyin duyumsal-duyumüstü niteliğinin, toplumsal bir ilişkinin ifadesi olan şeyi, şeyin doğal *özelliğine* dönüştürdüğünü gördük.

Daha kesin olarak ifade edersek, her şey *biçimin* işlevinde cereyan eder. Bu, aynı zamanda, şeyin biçimiydi (kaplamasıydı) ve üretim ilişkilerinin beliriş biçimiydi.

Darstellung mekanizmasının Marx tarafından *şey* olarak sermaye (para toplamı ya da maddi öğeler kitlesi: hammaddeler, makineler, vs.) ile birincinin dayanak olarak hizmet ettiği üretim ilişkisi olarak sermaye arasındaki ilişkide aydınlatılmış olduğunu görürüz.

> "Sermaye bir şey değildir, belirli, toplumsal bir üretim ilişkisidir, bu üretim ilişkisi belirli, tarihsel bir toplumsal oluşuma aittir, bu oluşum da bir şeyin içinde belirir (*sich darstellt*) ve bu şeye özgül bir toplumsal karakter kazandırır." (*Kapital*, c. VIII, s. 193)

Verhaltnis / Ding karşıtlığını, varoluş tarzı *Darstellung* içinde bulunan karşıtlığı buluruz. *Darstellung*'u bilmemek, karşıtlığı ortadan kaldırır ve sermayeyi basit şeye dönüştürür.

Burada bu üç terim şunlardır:

— üretim ilişkisi olarak sermaye,

— burada faiz getiren sermayenin kavramsal olmayan biçimi olan *sermaye biçimi*,

— faiz getiren sermaye biçimini alan sermaye-ilişkisinin dayanağı olarak hizmet eden şey (sermayenin maddi öğeleri).

Oysa, faiz getiren sermaye biçimi, kendisini sermayenin özel ve belirli bir biçimi yapan şeyi hiç hatırlamaz. Onun biçim belirlenimleri böylece şeyin maddi belirlenimleriyle karışacaktır.

Begriffslosigkeit olgusuyla, biçim, kendi biçim işlevini uygulamaya son verir. Üretim ilişkilerinin toplumsal belirlenimleri, böylece, şeyin maddi belirlenimlerine son çare olarak başvurmuş bulunur. Marx'ın *maddi temeller* (dayanak işlevi gören şeyler) diye adlandırdığı şey ile toplumsal belirlenimler arasındaki bulanıklık buradan kaynaklanır. Bunlar, üretimin maddi öğelerinin doğal *özellikleri* halini alır. Böylece, sermaye-ilişki bir *şey* olur.

Ama bu şeyin çok özel nitelikleri vardır. Onun gizemli niteliği iki biçimde ifade edilebilir:

— A değer toplamı olarak düşünülürse, A — A' ilişkisi 4 = 5 biçiminde, anlaşılmaz ilişki (*unbegreiflich*) olacaktır. Burada büyümenin gizemiyle karşı karşıyayızdır.

— Bu gizemin çözümü, A şeyinin maddi öğelerinin kullanım-değeri tarafında aranabilir. O zaman, anlaşılmaz ilişkinin yerine ortak ölçüleri olmayan bir ilişki konur: A *şeyi*, artı-değer, yani toplumsal bir ilişki üretir. Ortak ölçüsü olmayan bu ilişkiye gerçek adını vererek bu gizemi uygun biçimde ifade ederiz: *Irrasyonel* bir ilişkidir söz konusu olan.

Buradan yola çıkarak, bu gizemin olasılığını ve çözümünü kavrayabiliriz. Çözüm bize *Verkehrung* kavramının aydınlatılmasıyla verilmiş olacaktır. Bu kavram, şu hareketi belirtir: Toplumsal ilişkinin şeye dönüşümü, aynı zamanda şeyin toplumsal ilişkiye dönüşümüdür. Toplumsal ilişkinin içinde kaybolduğu şey, belirlediği hareketin mirasçısıdır. Bu hareket onun içinde doğal yetenek ya da şeyin gizli niteliği olarak mevcuttur. Dolayısıyla,

Marx'ın üretim ilişkilerinin eylem kipini nitelediği bu *gizleme*'nin anlamının burada belirdiğini ve tamamlandığını görürüz.

Bu eylem kipinin etkisi öncelikle şeyin, belirli bir hareketle donanmış bir otomat olarak belirmesinde görülür. 4'ten 5'e geçiş mümkündür, çünkü şey kendi içinde kendi büyümesinin nedenini taşır. Ve Marx'ın dediği gibi, kendi içinde toplumsal ilişkinin varlığınca gebe bırakıldığından bu nedene sahiptir. Dolayısıyla, şeyin büyümesinin nedeni olan şey, irrasyoneldir.[15] Böylece irrasyonel, sözcüğün her anlamında, *Wirklichkeit*'in nedeni olarak onaylanmış olur. Toplumsal ilişkinin şeyin içindeki varlık kipi, iki gizemi açıklamayı sağlar: Basit bir şey aracılığıyla toplumsal bir ilişkinin büyümesi ve üremesi. Şey-sermaye, böylece, doğal olarak ve belirli bir biçimde faiz üretebilir (tıpkı toprağın rant üretmesi gibi). Şeyin *özerk nesne* olduğunu söyleyerek bu hareketi özetleyebiliriz; Marx bunu *Versubjektivierung* (öznelleşme) kavramı içinde ifade eder.

Demek ki, ikili bir hareketle karşı karşıyayız: Üretimin toplumsal belirlenimlerinin şeyleşmesi ile maddi temellerinin, bu toplumsal belirlenimlerin içinde belirdiği ve gizlendiği şeylerin öznelleşmesi. Marx bu ikili hareketin daha kapitalist üretim tarzının en basit belirleniminde –emek ürününün meta biçiminde– bile hissedildiğini açıklamaktadır.

> "Üretimin toplumsal belirlenimlerinin şeyleşmesi (*Verdinglichung*) ve kapitalist üretim tarzının tümünü niteleyen maddi temellerinin öznelleşmesi (*Versubjektivierung*), metanın içinde ve özellikle sermayenin ürünü olarak metanın içinde zaten içerilmiş bulunmaktadır." (c. VII, s. 255)

15) Bu nedeni geometrik bir neden olarak gördüğü için Price'ın başına gelen teorik

Yukarıda sözünü ettiğimiz *Verkehrung* kavramının burada tersine dönme olarak çevireceğimiz ikinci anlamını oluşturan, bu ikili harekettir. Bu tersine dönmenin sonucu, "büyülenmiş dünyadır, tersine dönmüş ve baş üstünde duran dünyadır." (c. VIII, s. 207).

Verkehrung kavramının bu iki işlevini ayırt etmek bizce temel önemdedir, çünkü yalnızca birincisi (biçimlerin gelişiminin, *Kerngestalt*'tan *fertige Gestalt*'a geçişin belirlediği işlev olarak tesyüz etme) kesin bir kavramsal belirlenim kazanmaya yatkındır. *Verkehrung* kavramının yerine getirdiği ikinci işlev (toplumsal ilişkilerin şeyleşmesi ile maddi dayanakların öznelleşmesinden ibaret ikili hareket), tamamen antropolojik bir haleyle çevrili olan, önceki bir kavramsal alana düşünülmemiş, eleştirilmemiş bir referansın belirlediği işlevdir.

Bu tersine dönme figürünü, kapitalist ilişkinin ve klasik yabancılaşma figürünün *Veräusserlichung*'unu niteliyor olduğundan, *1844 Elyazmaları*'nda ifade edildiği haliyle burada yakından incelememiz gerekiyor. Marx'ın burada tarif ettiği hareketin tüm terimleri, *1844 Elyazmaları*'nda dengini buluyor gibidir. *Entfremdung / Veräusserlichung* eşanlamlı çiftinin ve *Verkehrung* kavramının oluşturduğu buradaki mevcut yapıya, *1844 Elyazmaları*'nda *Entfremdung / Entäusserung* çiftinin ve aynı *Verkehrung* kavramının oluşturduğu yapı denk düşer. (Bu tersine dönme, antropolojik eleştiride, yabancılaşma sürecinin tamamlanmasını belirtir, bu sayede özne kendi nesnesinin nesnesi ve aynı zamanda da ayrılığı ve tersine dönmeyi onaylayan kurgu süreci olur.) Diğer yandan, *1844 Elyazmaları*'nda olduğu gibi burada da tersine dönme, kişi / şey ilişkisi alanında yer alır.

Burada söz konusu olan kavramların anlamını belirtme gereği bundan dolayıdır. Öncelikle şeyleştirme hareketini ele alalım (*Versachlichung* ya da *Verdinlichung*). Şeyde olup biten, bir öznel-

liğin özü değil, bir ilişkidir. *Veräusserlichung*'da, yüklemleri yabancı varlığa geçen, kendinden ayrılan bir özne değildir. Desteklediği ilişkiye yabancı olan bir biçimdir bu ve ona yabancı olarak, şey olur ve ilişkinin şeyleşmesini peşinden sürükler. *Veräusserlichung*'un bu tanımı, *Entfremdung* için de geçerlidir.

Fetişizme düşen şey, şeyin kendisine mesafesini oluşturan yapısal içerimdir, iktisadi ilişkilerin işin içine dahil olduğu yerin kendisi olan mesafedir bu. Bu mesafe fetişizmde ortadan kaldırılmıştır, ama şeyin doğrudan doğruya bir öznelliğin nesnesi olarak alındığı *1844 Elyazmaları*'nda da böyle olduğu söylenebilir. *Nesne* ile *ürün*'ün ikizanlamlılığını sağlayan şey, yapının alınmasını gösteren şeyin bu özel boyutunun, bu mesafenin ortadan kaldırılmasıydı. Kapitalist ilişkinin *Versachlichung*'u, demek ki, sermayenin iktisadi ilişkileri belirlediği özgül boyutu ortadan kaldırmak hariç, bir öznenin yüklemleri olarak anlaşılamaz.

Özneleştirmeye gelince, bu, tözsel bir öznenin yükleminin özneye dönmesi de değildir. Marx tarafından şeyin özneleştirilmesi olarak belirtilen, sürecin *devindirici işlevi*'nin şey tarafından edinilmesidir. Bu işlev, sürecin içinde, bir özneye ya da bir özne ile bir nesnenin karşılıklı eylemine ait değil, *üretim ilişkilerine* aittir, bunlar *dayanak* bulabildikleri özne ve nesne uzamına kökten yabancıdırlar. Şeyin edindiği özellikler, bir öznenin nitelikleri değil, üretim ilişkilerinin devindirici gücüdür. Şey, hareketi miras aldığı ölçüde özne olarak kendini gösterir. Özne kavramı, yanılsamalı bir hareket içinde yerini bulan bir işlevi belirtir.

Bundan şu sonucu çıkarabiliriz ki, *1844 Elyazmaları* gibi teorik bir alanda özneleşme, şeyleşme, tersine dönme kavramları belli bir kavramsal içeriği uygun biçimde ifade ediyor olsalar da, *Kapital*'in teorik alanında farklı bir kavramsal içeriği *belirtmekten* başka bir şey yapmazlar. Orada, nesnelerine kavramsal uygun-

luk kaydı içinde değil, *benzeşim* kaydı içinde yer alırlar. Böylece şeyleştirme, özneleştirme, tersine dönme terimleri, etrafında her şeyin işin içinde olduğu şeyi maskeler: Sürecin devindirici işlevi ve üretim ilişkilerinin kendi etkisi.[16]

İki hareketin farklılığını kısaca ifade edelim. *1844 Elyazmaları*'nda özne (işçi) bir nesnenin içine kendi özünü katar. Bu nesne, yabancı varlığın (sermaye) gücünü artıracaktır, bu varlık, tersine dönme hareketi içinde, kendini özne olarak koyar ve işçiyi kendi nesnesinin nesnesi olmaya indirger.

Kapital'de *Veräusserlichung*, biçimin *Begriffslosgkeit*'i aracılığıyla, ilişkinin kendi belirlenimlerinin şeyin maddi özelliğine (şeyleşme) vardığını görmektir; içinde ilişkinin yok olduğu şey, bu durumda, otomat bir özne olarak belirir (özneleşme). Bu hareket içinde işçi ve kapitalist müdahale etmezler. Böylece işçi burada ücretli-emek–üretim ilişkisinin dayanağı olarak görülür, yoksa sürecin kökensel öznesi olarak değil. *Entfremdung* mekanizması bunu içermez.

Demek ki, iki farklı yapıyı burada belirleyebiliriz. Ama Marx sürekli olarak bunları karıştırmaya, kapitalist ilişkinin *Entfremdung*'unu tözsel öznenin yabancılaşma modeli üzerinde düşünmeye, tersyüz olma-*Verkehrung*'u, tersine dönme-*Verkehrung* olarak düşünmeye yönelmektedir.

III. Kitabın ikinci bölümünde bu kaymanın bir örneğini ele almak istiyorum. Burada artı-değerin kâra dönüşme sorunu söz konusudur. Kârın, artı-değerin belirme/gizlenme biçimi olduğu-

16) Şeylerin (maddi dayanakların özerkleşmesinin) "özneleşmesi"ne kişilerin şeyleşmesinin hiç denk düşmediği saptandığında, bu şemanın kullanımının fetişleştirme mekanizmasını açıklamakta ne kadar uygunsuz kaldığı açıkça ortaya çıkacaktır. Tam tersine, faiz getiren sermaye biçiminde, otomat şeyin figürüne denk düşen şey, özgür iki kişi arasındaki, iki kurucu öznellik arasındaki *sözleşme* figürüdür. Fetişizmin bir öznenin bir nesneyle ilişkisini içermediği, ama bu dayanakların her birinin onları belirleyen üretim ilişkileriyle ilişkisini içerdiği açıkça ortaya çıkar.

nu gördük; kapitalist üretimin gerçek hareketinin *tersyüz edilmesiyle* nitelenen bir biçim olan, değerin emek zamanıyla belirlenmesi ve artı-değerin de artı-emekle belirlenmesi burada yok olur. Oysa, bu metinde, bu tersyüz olmanın tersine dönmenin antropolojik figürüne indirgendiğini göreceğiz ve aynı şekilde, antropolojik söylemin özelliği olan bu belirlenimsizlik içinde *Entfremdung*'un birinci ve ikinci modelinin iç içe geçtiğini de göreceğiz.

"Kâr oranından geçerken artı-değerin kâra dönüştürülme tarzı, üretim sürecinden itibaren meydana gelen özne ve nesne devriklemesinin gelişiminden başka bir şey değildir. Bu andan itibaren, emeğin tüm öznel üretici güçlerinin sermayenin üretici güçleri olarak kendini gösterdiğini gördük.

"Bir yandan, değer, canlı emeğe egemen olan ölü emek, kapitalistin içinde kişileşmiştir; diğer yandan ise, işçi, tersine, tamamen maddi emek gücü olarak, bir meta olarak kendini gösterir." (c. VI, s. 64)

Şu hareketle karşı karşıyayız:

Ölü emek	Canlı emek
↓	↓
Kapitalistin içinde kişileşme	Tamamen maddi emek gücü: Meta

Burada kullanılan şema, klasik antropolojik şemadır:

Şey (nesne)	Kişi (özne)
↓	↓
Kişi (özne)	Şey (nesne)

Kapitalist üretim sürecinin biçimlerinin gelişimi, bunun karakteristiği olan tersyüz olmayla birlikte, başlangıçtaki bu öz-

ne/nesne tersine dönüşünün gelişimidir. Eğer bu şema tutarlıysa, tüm kanıtlamamız boşa çıkar. Ama, gerçekte, tutarlı değildir. Gerçekten de, canlı emeğin metaya dönüşmesine denk düşen şey, kapitaliste değil, *sermayeye* geçen emeğin dönüşümüdür.

Kişileştirme, bu kavramın *Kapital*'de edindiği dar anlamda, tamamen başka bir şeydir. Öznenin işlevini üretim ilişkisinin dayanağı olarak belirtir. Üretim ilişkisi, gördüğümüz gibi, bir yandan öznenin bir işlevini, diğer yandan ise nesnenin bir işlevini belirtir. Jacques Lacan'dan ödünç aldığımız bir kavramla *öznenin sahnelenmesi* olarak adlandırdığımız şeyi ve nesnenin *Darstellung*'unu gerçekleştiren odur.[17] Özne / nesne çiftinin sürecin devindirici gücü olarak işlemesinin, sürecin hareketinin onun karşılıklılığının hareketi olmasının böylece dışlandığını biliyoruz. Kişileştirmenin kesin işlevi, *Kapital*'de işlediği haliyle, Marx'ın burada bu kavramı kullandığı tüm geçerlilikten yoksun bırakır.

Şimdi şemamızı yeniden ele alırsak, şu şemaya sahip oluruz:

Geçmiş emek	Canlı emek
↓	↓
Sermaye	Emek gücü
|	|
Kapitalist	İşçi
(*sermaye* üretim ilişkisinin dayanağı)	(*Ücretli-emek* üretim ilişkisinin dayanağı)

17) Krş. Jacques Lacan, *La Psychanalyse*, c. VI, s. 112-113.
"Bundan böyle, Daniel Lagache bir anlamda (betimleyici niteliğin doğal olarak içerdiği şeyin eleştirisini içeren) görünür bir yapı ile deneyime mesafeli olduğunu söyleyebileceği bir yapı (çünkü analitik metapsikolojide kabul ettiği "teorik model" söz konusudur) arasında bize önerdiği bir tercihten yola çıktığında, bu çatışkı, yapının bir kipini ihmal eder, ki bu yapı, bir üçüncü olmak için, dışlanamaz bu kip, gösterenin düpedüz bileştiricisinin, meydana geldiği gerçeklik içinde belirlediği etkilerdir. Çünkü yapısalcılık, konuşulan alan olarak deneyimimizi ortaya koymamızı sağlayan şey midir, değil midir? Eğer evetse, yapının "deneyime mesafesi" yok olur, çünkü burada teorik model olarak değil, özneyi sahneye koyan kökensel makine olarak işler."

Emek gücünün karşısında bir kişi (kapitalist) değil, sermaye bulunur. Aynı şekilde, kapitalistin karşısında da bir nesne değil, bir başka özne, işçi vardır. Özne/nesne tesyüz oluşunun burada yeri yoktur.

Bu demektir ki, antropolojinin, *Kapital*'de Marx'ın söyleminde ki sarkmaların ona açtığı yerden başka yeri yoktur. Marx'ın kendi kavramlarını yerleştirmeyi eksik bıraktığı yerde, bu kavramlar antropolojik kerteriz noktaları etrafında hareket ederler. Marx'ın söyleminin kesinliğinin gevşediği yerde, antropolojik bir modelin oluştuğunu görmekteyiz. Marx'ın kendi söz dağarcığını sert biçimde eleştirmediği yerde bu tür kaymalar gereklidir. *Kapital*'in dahil ettiği yeni kavramların ifade bulduğu sözcükler, birçok durumda, Genç Marx'ın antropolojik kavramlarını ifade etmeye yarayan kavramlarla aynıdır.

Şu ayrım üzerinde durmak gerekir: Farklı *kavramlarla* karşı karşıyayız. Örneğin, *Kapital*'de bir *Verkehrung* kavramı ve bir *Entfremdung* kavramı buluruz. Bunlar, *1844 Elyazmaları*'na kıyasla yeni kavramlardır, farklı bir içerikleri vardır. Ama, antropolojik kavramları (bunları I. Kavramlar diye adlandıracağım) ve *Kapital*'deki kavramları (II. Kavramlar) ifade etmeye yarayan *sözcükler* aynıdır.

Her iki durumda da, *Verkehrung* ve *Entfremdung* kavramlarının bir ilişki işlevi olduğunu belirtmek ilginçtir. Belli bir teorik uzamın içinde, bunlar terimler arasındaki ilişkileri belirtirler. I. teorik uzamda, *Verkehrung* ve *Entfremdung* kavramlarının ilişkiye soktuğu terimler, özne, yüklem, nesne, kişi, şey, ampiri, kurgu, vs. terimleridir. II. teorik uzamda bu terimler, basit biçim ve karmaşık biçim, ilişki ve biçim, vs. terimleridir.

İki teorik uzamın farklı özellikleri vardır. Bundan çıkan so-

nuç, I. tür ilişkiler ile II. tür ilişkilerin türdeş olamayacaklarıdır. Kesinlik, bu ilişki kavramlarının ifade buldukları sözcüklerin aynı zamanda farklı da olmalarını gerektirir. Marx bu kesinlik gerekliliğine karşılık vermediğinden, birinci figür, her zaman için, artık bir yerinin olmadığı yere dahil olma riski taşır. Kayma, iki zamanda meydana gelir: I. tür ilişkiler ile II. tür ilişkiler arasında bir türdeşliğin yerleşmesi ile II. teorik uzamın sokulmaya çalışıldığı I. teorik uzamın yeniden oluşturulması. Oysa, bu teşebbüste, II. uzamın direnişine kanıt oluşturan bir *bükülme* kendini gösterir. Örneğin, incelemiş olduğumuz şemanın tutarsızlığını yaratan da bu bükülmedir.

Marx, antropolojik eleştiriden ödünç aldığı şemaları her kullandığında, aşağı yukarı bu aynı düzende bükülmeler görürüz. Bu konuda özellikle anlamlı olan şey, dinsel yabancılaşma eleştirisinin eski şemasını yeniden ele alan metinlerdir. Marx, dinsel yabancılaşmayı incelediği sürecin bir benzerini her ortaya koyduğunda (örneğin *Kapital*'in birinci bölümü), analiz, benzeşimin kesin olmadığını gösterir.

Bir başka kayda değer bükülme, Marx'ın fetişizmi nitelemek için genellikle kullandığı formül tarafından sunulmuştur: İnsanlar arasındaki ilişkiler nesneler arasındaki ilişkiler halini alır; iki tamamlayıcının öznelerin yerini gizlice aldıkları formüldür bu.

Geriye, bu kaymaların derindeki nedenini görmek kalıyor. Marx'ın kendi söz dağarcığının eleştirisine kalkışmamış olmasını tartışma konusu ettik. Bu eleştiri yokluğu basit bir ihmal değildir. Marx, terminolojik farklılıklar oluşturmayı gerekli bulmamışsa, kendi söyleminin Genç Marx'ın antropolojik söylemiyle farkını kesin olarak asla düşünmemiş olmasındandır. Marx'ın teorik pratiğinde, Marx'ın yalnızca *ileri sürdüğü* kopuşu *belirleyebiliyor* olsak da, iki sorunsalın kökten farklılığını ifade edebiliyor

olsak da, Marx'ın kendisi bu farklılığı asla gerçekten kavrayamamış ve kavramlaştıramamıştır.

c) Kökenin Yer Değiştirmesi ve Sınır İhlali

Kökenin (*Ursprung*), sınırın (*Grenz*) ve bu sürecin sonucunun başına gelen şeyi inceleyerek, sürecin fetişleşmiş figürünün tamamlanacağını göreceğiz.

Söz konusu *köken*, zamansal bir köken değil, mevcut haliyle kapitalist sürecin kökenidir.

Kapitalist üretim süreci sermayenin değerlenme süreci olduğundan, karşı karşıya olduğumuz köken, artı-değerin kökenidir: Artı-emek.

Bu köken, kapitalist sürecin somut biçimleri içinde ortaya çıkmaz. Verili olan şey, sürecin sonuçlarıdır, yani toplam artı-değerin bölündüğü parçalardır: Kâr, faiz ve rant. Ödünleme nedenlerinin incelenmesinin, artı-değerin bölüşümünü ifade eden bu parçaların onun *oluşturucu öğeleri* olarak kendini gösterdiğini gördük.

Sistematik kökenini dışrak Adam Smith'in üç kaynak teorisinde bulan kaba iktisadın temelini oluşturan şey bu görünümdür. Adam Smith'in işlemi, belirli bir dönemde üretilen değerin *parçalanmasının* sonucunda ortaya çıkan öğeler olan ücret, kâr ve rantı, bu değerin oluşturucu öğeleri yapmaktan ibarettir.[18]

Adam Smith'in işlemi, iki zamana ayrılabilir. Öncelikle, ücret, kâr ve rant kökenlerinden kopmuşlardır (parçalanmasını temsil ettikleri değer içinde gerçekleşen, toplumsal olarak toplam emek zamanı). Bu durumda özerkleşmişlerdir ve birbirle-

18) Üç kaynak teorisini ortaya koymak için Adam Smith'in, üretilen değerin gerçekte bir yandan *sermaye* olarak, diğer yandan *gelir* olarak (ücret, kâr, rant) bölündüğünü bilmiyor olması gerektiğini hatırlayalım. Sermayeye dönüşmesi hedeflenen bölüm onun analizinde bulunmaz. Bu nedenle, ücretin, kârın (işletme kârı + faiz) ve rantın değeri oluşturduğunu söyleyerek ya da kâr ile rantın artı-değeri oluşturduğunu söyleyerek aynı şey ifade edilir.

rine kayıtsız olarak kendilerini gösterirler. O zaman, sürecin içindeki yerlerinin onlara verdiği biçim belirlenimini yitirmiş olan bu öğelerin her biri için, kendi *kökenlerini* bulmak gerekir. Ücrete köken olarak emeği, ranta toprağı, kâra sermayeyi atfeden üç kaynak teorisinin yaptığı da budur.

Böylece bu üç *kaynak,* bilinmeyen *köken*'in yerini alır. *Ursprung / Quelle* karşıtlığının Marx'ta bulunması tesadüf değildir. Toplumsal olarak belirlenmiş bir üretim sürecinden bir tür doğal sürece geçişe işaret eder. Kökenden kaynağa doğru yer değiştirme, *Versachlichung*'un, toplumsal üretim ilişkilerinin maddi özelliklerle tanımlanmış şeylere dönüşmesinin tamamlayıcısıdır. Sürecin doğallaşması böylece tamamlanır.

Kökenin bu yok oluşu, aynı zamanda sınırın da yok oluşudur. Bu sınırın, değerin (çalışma zamanı) ve artı-değerin (artı-emek) kökeniyle belirlendiğini biliyoruz. Artı-değerin sınırlarını belirleyen şey, sömürülen toplam artı-emek miktarıdır. Bu şekilde, değer yasası, artı-değerin kâr, faiz ve rant olarak bölüştürülmesinin uygulanabileceği sınırları belirtir. Her biri doğal olarak bir gelir üreten üç kaynak teorisinin yarattığı tüm yanılsamalar böylece suya düşer. Kavramsal niteliksel bir sınır, üretilmiş değerin ve artı-değerin toplam miktarını belirler.

Tersine, eğer sermaye doğal olarak kâr üretiyorsa, bir otomat gibi işlev görüyorsa, tüm niteliksel sınırlar ortadan kaldırılır ve kâr üretimi, geometrik bir büyümenin katışıksız yasalarını izler gözükür. Price'ın, devlet hazinelerinin tüm sorunlarını çözdüğüne inandığı ustalıklı keşif buradan kaynaklanır:

> "Bileşik faiz getiren para önce yavaş yavaş artar. Ama, artış oranı gitgide hızlandığı için, bir süre sonra aklın alamayacağı bir hıza ulaşır...
>
> "Bir şilin, Kurtarıcımızın doğumunda % 6 bileşik faizle

verilmiş olsa, Satürn'ün yörüngesinin çapına eşit çapta bir kürenin kapsayabileceğinden daha büyük... bir miktara ulaşırdı. Bu nedenle bir devletin hiçbir zaman sıkıntıya düşmesine gerek yoktur; çünkü, çok küçük bir tasarrufla, faizlerin gerektirebileceği pek kısa zamanda en büyük borçlarını bile ödeyebilirdi." (akt. Marx, *Kapital*, c. VII, s. 58-59)

Kapitalist *otomat* figürünün burada kusursuz hale geldiği görülmektedir. Geometrik büyüme yanılsamasının mümkün olması, sermayenin değerlendirilmesinin niteliksel sınırı bilinmediği içindir.

"Artı-değerle artı-emeğin özdeşliği, sermaye birikimi için niteliksel bir sınır koyar. Bu sınır, *toplam iş günü* ile, aynı anda sömürülebilir iş günlerinin sayısını sınırlayan, üretici güçlerin ve nüfusun o günkü gelişme derecesinden oluşur. Yok eğer, artı-değer, anlamsız bir biçim olan faiz olarak kabul edilirse, bu sınır sırf niceldir ve her türlü hayal ve fanteziye açıktır." (c. VII, s. 62)

Kökenin ve sınırın silinmesi, böylece, sürecin fetişleşmiş biçimini tamamlar; iktisadi ilişkilerin üretim faillerinin algısına sunulduğu figürdür bu:

"Şimdi artık, bir fetiş olarak sermaye kavramı, emeğin birikmiş ürününe, üstelik de para şeklinde sabitleşmiş şekline, özünde saklı bir güç, bir otomat gibi, geometrik dizi içerisinde artı-değer yaratma (*Kraft*) niteliği veren bir kavram olarak, faiz getiren sermayede en yüksek noktasına erişmiştir." (c. VII, s. 62)

4. BÜYÜLÜ DÜNYA

Üçlem formülünün üç çiftinden birinin oluşumunu tarif ettik. Bu analizden iki önemli sonuç çıkarabiliriz:

1) Bu oluşum süreci, *1844 Elyazmaları*'ndaki özne/yüklem/nesne yapısından tamamen farklı bir yapıyı işin içine katar.

2) Fetişizmin sunduğu biçimler, kurgu yoluyla deforme edilmiş biçimler değildir. Bu biçimlerin içinde, üretim failleri için kapitalist süreç var olur.

> "Kâr biçimi kendi iç çekirdeğini gizledikçe, sermaye giderek daha çok bir nesne biçimi edinir, ilişki giderek şeyleşir, ama kendi içinde toplumsal ilişkiyi taşıyan şey, duyumsal-duyumüstü bir varlık, ve yüzeyde sabit önvarsayım olarak bu sermaye ve kâr biçiminde belirir. *Bu onun gerçekliğinin biçimidir, daha doğrusu, gerçek varoluş biçimidir.* Ve dayanaklarının, kapitalistlerin bilincinde bu biçim içinde yaşar; bu biçim altında, onların tasarımlarına yansır." (*Histoire des doctrines économiques*, c. VIII, s. 164. Altını biz çizdik).

Yola çıkış noktamızla burada tekrar karşılaşıyoruz; yani, kapitalist sistemi belirleyen ilişkiler ancak onların gizlenme biçiminde var olabilir. Onların gerçekliğinin biçimi, gerçek hareketlerinin yok olduğu biçimdir.

Fetişizm analizi, mistifikasyonun yapı mistifikasyonu olduğunu, onun varoluşu olduğunu bize doğrular. "Sayın Bay Sermaye ile Bayan Toprağın, toplumsal karakterler olarak, ama aynı zamanda doğrudan doğruya hayaletimsi danslarını yapan basit nesneler olarak"[19] var oldukları fetişizmin "büyülü dünya"sı,

19) *Le Capital*, c. VIII, s. 208.

böylece, neden yokluğunun belirlediği etkilerin bu bağlantısının tamamlanmış figürüdür. Bu neden yokluğunu Marx basit bir mesafe olarak düşünmüştür. Bu yokluk, dolayımların yokluğuna, süreç belirlenimlerinin unutulmasına bağlıdır.

Ama bu unutma aynı zamanda kurucudur da; çünkü Hegelci *Erinnerung* yeteneğiyle donanmış bir bilincin gelişimiyle işimiz yoktur.

Dolayısıyla, mesafe ile unutmanın uygunsuz görüntülerinin ötesine geçtiğimizde, temele gideriz; yani sürecin beliriş biçimlerinin, *Wirklichkeit* alanında gizlenmeden kesinlikle temsil edilemeyeceği bir şeyin belirlediği olgusuna, yani üretim ilişkilerine, belirli bir üretim tarzının –kapitalist üretim tarzının– *Entstehungprozess*'inin, oluşum sürecinin kanıtlarını taşıyan –yani taşımayan– ilişkilere varırız.

Böylece fetişizm, antropolojik bir süreci değil, *Wirklichkeit*'in, *Alltagsleben*'in (gündelik yaşam) alanında kapitalist üretim sürecinin kendini gösterdiği, kapitalist üretim ilişkilerinin dayanağı olan üretim faillerinin bilincine ve eylemine kendilerini verdikleri özgül zaman farklılığını temsil eder.

Fetişizm biçimleri buradan yola çıkarak, özel bir söylemin, kaba iktisat söyleminin içinde özümsenmiş, sistemleştirilmiştir.

> "Kaba iktisadın yaptığı şey, aslında, burjuva ilişkileri içinde ele alınan üretim faillerinin tasarımlarını doktrin düzleminde ifade etmek ve sistemleştirmektir; ve o, bunların savunmasını yapar." (c. VIII, s. 196)

Wirklichkeit ve *Alltagsleben* biçimlerinden yola çıkan kaba iktisat bunları üçlem formülünün üç çifti içinde sistemleştirir; bunlar, basit şeylerden (sermayenin maddi öğeleri, toprak) top-

lumsal ilişkileri (artı-değer, rant) yarattıkları yabancılaşmış ve irrasyonel biçimlerdir. Ortak ölçüleri olmayan bu ilişkiler, kaba iktisat için, sistemin rasyonel çekirdeğini temsil ederler.

> "Kaba iktisatçı, ortak ölçüsü olmayan bu ilişkiye vardığında her şeyi anladığını sanır ve daha fazla düşünmeye gerek duymaz. Çünkü vardığı yer tam da burjuva tasarımın 'rasyonel çekirdeği'dir." (c. VIII, s. 197)

Şu an bulunduğumuz noktada, karşılaştığımız tüm söylem türlerini nitelemeye çalışabiliriz.

Algının çıkış noktası, "servetin sabit biçimleri"dir, üretim faillerinin karşı karşıya olduğu *Wirklichkeit* biçimleridir.

Kaba iktisatçı bu biçimleri sistemleştirmekle, onların rasyonel, yani özellikle *irrasyonel* çekirdeğini vermekle yetinir. Onun söylemi, görünür hareketin yansıması ve sürecin iç özünün ve gerçek hareketinin yadsınmasıdır.

Klasik iktisat bu sabit biçimleri ortadan kaldırmayı, onları temel, iç birliklerine indirgemeyi görev bilir. Böylece, örneğin, rantı aşırı-kâra indirger. Ama projesini tamamlayamaz, çünkü o, bu biçimleri sürecin iç özünün *beliriş biçimleri* olarak anlamış değildir. Dolayısıyla görünüşlerin dogmatik inkarı yoluyla iç özü olumlar ve fetişizm biçimlerini ancak onları anlayarak kovabilir.

Marx'ın teorisi ise, tersine, bu yabancılaşmış ve irrasyonel biçimleri, sürecin içsel özünün görünüm biçimleri olarak anlar. Aynı anda hem sürecin teorisini, hem de onu bilmemenin teorisini yapabilir.

Burada, dördüncü söyleme geri dönebiliriz: *1844 Elyazmaları*'nın söylemine. Bu söylem de çıkış noktası olarak, incelemiş olduğumuz "yabancılaşmış ve irrasyonel biçimler"i ele alır. Bi-

rinci elyazması üç kaynaktan yola çıkar; ve Genç Marx *soyut* olarak kabul edilen Ricardocu dağılmayı reddeder. Bu nedenle, Ricardo üzerine okuma notlarında şöyle yazar:

> "Politik iktisat, yasalarına daha büyük bir istikrar verebilmek için, gerçekliği (*Wirklichkeit*) ilineksel olarak ve soyutlamayı da gerçek olarak ortaya koymak zorundadır."

Demek ki *1844 Elyazmaları*'nın söylemi, yabancılaşmış ve irrasyonel biçimlerden yola çıkan bir söylemdir ve *Wirklichkeit* düzeyinde kalmak ister. Bu demektir ki, onun için bu irrasyonel biçimler akıldışılığın, yabancılaşmış aklın biçimleri, kendine yabancı olan insanın biçimleri olacaktır.

Şöyle de denebilir, bu *yabancılaşmış* biçimler –burada bu terime hangi anlamın verilmesi gerektiğini gördük– onun için, terimin antropolojik anlamında *yabancılaşmanın biçimleri*'dir.

Böylece, servet biçimlerinin yabancılaşmış emeğin belirlenimine indirgenmesi, iktisadi *Gegenständlichkeit*'in biçimlerinin gerçek bir eleştirisini oluşturmaz, ama insan öznenin ve özneler-arasılığın belirlenimlerinin her yerde maddi belirlenimler ve şeyler arası ilişkiler yerine geçtiği bir tersine dönmenin basit figürü içinde durur (bunun en kayda değer örneğini, servetin ve ticaretin ikizanlamlılığında buluruz). Demek ki bu söylem, *Wirklichkeit*'in yanılsamalarının hâlâ esiridir.

III. SONUÇ YERİNE SAPTAMALAR

Klasik iktisadın söyleminin olasılık sorununu ortaya koyarak sözlerimi bitirmek istiyorum.

Gerçekten de, olasılık koşulları açık seçik tanımlanmış bir söylem vardır: Kaba iktisadın söylemidir bu. Klasik iktisadı ilgilendiren sorun farklıdır. Bu iktisat, temellerinde, üretim faillerinin tasarımlarına bağımlı değildir. Ancak zayıflıklarında böyledir (örneğin dışrak Adam Smith'te). Klasik iktisadın söyleminin nispi özerkliğini, fetişizm görünümlerini gizlemesini sağlayan özerkliği ve temel sınırlılığını, kapitalist üretimin gerçek hareketini kavramaktaki yeteneksizliğini nasıl açıklayabiliriz?

Marx, klasik iktisadın dağıtıcı çalışmasını övdükten sonra bize şunu söylemektedir:

> "En iyi sözcüleri bile, eleştirilerinin en küçük parçalarına ayırdıkları bu evrenin görünümlerinin az çok esiri kalırlar (burjuva bakış açısından da başka türlü olamaz zaten)." (*Kapital*, c. VIII, s. 208)

Bu olanaksızlık nasıl tezahür eder? Klasik iktisadın söylemi içinde içerilmiş yapıyı bilmemenin olumlandığı, ayrıcalıklı iki noktanın varlığı üzerinde düşünmeye çalışabiliriz. Klasik iktisadın görmediği iki şey vardır.

Değer biçimini bilmeme özelliği taşıyan birinci noktayı uzun uzun inceledik. Marx, klasik iktisatta bu bilmemenin gerekliliğini şöyle ortaya koymaktadır.

> "Klasik politik iktisat, kendi meta analizinden, ve özellikle de bu metanın değerinin analizinden yola çıkarak, metanın değişim değeri olma biçimini çıkarsamayı asla başaramadı; onun bellibaşlı kusurlarından biri budur. Değer biçimini ilgisiz bir şeymiş gibi ya da metanın kendisinin doğasıyla hiç içsel ilişkisi olmayan bir şeymiş gibi ele

alanlar, Adam Smith ve Ricardo gibi en iyi temsilcileridir. Bunun tek nedeni, nicelik olarak değerin onların dikkatini fazlasıyla çekmiş olması değildir yalnızca. Bunun nedeni daha derindedir. Emek ürününün değer biçimi, fiili üretim tarzının en soyut ve en genel biçimidir, böylelikle de tarihsel bir karakter edinir, bu karakter özel bir toplumsal üretim tarzının karakteridir. Eğer bunu her toplumdaki her üretimin doğal, ezeli biçimi olarak ele alma hatasına düşersek, değer biçiminin, ardından da meta biçiminin ve daha gelişmiş bir düzeyde, para biçiminin, sermaye biçiminin, vs. özgül yanı ister istemez gözden kaçar." (*Kapital*, c. I., s. 83)

Klasik iktisadın, değer biçimini öz olmayan şey konumuna indirgeyerek gözardı ettiği şey, demek ki, kapitalist üretim tarzının özel *tarihsel* karakteridir.

Artı-değerin kökeni'ne bağlı olan ikinci noktanın analizi de böyledir. Genel olarak Smith ve Ricardo'nun tüm yanılgılarının, çeşitli sorunlara verdikleri tüm yanlış ifadelerin sonucu aynıdır: Artı-değer oluşumunun üzerinin örtülmesi.

Klasik iktisadın tüm söyleminde *mevcut olmayan* bir ayrım vardır, bu da *değişken sermaye* ile *sabit sermaye* ayrımıdır. Oysa, bu ayrımın konumu artı-değerin gizemini ortadan kaldırır. Kapitalist üretim sürecinin devindirici gücünü ortaya çıkarır: Sermaye ile ücretli-emek arasındaki karşıtlık. Kapitalist üretimi, belirli tarihsel üretim ilişkilerince belirlenmiş olarak ortaya çıkarır.

Böylece, bu iki nokta etrafında dönen klasik iktisat söyleminin tüm ihmal ve çelişkileri şu olguyu gizlemeye yöneliktir: Kapitalist üretimin varlığı, tarihsel olarak belirli bir üretim tarzının varlığıdır.

Klasik politik iktisadın mendil kapmaca oyununda aşıp geçmesi gerekecek bir nokta daima olacaktır. Onun *göremeyeceği* bir şey hep vardır ve göremeyeceği bu şey, aynı zamanda, *görmemesi gereken* şeydir.

Bu *görmemesi gereken şey* kavramı, aslında Marx tarafından ifade edilmiş değildir.[20] Bu kavram, klasik iktisat söyleminin özgül olasılık koşullarını kavramsal olarak yansıtmaz. Klasik iktisadın içkin sınırlılığını düşünme tarzı da analojiktir.

Kâr oranının düşüş sorunu üzerine Ricardo'nun tavrını yorumlayan, III. Kitaptaki bir metnin incelenmesinde bu görülecektir.

> "Kâr oranı, kapitalist üretimin itici gücüdür. Nesneler, ancak, bir kâr ile üretilebildikleri sürece üretilir. İngiliz iktisatçılarının, kâr oranındaki düşme ile ilgilenmelerinin nedeni işte budur. Böyle bir olasılığın bile Ricardo'yu kaygılandırması olgusu, onun, kapitalist üretimin koşullarını ne denli derinden kavradığını gösterir.
>
> "Ona karşı yapılan itiraz, 'insanları' hiç önemsemediği, insan ve sermaye-*değer* olarak neye malolursa olsun, bütün dikkatini sırf üretici güçlerdeki gelişmeye çevirdiği itirazları, asıl onunla ilgili önemli şeylerdir. Toplumsal emeğin üretici güçlerindeki gelişme, sermayenin tarihsel işlevi ve varoluş nedenidir. İşte bu şekildedir ki, o, farkında olmadan, daha yüksek bir üretim tarzının maddi gereksinmelerini yaratır. Ricardo'yu kaygılandıran şey, kâr oranının, kapitalist üretimin isteklendirici ilkesinin, birikimin temel öncülü ve itici gücünün, üretimin kendisindeki ge-

20) Klasik iktisadın bu noktaları göremeyeceğini, çünkü kapitalist üretim tarzının tarihsel karakterinin, dolayısıyla zorunlu yok oluşunun onlarda kayıtlı olduğunu ve kapitalizmin kendi ölümüyle yüzleşmeye katlanamayacağını söylemek, bu körlüğün kavramının formülasyonunun yerini tutmaz.

lişmeyle tehlikeye düşmesi olgusudur. Ve burada nicel orantı her şey demektir. Aslında, bunun ardında, onun ancak sezdiği daha derin bir şey vardır. Burada, o, sırf iktisadi bir biçimde yüzeye çıkıyor –yani burjuva bakış açısından, kapitalist anlayışın sınırları içersinde, kapitalist üretimin kendi açısından– bu üretim tarzının kendi engelleri bulunduğu, nispi olduğu, mutlak olmayıp, ancak, üretimin maddi gereksinmelerinin gelişmesinde, belirli bir sınırlı döneme tekabül eden tarihsel bir üretim tarzı olduğu ortaya çıkıyor." (c. VI, s. 271)

Burada söz konusu edilen kavramları kaydedelim. Öncelikle, Ricardo'nun "sezgi"si (*Ahnung*) var. Bu kavramın varlığı önemsiz değildir. Marx özellikle Ricardo'nun özsezilerini, sınırlı "bakış açısı"nın ötesine giden, kapitalist üretim tarzının içkin doğası konusundaki sezgilerini her belirtmek istediğinde bu kavramı kullanır. Bu zorunlu sınırlılık burada üç deyimle belirtilmiştir: "in rein *ökonomischer* Weise, im *bourgeois* Standpunkt, innerhalb der Grenzen des *kapitalistischen Verstandes.*"*

Bu deyimleri, ücret üzerine bölümün sonunda bulunan, I. Kitaptaki metinle karşılaştırabiliriz.

"Politik iktisat, nesnelerin durumuna, asla farkında olmadan yakınlaşır. Ve eski burjuva derisinden kurtulmadıkça bu mümkün olmayacaktır." (c. II, s. 213)

Bu iki metnin karşılaştırılması, klasik iktisadın sınırlılığını düşünürken Marx'ın kullandığı analojik modelin açıklanmasını

* "Bütünüyle *ekonomik* tarzda, *burjuva* bakış açısında, *kapitalist anlayışın* sınırları içinde", (yhn).

sağlar. Burada, *kapitalist anlayış* (*kapitalistische Verstand*) tanımımız vardır ve bu da, kapitalist öznenin *tasarımları*'yla (*Vorstellungen*) karışmaz. Bu kapitalist anlayışı Marx, üretim tarzlarının gelişim modeli üzerinden düşünür. Bilindiği gibi, belirli bir üretim tarzında, üretici biçimler, gelişimlerinin üretim ilişkileri tarafından kösteklendiği belirli bir noktaya kadar büyürler. Üretim ilişkileri bir üretim tarzına özgü *sınır*'ı oluşturur; üretici güçlerin engellenme fenomeninde kendini gösteren sınırdır bu. Oysa, *kapitalistische Verstand*, özellikle *teorik bir üretim tarzı* olarak düşünülmüştür, bunun içinde, teorik üretici güçler yalnızca belli bir noktaya kadar gelişebilir, bu üretim tarzına özgü mutlak sınıra tabi kalırlar. Marx, tıpkı üretici güçlerin burjuva üretim ilişkilerinin esiri olması gibi "eski burjuva derisi"nin eseri olan politik iktisadın söyleminin içkin olasılık ve sınırını, açıklanmamış bu analojik model içinde düşünür.

Eğer durum böyleyse, Marx'ın bize klasik iktisat söylemi olasılığına dair bir *kavram* vermediğini ileri sürebiliriz. Bu kavramı ifade edebilmek için, klasik politik iktisat ile Marksist bilimin birbirinden ayrıldığı bu *ortak yer*'i düşünmemiz gerekir, bilimin olasılık sorununu, tarihsel olasılık koşullarıyla ilişkisi sorununu ortaya koymamız gerekir.

Marx, kapitalist üretim tarzının içkin çelişkisi ile eleştirisinin gelişimi arasında bir paralelliğe başvurarak bu sorunu asla çözmez. Burada, Marx'ın kapitalist üretim tarzının bilimsel eleştirisinin, bu sistemin kendisinin krizde olduğu andan itibaren mümkün olduğunu açıkladığı o ünlü metinlere atıfta bulunuyorum.

Kriz ile *eleştiri* arasındaki bu bağın, *Alman Ideolojisi*'nin özelliği olan tarihselci ideolojinin bir kalıntısı olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Bu anlayış zaten Marx'ta, bilimin saflığı anlayışıyla karşıtlık içinde gelir. Bilimin olasılığı, bu durumda, tari-

hin verdiği bir tür molaya bağlıdır. Örneğin Ricardo, tarihin bir anlamda nötralize olduğu bir dönemde yazdığı için bilimsel bir söylem tutturabiliyor. Kapitalizmin krizi ve sınıflar mücadelesi şiddetlendiğinde, bu söylem olası olmaktan çıkar ve Ricardo'nun takipçileri övgüye ve kaba iktisada yönelirler.

Genel anlamda, eleştiri kavramının eşlik ettiği tarihselci bir anlayışın karşısına, Marx, bilimi tarihsel faillerin varlık koşullarından köklü bir kopuş içinde kuran bir anlayış çıkarır. Bu durumda sorun, bu kopuşun koşullarını düşünmektir. Marx *Kapital*'de bilimin yerini ve bilimsellik biçimlerini belirliyor olsa da, "bilimin bu yerine nasıl varıyoruz?" sorusuna cevap verip vermediğini kendimize sorabiliriz.

Kaba iktisat söz konusu olduğunda, sorunun *Wirklichkeit* içinde kapitalist öznenin yerinin belirlenmesiyle çözüldüğünü görüyoruz: Kaba iktisat söyleminin kurulduğu bu yere gelebiliyorsak, zaten orada olduğumuz içindir. Buna karşılık, bilimsel söyleme erişme sorusuna cevap verilmemiştir. Ve sorunun, *Politik İktisadın Eleştirisine Genel Giriş*'teki ünlü bölümlerle çözüldüğünü sanmıyorum.

Bu sorunun özellikle Della Volpe okulu tarafından "Teori ve Tarih" biçiminde sorunsallaştırıldığı bilinmektedir. Ama, "somut-soyut-somut" çemberi teorisi içinde ya da tarihsel-maddi kertelerden tarihsel-rasyonel kertelere geçiş teorisi içinde buna verilen cevap, düşünce süreci ile gerçek süreç arasında Marx'ın ortaya koyduğu köklü ayrımın berisine düşer. Bir yandan, soyutun ve somutun belirlenimleri, düşüncenin ve gerçeğin belirlenimleriyle karışmıştır (ampirist kaçamak yol). Diğer yandan, burada önerilen epistemolojik modelin içine, verilmiş olan nesnenin (tarih) kaba ideolojik belirlenimi içinde *eleştirisiz* ele alınıyor olmasının dayattığı, geçmişin, şimdiki zamanın ve geleceğin ide-

olojik kategorileri tamamen nüfuz etmiştir. Della Volpe'nin ortaya koyduğu ideolojik nesnenin özelliklerinin epistemolojik sözce içine bu yansıması, bir yandan, "somut-soyut-somut" hareketinin anlayışı içinde tezahür ederken, diğer yandan, bilimsellik biçimini belirlediği varsayılan "önceller-sonuçlar" yapısı içinde tezahür eder. İktisadi kategoriler arasındaki ilişkiler, böylelikle, doğrusal bir süreklilik içinde bulunan öncellerden sonuçlara giden bir sekans modeli üzerinden düşünülür. Piétranera örneğinde, içerimlerin doğrusal düzeni olarak bu rasyonalite teorisinin (tarihin ideolojik kavramının özelliklerinin yansısı), nasıl olup da bilimin boyutunu ve bunun nesnesi olan sürecin doğasını bilmediğini gördük.

Böylece, cevabın ortaya çıkardığı teorik güçlüklerin, *soru*'nun ortaya konuş tarzına bağlı olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla burada Marx'ın bize örnek figürünü verdiği bir hareketi tamamlamamız ve sorunun, özellikle de tarih kavramının bizzat terimlerini sorgulamamız gerekiyor. Sorunu çözümleyecek durumda olmasak bile, en azından hangi *alan* üzerinde çözümlenebileceğini bilebiliriz: Bir başka tarih kavramı alanında.

PIERRE MACHEREY

“Kapital”in Serimleme Süreci Hakkında (Kavramların İşlenmesi)

"Cehennemin kapısındaymış gibi, bilimin eşiğinde."
Politik İktisadın Eleştirisine Katkı'ya *Giriş*.

Serimleme süreci, bir bilginin kesin hareketi uyarınca söylemin sahip olduğu şeydir: Bilginin ortaya çıkışının betimlediği şey, beliriş hareketi değil (bilindiği gibi Marx serimleme süreci ile araştırma sürecinin ayrı olmasını istemiştir), ama bilginin formülasyonunun farklı olan bu hareketidir. Bunu mekanik bir düzenleme ya da sıraya koyma tavrına indirgememek gerekir.[1] Kendi yasalarına göre düzenlenmesi gereken özerk harekettir bu.[2]

Bu süreç, kendi hareketi içinde incelenebilir: Serimleme sürecini yeniden yaparken, bu serimlemenin *hangi koşullarca* belirlendiğini, nesnel olarak hangi ilkelere bağlı olduğunu görmek mümkündür.

Yine de, sorun bu şekilde ortaya konduğunda fazlasıyla geniş kalır: Bu, *Kapital*'in planının klasik sorunudur. Bu bütünlük düzeneğinin bilinmesi temel önem taşıdığından, bunun, *Kapital*'in okunmasına zorunlu bir ön hazırlık oluşturduğu söylenebilir:

1) Bu nedenle, bir serimleme *düzeni*'nden söz etmekten mümkün olduğunca kaçınılacaktır.
2) Şunu unutmayalım ki, özerk demek bağımsız demek değildir: Bilgi süreci özgüldür, ayrı değildir.

Yine de, kendisi ön hazırlıksız değildir: Paradoksal bir şekilde, çok farklı kipliklere göre yapılan bir okumaya bağlı kalır. Bir kitaptan diğerine, bir bölümden ötekine nasıl geçildiğini bilmeden önce, bir sözcükten diğerine, yani bir kavramdan diğerine nasıl geçildiğini bilmek gerekir (çünkü bilimsel bir söylemde, sözcükler kavramların yerine geçmek zorundadır). Bu ayrıntılı okuma, başlangıçta, metnin bütününe değil, yalnızca bölümlerinden birine yönelir. Yola çıkılması gereken bu kısmi okuma, herhangi bir şeyin okunması, rastgele ele alınmış bir parça üzerinden okumanın öğrenilmesi de olamaz. Bu, kural olarak *başlangıcın okunması* olacaktır.

Serimleme süreci sorusunu sormayı başka terimlerle de ifade edebiliriz: I, 1, 1 metninin (Editions sociales'deki Fransızca metnin s. 51-56'sı) başlangıcını ayrıntılı okumak.

Sorunda bu şekilde bağlam değişikliği yapılmasını doğrulamak gerekir. Bu, birçok temel gerekçeye itaat etmektedir: Bu gerekçeler arasında hızla yol alabilmek için, Marx'ın başlangıç noktasına belirleyici bir önem verdiğini, bu *ayrım*'ın bilimsel serimlemenin belli bir anlayışını ve belli bir pratiğini içerdiğini, bunların da bir yazma tarzı, orijinal bir bilimsel tarz gerektirdiğini, bu yazının kendine uygun bir okuma gerektirdiğini, nihayet, bu okumanın da özellikle çıkış noktasında öğrenilebileceğini belirtelim.

Çıkış noktasının ayrıcalığı, Marx'ın yönteminin karakteristik bir özelliğidir. Bu ayrıcalığı açıklamadan, anlamadan önce, bunu yalnızca *kabul etmek* doğru olur: Marx'ın, *Kapital*'in birinci bölümüne çok özel bir dikkat gösterdiği bilinmektedir; bu metnin izleri, daha *Katkı*'nın ilk müsveddelerinde görülür; ve bu, son baskılara kadar hiç durmadan ele alınacak, düzeltilecek, gözden geçirilecektir, öyle ki gerçekten tamamlanıp tamamlan-

madığını kendimize sorabiliriz; sanki Marx başlangıcı asla bitirememiş gibidir. Ama, sonradan göreceğimiz gibi, bilimsel söylem, değerini, tamamlanmış görünümünden çok gerçek tamamlanmamışlığından almaktadır.

Başlangıcı sona erdirmenin bu güçlüğü, her şeyin başlangıcın *içinde* verilmesi gerektiğinden kaynaklanmaz (serimleme, daha sonra bir rüşeym halinden yola çıkar gibi cereyan etmektedir): *Organik* bir söylem anlayışı, Marx'ın bilginin kuruluşu hakkındaki fikrine tamamen yabancıdır. Başlangıç, bir *yerine yerleştirme* değeri taşır: Kavramların ve (analiz) yöntemlerin(in) düzenlenişi. Bu başlangıcın, açılış anlamında ikili bir değeri vardır: Öncekinden kopar (çünkü yeni kavramlar ve yeni yöntemler getirmektedir); ama ardından gelenden de farklılaşmaktadır: Yola çıkış noktası sorunu, tamamen orijinaldir; söylemin bütününün yapısı hakkında bizi aydınlatır, özellikle de ayrıcalıklı yapısı nedeniyle, bu sayede bazı yöntem sorunları özel olarak aydınlatılmış olacaktır.

Tüm bunlar, belli bir bilimsel serimleme anlayışını, bilimin belli bir pratiğini içerir. Başlangıcı açıklama tercihi de, belli bir bilim fikrinin buyruğu altındadır: I, 1, 1 bölümünün açıklanması, *epistemolojik* bir açıklama olacaktır. Yola çıkış noktasından çıkarılması gereken şey, tümdengelim yoluyla yapılacağı gibi, Marx'ın söyleminin devamı değil, tamamen başka şeydir: Onu önceleyen şey, onun koşullarıdır.[3] Dolayısıyla, bir paragrafın bu okumasında ortaya konmuş olan soru oldukça basit gözükmektedir: Marx'ın söylemini bilimsel bir söylem yapan şey nedir? Ve bunun *işareti* başlangıçta okunabilir mi?

Bu soru çok güçtür: Gerçekten de *Kapital*'in serimlemesini

3) Demek ki epistemoloji fikrine yeni bir anlam vermek gerekmektedir: Nesne olarak aldığı koşullar, yalnızca rasyonel koşullar değildir; bunlar nesnel koşullardır.

başka yerde verili, ayn olarak, kendi içinde belirlenmiş bir bilim fikrine indirgemek mümkün değildir. Gerçekten de, serimlemenin yapısının bağlı olduğu bilim fikri, *yeni* bir fikir gibi, bir başlangıç gibi duyurulur. Marx, edinilmiş bir fikirden yola çıkarak, bir serimleme ortaya koymamıştır; *hem* belli bir bilim fikri oluşturmak, *hem de* bilimsel bir söylem gerçekleştirmek istemiştir: Biri olmadan diğeri de olamaz ve bunun başka türlü olamayacağı da açıktır. Bu nedenle, serimleme sürecini kendi için incelemek söz konusu olamaz, dahası *Kapital*'in tüm yapısını ve anlayışını bütünü içerisinde ve ayrı olarak –Marksist bilim teorisi– sergilemek de imkansızdır. Bu teoriler, pratikleriyle birliktedir; bu pratiğin yolunu anlaşılır kılabilecek tek şey olan teorinin yolunu çizebilmek için, bu pratiğin yoluna girmek zorunludur. Buradan yola çıkarak, bilimin klasik bir sunumuyla ilgili belli bir anlayışıyla Marx'ın nerede koptuğunu görmekteyiz: Bilimin söyleminden önce bilim üzerine söylem yoktur, bu ikisi birlikte vardır, ama bu, ikisinin birbirine karıştığı anlamına gelmez.

Yola çıkış noktasının ayrıcalıklı değeri, bu durumda kolaylıkla doğrulanır: ister istemez birlikte yol alan bu iki "şey", yani bilimin teorisi ile pratiği, en iyi bunun üzerinde *ayırt edilebilir* (ama ayrılmaz).

Ama başlangıcı açıklamak, bir okuma yöntemi gerektirir. Yeni bir soru da buradan kaynaklanır: Bilimsel bir söylemi nasıl okumalı? Bir söylemin içindeki bilimi nasıl okumalı?

Her bilimsel dil, geçerlilik normlarıyla ilişkisine göre tanımlanır: Bu dilin okuma biçimlerini belirleyen şey, bu normlardır. Marx, bütün iktisadi tekniklere ve ideolojilere karşı, *Kapital*'i, teorik bir girişim olarak sunar: Sorun, bu teorinin, hangi normlardan yola çıkarak bilimsel teori olarak tanımlandığını bilme ve teoriye girmenin bir ya da birçok tarzını bu normlardan çıkarsa-

ma sorunudur. Gerçekten de, teorik bir eser, kendisi de teorik olan bir kavrayış tarzını gerektirir: Bir bilginin alımlanabilmesi için, başlangıçta bu bilginin cevap verdiği sorunların tanımlanmış olması, bu bilginin koşullarının belirlenmiş olması gerekir.

Bir bilgi teorisi programıyla ilişkisi olmayan bu program (bilgi teorisi, hakikat sorununun alanı olan çok özel bir alana bağlıdır), Althusser'in başka yerde belirttiği gibi, günümüzde filozoflar tarafından yerine getirilmelidir. Ama bu görev, filozofların çalışmasının çok belirgin bir tanımını varsayar: "Bir bilimin nesnesinin kavranılabilirlik koşulu olarak felsefe." Felsefe, bilimler tarihinin bilinmesinden başka bir şey değildir. Filozoflar günümüzde teorilerin tarihini ve *aynı zamanda da* bu tarihin teorisini yapanlardır. Felsefe sorunsalı, demek ki, ikilidir, ama bölünmüş değildir: Felsefe yapmak, bilimsel sorunların *hangi koşullar içinde* ve *hangi koşullara* konduğunu incelemektir. Bir materyalist için bu koşullar yalnızca teorik değildir: Bunlar öncelikle nesnel ve pratiktir.

Felsefenin böyle bir tanımı elbette kendiliğinden olmaz. Dahası, geleneksel felsefi geleneğin tersi yönde yol aldığı söylenebilir: Burada yalnızca bir görünüm söz konusu değildir, haklı bir zorunluluğu ifade eden fiili bir durumdur bu. Gerçekten de felsefe, bilimsel sorunları çözmek için değil, ortaya koymak için bize buraya kadar ne getirmiştir?

Klasik biçimi altında, yani kabaca ondokuzuncu yüzyılın başlangıcına kadar bu sorun, yasallık (ideal) ve gerçeklik (doğal) terimleriyle ortaya konur: Her şey, bu iki terim arasındaki ilişkide, bunların birbirleriyle özdeşleştirildikleri biçimde (daha doğrusu özdeşleştirilme derecesinde) yatmaktadır. Kanıtlamanın kesinliği, rasyonel olanla gerçek olanın bileşimiyle ve kaynaşmalarıyla tanımlanır. Geometrik bir zihindeki ideal buna denk düşer, bir *doğal düzen*'e uygun önermeler *düzeni* inşa edilir: "İlkel" önermeler-

den, karmaşık teoremlere: basitten karmaşığa. Bilimin kavramları, bu kavramların rasyonalitesi ve gerçekliğiyle belirlenir: Bilimsel bilgiler sürecini hak olarak denetleme iddiasıyla ve sorunları çözümlemedeki fiili güçsüzlüğüyle tanımlanan tüm bir düzen felsefesi buradan yola çıkarak hazırlanır. Eğer bir felsefe tarihsel olarak anlamlıysa, bu, özgül güçlükleriyle, bu çelişkiyi bir anlamda maddi olarak belirlemeyi sağladığı içindir. Yöntem kategorisinin klasik kullanımı, yanlış konmuş bir soruna indirgenen, felsefi sorunsalın bu türünün karakteristik bir örneğini verir: Marx'da, ayrıca ortaya konmuş yöntem sorunu yoktur, olamaz.

Hegel'in mantığı bu felsefi mantığın tamamlanmış, sonuncu sunumu olarak kabul edilebilir: Tamamlanmıştır, çünkü koşulları tüm genellikleri içinde alır ve aynı zamanda, bu güçlükleri cevaplara dönüştürerek tüm sorunları *çözümler*. Ama, ister istemez nihai olan bu biçim içinde, kurgusal felsefe yeni bir anlam edinir: Katışıksız bir bilimsel ideoloji halini alır. Pascal, Descartes, Condillac, Kant, bilimin belli bir halinin kesin olarak kabul edilebileceği koşulları belirlemeye çalışıyorlardı: İster istemez yetersiz olan koşulların ortaya konmasıyla, farklı koşulların olasılığını şeffaf biçimde, zımnen görünür kılıyorlardı. Hegel'in işlettiği, çatışmaların ortak çözümü ise tersine, bilginin belli bir halini[4] mutlak bir sistem yapar: Çelişkiler, yine aynı çelişkilerin kendisi temelinde ortadan kaldırılmıştır.[5] Bu durumda, diyalektik, çelişkinin göğe yükselişi ve kutsal cuması olarak sunulabilir. Felsefenin işlevi artık tamamlanmış olanın, kesin olanın bir *imgesini* oluşturmaktan başka bir şey değildir.

Görkemli bir ölümle, bu şekilde sona eren kurgusal [spekü-

4) Hegelci felsefede bu kavramın içerdiği muğlaklıkla birlikte: Aynı zamanda her şeyin bilgisi de olan kendinin bilgisi.
5) Her türlü demistifikasyon çabasının, doğası gereği mistifiye edici olduğu genel olarak söylenebilir.

latif] felsefe, sonuçta, bilimin paradoksal biçimde ideoloji kılığına girmesinden, teknik kılığına girmesinden başka bir şey değildi: Daha doğrusu, bilimsel bilginin edim bilgisine [saosir-faire] (aynı hat üzerine yerleştirilmiş, bu hatta düzene konmuş sonuçlar, edinimler bütünü olarak kabul edilen bilim) dönmesi, bu edim bilgisinin bilme biçimini alması temeli üzerinde yer alır. Bir bilginin yerine geçen, bir bilme'nin, tam da yokluğu belirttiği –ve maskelediği– bilme'nin yerini tutan şey, bir bilimin (sonlu olarak kabul etmek zorunda olduğu bu zorunlu teşebbüsün) ideolojisidir.

Bilme güçlüklerini çözüm yapan, soruları cevaplara dönüştüren, yokluğu doluluk terimleriyle sunan bu tersine dönüşle, mantığın tüm klasik sorunları –çözülmüş olmaz– ortadan kaldırılmış olur:

1) Kavramın bölünmüş doğası, bölünmesi içinde bile birleşmiş, uzlaşmıştır: Rasyonel olan, gerçektir; kesin bir serimlemenin akışına, nesnesinin üretimi eşlik eder. Sonuç olarak (ama aynı zamanda değil), gerçek olan rasyoneldir: Kavramın çıkarsanması, aynı zamanda gerçeğin çıkarsanması değildir. Simetri, özünde aldatıcıdır: Yalnızca şu denebilir ki, kavram esas olarak kavramlardan çıkarsanırken, gerçek de kavramdan çıkarsanır (aynı zamanda, kavramın gelişimi içinde, gerçeklik, örnek, açıklama sıfatıyla daima işin içindedir). Kavramın gerçekliği olan rasyonalitesinden, gerçeğin rasyonalitesi çıkarsanır. Çünkü, *kavramın içinde*, rasyonalite ile gerçeklik özdeşleşir, *onun dışında*, gerçek rasyoneldir.

2) Çıkış noktası sorunu, aynı vesileyle ortadan kaldırılmıştır: gerçek süreç ile serimleme süreci iç içe geçmiştir. Kavramın en içindekinden yola çıkmakla, en dışındakinden (duyumsal dene-

yim) yola çıkmak arasında fark yoktur: Çıkış noktasının yeterliliği ile yetersizliği, bir çözümün eşdeğer koşullarıdır; fenomenolojiden mantığa bu şekilde geçilir.

Böylece, klasik uygunluk sorunu, akıl yürütmenin doğruluğu sorunu, söylendiği gibi, diyalektikleştirilmiş olur; çözüm sisteminin etkinliği sayesinde, herhangi bir düzen doğaldır.

Marx'la birlikte, bilimler tarihinde ve bu tarihin teorisinde temel bir şeyler olup bitmiştir.[6] Matematik modeli reddetmeden, ona tamamen yeni bir yer atfeden (*more geometrico*'ya, orijinal bir anlam vermek için sahip çıkan Spinoza'nın tarzına biraz benzer bir şekilde) yeni bir bilimin ortaya çıkışı vesilesiyle, bilimin yeni bir sorunsalının, bilim adına layık bilimin ilk materyalist sorunsalının koşulları gerçekleşmiştir. Gerçekten de *Kapital*, bizzat bilimin statüsü düzeyinde yeni bir dönüşüm uğrağını belirtir.

Marx, iktisat biliminde,[7] yeni bir serimleme biçimi başlattığı hissindedir. La Châtre'a 18 Mart 1872 tarihli mektubunda (*Kapital*'in Fransızca tercümesine önsöz) buna, *tahlil yöntemi* adını verir:

> "Benim kullandığım ve iktisadi konulara daha önce uygulanmayan tahlil yöntemi, başlangıçtaki bölümlerin okunmasını epeyce güçleştirmektedir... Bilime giden düz yol yoktur, ve ancak onun dik patikalarında yorucu tırmanışları göze alanlar aydınlık doruklarına ulaşabilirler."

6) Elbette Marx'ın eserini, "düşüncenin katıksız öğesi içinde", bilimler tarihinin bir olayına indirgeyecek değiliz: ama Marx'ın gerçekleştirdiği devrim *de*, tamamen teorik tarih statüsünü edindiği bu tarihte geçer.

7) İktisat bilimi alanında değil, bu alanın yanında, üretim tarzı sorunsalının *yeni* çerçevesinde.

Katkı'ya *Giriş*'in tamamlanmamış metni (1857) bize bu yöntemin ilkelerini değilse de, en azından programını vermektedir. Bilimsel kesinlik, gerçek ile düşünüleni karıştırmayı sağlayan her şeyin ortadan kaldırılmasında yatar: Bilimsel bir serimleme inşa etmek, bunlar arasında bir bileşik bulmaktan ya da birinden diğerini çıkarsamaktan, başka deyişle bunları birbirine karıştırmaktan ibaret değildir. Materyalist bakış açısından bilgi, nesnel gerçeklik sürecinin *belirlenmiş bir etki*'sidir: onun ikili ideali değildir. Bu durumda sorun, bir bilginin nasıl üretildiğini bilmektir.

İktisadi gerçekliği bir bilim haline getirmek, kavramlardan yola çıkarak bir serimleme inşa etmek demektir; bir teori, kavramların önermeler biçiminde ve önermelerin de kanıtlayıcı bir biçim altında önermeler dizisi halinde düzenlenmesidir. Esas sorun, gerçek olandan yola çıkılacağını mı yoksa ona varılacağını mı bilmek değildir.[8] Gereken şey, doğru önermeler formüle etmeyi sağlayan kavramlar ve akıl yürütme biçimleri bulmaktır: Bütün bilimlerin, kendi gerçekliklerinin yoluna girdiklerinde kendilerine sordukları soru budur. Dolayısıyla, kavramlar gerçek mi, yoksa gerçek rasyonel mi diye sormaya gerek yoktur. Hegelci özdeyiş tersine dönmemiştir, şu diğer özdeyişin gölgesinde kalmıştır:

Gerçek olan gerçektir: diyalektik materyalizm
Rasyonel olan rasyoneldir: materyalist diyalektik

Bu iki önerme birbirlerine tabi değildir, bunlar özdeştir; şu farkla ki, farklı düzeylerde durmaktadırlar: İkincisi birincisine sıkı sıkıya bağlıdır.

8) Gerçekten "yola çıkıldığı" yine de aşikardır; ama bu, bu yola çıkışın alacağı *biçim* hakkında herhangi bir şey söylemeye imkan tanımaz: oysa temel sorun budur.

Bilim, mevcut haliyle bir düşünce sürecidir. Dolayısıyla, ne gerçek süreçle, ne de sonucu olduğu araştırma süreciyle çakışan bir serimlenme biçimini tarif eder. Basit bir tersine dönme değildir söz konusu olan, çünkü bu şekilde ortaya konan sorun (aslında bazı bilimlerin pratiği içinde çözüme bağlanmış olsa bile) kökten yenidir: Kavramın rasyonalitesinin ve gerçek olanın gerçekliğinin maddi ilişkilerini düşünmek için aygıtlar bulmaktır önemli olan. Klasik mantık, bu sorunun ortaya konamayacağı koşulları gösteriyordu, sergiliyordu; Hegelci felsefe bunu ortadan kaldırmak için yapılmıştı. Bu ilişkiler yeni kavramlar içinde düşünülmelidir. Tüm sorun bu kavramların *Kapital*'de bizzat belirip belirmediğini, daha doğrusu belirlemeye başlayıp başlamadığını bilmektir.

Bu soruya cevap verebilmemiz için *Kapital*'i okumayı öğrenmemiz gerekiyor: Gerçekten de bizler, kavramları doğrudan doğruya gerçeklik terimleriyle yorumlayan Hegelci bir okumaya alışkınız. Bu okuma, Marx'ın *Kapital*'i yazmak için kendi önüne koyduğu soruna bir anlamda cevap verdiği ölçüde, kesinlikle keyfi değildir: Çok uzun süre boyunca, yine 1858'de (*Katkı*'nın ilk müsveddelerine bakın), Hegelci bir yazma şeklinin cazibesine kendini teslim ederken direnmek zorunda kaldı. Marx'ın bu engeli aşmanın yolunu fiilen bulmuş olması, aynı vesileyle bize yeni bir okumanın ilkesini vermektedir. Marx'ın metninin lafzında, bilimsel bir yazının koşullarını bulabiliriz: Yalnızca art arda yaptığı düzeltmeleri inceleyerek değil (bunlar bir pişmanlığın tamamen tersine, kesin bir arayışın evreleridir), kesin metnin düzenlenişi içinde de bulabiliriz.

Hegelci ideolojinin bağlantısı (paradoksal?), bilimsel metinlerin *gerçekçi* okunmasıdır: Kavram aracılığıyla kendini gösteren şey, içeriktir. Sanki sözcükler sayfadaki deliklermiş gibi okunur,

bu delikler aracılığıyla gerçeklik yüzeye çıkar; dahası, bir tür kurgusal röntgencilik içinde, gerçek sürecin incelenebileceği tavan pencereleridir bunlar. Bu durum zaten kendiliğinden bilimsel tavra gayet iyi denk düşer; buna göre kavramın, ancak aynı şeyin dayanağı olarak bir cazibesi vardır.

Kavramın yolunu bulabilmek için, tersine, dilde, bilimsel dilin yansıtırken aynı zamanda dışladığı şeyle karıştırılma riski taşımayan şeye vurgu yapmak gerekir: Açıklayabilmek için dışlamak zorundadır, ama ortadan kaldırması ya da yok etmesi elbette gerekmez.

Dolayısıyla, naif bir okumayla şerh olarak görülerek bir yana bırakılacak şeyi, doğrudan doğruya gerçek olmadığı gibi gerçeğin de yerini tutmadığından, her türlü bulanıklığın ötesinde, rasyonelin kendisi söz konusu olduğunda, yalnızca bir rasyonalitenin aygıtı olarak kabul edilen şeyi okumak gerekir. Dolayısıyla, demir ya da mürekkep attıklarını ileri sürdükleri yeri görmek için sözcükleri okumak yerine, aracılarla, kanıtlamanın yeri olan bu bağlantılarla, akıl yürütmenin biçimini de maddi olarak belirleyen kavramlarla ilgilenmek gerekir. Serimlemenin anlam ve kesinliğinin geçtiği bu sözcükler, parola olarak işimize yaramaz mı?

Dolayısıyla, geleneksel açıklama ve yorumlama kaygısının ötesinde, ilk bakışta temel önemde olan şeyi, içeriği,[9] yazının ayrıntısına –miyop bir dikkatle eğilmek için– bırakmak gerekir. Bu yöntem çok orijinal değildir, ama *Kapital*'in okunmasına muhtemelen henüz uygulanmış da değildir. Başka gözlerle değil, ama tamamen başka bir metin söz konusuymuş gibi okumayı gerektirir; burada göze çarpan şey, geleneksel bakış karşısında artık, fazlalık gibi gelen, dolayısıyla onun gözünden kaçan şeydir (oysa ki gelenek, teknik hakimiyeti sağladığına inanır). Böyle bir

9) Maddi gerçekliği, yalnızca bir *içerik* olmaya indirgeyen, idealizmdir.

okuma kesindir, yani keyfi değildir, ama bir tek kendi meşruiyetine de inanmaz. *Kapital*'in ne olası tek okumasıdır, ne de en iyi okuması: Marx'ın *yazmak* için çözümlemek zorunda kaldığı problemlerin bazılarını metnin içinde ortaya çıkarmayı sağlayacak geçici bir hile aranıyorsa, bu olabilir.

Ayrıca, iki okuma türüne (içerik okuması ve biçim okuması), hem ayrı hem eşzamanlı iki yazı denk düşer. Marx *Kapital*'i aynı anda iki düzeyde yazdı: iktisadi serimleme düzeyinde (kavramlar, belirli bir bilimsel pratiğe uygun oldukları ve düşünce yoluyla gerçeğin sahiplenilmesini mümkün kıldıkları ölçüde kesindir); akıl yürütmenin *tutum*'unu belirleyen serimleme aygıtları, yazı araçları düzeyinde. Bu ikinci düzeyin kendi kavramları da vardır: Bilimin kavramları. Bunlar olmadan hiçbir şey ne okunabilir ne yazılabilir ve bunlar, önceki bilimsel pratiğin teorisine (birinci düzeyi tanımlayana) denk düşerler. Bu tür kavramların herhangi birinin diğeri üzerinde baskın çıktığından söz etmek anlamına gelmez bu (örneğin: içerik kavramları serimlemenin konusu olurlarken, ikinci düzeydekilerin yalnızca "işlemsel", yani araçsal bir değeri olur): Bunların ister istemez birlikte var olduklarını, *Kapital*'in hiçbir *sayfa*'sının bunların işbirliği ya da çatışması olmadan var olamayacağını görmek gerekir.

Gerçekten de, *Katkı*'nın ilk eskizlerinden *Kapital* metninin son haline götüren düzeltmeler dikkatle incelendiğinde, Marx'ın, serimlemeye mutlak anlamda kesin bir biçim vermek için (çünkü sürekli yeniden ele alınabilir gibi gelmektedir) hiç durmadan ele alarak, ufuk çizgisi *yazının sayfası* olan, bilimsel bir yazarlık çalışması yaptı. Bu yazı sayfasına bir okuma sayfasını denk düşürmeyi bilmemiz gerekir: Bir parça metin üzerinde, iri iri açılmış gözlerle, satır aralarını okumak için değil, bu satırların kendilerinde genellikle okumadığımız şeyi okumak için,

farklı düzeylerin, farklı kavram türlerinin maddi olarak nasıl düzenlendiğini görmeye çalışmak gerek. Yine de rastgele bir metni, yalnızca fragman değeri için incelemek değildir burada söz konusu edilen. Varsayım olarak, bu başlangıçtır, en anlamlı olması gereken, ilk sayfalarda verilmiş olandır, çünkü bilimsel serimleme en çetin macerasını belki de burada yaşar: Bilime giriş.

Gördüğümüz gibi, sözcüğü sözcüğüne bir açıklama yapılması söz konusu olan *Kapital*'in I, 1, 1 metni, önem düzeyleri eşit olmayan üç bölüme ayrılabilir. Metnin birliği, biricik bir yöntemin kalıcılığı sayesinde edinilmiştir: Bu birliğin basit mi karmaşık mı olduğunu, bu yöntemin söylemek istediği kadar biricik olup olmadığını kendimize sormamız gerekir. Bütün içinde, Marx'ın art arda üç konuya uygulanan bir *analize* kalkıştığı söylenecektir: Servet analizi (ilk dört sayfa), meta analizi (Editions Sociales'in yayımladığı Fransızca metinde 52. sayfanın sonuna kadar), değer analizi. Bu üç analizi ayrı ayrı incelemek gerekir, bu da ister istemez birinden diğerine nasıl geçildiğini sormaya yol açar.

I. ÇIKIŞ NOKTASI VE SERVET ANALİZİ

1. Çıkış noktası, teorik olarak en güç olanın varlığıdır: "Her başlangıcın güçlüğü, bütün bilimler için geçerlidir." (I. Önsöz, s. 17) Bu nedenle bizzat Marx uyarılarını çoğaltır: I. Kitabın ve özellikle birinci bölümün okunması özellikle güçtür ve bu güçlükten de esasen Fransız okurlar adına endişe duyar; bu bölümün sürekli gözden geçirilmesinin nedeni budur. Marx bu sayfaları anlaşılır biçimde sunabilmek için her şeyi yaptı: ama, kendi itirafıyla, ortadan kaldırılamayacak bir güçlük düzeyi vardır. Bilimsel serimlemeyi, öncelikle gelecek bir eğitimden, basitleşti-

rilmiş (dolayısıyla kesin olmayan) bir sunuştan ya da yönteme hazırlık eğitiminden daha sonraya ertelemek mümkün değildi: Tamamlanmamışlığı anlam taşıyan *Katkı*'nın ünlü girişinin *Kapital*'de yeniden ele alınmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla, nesneye giriş yoktur, yönteme giriş yoktur: Yalnızca teşvik edici önsözler vardır. Doğrudan doğruya bilime *girmek* gerekir: Marx'ın "öğeler analizi" diye adlandırdığı şeyden, "mikrolojik analiz"den (Almanca birinci baskıya önsöz) başlamalı. Böyle bir analiz, en genel, en "soyut" kavramlara yönelir. Esas olarak *Katkı*'ya girişin metniyle birleşen bu metin, bilimin başlangıcının çetin olduğunu bize öğretmektedir: "Soyutlama, araç olarak kullanabileceği tek güçtür." (s. 18). Kitap, bir *geçişe* değil, bir kopuşa açılır: Bu atlayışı yapabilmek için teorik pratikten kopmuş olmak gerekir.

Bu serimleme ilkeleri bir kez tanımlandıktan sonra, bunların nasıl uygulanacağını bilmek kalır geriye. Belirli bir bilim, karşılıklı olarak birbirlerini sınırlandıran konuları ve yöntemleriyle tanımlanır. En büyük soyutlamadan başlayabilmek için, bu sınırlamanın başlangıçta verili olması gerekir. Başka deyişle: Bilimin üzerinde çalışacağı kavramlar nelerdir? Nereden bilime varırlar?

Çıkış noktasının kesin olması gerekir, ama asla kesinlikle muammalı olamaz. Bunun anlamı, kendi kendinin girişi olması gerektiğidir: ya doğrulanmak zorunda değildir (yoksa, sonsuz bir gerilemeye dahil oluruz) ya da yalnızca doğrulanmamış, doğrulanamaz ve keyfidir. Gerçekten de Marx'ın serimlemesinin çıkış noktası tamamen şaşırtıcıdır: Tüm diğer kavramların "çıkacağı" birinci kavram, SERVET kavramıdır. Elbette bilimsel bir soyutlama değildir bu. Yanlış biçimde somut, ampirik bir kavram söz konusudur, *Giriş*'in nasıl ortaya çıkarabileceğimizi bize öğrettiği kavramlara yakındır (örneğin bkz. "nüfus" fikrinin eleş-

tirisi). Servet, ampirik bir soyutlamadır; bir fikirdir: Yalnış biçimde somut (ampirik), kendi içinde eksiktir (özerk anlamı yoktur, yalnızca onu reddeden bir kavram dizisi karşısında özerktir). Servet ideolojik bir kavramdır, *ilk bakışta hiçbir şey çıkarılamaz*. Araştırma sürecinin bakış açısından (bilimsel araştırma çalışması) bu, en kötü çıkış noktasını oluşturur. Serimleme süreci için ise görünüşte aynı değildir, çünkü Marx kendi teorisinin temel kavramlarını buradan yola çıkarak sunmaktadır. Bu başlangıç hakkında ne düşünmek gerekir?

Birçok saptama bu soruya cevap vermeyi sağlar:

A) Marx'ın bu fikirden istediği tek şey, fiilen üreyebilmesidir. Ampirik kavrama, ampirik bir analiz uygular: Serveti, terimin mekanik anlamında *öğelerine ayırır* (meta, servetin hücresel, "temel biçimi"dir); servet, bir meta birikiminden başka bir şey değildir. Fikir, kendi sınırları içinde bile "sömürülmüş"tür: Söylemeyeceği şeyi ona söyletmek söz konusu değildir.

B) Bu fikir, hiçbir şey eklemeden, tersine, tam anlamıyla ortadan kaldırdığı sırrı onu yeniden yüklemeden, bu şekilde betimlemekle yetinildiği ölçüde, doğrulanmaya ihtiyaç duymaz: Yetersizliğinin içerdiğinden fazlasını söylemez. Demek ki, meşru olmasa da, en azından pratik bir çıkış noktasıdır: "iktisat bilimi"nin doğrudan doğruya *verili*, ampirik konusudur. Örneğin Adam Smith'in analizine bu sıfatla bir *çerçeve* verir. Burada anımsatıcı bir rol oynuyormuş gibi cereyan eder her şey: Politik iktisattan genellikle anlaşılan şey, servettir; servet fikrinden yola çıkarsak, bu fikrin çözüldüğünü görürüz... Ama bu kavramın kendi başına elbette bir değeri yoktur: En temelde *geçişlidir*, başka bir şeye geçmeyi sağlar, özellikle bilimsel araştırmanın geçmişiyle bağı hatırlatmaya yarar. Bu çağrıştırıcı işlev, kavramın ilk

yerini kendi kesinliğine borçlu olmadığını gösterir; tersine, keyfi karakterine borçludur. Başka şeyden söz etme, önceleyen her şeyin unutulmasından yola çıkarak ilerleyen bu güç yola girme zorunluluğunu aşikar dayanıksızlığıyla gösterir.

Üç satırda ve tek sözcükle verilen bu geçici çıkış noktası, bilimsel kesinliğin temel kavramlarından birini ortaya koyar: Rasyonalitenin üzerinde çalıştığı kavramlar eşdeğer, aynı kavranılırlık düzlemi üzerine yerleştirilmiş değildir; tersine, bunlar ister istemez *heterojendir*: Birbirleri karşısında kopuş halinde oldukları ölçüde birbirlerine karşılık verirler. Bu koşulla defalarca karşılaşınız.

C) Servet fikrinin rolü, karşıtlıkla da anlaşılabilir. Gerçekten de, bu çıkış noktası Marx'ın eserinde görülmemiş değildir: *1844 Elyazmaları*'nda bu noktadan yola çıkarak iktisat üzerine düşünmeye koyulmaktadır. O dönemde Marx, iktisatçılardan servet kavramını alıyordu, çünkü bu kavram eleştirilmeyi *hak ediyordu*: kavramın değerini, eleştirisinden çıkarıyordu. Gerçekten de, bu kavramın bir analizi (*Kapital*'de olduğu gibi mekanik değil, eleştirel analizi), kavramın içinde bulunan çelişkiyi ortaya koyuyordu. Servet aynı zamanda yoksulluktur: Ulusların serveti, aynı zamanda ulusların yoksulluğudur. Eleştiri bu çelişkiyi açıkladığında, sergilediğinde, kavram *verimli* kabul edilebilir: çelişkinin çözümüyle birlikte, daha fazla anlam dolu yeni kavramlar üretmek mümkündü. Gerçekten de, *Elyazmaları*'nda, servet fikri içinde *içerilmiş* çelişkinin böyle bir analizinden yola çıkan Marx, "güncel iktisadi olgu"yu açıklayabiliyordu: Yoksullaşma ve –bununla birlikte– yabancılaşmış emek, böylece, diyalektik olarak sunulmuştu. Hegelci analizin klasik yollarıyla (*Elyazmaları*'nın en ufak paradoksu, Hegelci yöntemin burada, ayrıca, şiddetle *teşhir edilmiş* olmasıdır), Marx, (boş) servet kavramına belli bir bilgi ürettirmeyi başarıyordu: Kavramın işlevi, ge-

çiciliğinde değil, özlülüğündeydi, çünkü iktisat sürecinin tüm özü burada bulunuyordu.

Görünür bir şekilde, Marx, aynı çıkış noktasını, *Kapital*'de çok farklı kullanmaktadır: (Çelişkilerin) çözüm yöntemini artık buna uygulamamaktadır, çünkü bir "görünüm"ün gerçekliğini sergileyen bu çözüm özünde en büyük yanılsamadır. Çözüm, aslında içinde hiçbir şey olmayan, en azından, oraya konmuş olandan fazlası olmayan bir fikri verimli olarak ortaya çıkarmaktadır. Servetin "çelişkileri"nde şu an için bize öğretecekleri hiçbir şey yoktur. Marx, fikri, sözümona verimliliğinden dolayı değil, tersine, kısırlığından dolayı kullanmaktadır: Ona tam da *o kavrama konmuş olanı* söyletecektir, ve bir eleştiri yoluyla, önvarsayımlarını ya da koşullarını arayarak değil, söylemesi gereken şeyi, ona verilen anlamı ondan talep ederek bunu yapacaktır. Bu nedenle, ona dışardan eleştirel bir analiz uygulamaz, yalnızca, ona denk düşen mekanik analizi, onu *kendi çizgilerine göre* keserek uygular. Böylece, kavramın (ortadan kalkmasıyla paradoksal olarak bir arada bulunan) kendi üzerine yansıması ve oluşması yoluyla yeni bir bilginin kendiliğinden üretimi yanılsaması ortadan kaldırılır. Servet fikri, Marx'ın sıklıkla "rutin" diye adlandırdığı şeyle bağlantılı olan çok ampirik bir bilgiden yola çıkarak, bu fikri oluşturmuş olanların bildikleri şeyden daha fazlasını bize öğretemez: Servet, bir metalar *dizisidir*. Böylece, çıkış noktası, ciddiye alma riskine değmeyecek kadar yeterince keyfidir ve ona neden arama ihtiyacı duymayacak kadar "dolaysız"dır, bu bize onu unutmayı unutturur.

Bu kısır fikrin ürünü, meta, "servet öğesi", başlangıçta servetle aynı nitelikte bir kavramdır. Ama ampirik bir kesime uygun değildir: Dolayısıyla onu, Marx'ın hâlâ analiz adını verdiği "soyutlama gücü"yle çalıştırmak gerekir. Bu analiz, elbette öncekiy-

le aynı türde olamaz, ve yine de (kavramı hem parçalayan hem de ortaya seren) eleştirel bir analiz olmayacaktır: Bu, sonunda çelişkiyle karşılaşacak olan, ama Hegelci çelişki modelinden çok farklı bir çelişkiyle karşılaşacak olan koşulların bir arayışı olacaktır. Servet kavramı terk edilirken, aynı zamanda, İngilizce baskıya önsözde Engels'in geliştirdiği programa göre meta kavramı da dönüştürülmüş olacaktır.

Çıkış noktası analizi, çıkış noktasındaki analiz, analiz yönteminin anlamını ortadan kaldırmaz. Tıpkı servet kavramı gibi, çözülme olarak analizin ancak geçici bir değeri vardır. Servet analizi (öğelere çözülme), sonraki analizlerin modelini asla vermez. Gerçekten de, yöntem, (bir rutinde, kesin olmasa da, geçerli olduğu gibi) olguların değil, başka kavramların sınamasına tabi tutulacaktır: (Servet kavramından yola çıkarak, elde edilmiş olmasa da, sunulmuş olduğundan tamamen başka bir düzeyde duran) meta kavramına uygulanan *analiz* kavramı, birden çok dönüşüme tabi olacaktır.

2. Yine de, bu ilk analizde durmak uygun olur, çünkü henüz bize son sözünü söylemiş değildir. Gerçekten de, onunla birlikte, sonraki analizlerde kısmen dönüşmüş olarak karşımıza çıkan ve analiz işleminin ayrıntısını niteleyen tüm bir söz dağarcığı belirir: Bu söz dağarcığı ya da kavramsal repertuvar da anlamlı dönüşümlere maruz kalacaktır.

Analiz "madde"sini ürünlerine bağlayan terimler söz konusudur: "Servet... engin bir meta birikimi *olarak kendini gösterir*." Bu ifadenin çok sayıda eşdeğeri vardır ve bunlar, bütün olarak, aynı semantik birim içinde tanımlanır:

dünyaya ..... biçiminde gelir
..... olarak belirir (*erscheint als*)
..... olarak kendini gösterir
..... olarak tanıtılır
ilk bakışta ..... olarak belirir
öncelikle ..... dir (*ist zunächst*)
.... görünümünde kendini sunar

Bu deyimler, analiz işlemini niteleyen ve tarif eden aynı kavramı belirtirler. Biçim kavramıdır söz konusu edilen: Meta, servetin *temel biçimi*'dir. Analiz, bir *biçim ilişkisi*'ne göre terimleri yakınlaştıran özel türde bir ilişkidir. Bu ilişkinin basit bir *tanımı* verilebilir:

Eğer *a, b* olarak beliriyorsa, tanım gereği denecektir ki,
b, a'nın biçimidir
a, b'nin içeriğidir

Örneğin (metinde biraz ileriye bkz.):

Değer, iki meta arasındaki mübadele ilişkisi olarak görülür
Mübadele ilişkisi, değerin biçimidir
Değer, mübadele ilişkisinin içeriğidir

Başka örnekler (biçim kavramının basit değil karmaşık olduğunu gösteren; çünkü çeşitli biçimlerde özelleşmiş olabilir):

— meta, servetin *temel biçimi*'dir (s. 51)
— kullanım-değeri, metanın *doğal biçimi*'dir (s. 62)
— mübadele-değeri, değerin beliriş biçimidir (s. 52)

Bu üç kullanımda da sözcüğün tek bir anlam barındırdığını söyleyebilir miyiz? Aynı analiz sürecini mi belirtmektedir, aynı

sürecin farklı evrelerini mi, yoksa farklı süreçleri mi?

Bu başlangıçta (servet, meta *olarak belirir*) sunulduğu, daha doğrusu kullanıldığı haliyle, biçim kavramı şunu belirtiyor gözükmektedir: Nesnenin ampirik varoluş kipi, belirme, kendini gösterme, tezahür etme tarzı. Bu anlamda, servet, iktisadi gerçekliğin biçimidir.

Analizin çıkış noktası, biçimsel olarak, yöntemsel olarak, ampirik biçim kavramına dayanır; zenginlik fikri de buna denk düşmektedir. Sorulardan biri, bu beliriş biçimini, görünüm terimleriyle, yani ilişkinin içinde mi yorumlamamız gerektiğini bilmek olacaktır: görünüm –gerçeklik, öz– tezahür. Şimdilik buna bir engel yok, ama değerin biçimi konusunda durumun aynı olmayacağını hemen söyleyebiliriz: Çünkü, değeri tanımlayan şey, *görünmemesi*, belirmemesidir (bu nedenle Falstaff'ın sevgilisi Mistress Quickly'nin tam tersi olduğu bilinmektedir), *değer* kavramı ampirik olarak çok cılızdır: Şeffaf. Güçlük de buradadır: Ya çıkış noktasından hiçbir şey anlaşılmamıştır ya da biçim kavramı ve bununla birlikte analiz kavramı yol boyunca yeni bir tanım edinir, bu kez de bunu ortaya çıkarmak gerekecektir. Gerçekten de, fark etmiş olduğumuz gibi Marx, çok belirgin bir anlamda akıl yürütmenin biçimini belirleyen kavramlar kullanır, ama bu anlamı söylemez, onu açık seçik tanımlamaz, sanki bu tanıma ihtiyacı yokmuş gibi davranır. Kavramlar homojen olsaydı, bu çok güçlük yaratmazdı: Ama, akıl yürütme derecesine göre farklı tanımlara yatkındır, çünkü bu değişim bunları tanımlamaya da katkıda bulunur. O zaman biçim kavramı, tamamen kendine özgü bir önem taşır, çünkü genel olarak *kavramın statüsü*, mevcut haliyle, –"doğal biçim"inden en soyut biçimine kadar– kullanımının farklı düzeylerinden onunla birlikte ortaya çıkmış olur.

Engels'in İngilizce baskının önsözünde belirttiği de bu güçlüktür:

> "Bununla birlikte, okuru, gene de bir güçlükten kurtarabilmiş değiliz: bazı terimlerin yalnız günlük yaşamda değil, politik iktisatta kullanılan anlamından farklı anlamda kullanılması. *Ama bu kaçınılmazdı.* Bir bilimin her yeni yönü, bu bilimin teknik terimlerinde bir devrim içerir... [Ardından, kimyanın kavramsal söz dağarcığındaki devrimlerden örnekler gelmektedir]." (s. 35)

Bu metin, iktisadi araştırmanın *içeriğini* sınırlandıran kavramlara açıkça uygulanır; ama akıl yürütmeye biçim veren terimlere de aktarılabilir ve yalnızca geleneksel dilden *Kapital*'in bilimsel diline geçişi nitelemeye hizmet etmekle kalmaz, aynı zamanda bilimsel serimlemenin içindeki bir dil düzeyinden bir başkasına, bir akıl yürütmeden bir başkasına geçişe de hizmet eder. Bu geçiş aynı zamanda bir uymamadır, bir farklılığın, bir kopuşun araya girmesidir, bunlar bir yetersizliğin işareti değil bizzat bilimsel ifadenin *koşullarıdır*.

Analiz, kendi içinde tanımladığı bu farklılık içinde, başka hangi terimlerle kendini gösterecektir? Bize bunu öğretecek olan meta analizidir.

II. META ANALİZİ VE ÇELİŞKİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Paragrafın başlığından da anlaşılacağı gibi bu yeni analiz, metanın "içinde" iki *unsuru* ayırt etmekten ibarettir: Kullanım-değe-

ri ile mübadele-değeri (ikincisi daha sonra yalnızca değer olarak adlandırılacaktır). Unsur kavramı yenidir ve biçim kavramıyla kesinlikle karıştırılmaması gerekir: Marx, iktisatçı Bailey üzerine bir notunda, iktisatçıların temel yanılgılarından birinin değer ile değerin biçimini karıştırmak olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, bu iki unsur, biçim ilişkileri olarak ele almayı öğrenmiş olduğumuz ilişkilerin içindeki analiz sırasında sunulacaktır: "Meta, öncelikle... [kullanım-değeri]dir." (s. 51); "Mübadele-değeri, öncelikle... olarak belirir." (s. 52). Zaten, bunları en açık seçik biçimde ayırt etmeyi sağlayacak olan şey, bir biçim ilişkisi içinde her bir unsurun işgal ettiği yerdir.

Analiz, demek ki, (metaların) ampirik, maddi öğeler[ini] değil, unsurları üretmektedir. Bu analiz, bir öncekiyle aynı türden midir? Başka deyişle, bu kez de bir çözülme söz konusu mudur? Bu durumda, meta analizi hakkında şu tasarım verilebilir:

Meta ⟶ unsur 1: kullanım-değeri
Meta ⟶ unsur 2: mübadele-değeri.

Analiz kavramının anlamı, bu soruya verilecek cevaba bağlıdır: Marx'ın dediği gibi, kendi konusuna "analitik yöntem"i ilk uygulayanın o olduğu doğruysa eğer (ama bu konu, yöntemin uygulanışından önce var mıdır?), bilimsel serimlemenin doğasını ve yapısını tanımlamayı sağlayacak olan bu kavramdır.

1. "Meta öncelikle... bir nesnedir." (s. 51) Kullanım-değeri, daha doğrusu, nesne, metanın biçimi. Bu biçim doğrudan doğruya, dolaysız olarak tanınır, çünkü kararlaştırılmış sınırlar içinde belirir: Bu biçimin içinde "belirsiz, muğlak hiçbir şey" yoktur. İhtiyaçların doğal *çeşitliliği* çerçevesinde nesnenin belirli bir yeri vardır. Bu yer, iki farklı bakış açısından yola çıkarak tamamen

incelenebilir:

— kullanımın "çeşitli yanları"nı ortaya çıkaran niteliksel bakış açısı. Bu tarihin işidir;

— yararlı nesnelerin niteliğini ölçen niceliksel bakış açısı. Bu da "ticari rutin"in rolüdür.[10]

Demek ki kullanım-değeri tamamen bilinebilir, çünkü *maddi* bir belirlenim söz konusudur ("toplumsal biçim ne olursa olsun", yani nesnelerin bölüşüm kipi ne olursa olsun). Tanım olarak şu denecektir: Nesneler kendileri için değer taşır, kendi bireysellikleri içinde, kullanımlarının katışıksız çeşitliliği çerçevesinde değer taşır.

Yine de, "kapitalist üretim tarzının hüküm sürdüğü" toplumlarda, bu tanım iki farklı biçimde yorumlanabilir: Nesneler, servetin maddesidir (Almanca metinde, "içerik", *Inhalt* denir), ama aynı zamanda yeni bir terimle, ikinci unsur olan mübadele-değeriyle ilişki kurarlar; onun "maddi desteği"ni (*Stoff*) oluştururlar.

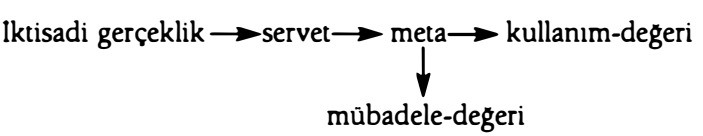
Böylece, şu ana kadar basit ve net olan nesne kavramı, bir tür yerinden edilmeye, maruz kalır. Kullanım-değeri, elbette metanın biçimidir (mübadele-değeri olmayandır), ama hem servetin hem de mübadele-değerinin maddesidir. Kapitalist toplumda ("incelememiz gereken toplum") nesne *iki içerik için bir biçim*'dir. Ya sözcüklerin hiçbir anlamı yoktur ya da bu muammanın çözülmesi gerekir.

Nesne, kendi içinde, maddi niteliğinin yanında, farklı doğada başka bir nitelik tezahür ettiği için ikili olarak belirlenmiş değildir, aynı anda iki nesneye madde olarak hizmet ettiği için bu böyledir; bir madde olarak, temelde farklı iki kategoriye indirgenir: Servet, kendini dolaysız olarak vermeyen mübadele-değerinin tersine, ampirik bir kategoridir. Böylece, *iki yüzlü bir nesne*

10) Nesnenin katışıksız niteliksel bir unsur olmadığını belirtmek gerekir: niceliksel bir şekilde de ele alınabilir.

fikri ilk kez –ama son kez değil– belirir: Nesne, ampirik bir kategoriye indirgenip indirgenmemesine bağlı olarak farklı bir çehre edinir. Birinin diğerinin maskesi olduğunu söyleyebilir miyiz?

Analizin geldiğimiz noktasındaki güzergahını şu biçimde özetleyebiliriz:



2. Değişim değeri

Değişim değeri, servet ve nesne gibi bu katışıksız ampirik gerçekliklerin göründüğü gibi, kendini hemen kendi sınırları içinde sunmaz. Nasıl ki meta, belirmek için, nesnenin sınırlarına ihtiyaç duyuyorsa, değişim değeri de kendini ancak özel bir biçimde sunar: Değişim ilişkisi (aynı anda iki meta). Değeri tarif etmek için, demek ki, klasik iktisattan ödünç alınmış yeni bir kavramı devreye sokmamız gerekir: *mübadele* kavramıdır bu:

— meta, nesne biçiminde kendini gösterir,

— değer, değişim biçiminde kendini gösterir.

Dolayısıyla, ayrı biçimlerdeki ilişkilerde, metanın iki unsuru karşıt bir yer işgal eder. Zaten, bu iki biçim ilişkisinin görünür benzerliği, aslında bir bakışımsızlıktır: Nesne metaya belirgin sınırlar verir, burada hiçbir belirsizlik görülmez (görünüşte; ama şimdilik yalnızca görünüş söz konusudur); tersine, değişim aracılığıyla, değer "keyfi ve tamamen nispi bir şey gibi görünür" (s. 52).

Meta da değer olarak belirmez: Tersine, metaların değişimi biçiminde beliren şey değerdir. Böylece şu tanımlara sahip oluruz:

— nesne, metanın biçimidir
— metaların değişimi, değerin biçimidir
— nesne, değerin maddi dayanağıdır.

Bu tanımlar yakınlaştırıldığında değer kavramı *parçalanmış* olur. Değer öncelikle "meta unsuru" olarak sunulmuştur: Metayla ilişkisi bir anlam taşımalıdır. Ama metanın (nesne: belirsiz bir şey yok) ve değerin (değişim: keyfi bir şey) tezahür kiplikleri, değer ile meta arasındaki her türlü ortak ölçüyü dışlar gözükmektedir: "Metaya içkin, özünde bulunan bir değişim değeri, bir *contradictio in adjecto** olabilir." (s. 52) Meta, değer olarak ortaya çıkamaz.

Çelişki, *Kapital*'de kendini şu şekilde, yalnızca bir çelişkinin görünümü olarak gösterir. Çelişki formüle edilirken (metanın değeri ifadesini biçimlendiren şey budur), şu bilgi de verilmiştir: Çelişki, görünürdür. Analizin hedefi, çelişkinin ötesine gitmektir: Bunu yapmak için çelişkiyi çözmek değil (görünür bir çelişkinin çözülmesi gerekmez), *ortadan kaldırmak* zorundadır.[11]

Bulunduğumuz noktada, sunuş, şu güçlüğü ortaya koymayı başarmıştır: Metayı ampirik olarak sunmanın, birbiriyle bağdaşmayan iki biçimi vardır. Analizi daha öteye götürecek olan ve meta kavramının dönüşümünü gerektirecek olan şey işte bu güçlüktür.

Meta aynı anda iki şeydir: Kendi içinde, kendi içkinliği içinde, kendi içselliği, sınırları içinde ve kusursuz olan metaya nesne denir; *kendi kendisiyle, daha doğrusu kendi ikiziyle karşı karşı-*

---

* Kendi içinde çelişik tanım, kavram ve ifadeler için kullanılan Latince terim, "yuvarlak kare", (yhn).

11) Marx'a göre çelişkinin her zaman ve esas olarak görünür olduğunu, yani düşüncenin özelliği olduğunu söylemeye elbette gerek yok: Materyalist diyalektik, tersine, çelişkileri, Lenin'in deyişiyle, "şeylerin özü içinde" inceler. Ama, ele aldığımız metin döneminde, değer analizinin başlangıcında, çelişki, biçimsel bir çelişki olarak işlev görür. Buradan, en azından bir varsayımda bulunulabilir: *Kapital*'in analizi çeşitli türden çelişkiler sunar ve geliştirir ve "mantığı", eğer gerçekten materyalistse, genel olarak bir *Çelişki Mantığı*'na indirgenemez.

ya gelen metanın, meta için değişim anlamına gelen bu belirleyici deneyim içinde, yabancı ve tuhaf bir şeyi içinde *barındırdığı* ortaya çıkar, bu şey ona ait değildir, *meta ona aittir* ve bunun adı değerdir. Meta meta olarak ortadan kalktığı anda ya da en azından kendi beliriş biçimini ortadan kaldırdığı anda (değişim yoluyla sanki metanın yerine başka bir şey geçmiş gibidir: onun yerine tuhaf bir ikiz geçer), kendine özgü biçimi *olmadığı* için metanın yok olduğu anda, bu metanın başka bir şeyin biçimi olduğu ortaya çıkar. *Contradictio in adjecto* ile birlikte, burada, analizin yeni bir evresi ortaya çıkar: Değer ile değerin biçimi arasındaki ayrım üzerinde temellenen değerin analizi. Demek ki değer, meta gibi ampirik bir biçim değildir: Meta analizinin yerine, yeni bir analiz *biçimi* koymamız da gerekecektir.

Özet olarak: Bu tanımların imkan tanıdığı kullanım çerçevesinde, "kendiliğinden" tanımlanmış iktisadi kavramlardan yola çıkarak *meta değeri*'nden söz etmenin imkansızlığı ortaya çıkmıştır; paradoksal olarak, bu sözcükler ancak sapkın bir ifade bağlamında dile getirilebilir. Kavramların kesin kullanımı, onların yetersizliklerini ortaya koymuştur: Analizin yeni bir evresinde, yeni bir analizde ortadan kaldırılması gereken şey, biçimsel çelişkiyle birlikte, bu yetersizliktir.

Bu durumda, başlangıçta sorulan soruya cevap vermek mümkün olur: Metanın unsurlar halinde analizi, mekanik bir analiz, öğelere bölünme değildir. Analiz, ikili planda hareket ettiği için, kavramı bölmeye imkan vermiştir:

unsur 2 // meta ⟶ unsur 1

Bir metanın kullanım-değerinden söz edilebilir; bir metanın değerinden söz edilemez (şimdilik): Meta kavramı, unsurlarından birine indirgenmesine bağlı olarak, farklı bir anlam edinir; bir durumda içsel olarak geliştiği (kendi içinde, sınırları içinde

meta), diğer durumda dışsal olarak geliştiği (değişim çerçevesinde bölünmüş meta) söylenebilir. Demek ki çelişki, kavramın içinde, kavramdan türetilmiş değildir: Kavramı ele almanın olası iki biçiminin, farklı düzeylerde, iki farklı analizi kavrama uygulama olanağının sonucudur. Burada çelişki biçimseldir, çünkü kavramın sunuluş tarzından kaynaklanır. Terimler arası çelişki –ki bu, kavramlar arasındaki bir çelişki değil bir farklılıktır, kavramların ele alınışında bir kopuştur–, serimleme sürecine bizzat aittir ve gerçek bir sürece hiçbir biçimde göndermede bulunmaz: *Hattâ, serimleme sürecinin gerçek süreci dışlayışına özgül biçimde gönderme yaptığı bile söylenebilir.* Dolayısıyla: Biçimsel çelişki, kavramın farklı biçimleri arasındaki bir çelişkidir; çünkü bu biçimler, kavramlaştırmanın farklı düzeylerince belirlenir. Çelişkinin *yapay* olduğu, bir serimleme hilesinden kaynaklandığı sonucunu çıkarmamak gerekir: Tersine, bilginin oluşumunda zorunlu bir anı belirtir.[12]

Bu analiz, önceki gibi, bilimsel serimlemeyi destekleyen kavramların aynı yapıda olmamasından kaynaklanır. Doğrudan doğruya birbirlerinden kaynaklanıyor değillerdir: Birbirlerinden çıkarsanmak yerine, birbirlerine *sürtülmüşlerdir.* Bilginin içinde yol almayı sağlayan, yeni bir bilgi üreten şey onların uyumsuzluğudur. Serimlemede eğer bir mantık varsa, bu, kavramların çalışmasını yönlendiren acımasız mantıktır. Serimlemenin öz maddesini oluşturan bu mantık, kavramları hiç durmadan tanımlamaya yöneltir; serimleme, yalnızca içerik bakımından değil, biçim bakımından da yeni bir kavramdan bir diğerine geçer. Serimlemenin bir anını, bir analizi belirleyen şey, kavramlar arası çatışmalar, akıl yürütme düzeyleri arasındaki kopuşlardır: Bu "kusur"lar, serimlemeyi, farklı bir düzeyde yeniden ele almak,

12) Bu anlamda, biçimsel bir çelişki, aynı zamanda, gerçek bir çelişkidir.

yeni bir analize girişmek zorunda bırakan sonuna, nihai kopuşuna yöneltir.

Bu nedenle, biçimsel çelişki çözümlenmek zorunda değildir: Bir *yeniden ele alma* içinde, serimleme, onu, bu çelişkinin alanından başka yere yerleştirecektir. O zaman şöyle denecektir: Meta, (değişim deneyimi içinde) aynı anda iki şey olduğu ölçüde, iki yanlı bir nesnedir (iki unsur). Eğer analiz hâlâ varsa, soyut bir birim olarak düşünülen metaya yönelmez: Onun asgari nesnesi şimdi *iki meta* olacaktır. Nesnenin bu dönüşümü, Hegelci tarzda tamamen kurgusal bir hareket içinde, analizin sürekli derinleştirilmediğini gösterir. Yetersiz bakış açısı, bu bakış açısıyla uyumsuz (ve asla tamamlayıcı olarak kabul edilemeyecek) bir başka bakış açısı karşılığında değiştirilmiştir: İki metadan söz etmek, bir metadan söz ederken yapılan şeyin tamamen tersini yapmaktır, çünkü bu, kullanım-değerini *soyutlamak olur* (bkz. s. 53-54: "kullanım-değeri bir kez bir kenara konduğunda"). Metanın iki unsurundan birinin *ayrı olarak* incelenebilmesi için hangi olağandışı koşulların gerektiği görülmektedir.

III. DEĞER ANALİZİ

"Olayı daha yakından ele alalım."

1. – Yola çıkış noktası ya da analizin konusu, şimdi, mübadele ilişkisi, iki meta arasındaki eşitlik ilişkisidir: Dolayısıyla, değeri tanımlamak için para biçimini dikkate almayacağız; bu biçim gelişmiş bir biçimdir (bunun analizi değer analizinden çıkartılacaktır: bu, paranın doğuşu olacaktır), oysa ki mübadele, temel bir biçimdi.

Bu yeni çıkış noktasını anlamak için, yirmi sayfa ilerde (s. 73) bulunan, Aristoteles üzerine ünlü metne hemen göndermede bulunmak ilginç olur. Bildiğimiz gibi Aristoteles, metanın para biçimini mübadele-değerinin temel biçimine indirgeyebilmektedir: Değerin, bir *eşitlik ilişkisi* içinde en katışıksız halde (değerin derindeki doğası tam da kendini göstermemek olmasaydı, neredeyse, "bizzat kendinde" denebilirdi) ortaya çıktığını anlamıştır. Bu, "Aristoteles'in dehasını gösteren şeydir". Ama, burada üzerinde durmayacağımız bazı tarihsel koşullar, "bu ilişkinin gerçek içeriğinin ne olduğu"nu bulmasını engellemiştir; değerin beliriş biçiminin genel halinin $a = b$ olduğunu görüyordu, hattâ bu yapının modellerini verebilecek durumdaydı, ama a ile b'nin ne olduğunu, neden ibaret olduklarını söyleyemezdi. Daha doğrusu, bunu bildiğini sanıyordu: a ile b'nin, ampirik modellerde ortaya çıktıkları şey olduğunu, şeyler olduğunu sanıyordu. Ama, aynı zamanda, şeyler arasında eşitlikten söz edilemeyeceğini gayet iyi görmüştü: "Aynı şey," der Aristoteles, "gerçekte var olamaz." Aristoteles, demek ki, çelişkinin iki ucunu tutuyordu, bilginin gidebileceği kadar uzağa gitmişti: Değeri ortaya çıkarmak için hem iki öğe arasındaki eşitliği ileri sürmek gerekir, hem de bir eşitlik savını desteklemek için şey kavramını yok etmek (dolayısıyla meta kavramını işin içine katmak) gerekir. Çatışkıyı çözmek için, eşitliğin şeyler arasında değil, metalar arasında olduğunu bilmek gerekir (ve bunun için de, "meta biçiminin, emek ürünlerinin genel biçimi olması gerekir"). *Contradictio in adjecto*, Aristoteles'in cehaleti burada başlar, değer analizi de burada başlar.

2. – Yeni bir analize başlamanın güçlüğü, mübadeleyi, aynı anda *iki şey* biçiminde tasarlamaktan kaynaklanır. Ampirik terimlerle ifade edilmiş bu deyimin ampirik olarak hiç anlamı

yoktur. Dolayısıyla analizin artık deneyim terimleriyle yapılmaması gerekir. Bir şey, her şey, gerektiğinde bunun bir anlamı vardır; ama deneyim düzeyinde ancak bir yanılsama işlevine sahip olabilecek iki şey arasındaki ilişkiyi *ayırt etmeyi*, yani sonuçta açıklamayı hiçbir şey sağlamaz. Deneyimde, iki şeyin birbirinin yanında olduğu, yan yana oldukları da düşünülebilir (tıpkı servetin içindeki metalar gibi): ama açıkça hiçbir ilişki sürdürmezler; deneyim açısından, iki şey ile bir şey arasında niceliksel bir fark vardır ama niteliksel fark asla yoktur.

"Belirli bir meta"yı (s. 53) ele alalım: Ancak, mübadele ilişkisine *giriyorsa* değeri vardır. Oysa bir sonraki bölüm bu ilişkiye kendi kendine girmediğini bize öğretecektir: Bir at cambazının onu kırbaçlaya kırbaçlaya oraya götürmesi gerekir ("bedenlerine delicesine düşkün kadınlar"a varana dek her şeyin oraya sürüklenecek bir değer edindiği pazar tanımına bakın). Dolayısıyla iki meta arasındaki ilişkinin doğal, dolaysız hiçbir özelliği yoktur: Deneyimlemeyi hatırlatacak bir tavır içinde üretilmesi, maddi olarak gerçekleşmesi gerekir.

3. – Bu şekilde provoke edilen iki meta arasındaki ilişki, *ifade ilişkisi* olarak tanımlanır. Eğer $a = b$ ise, tanım gereği, b'nin a'nın ifadesi olduğu söylenecektir. Biçim ve ifade kavramları karıştırılmamalıdır: $a = b$ ilişkisi bir biçimdir (değerin beliriş biçimi); ilişkiyi oluşturan terimler biçimin ifadeleri değil, hâlâ belirlenmesi gereken başka şeydir.

İlişkinin iki teriminin (iki meta) kendi aralarında (daha ilerde görüleceği gibi, *karşılıklı olmayan* tarzda) birbirlerini ifade ediş olgusuyla, ilişkinin kendisi bir beliriş biçimidir: Demek ki değer, deyimin doğrudan anlamında ilişkinin *içinde* değildir; *ne a'nın içindedir, ne* b'*nin*: a'nın b'nin içinde ifade bulmasıyla, a de-

gildir, ama *değeri ortaya çıkaran ilişki bütünü*'dür: "Mübadele-değerinin, bu farklı ifadelerden ayrı bir içeriği vardır." (s. 53) İlişki yoluyla deyim vardır, ama ilişkinin terimlerini ilişkinin *içeriği* kabul etmemek gerekir.

Değer analizi, demek ki, bir kavramdan diğerine geçmeyi (örneğin değeri çıkarsamayı) sağlayan maddi bir mantığa dayanır, ama bunun çözülmenin ampirik yöntemiyle alakası olmadığı gibi, serimlemenin farklı uğraklarında benzer bir rol oynamış olan çelişkinin biçimsel yöntemiyle de alakası yoktur.

4. – İlişki yalnızca, $a = b$ (*a, b*'dir), niteliksel biçimde gerçekleşmez. İlişki, aynı zamanda ve özellikle niceliksel bir ilişkidir: $ax = by$ (*a, b* kadardır). İlişki, esas olarak, *ölçü*'nün ortaya çıktığı yerdir: analiz, bu uğrakta belirleyici bir dönüşüm geçirir.

Yeni analiz belirleyici bir tercihle başlar: Mübadele ilişkisinin içinde yalnızca niteliksel içeriğini dikkate almak için, mübadele ilişkisini niteliksel ilişki olarak incelemenin reddi. Değerin doğasını bilmek için (ilişkide kendini gösterdiği haliyle, keyfi bir şey olmadığını anlamak için), *görünümlerden çıkmak* gerekir; "çeşitli ifadelerinden farklı" olan değerin içeriğini sorgulamak için, değerin beliriş biçimini reddetmek gerekir. İlişkinin dolaysız maddesini oluşturan "iki şey"in ardında, "kendisi olarak ne biri ne de diğeri olan" bir üçüncüsünü aramak gerekir: bu ilişkinin yapısı.

(İlişkinin gerçekliğini tanımlayan) ilişkinin eşitliği, ancak, kendi içinde tüm özel ilişkilerden ayrı olan (ölçünün uygulamaları, "maddi destekleri" olan) bir ölçüden, daha doğrusu ölçme olasılığından yola çıkarak oluşabilir ve belirlenebilir. Mübadele ilişkisine giren "nesne"ler, ancak "görünür yanlarından farklı" bir başka nesneden yola çıkarak ölçülebilirler, yani –göreceğimiz gibi– hesaplanabilirler.

lki meta arasındaki mübadele ilişkisini analiz etmek, ampirik bir karşılaştırmaya girişerek metanın içinde doğrudan doğruya belirmeyen bu ikinci unsuru metadan elde etmek anlamına gelmez. İlişkiyi yorumlamak için, bunu bir başka doğadaki bir değerlendirme normuna indirgemek gerekir.

5. – Buradan yola çıkarak, yalnızca iktisadi analiz için geçerli olmayan genel bir kural formüle edebiliriz: Nesneleri ampirik olmayan şekilde karşılaştırabilmek için, bu ölçünün genel biçimini baştan belirlemek gerekir. Marx'ın yazmadığını bildiğimiz "*Kapital*'in Mantığı"nın temel bir yanı olan bu gereklilikle ilk kez karşılaşıyoruz. Her biçim incelemesi en azından iki ayrı düzeye bağlıdır. Yalnızca ampirik gerçekliği içinde sorgulanırsa eğer, onun ifade ettiği şeyi bir ifade ilişkisine söyletmek mümkün değildir: Tüm anlam tanımlarını (dolayısıyla tüm göstergebilim teşebbüslerini) körcesine ampirik olarak eleştiren maddi bir ifade teorisi böyle oluşur. Bir ilişkinin ne anlama geldiğini bilmek için, aynı zamanda ve hattâ öncelikle, onu ifade edenin ne olduğunu bilmek gerekir. Başka deyişle, bir anlamın (burada "eşitlik": bunun yansız, karşılıklı olmadığı, tersine kutuplaşmış olduğu sonradan görülecektir) bir ilişkinin terimleri arasında nasıl geçtiği, eğer bu ilişkinin kendisi bir başka doğadaki bir başka ifade ilişkisinin terimlerinden biri olarak sunulursa anlaşılamaz.

6. – Verili haliyle ilişkinin analizi hiçbir bilgi üretemez: Bunu dönüştürmek, yorumlamak, *denkleme* indirgemek gerekir; böylece, *başka şey* anlamına gelir. "Önce ortaya çıkan şey"den bu belirişin koşullarına geçildi.

Dolayısıyla: Değer, ancak mübadele ilişkisinin içinde mevcut haliyle (sunuluşunun sınırları içinde) kendini gösterir, ama bu

ilişkiyi kendi başına analiz etmek imkansızdır; tabii ki eğer Aristoteles'in yaptığı gibi çelişkinin önünde durmuyorsak. Çünkü değer, çekirdeğin meyvenin içinde olması gibi, ilişkinin *içinde* değildir: Ancak bir biçimi bir diğerinden ayıran kopmaya tabi kalarak bir ya da birkaç metadan değere geçilir. Mübadele ilişkisi, değere erişmenin tek yoludur, ama onun üzerinde doğrudan bir etkisi yoktur. İlişki, değere götüren tek yoldur, ama yol *yalnızca* ilişkiden *geçer*. Değer kavramına erişildiğinde, ortaya çıkış koşullarını sorgulamak için ilişkinin kendisinden vazgeçmek gerekir. *Paradoksal olarak, mübadele-değeri, ancak değer ortaya çıkmadığı koşullarda değerin beliriş biçimidir.*

Mübadele ilişkisinden çıkmanın ve değer kavramını görmenin imkanını oluşturan şey, denklemdir: *"İki meta arasındaki mübadele ilişkisi ne olursa olsun,* her zaman için bir denklemle temsil edilebilir." O zaman, "bütün mübadele-değerlerinin içinde ifade bulduğu denklemlerin analizi yoluyla değerin çıkarsanması" (ikinci baskıya sonsöz) başlayabilir. Demek ki, ilişkiyi denklemine *indirgemek* gerekir ki sonradan bu denklemden değeri *çıkarsamak* mümkün olabilsin. Değeri, beliriş biçiminden çıkarsamak söz konusu değildir (görüldüğü gibi, bu çıkarsama imkansızdır). İlişkiyi ampirik olarak dolduran nesneleri soyut değerlerine indirgemek de söz konusu değildir; bu noktada Marx 25 Temmuz 1877 tarihli Engels'e mektubunda büyük bir neşeyle düşüncelerini ifade eder:

> " 'Kürsü sosyalistleri'nin büyük 'basiret' örneği.
>
> Marx'ın gösterdiği büyük basiret örneğiyle bile, 'kullanım-değerleri'ni çözmekten ibaret bu sorun (bu dangalak, 'meta'ların, yani haz öğelerinin söz konusu olduğunu unutmaktadır), bu değerlerin kendi terslerine, çaba mik-

tarlarına, fedakarlıklara indirgenmek istenerek çözülemez... (dangalak, benim değer denklemim içinde, 'kullanım-değerlerini değere indirgemek' istediğimi sanmaktadır). Bu, farklı doğadaki öğeleri birbirinin yerine koymak olur. Farklı doğadaki kullanım-değerlerinin denkleme konması, bunların ortak bir kullanım-değeri unsuruna indirgenmesiyle açıklanabilir. (Niçin hemen ağırlığa indirgememeli ki?) Böyle buyurdu politik iktisat dehası Bay Knies, bilgiççe..."

Gerçekten de bu deha, eğer biliyor olsaydı, hazların acıya dönmesinin örneklerinin hiç de az olmadığı *1844 Elyazmaları*'na saldırmakla daha iyi ederdi. *Kapital*'in kesin serimlemesinde ne diyalektik tersyüz oluşlar var, ne de naif indirgemeler: İndirgeme ve çıkarsamaların, ancak, gerçek ile düşünülen arasındaki her türlü karışıklığı dışlamayı işlev edinmiş katı bir bileşim pahasına anlamı vardır.[13] *Kutsal Aile* metninden bu yana, Hegelci çıkarsamanın, ampirik bir indirgeme olsun diye ikame edildiği, teryüz edildiği meyve süreci üzerine uzun bir yol kat edilmiştir: İndirgeme ile çıkarsamayı düzenleyen ve dönüştüren denklemden geçiş, idealist bilginin geleneksel iki yöntemini aynı düzleme yerleştirir, tek bir eleştiri içinde karıştırır: Yeni olarak tanımlanmış analiz hem ampirizmden, hem de mantıksal tinselcilikten uzaklaşır.

7. – Karmaşık bir işlem olan indirgeme-çıkarsama'nın sonunda, mübadele ilişkisi kavramı artık bir işe yaramaz, daha önceden birçok başka kavram için yapıldığı gibi, terk edilebilir: "Demek ki iki nesne bir üçüncüsüne eşittir; bu üçüncüsü, *kendi başına, ne*

13) Bu bulanıklıkta kalınırsa, gerçeğin temeli üzerinde düşüncenin gerçeğe nasıl sahip çıktığını anlamanın önü kesilir.

biridir ne diğeri. Ikisinden biri, *diğerinden bağımsız*, mübadele-değeri olarak, üçüncüsüne indirgenebilir olmalıdır." Değer, mübadeleden yola çıkarak ampirik bir indirgemeyle elde edilmiş değildir, tıpkı metadan yola çıkarak ampirik bir indirgemeyle elde edilmemesi gibi. Mübadele analizinin paradoksu, değerin ne mübadele terimleri *içinde* ne de ilişkileri *içinde* olduğudur. Değer verili değildir, ortaya çıkmış, aydınlığa kavuşturulmuş değildir: *kavram olarak oluşturulmuştur*. İlişkinin dolayımı, bu nedenle, analizin belli bir uğrağında tüm anlamını yitirir: Mübadele, (Aristoteles'in görmüş olduğu gibi) değere varmanın tek yoludur, ama bunu tanımlamaya kesinlikle hizmet etmez: Değer, kendi (kavramsal) gerçekliğini araştırmasının evreleriyle karıştırmaz.

Dahası: Değer, aynı zamanda her bir nesnede değilse eğer, iki nesnenin ortak bir içeriği olamaz; oysa değer, destek bulduğu nesneden bağımsızdır, ayrı olarak, "kendi başına" var olur. Ayrıca, aynı doğadaki bir başka nesne gibi ikisinin arasında da değildir (Aristoteles'in yanılsaması buydu); bu, *bir başka doğada* bir nesnedir: bir kavram.

Değer analizi, terimin Hegelci anlamında diyalektik değildir, çünkü "metaların diyalektiği"ne bağımlı değildir (özdeşlik, karşıtlık, çözülme, başlangıçta kavram içinde geliştirilmemiş bir biçimde zaten verilidir). Analizin hareketi sürekli değildir, ama serimlemenin konusunun, yönteminin ve araçlarının sorgulanmasıyla hiç durmadan kesintiye uğrar.

8. – Serimleme içindeki bu farklılığı anlamak için, –ki bu farklılık olmasa kesin analiz de olmaz– analizin nihai evresine özellikle uyarlanmış akıl yürütme biçimini ortaya çıkarma işlevine sahip olduğu için akıl yürütmede önemli bir rol oynayan temel geometri örneğinde durmak gerekir.

"Temel geometriden ödünç alınan bir örnek bunu (mübadeleden değere geçiş) gözümüzün önüne koyacaktır. Tüm doğrusal figürlerin yüzeylerini ölçmek ve karşılaştırmak için, bu yüzeyler üçgenlere ayrılır. Üçgenin kendisi, görünür yüzünden tamamen farklı bir ifadeye indirgenir: tabanının yüksekliğiyle çarpımının yarısı. Aynı şekilde, metaların mübadele-değerleri de, onlara ortak olan ve bir fazla ya da bir eksiklerini temsil ettikleri bir şeye indirgenmelidir." (s. 53)

Örnek, kavramın belirlenmesinde denklemin rolünü ortaya koymalıdır. Yüzeyler hesabı (ne kadar temel olsa da, ampirik bir veri olarak doğrudan doğruya, kendiliğinden ortaya çıkarılamaz, ama bir bilme çalışmasını gerektirir), iki analizin birbirini izlemesiyle yapılır: Birincisi, metanın ortaya çıkardığına benzer ampirik bir çözülme, ilk soyutlamayı üretir: üçgen, tüm dizilerin taban öğesi. Böylece sorun ortaya konur: üçgenleri ölçmek söz konusudur. Bu ölçü ikinci bir analiz yardımıyla elde edilir, üçgeni yüzey denklemine götüren analiz, "görünür yanının tamamen farklı ifadesi". Yüzey ölçümü, bir yüzeyi olan her şeyin –yani figürlerin– ampirik karşılaşmasından ortaya çıkmaz. Yüzeyin azlığı ya da çokluğu sorunu, yüzey kavramına yönelik temel sorunun veçhelerinden biridir. *Yüzey* ifadesi, yüzeyi olan şeylerin ampirik çeşitliliğinden yola çıkarak bir indirgeme yoluyla elde edilmez, ve tersine, yüzeyin bu azlık ya da çokluğu, yüzey kavramından yola çıkan bir çıkarsama yoluyla da elde edilmez: Kavram, gerçekliği açıklamayı sağlayan bu özel gerçekliktir. Böylece, soyut ifade, nihayetinde –ve esas olarak– kendi başına, yani diğerlerinden bağımsız ele alınan her bir "nesne"yle ilişki halindedir: Nesneler arasındaki ilişkilerin kavramı, yani ampirik bir

kavram değildir, ilişkinin dolayımı sayesinde ortaya çıkmış –yoksa onun tarafından üretilmiş değil–, *özel olarak her nesnenin kavramı*'dır: Örneğin Hegelciliğin (zımni) eleştirisi, aynı zamanda, ampirizmin (aşikar) bir eleştirisidir.

Yüzey denklemi, tıpkı mübadele denklemi gibi, bir fikirdir, yani tamamen başka türde bir "nesne"dir: Bir gerçeklik içeriği değil, bir düşünce içeriğidir, önceden kullanılmış bir sınıflandırmayı yeniden ele alırsak, Genellik III'tür;[14] analizin gerçek nesneleri üçüncü bir "nesne"ye gönderdiği söylendiğinde, nesne teriminin sembolik bir anlamda kullanılmış olduğu anlaşılır (alegorik anlamda değil: kavram elbette belli bir nesne türüdür). Tıpkı daire fikrinin ne merkezinin ne de çevresinin olması gibi, üçgenin yüzeyi de kendi başına üçgensi değildir; aynı şekilde, değer kavramı da mübadele edilmez.

Böylece, terimleri kendi aralarında mübadele çerçevesinde ifade eden ilişkinin analizinin, sonuçta yokluğu ortaya çıkaran üçüncü bir "nesne"ye gönderme yapması anlaşılır: *Mübadele, bu üçüncü ve yeni nesneyi göstermektense gizler*. Ne gerçeklik, ne de mübadele ve Pazar pratiği onu yaratmaya yetmiştir: Pazarlar ve mübadeleler, çok farklı biçimlerde çok uzun süre boyunca var olabilir, ama onlar için değer kavramı olan bu ölçü buna indirgenemez. Değer kavramını Marx herhangi bir pazar halinde, "tabelasında bilgi yazan bir dükkan"da bulmadı: Mübadele edecek metanın pek bulunmadığı bu dükkan, çadırını pazarların alanı dışında, başka yere kurar. Bilgi üretebilen tek şey olan bilimsel serimlemenin kesinliği olmadan, değer *kavramı*'nın hiçbir anlamı olmaz: yani var olamaz.[15]

Temel geometri örneği, demek ki, basitliğine rağmen, belki

14) Krş. L. Althusser, *Marx İçin*, "Materyalist Diyalektik Üzerine".
15) Bilgi, gerçekliği ne mekanik olarak ne de dolaysız olarak yansıtır.

de basitliği sayesinde, büyük bir öneme sahiptir: Değerin doğasını tanımlar, ona temel *niteliğini* verir: Bilimsel kavram niteliği. Başka örneklerin sonradan sahip olacakları benzer rolü belirtmek gerekir: kimyanın rolü (s. 65) ve fiziksel özelliklerin ölçümünün rolü (s. 70). Bunlar da kavram ile kavramın yansıttığı gerçeklik arasındaki ilişkiyi belirtmeye yarayacaktır.

9. – Serimlemenin işleyişi ampirik bir indirgemenin işleyişi olmadığı gibi, kavramsal bir çıkarsamanın işleyişi de değildir (Marx böyle bir diyalektiğin hareketini izlediği izlenimi verse de –yalnızca bir "şıklık" söz konusu olduğunu biliyoruz– tam da aldatıcı olduğunu, gerçek hareketi tanımlamadığını, bir yanılsama oyunu olduğunu göstererek bunu yapar): (İktisadi pratiği ve onun bilimsel ideolojilerini yönlendiren, yöneten) ampirik soyutlamalardan yola çıkarak, bilimsel kavram denen düşüncenin bu içeriğini, bu *düşüncenin-somutu*'nu oluşturmak gerekir: Bu içerik ne mutlak anlamda türetilmiştir ne de mutlak anlamda çıkarsanmıştır, özgül bir hazırlık çalışmasıyla *üretilmiştir*.

Şu anda, kavramın, bu "iki nesnenin ilişkilerini nitelemeden önce her bir nesneye özgü ortak şey"in (krş. s. 65: "özünde bulunan" bir özelliktir bu) belirlenimlerini vermek mümkündür. Analiz yöntemi, gerçek oluşum sürecinin ters figürü olmadığından, ama her seferinde (sakladığı ölçüde gösterdiği: bunları *içinde barındırdığı* haklı olarak söylenebilir) yanılsamalardan vazgeçme tavrını üstlendiğinden, görünümlerin hakiki geçişi içinde, kavramın bu belirlenimi öncelikle olumsuz olacaktır: "Bu ortak bir şey ... *olamaz*." Bu olumsuzlamayla, ampirik belirme biçimleri kökten uzaklaştırılmış olur.

"Ortak bir şey", doğal niteliklerden ya da kullanım-değerlerinden yola çıkarak tanımlanamaz. Burada, örneği bir yana bırak-

mak uygun olur: Temel geometri örneğinde, yüzey kavramı, yüzeylerin çeşitliliğinden yola çıkarak doğrudan doğruya çıkarsanamaz, çünkü tam olarak bu çeşitliliği tanımlamaya hizmet eder. Kullanım-değeri ile mübadele-değeri arasındaki ilişki, şimdiden itibaren, çok farklı bir nitelik kazanır: Bu ilişkinin "tarihsel" kuruluşunun sorgulanmasına yol açan çok özel koşullar içinde kavramı *kendi* nesnesine bağlar: Nasıl gerçekleşti? Bu noktada Engels, paragrafın sonunda (s. 56) çok önemli bir not ekleyecektir. Yine de, kavram ile şey arasındaki ilişkinin mübadele-değeriyle kullanım-değeri arasındaki ilişki değil, değer ile meta arasındaki ilişki olduğunu saptamak mümkündür: oysa, değer kavramı, metaları, tıpkı yüzey kavramının yüzeyleri nitelemesi gibi *niteler*;

Mübadele edimi, ancak "kullanım-değerini soyutladığı" ölçüde değerin ortaya çıkışını gösterir, bu hattâ onun *koşulu*'dur; bu soyutlama olmadan, mübadele ediminin hiçbir anlamı olmaz. "Her mübadele ilişkisi bu soyutlamayla nitelenir": Aristoteles'in anlamını önceden anlamış olduğu, ama formüle edemediği önerme. Mübadele öncelikle (dolaylı olarak da olsa) her niteliğin ortadan kalkması olarak kendini gösterir ve bu kayıp temeli üzerinde, bir orantıyı ortaya çıkarır: Değer, ancak niceliksel (yoksa niteliksel değil) bir çeşitlilikten yola çıkarak ayırt edilebilir. Bunun henüz analizin en yüzeysel yanı olduğu görülecektir: Bu niceliksel ilişkiyi (orantı) analitik indirgemenin gerçek terimiyle karıştırmamak gerekir. Temel geometri örneğini yeniden ele alırsak, yüzey hesabının benzeri, mübadele için en görünür beliriş koşulu olan, tam da indirgenmesi gereken, açıklanması gereken oran değildir. Orantı, kendince, bir kavramı belirtir (ona gönderme yapar): bu kavramla karışmaz. İlişkinin *niceliği*, tıpkı niteliksel çeşitliliğin kullanımı tanımlaması gibi (kullanım-değeri üzerine niceliksel bir bakış açısının varlığını bölümde za-

ten gördük), değerin kendisini tanımlamaz. Nicelik ile nitelik arasında gerçek bir ayrım olamaz, yalnızca yüzeysel karşıtlık vardır; yalnızca geçici bir sınıflandırma, kullanım-değeri ile mübadele-değeri arasındaki ayrımı *sunma* tarzı söz konusudur; bu ayrımın gerçek biçimini başka yerde aramak gerekir. Nicelik ile nitelik arasındaki karşıtlık, ancak sözcük olarak ele almadığımız ölçüde bize bir şey söyler.

Aynı şekilde, değerin olumsuz belirlenimi ("soyutlayarak"; bu, indirgemeyi adlandırmanın özel bir biçimidir), tam anlamıyla niceliksel (orantılara yönelik) bir incelemeye değil, yeni bir *niteliğin* aranmasına yöneltir: Bilindiği gibi, *çalışmanın ürünü olma* niteliği. "Nesneler", basit şeyler olarak, kullanımlarıyla, yani indirgenemezlikleriyle birbirlerinden ayrılırlar. Bu özellik bir yana bırakılırsa, ampirik nitelikleri yok olurken, niceliksel yanları değil, (tamamen başka doğadaki: doğrudan gözlemlenebilir olmayan) *bir başka nitelik* ortaya çıkar: "Onlara yalnızca tek bir nitelik kalacaktır...", bu da tam olarak *töz*'ü belirleyebilecek olan değer olacaktır.

10. – Ama değerin bizzat ortaya çıktığı anda, tözsel olarak, nitelediği nesnenin kendisinin "dönüşüm geçirdiği" (deyim iki kez gelir) fark edilir: Nesneler arasındaki ilişkiyi mümkün kılmış olanın ne olduğunu görmek istersek, ki bu ancak onların şey niteliklerinin soyutlanmasıyla mümkün olabilir, ilişkinin sanılandan, örneğin Aristoteles'in sandığından başka bir şey olduğu fark edilir. Değer yalnızca başka bir şey, üçüncü bir "nesne" olmakla kalmaz, öncelikle kendini gösterdiği ilişkinin sanılandan başka bir şey olduğu da fark edilir: İlişkinin oluşumunu anlamak için, ilişkinin kendisini dönüştüren yeni bir "unsur"u devreye sokmak gerekir. Şu anda, çelişkinin tamamen öteki tarafına geçtik: Hayaletler de şu anda uyanıyor.

Nesne dönüştü: olduğu şeyden meta haline geldi. Elbette kurgusal bir biçim değişikliği değil, gerçek bir dönüşüm söz konusudur: Engels'in notunun belirttiği, şey ve meta üzerine nihai metne göre, şeyler pekala meta olmayabilir; çalışma ürünleri oldu: Böyle olmuşlardır. Bir yandan, şey fikrinden meta fikrine geçildi; diğer yandan, şeyler fiilen meta haline geldi. Bu, kavramların serimleme hareketinin, oluşum sürecini izlediğini (ya da tersi yönde gittiğini: ama bu sonuçta aynı şeydir) söylemek midir? Bu hiç böyle değildir. Gerçek dönüşüm ve dönüşümü görerek bundan edindiğimiz bilgi heterojendir. Dönüşümü görmek, (değerin tözünü görerek) yeni bir bilgi üretmektir: Gerçek harekete, tersi ya da düzüyle denk düşen kavram hareketi yoktu, bunun yerine *bir yanılsamanın ortadan kaldırılması* vardır. Bu, tanımaya çalıştığımız gerçekliğin, ortaya çıkardığı, bizim sandığımız gerçeklik olmadığını görmektir: nesnelerden değil, hayaletlerden ibarettir.

Bu bilgi ne bir gerçekliğin kendi üzerindeki çalışmasından kaynaklanır, ne de fikrin kendi üzerindeki çalışmasından:

A) Değer, "nesne"lerin bireyselliklerini soyutlayarak, "nesne"lerden yola çıkıp elde edilen bu kavram değildir; mübadelenin oluşturduğu ayrıcalıklı durum sayesinde ortaya çıkar (bu durumda ampirik bir soyutlama olur): Kavram, mübadele durumundan doğrudan doğruya *üretilmiş* değildir. Değer kavramı, musallat olmuş hayaletleri kovalamak için, elbette karakteristik olarak sahip olduğu şeyi (onu görünür kılarak ayırt eden şeyi) ilişkinin içinde tam olarak ortadan kaldıran bilgi çalışmasının ürünüdür.

B) Kavram, ancak kavramlardan yola çıkarak (ampirik gerçekliklere sırt çevirerek) üretilebilir: Kurgusal bir sürece inandı-

rabilecek olan şey budur. Kavram düzeyinde gerçekten de bir değişiklik vardır: Kavramın içinde değil, dışında (kavramdan kavrama geçiş); bu hareket kavram tarafından üretilmiş değildir, belirli maddi koşullarda kavramdan yola çıkarak bilgiyi üretir. Bu yeni bilginin ortaya çıkışıyla, gerçek doğrudan doğruya dönüşüme uğramış değildir: "Önceden olduğu gibi, sonradan da, kendi bağımsızlığı içinde, düşüncenin dışında varlığını sürdürür." (*Katkı*'ya Giriş). Şey fikri, elimizden tutup bizi dosdoğru meta kavramına götürecek kurgusal bir aşama değildir: bilginin alıp işlediği kavramsal malzemenin ögelerinden birini oluşturur. Aynı şekilde meta da ancak şeyden kalkıldığında metadır: ancak şeylerin ele alınması, bir metanın ne olduğunu bilmemize de, meta kavramının bir anlamı olup olmadığını bilmemize de yol açmaz. Şey, metanın kör bir biçimi değildir: Gerektiğinde, metanın ortaya çıktığı andaki körlüğümüzün işaretidir. Değer hakkındaki bilgimiz, şey ve mübadele hakkında sahip olduğumuz ilkel kavramın *eleştirisi*'nden yola çıkarak elde edilebilir.

Demek ki dönüşüm, ne ampiriktir ne de kurgusal, yalnızca sahte çelişkiden, bu çelişkiyi ortadan kaldırarak kurtulmuş olmamız olgusundan ibarettir.

11. – "İki yüzlü şey" demek ki "ilk bakışta" böyledir (aynı anda iki şey gibi: çelişkinin terimleri *yok olmuştur*): Meta, parçalanmış, çelişik, *kendi* değerinden ayrılmış bir gerçeklik değildir. Meta, tersine, temel niteliğiyle belirlenir (bundan yola çıkarak niteliksel bir hesap mümkün olur: çalışmanın kuantumundan yola çıkarak değerin hesaplanması): yalnızca, görüldüğü gibi değildir (ve tersi). Onun asıl gerçekliği, bir hayalet olmasıdır (bir çalışmanın ürünü değil, *genel olarak çalışmanın* ürünü). Haya-

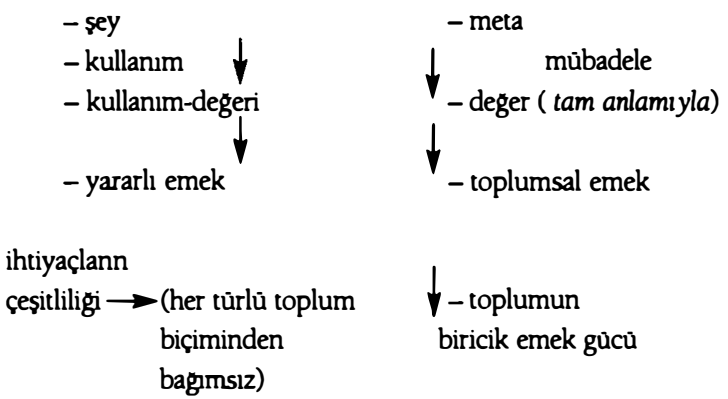
let, ampirik olarak gözlemlenebilir tüm niteliklerin dışında ifade edilmesi gereken şeydir: Maddi gerçekliği daha az değildir.

İki yüzlü şey, uygun olmayan bir temsil ise, kullanım-değeri ile mübadele-değeri kesinlikle aynı düzleme yerleştirilmemelidir. Onlar arasında, cehalet ya da yanılsama dışında, çelişki olamaz (böylece, çelişki yalnızca yanılsamanın çelişkisidir). Bu durumda, önceden tasarlanmış olan bir soruna geri dönebiliriz: Metanın "iki unsuru", kavramın içindeki farklılaşma yoluyla elde edilmiş değildir.

Mübadelede kendini gösteren "nesne"ler, bu anda "yüceltilmiş" olanlardan başkası değildir: "Tek bir şeyden başkasını ortaya sermezler." Nihai koşula varılmış olur: Metaların içinde yığılmış, birikmiş, somutlaşmış, gömülmüş olan genel olarak çalışma. Bu çalışmanın kendisi "biricik güç" tarafından üretilmiştir: "*Değerler bütünü içinde* tezahür eden tüm toplumun emek gücü." Analitik inceleme, nihai çözümlemede onu oluşturan karmaşık ve yapılaşmış bütüne varmak için basit öğeden (değer) yola çıkmıştır: Böylece değer, değerler toplamına göre tanımlanır; böylece, nesneyle ilişkisiyle belirlenen kullanımdan köklü biçimde ayırt edilir. Deyim: Meta*nın* değeri, yeni bir anlam edinir, çünkü analizin nihai terimini değil, yalnızca evrelerinden birini oluşturur; eğer değerin tözü genel olarak emek ise (bunu, "her toplum biçiminden bağımsız" emekle karıştırmamak gerekir, s. 58), değerin basit öğesinin ancak tüm diğer değerlerle sürdürdüğü ilişkiye bağlı olarak *belirtici* anlamı olabilir. Basit öğelerin biçimsel incelenmesi, demek ki kendi içinde tamamlanmamıştır. Biçimsel, görünür bir çelişkinin incelenmesinin yerini, kapitalist üretim tarzını oluşturan gerçek çelişkilerin incelenmesi alacaktır.

Bu özellikle önemlidir, çünkü nesne ile meta arasında mevcut bakışımsızlığı açıkça ortaya koymak mümkün olur: Yalnızca tarihsel bakışımsızlığı değil; bunların ilişkisinin bir ardışıklık

ilişkisi olması, tersinmez olması ve olası karşılığının olmaması durumu. Metanın gerçek oluşum sürecini analiz boyunca işin içine katmak, ancak bu tarihin sanki analiz edilen malzemenin içindeymiş gibi olduğu, koşulların bakışımsız düzenlenişi içinde onun da bulunduğu koşulda ilginç olur:



Kullanım-değeri belirtici bir biçimde değil, nesneyle doğrudan ilişkisi içinde belirlenir: Anlamını, yapılanmış bir bütünlükten değil, radikal bir çeşitliliğin içinden alır.

Dolayısıyla, kullanım-değeri ile mübadele-değerinin ayırt edici niteliklerini analojik biçimde sunmak imkansızdır: Nesnenin kullanımı gibi metanın da değeri. Bir kez daha belirtelim, simetri değil, karşılıklılık vardır: İki düzeyin ayrımı soyut (kendi içinde bölünmüş ideal bir bütünlüğün içinde) değil gerçektir. Ve yalnızca analitik yöntem bu ayrımı açıklamayı sağlayabilir.

Kapitalist toplumun pazarlarını dolduran "nesneler", *gerçekten* bölünmüştür: Bir yandan yararlıdırlar, diğer yandan karşılıklı olarak mübadele edilirler. Bu iki yan arasında kurgusal çatışma olamaz: Yalnızca gerçek çatışma olabilir. Aynı zamanda, ayrıma uygun bilgi de olabilir.

Kapital'in ilk sayfalarının okunmasından şu sonuçları çıkarmamız mümkündür:

1) Ampirizm eleştirisi ile kurgusal idealizm eleştirisi atbaşı gider.

2) Gerçek süreç (iktisadi tarihte metanın ortaya çıkışı), analizin hareketiyle doğrudan doğruya kopyalanmış (yansıtılmış) değildir: Yine de, şey olmadan nesneyi tahayyül etmeyi –yoksa, şey olmadan metayı değil– sağlayan "tarihsel" farklılık, kavramların koşullarını yerli yerine yerleştiren serimleme düzeni içinde bulunur: öz olarak analize ait olan bu dogmatik düzen çerçevesinde meta, nesnenin dengi ya da tersi olarak sunulabilir. Nesneden metaya geçişi –tersini değil– düşünmeyi sağlayan bir ardışıklık düzeninin gerekliliği böylece ifade edilmiştir.

Kullanım şey için neyse, değer de meta için aynı şey değildir: çünkü bu terimler, kavramsal analizden çok uzak düzeylerde anlamlıdır. Kavramlar arasında dogmatik bir düzeni tanımlayan bu biçimsel imkansızlık, aynı zamanda, tarihsel düzeni açıklamanın en iyi yoludur: Örneğin, dogmatik düzen tarihsel düzenden, düşüncenin gerçekten (gerçeğin içinde) ayrılmış olması gibi ayrılmış değildir: Dogmatik düzen, tarihsel düzeni düşünmeyi sağlar.[16]

3) Saptayabileceğimiz gibi, kavramlar, analiz sırasında, değişmez bir anlamı sürdürmezler. Örneğin, meta kavramı, başlangıçta bir tür "Öklidçi" kavramdır: Metanın sınırları net bir biçimde belirir (bir figürün dengidir); böylece, ampirik bir tanıma elverişlidir. Böyle bir tanıma elverişli olmayan değer kavramının durumu bu değildir (başlangıçta bunu dışlar): Değer, tanımlanmamış bir biçimde belirir; değer kavramı, bir indirgeme ile bir çıkarsamanın bileşimi yoluyla imal edilmelidir. Ama, yinelemeli

16) Bu, tarihsel düzeni oluşturduğu anlamına gelmez. Tam tersi: ve yansı kavramı da tüm anlamını buradan alır.

olarak, değerin tözü bir kez ortaya çıkarıldığında, meta, (bir tezahürden başka bir şey olmayan) tanımı tarafından eksik olarak nitelenmiş gibi belirir; ampirik sınırları içinde, kendinin hayaletinden başka bir şey değildir: Gerçek değer kavramıyla karşı karşıya geldiğinde bir dönüşüme maruz kalır. Böylece kavramlar, birbirlerinden yola çıkarak geliştirilmemişlerse, bir kayıtsızlık ilişkisi içinde yan yana konmuş da değillerdir: Birbirleriyle çalışır ve karşılıklı olarak dönüşürler. Bilgi süreci de maddi bir süreçtir; ama maddi süreç olan yalnız o değildir.

Bu çalışma bunları, az çok bilimsel teorilerden ödünç alınma ideolojik kavramların ilkel hallerinden (genellik I), bilimsel kavramlar haline (genellik III) geçirmelidir. Bazı kavramlar bu dönüşümü geçirir; geçiş ya da başlangıç için yararlı olan diğerleri, bu yolda ortadan kaldırılacaktır.

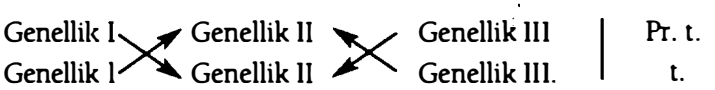
Bu dönüşüm de, doğrudan doğruya tarih biliminden kaynaklanmayan kavramların çalışmasına bağlıdır. Akıl yürütmenin biçimini betimleyen ve analiz çalışmasını gerçekten yürüten (genellik II) bu kavramlar çok farklı alanlardan gelirler:

— bilimlerin genel yöntembilimi	analiz
	soyutlama
— mantıksal ve felsefi gelenek	biçim
	ifade
	çelişki
— matematik pratik	denklem
	indirgeme
	ölçü

Bu kavramların işlevi, iktisat teorisine içeriğini veren kavramları (analiz ederek) dönüştürmektir.

Bu kavramlar, serimleme sırasında sanki bir dönüşüm geçirmektedir. Tamamen anlam değiştirirler: Gördüğümüz gibi, *analiz*, farklı düzeylere geçtiği ölçüde sürekli tanımlanır. Aynı şekilde, *biçim* kavramı da, en azından, birbiriyle uyumsuz iki kullanım içinde kullanılır: Meta, nesne olarak belirir (biçim; metaya ilk net sınırlarını veren bu beliriş biçimidir); değer, metaların mübadele ilişkisi içinde, daha doğrusu bu ilişki konusunda kendini gösterir: Bu beliriş biçimi özellikle geçicidir, çünkü bir çelişkiye eşlik eder; bu nedenle, indirgeme yoluyla, değerin gerçek biçimi olan bir başka terime uzanmak gerekir; ki bu, bu kez, doğrudan doğruya görünür değildir: Değer denklemi. Demek ki biçim kavramı tamamen dönüşmüşken, meta kavramı da (bu kavramı hayaletimsi sınırları içinde ortaya çıkarmak için) sorgulanmaktadır.

Böylece, başkalarını "çalıştıran" kavramların kendisi de çalışır. Neyle bunu yaptıklarını sorabiliriz: Eğer bunlar, Genellik III olma yönündeki Genellik I iseler, onlar için Genellik II rolünü hangi kavramlar oynar? Bu sorunun cevabı basittir: Biçimsel kavramların yerini tutan ve birincileri sınayan diğer kavramlardır bunlar; "içerik kavramları"dır. Böylece, bilme çalışması, aynı anda iki yönde birden yapılır (bu açıdan da gerçekten diyalektiktir). *Kapital*'in metni, baştan beri gördüğümüz gibi, iki düzeyde yazılmıştır: Genel olarak bilimsel teori düzeyinde (akıl yürütme biçimi) ve özel bir bilimin pratiği düzeyinde: şu ya da bu bakış açısında yer alarak okumaya göre kavramların farklı bir eylemi vardır:



4) Bilimsel serimleme, sistematik biçimde düzenlenmiştir,

ama bu, homojen ve bağdaşık bir düzene gönderme yaptığı anlamına gelmez: Kavramlar arasındaki ilişkiler ne tekanlamlıdır ne eşdeğer; aynı anda ayrı düzlemlere yerleşirler. Söylemin terimleri arasındaki ilişkiler, demek ki kesin bir uygunlukta değildir: Özellikle, bazı uygunsuzlukların gerçekleştirdiği verimli gerilimlerle değer taşırlar (örneğin, *contradictio in adjecto*). Böylece anlaşılmaktadır ki, kesin biçimde kanıtlanmış olan, kavramlar ile önermeler arasındaki geçiş, yine de mekanik çıkarsama modeline uymamaktadır (denk ya da özdeş öğeler arasındaki ilişki): Yeni bilgiler, birçok kavram *türünü* karşı karşıya getiren ve bunları çalıştıran çatışmadan yola çıkarak *üretilmiştir*.

Bu durumda, düzene koyma gibi bir bilimsel etkililiğin niçin tamamen yetersiz olduğu anlaşılmaktadır: Bilgi, düzensizliğin yerine düzenin konmasından, başlangıçtaki düzensizliğin düzenlenmesinden ibaret değildir. Kendiliğinden bilimsel pratiğin temel bir yanını temsil eden böyle bir imge (sınıflandırma bilimi ideali), bilimsel çalışmanın maddi gerçekliğine denk düşmez. Bilimin, düzensiz ve verili, doğrudan bir konusu olduğu fikri yanlıştır: Onun içeriğini, yani düzenini oluşturan şey bilgidir; onun çıkış noktasını, aygıtlarını veren odur.[17] Önemli olan, onun oluşturduğu düzenin, "düzenlenmesi" gereken bir gerçekliğe yapışık olmadığı gibi, kesin de olmadığıdır. Tersine, bu her zaman geçicidir: Sürekli çalıştırılması, başka tür düzenlerle karşı karşıya getirilmesi gerekir; bilginin tanımsız sürecini belirleyen şey, ardışık kopmalarla bir düzenden diğerine bu geçiştir.

Düzen-düzensizlik karşıtlığı, böyle bir faaliyeti açıklayamayacak kadar cılızdır: Kendi içlerinde bitmek bilmeyen bir çatışmaya indirgenen farklı düzenler, kendi içlerinde bir o kadar dü-

17) Ama bu bilgi süreci bağımsız olmadığı gibi, birincil de değildir: (nesnel koşulların etkisi olduğu kadar yansısı da olduğu) maddi gerçeklik tarafından bu şekilde belirlenmiştir.

zensizliktir (yetersiz, kusurlu, geçici): gerçek bilgi çabası, gerçek düzensizlik yerine ve yerinde (daha doğrusu, *başka yere*) bunu ölçmeye elverişli bir *düşünce düzensizliği* yerleştirmekten ibarettir. Gerçek rasyonalite ve gerçek mantık, çeşitliliğin ve eşitsizliğin rasyonalite ve mantığıdır. Bilgi üretmek, düzensizliği düzen gibi göstermektir, ondan bir düzen gibi yararlanmaktır: Bu nedenle, bir bilginin yapısı asla opak değil, bölünmüş, eksik ve maddidir.[18]

Haziran 1965

18) Göndermeler, *Kapital*'in I. Kitabının Editions Sociales yayını tercümesinden (c. I) yola çıkarak yapılmıştır.

LOUIS ALTHUSSER

"Kapital"in Nesnesi

I. – UYARI

Kapital'in bu kolektif incelemesinin düzenlenişine öncülük etmiş olan, yarı-planlı yarı-kendiliğinden işbölümünde bana, *Marx'ın kendi eseriyle ilişki*sinden söz etmek düştü. Ben bu başlık altında şu soruyu ele almak istedim: Marx, girişiminin doğası hakkında nasıl bir temsil oluşturmakta ve bize iletmektedir? Kendi yeniliğini, dolayısıyla Klasik İktisatçılar'la ayrımını hangi kavramlar içinde düşünmektedir? Bir yandan, klasik iktisat keşiflerine, diğer yandan, kendi keşiflerine yol açmış olan koşulları hangi kavram sistemi içinde açıklamaktadır? Buradan yola çıkarak, Marx'ın kendisini sorgulayacağım; böylelikle, kendi eserinin, üretiminin teorik-tarihsel koşullarıyla ilişkisini teorik olarak nasıl ve nerede düşündüğünü göreceğiz. Böylece, Marksist felsefenin bizzat konusu olan temel epistemolojik soruyu Marx'a doğrudan doğruya sormak ve Marx'ın *Kapital*'in hazırlığı sırasında erişmiş olduğu belirgin felsefi bilinç düzeyini mümkün olduğunca doğru ölçmek istiyorum. Bu ölçüyü elde etmek, gerçekten de, Marx'ın kendi bilimsel kurma eylemiyle açmış olduğu yeni felsefi alan içinde, aydınlatmış olduğu alanı karanlıkta kalmış alanla karşılaştırmaktı. Marx'ın yapmış olduğu şeyi ölçerek, bizzat onun bizi yapmaya davet ettiği şeyi mümkün olduğunca göstermek istiyorum; böylece bu alanı yerleştirmek, kapsamını

değerlendirmek ve bu alanı felsefi keşfe açabilmek, kısacası, Marksist felsefi araştırmaya açılmış teorik uzamı mümkün olduğunca doğru biçimde saptamak mümkün olacaktır.

Benim projem buydu: İlk bakışta basit ve tamamen uygulamaya dönük görünebilir. Gerçekten de Marx, *Kapital*'in metninde ya da notlarında, yol alırken, eserinin kendisi üzerine bir dizi yargıyı, öncelleriyle (Fizyokratlar, Smith, Ricardo, vs.) eleştirel karşılaştırmaları ve de *analiz* tarzını matematik, fizik, biyoloji gibi bilimlerin yöntemine ve Hegel'in tanımladığı diyalektik yönteme yaklaştıran çok kesin yöntembilimsel saptamaları bize bıraktı. Diğer yandan, (*Felsefenin Sefaleti*'nin (1847) II. Kitabının teorik ve yöntembilimsel ilk saptamalarını son derece derin bir şekilde geliştiren) 1857 tarihli *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*'ya *Giriş*'e de sahip olduğumuzdan, sözünü ettiğim epistemolojik projenin vücut bulması ve gerçekliğe kavuşması için bu metinler bütününün bizim düşünme konumuzu gerçekten kapsadığını ve zaten hazır bu malzemeyi sistematik bir düzene koymanın yeterli olacağını haklı olarak düşünebiliriz. Gerçekten de, Marx'ın, eserinden ve keşiflerinden söz ederken, konusunun yeniliğine, dolayısıyla özgül ayrımına uygun felsefi terimlerle düşündüğünü; ve bu uygun felsefi düşünmenin, özgül ayrımını belirgin terimlerle sabitleyen *Kapital'in bilimsel nesnesi*nin tanımına uygulandığını doğal olarak varsayabiliriz.

Oysa, Marksizmin yorum tarihinde sahip olduğumuz *Kapital*'i okuma protokolleri, *Kapital*'i okuma hakkında bizzat bizim yapabileceğimiz deneyim gibi, bizi Marx'ın metnine içkin, gerçek güçlüklerle karşı karşıya getirmektedir. Ben bunları, benim sunumumun konusunu oluşturacak iki başlık altında toplayacağım.

1) Bazı görünümlerin –özellikle de bizim beklentimizin– ter-

sine, Marx'ın *Kapital*'deki yöntembilimsel düşünceleri, *Marksist felsefenin nesnesinin* gelişmiş, hattâ *belirgin* bir kavramını vermemektedir. Bize her zaman için bu nesneyi tanıyacak, tanımlayacak ve sınırlarını belirtecek, sonuç olarak düşünecek şeyi vermektedir, ama çoğu zaman uzun bir araştırmanın sonucunda ve bazı deyimlerin sırrına vakıf olduktan sonra bu mümkün olmaktadır. Demek ki bizim sorumuz, basit, düz, hattâ dikkatli bir okumadan fazlasını gerektirmektedir: *Kapital*'de aradığımız bu Marksist felsefenin ilkelerini Marx'ın metnine uygulayan, gerçekten *eleştirel* bir okuma. Bu eleştirel okuma sanki bir döngü oluşturuyor gibi gelebilir, çünkü Marksist felsefeyi kendi uygulanmasından bekliyor gibi gözükebiliriz. Belirtelim o halde: Marx'ın bize özellikle verdiği ya da onun Kopuş ve Olgunluk Eserleri'nden elde edilebilecek olan felsefi ilkelerin *teorik çalışması*'ndan beklediğimiz şey, yani bu ilkelerin *Kapital*'e uygulanmasından beklediğimiz şey, bunların geliştirilmeleri, zenginleştirilmeleri aynı zamanda da kesinliklerinin daha da belirginleştirilmesidir. Bu görünür çember bizi şaşırtamaz: Her bilgi "üretimi" kendi süreci içinde bunu içerir.

2) Bu felsefi araştırma, yine de, bir başka gerçek güçlüğe gelip çarpmaktadır. Bu kez, *Kapital*'de Marksist *felsefe*'nin nesnesinin varlığı ve ayrımına değil, *Kapital*'in *bilimsel* nesnesinin varlığı ve ayrımına yönelir. *Kapital*'in yorum ve eleştirilerinin çoğunun etrafında döndüğü tek ve basit bir semptomatik soruyu ele alırsak, kesin olarak konuştuğumuzda, *Kapital*'in bize teorisini verdiği nesnenin *doğası* nedir? İktisat mıdır, yoksa Tarih midir? Ve, bu soruyu özelleştirirsek, eğer *Kapital*'in konusu İktisat ise, tam ifadesiyle bu nesneyi, kavramı içinde, klasik iktisadın nesnesinden ayıran nedir? Eğer *Kapital*'in nesnesi Tarih ise, bu han-

gi tarihtir, Tarih'in içinde İktisat'ın yeri nedir? vs. Burada da, Marx'ın metninin özüne sadık, ama dikkatli, basit bir okuması bizi tatmin etmeyebilir ya da hattâ bizi *sorun tarafına* geçirebilir, Marx'ın kavranması için yine de temel önemde olan bu soruyu sormaktan bağışık tutabilir – ve Marx'ın keşfinin ve sonuçlarının kapsamının yol açtığı teorik devrimin tam bilincine varmamızı engelleyebilir. Kuşkusuz Marx bize, *Kapital*'de, son derece açık bir biçimde, nesnesinin kavramını nereden tanımamız ve dile getirmemiz gerektiğini belirtmektedir – hattâ son derece açık seçik terimlerle bunu kendisi dile getirmektedir. Ama nesnesinin kavramını muğlaklığa düşmeden ifade etmiş olsa da, Marx, *ayrımının* kavramını, yani kendisini klasik iktisadın konusundan ayıran *özgül farklılık* kavramını her zaman aynı netlikle tanımlamamıştır. Bu ayrımın *varlığı*'na dair Marx'ın keskin bir bilincinin olduğuna hiç kuşku yoktur: Klasik iktisada yönelik tüm eleştirisi bunun kanıtıdır. Ama bu ayrımı, bu özgül farklılığı bize sunduğu formüller, görüleceği gibi, kimi zaman şaşırtıcıdır. Bizi bu ayrımın kavramının yoluna elbette sokarlar, ama çoğu zaman bu uzun bir araştırmanın sonucu olur ve yine burada da öncelikle bazı deyimlerin sırrının çözülmüş olması gerekir. Oysa Marx'ın öncellerinden teorik olarak ayrıldığı *yeri* gösteren ve bu kopuşun anlamını belirleyen eleştirel ve epistemolojik bir okuma olmadan *Kapital*'in konusunun ayrımsal özgüllüğünü net bir şekilde nasıl saptayabiliriz? Marx'ın kendi tarihöncesiyle ilişkilerine uygulanmış, bilgi üretim tarihinin teorisine özellikle başvurmadan, dolayısıyla *Marksist felsefe*'nin ilkelerine başvurmadan, bu sonucun haklı olduğunu nasıl ileri sürebiliriz? Bu birinci soruya, göreceğimiz gibi, ikinci bir soru eklenir: Marx'ın, kendi konusunu klasik iktisadın konusundan ayıran farklılığı kesin bir kavram içinde düşünürken muhtemelen hissettiği güç-

lük, Marx'ın keşfinin *doğası*'na, bu durumda onun o şaşılacak *yeniliğine*, bu keşfin, o dönemde kullanılan felsefi kavramlar üzerinde, teorik olarak *çok önde* olmasına bağlı değil midir? Ve bu durumda, Marx'ın bilimsel keşfi, *yeni nesnesinin* şaşırtıcı doğasının gerektirdiği *yeni* felsefi sorunların konumlanışını zorunlu olarak gerektirmez mi? Bu sonuncu gerekçeyle, onun metninin sorduğu şaşırtıcı sorulara –felsefe açısından görülmemiş ve belirleyici sorulara– cevap verebilmek için, *Kapital*'in derinleştirilmiş her okumasına felsefe de çağrılacaktır.

İşte bu incelemenin ikili konusu budur, ki bu da ancak bir saptama ve ikili gönderme dolayısıyla mümkün olmuştur: *Kapital*'de işlemekte olan Marksist felsefenin nesnesinin saptanması ve bilinmesi, *Kapital*'in nesnesinin özgül farklılığının saptanmasını ve bilinmesini varsayar, ki bu da Marksist felsefeye başvuruyu içerir ve bu felsefenin geliştirilmesini gerektirir. Marksist felsefeye başvurmadan *Kapital*'i gerçekten okuyabilmek mümkün değildir; biz de bunu *Kapital*'in içinde de aynı zamanda okuyacağız. Eğer bu ikili okuma ve bilimsel okumanın felsefi okumaya ve felsefi okumanın bilimsel okumaya sürekli göndermesi gerekli ve verimliyse, Marx'ın bilimsel keşfinin kendi içinde taşıdığı bu felsefi devrimin özünü burada kuşkusuz tanıyabiliriz: Gerçekten yeni bir felsefi düşünce tarzını başlatan bir devrim.

Bu ikili okuma zorunlu olsa da, *Kapital*'in dolaysız, basit okumalarının geçmişte yol açmış olduğu güçlükler ve yanlış yorumlarla, bunun tersine de ikna olabiliriz: *Kapital*'in nesnesinin özgül farklılığı üzerine az çok ciddi tüm yanlış anlamaları içeren güçlük ve yanlış yorumlar. Bu kütlesel olguyu dikkate almak zorundayız: Nisbeten yakın bir döneme kadar *Kapital*, "uzmanlar" arasında, yalnızca iktisatçılar ve tarihçiler tarafından okunmuştu. Bunlar da genellikle şöyle düşünmüştür: İktisatçılara göre *Kapital*

doğrudan doğruya kendi pratikleri anlamında bir İktisat kitabıdır; tarihçiler ise *Kapital*'in, bazı bölümleriyle, doğrudan kendi pratikleri anlamında bir tarih eseri olduğunu düşündüler. Binlerce ve binlerce militan işçinin incelemiş olduğu bu Kitap, iktisatçılar ve tarihçiler tarafından okundu, ama *filozoflar*[1] tarafından, yani *Kapital*'e nesnesinin ayrımsal doğasının ön sorusunu sorabilecek "uzmanlar" tarafından çok ender olarak okundu. Daha kayda değer ender istisnalar hariç, iktisatçılar ve tarihçiler ona bu tür bir soru sorabilecek durumda değillerdi. En azından açık seçik bir biçimde bunu yapabilecek ve dolayısıyla, Marx'ın konusunu, önce gelen ya da çağdaş, görünüşte benzer ya da yakın diğer nesnelerden ayıran şeyi kavramsal olarak tanımlayacak durumda değillerdi. Böyle bir girişim ancak filozoflar ya da yeterli felsefi formasyona sahip uzmanların genel olarak erişebileceği bir girişimdir, çünkü bizzat felsefenin konusuna denk düşer.

İmdi, *Kapital*'e, nesnesini, Marx'ın nesnesini, ister klasik olsun ister modern, politik iktisadın nesnesinden ayıran özgül farklılığın sorusunu sorabilecek durumda olan, ona bu soruyu soracak, *Kapital*'i okumuş olan filozoflar hangileridir? *Kapital*'in seksen yıl boyunca burjuva iktisatçılar ve tarihçiler tarafından radikal bir ideolojik-politik etkiyle ele alındığı bilindiğinden, akademik fel-

1) Çok derin nedenlerle, *Kapital*'i filozof olarak okuyabilmiş ve anlayabilmiş olanlar, meslekten filozof olmayan, *politik* militan ve yöneticiler olmuştur. Lenin bunun en olağanüstü örneğidir: Onun *Kapital*'i *felsefi* kavrayışı, iktisadi ve politik analizlerine kıyaslanamaz bir derinlik, kesinlik ve keskinlik verir. Lenin'i büyük politik yönetici olarak gören imgemiz, çoğunlukla, Marx'ın büyük teorik eserlerini sabırla, titizlikle, derinlemesine incelemiş olan insanı maskeler. *Kapital*'in teorisinin en güç sorunlarına ayrılmış bunca derin metni Lenin'in kamusal faaliyetinin ilk yıllarına (1905 devrimi öncesi yıllara) borçlu olmamız bir tesadüf değildir. On yıl boyunca *Kapital*'in incelenmesi ve üzerinde düşünülmesi, Lenin'in kişiliğine, Rus ve enternasyonal işçi hareketinin yöneticisinin olağanüstü politik zekasını üretmiş olan bu kıyaslanmaz *teorik formasyonu* verdi. Ve yine bu nedenle Lenin'in iktisadi ve politik eserleri (yalnızca yazılı eserleri değil, tarihsel eseri de) böyle bir teorik ve felsefi değere sahip olmuştur: Bu eserlerde, *işleyiş halindeki*, "pratik" durumdaki *Marksist felsefe*, politika, eylem, analiz, politik kararlar halini almış olan Marksist felsefe incelenebilir: politika halini almış eşsiz bir *teorik ve felsefi formasyon*.

sefenin ona uygun gördüğü yazgı hayal edilebilir! *Kapital*'i felsefenin ilgisine layık bir nesne olarak kabul edebilen filozoflar, uzun süre boyunca yalnızca Marksist militanlar oldular: Marksist olmayan birkaç filozof yalnızca son yirmi, otuz yılda bu yasakların sınırını aşabildi. Ama, Marksist olsun ya da olmasın, bu filozoflar *Kapital*'e yalnızca kendi felsefelerinin ürettiği soruları sorabildiler. Dolayısıyla, eğer inatla reddetmiyorsa, onun nesnesini gerçekten epistemolojik olarak ele almayı düşünebilecek durumda değillerdi. Marksistler arasında, Lenin'den başka –ki onun durumu son derece kayda değerdir– Labriola ve Plekhanov, "Avusturya Marksistleri", Gramsci ve daha yakın dönemde SSCB'de Rosenthal ve Iljenkov, İtalya'da Della Volpe Okulu (Della Volpe, Colletti, Piétranera, Rossi, vs.) ve sosyalist ülkelerdeki çok sayıda araştırmacı sayılabilir. "Avusturya Marksistleri", neo-Kantçılardan başka bir şey değildir: Kendi ideolojik projelerinden bize hiçbir şey kalmamıştır. Plekhanov'un ve özellikle Labriola'nın önemli eseri özel bir incelemeyi hak eder; tıpkı, bambaşka bir düzlemde, Marksist felsefe üzerine Gramsci'nin önemli tezleri gibi. Bundan daha ilerde söz edeceğiz. Rosenthal'ın eserini (Kapital'*de Diyalektik Sorunları*), kısmen meselenin uzağına düşmekle yargılamak onun hakkında kötü konuşmak olmaz, çünkü Marx'ın kendi nesnesini ve teorik işlemlerini belirttiği dolaysız dili genişçe açıklamaktan başka bir şey yapmamıştır; Marx'ın dilinin bile çoğu zaman soruya dahil olabileceğini varsaymamıştır. Iljenkov, Della Volpe, Colletti, Piétranera, vs.nin incelemelerine gelince, bunlar elbette *Kapital*'i okumuş ve ona temel soruyu doğrudan doğruya sormuş filozofların eserleridir; kesin ve derin bilgiye dayalı, Marksist felsefeyi *Kapital*'in kavranışına bağlayan temel ilişkinin bilincinde, alimce eserlerdir. Ama bunların bize çoğu zaman üzerinde tartışılması gereken bir Marksist felsefe anla-

yışı sunduklarını göreceğiz. Ne olursa olsun, çağdaş Marksist teorisyenlerin araştırmalarında, her yerde aynı gereklilik ortaya çıkar: *Kapital*'in teorik sonuçlarının derinleştirilmiş kavranışı, *Marksist felsefe*'nin daha kesin ve daha zengin bir tanımından geçer. Başka deyişle, –ve klasik terminolojiyi tekrar alırsak– tarihsel materyalizmin teorik geleceği, günümüzde, diyalektik materyalizmin derinleştirilmesine bağlanmıştır, ki bu da *Kapital*'in kesin eleştirel incelenmesine bağlıdır. Tarih bize bu devasa görevi sunmaktadır. Ne kadar mütevazı olsa da, imkanlar çerçevesinde biz de bu göreve girişmek istiyoruz.

Ortaya koymaya ve açıklamaya çalışacağım teze geri dönüyorum. Bu tez, anlaşılacağı gibi, yalnızca epistemolojik bir tez değildir, yalnızca filozofları ilgilendiren ve Marx'ı klasik iktisatçılardan ayıran farklılık sorusunu soran bir tez değildir: Bu aynı zamanda iktisatçıları ve tarihçileri –ve dolayısıyla, doğal olarak politik militanları–, kısacası *Kapital*'in tüm okurlarını ilgilendirebilecek bir tezdir. *Kapital*'in nesnesi sorusunu soran bu tez, *Kapital*'in metninde içerilmiş iktisadi ve tarihsel analizlerin temelini doğrudan doğruya ilgilendirmektedir: Dolayısıyla, zaman aşımına uğramış birçok itiraz gibi, rakiplerinin Marx'a geleneksel olarak karşı çıkmalarına neden olan bazı okuma güçlüklerini çözmesi gerekir. *Kapital*'in nesnesi sorusu, demek ki yalnızca felsefi bir soru değildir. Bilimsel okuma hakkında ileri sürülen şey sağlam temellere dayanıyorsa, *Kapital*'in nesnesinin özgül farklılığının aydınlatılması, iktisadi ve hattâ tarihsel içeriği içinde *Kapital*'in en iyi şekilde kavranmasının yollarını sağlayabilir.

Bu uyarıyı burada bitiriyor ve sonuç olarak şunu söylüyorum: *Marx'ın eseriyle ilişkisi* üzerine olması gereken bu sunumun başlangıçtaki projesinin yerine, *Kapital*'in *asıl nesnesi* üze-

rine ikinci bir projeyi koymuş olmamın zorunlu bir nedeni vardır. Gerçekten de, Marx'ın kendi eseriyle ilişkisini ifade ettiği saptamaları tüm derinlikleri içinde anlayabilmek için, onların lafzının ötesinde, tüm bu saptamalarda, bu ilişkiyi içeren tüm noktalarda mevcut olan temel noktaya kadar uzanmak gerekir. *Kapital'in nesnesinin özgül farklılığı* gibi temel bir noktadır bu; hem görünür hem gizli, hem mevcut hem namevcut olan noktadır, bu namevcudiyet, bizzat mevcudiyetinin *doğasına*, Marx'ın devrimci keşfinin şaşırtıcı yeniliğine bağlı nedenlerden dolayıdır. Bazı durumlarda bu nedenlerin, ilk bakışta bize görünmez gibi gelmesi, kuşkusuz, son çözümlemede, her radikal yenilik gibi, *kör edici* olmasına bağlıdır.

II. – MARX VE KEŞİFLERİ

Hemen bir okumayla başlıyor ve bu amaçla sözü Marx'a bırakıyorum.

Engels'e yazdığı 24 Ağustos 1867 tarihli bir mektupta şöyle diyor:

> "Kitabımdaki en iyi şey: 1) (ve olguların tüm kavranışı buna dayanır) daha ilk bölümden itibaren, emeğin ikili karakterinin, kullanım-değerini ya da mübadele-değerini ifade etmesine bağlı olarak vurgulanması. 2) Artı-değerin, kâr, vergi, toprak rantı gibi özel biçimlerinden bağımsız olarak analizi. Bu özellikle ikinci ciltte görülecektir. Özel biçimleri sürekli olarak genel biçimle karıştıran klasik iktisattaki özel biçimlerin analizi, bir 'yamalı bohça'dır."

1883 tarihli olan *Wagner Üzerine Notlar*'da Marx, ömrünün sonunda, Wagner'den söz ederek şunu yazar (*Kapital*, III, 248):

> "... *vir obscurus* [Wagner] şunu görmemiştir ki:
>
> *daha* meta analizinde bile, ben metanın kendini gösterdiği iki biçimde kalmamış, şunu söyleyerek hemen devam etmişimdir: Metanın bu ikiliği içinde, ürünü olduğu emeğin ikili karakteri yansır, yani, yararlı emek, yani kullanım-değeri yaratan emeğin somut biçimleri ile soyut emek, emek gücünün harcanması olan emek –hangi "yararlı" biçimde harcandığının pek önemi yoktur (üretim sürecinin sunulması da daha sonra buna dayanır);
>
> *ikinci olarak*, metanın değer biçiminin gelişiminde ve son çözümlemede para-biçiminin, yani paranın gelişiminde, bir metanın değeri kullanım-değerinde, yani diğer metanın doğal biçiminde ifade bulur;
>
> *nihayet*, artı-değerin kendisi, emek gücünün özellikle buna ait özgül bir kullanım-değerinden çıkarsanır.
>
> *Ve*, sonuç olarak bana göre kullanım-değeri eski iktisatta olduğundan çok başka türlü bir rol oynar, ama böyle bir düşüncenin, "kullanım-değeri" ve "değer" terim ya da kavramları üzerine pek ince düşüncelerden değil, verili bir iktisadi oluşumun analizinden kaynaklandığı yerde ancak (N.B.!)* dikkate alınmıştır."

Ben bu metinleri, tüm analizini yöneten temel kavramların Marx tarafından açıkça belirtildiği protokoller olarak aktarıyorum. Bu metinlerde Marx, kendini öncellerinden ayıran farklılıkları belirtir. Böylece kendi nesnesinin özgül farklılığını bize

* N.B.: nota bene: Latincede "buna dikkat et" anlamındadır, (yhn).

sunmuş olur; ama, şunu iyi belirtelim ki, nesnesinin *kavramı* biçiminden çok, bu nesnenin analizine hizmet eden kavramlar biçiminde bunu yapar.

Bu metinler Marx'ın kendi keşiflerini duyurduğu yegane metinler değildir. *Kapital* okuması üzerinde yol alırken bize büyük kapsamda keşifler gösterir: Örneğin, tüm klasik iktisadın düşünmekten yoksun olduğu paranın doğuşu; Smith ve Ricardo'da bulunmayan, sermayenin organik bileşimi (c + v); kapitalist birikimin genel yasası; kâr oranının eğilimsel düşüş yasası; toprak rantı teorisi, vs. klasik iktisatçıların ya sessizce geçiştirdikleri ya da kendi öncülleriyle bağdaşmadığı için es geçtikleri iktisadi olguları ve pratikleri her seferinde anlaşılır kılmış bu keşifleri saymıyorum. Bu ayrıntılı keşifler, aslında, Marx'ın, eserinde temel keşifler olarak tanımladığı yeni temel kavramların yakın ya da uzak sonucudur. Bunları inceleyelim.

Kâr, rant ve faizin farklı biçimlerinin artı-değere indirgenmesi, başlı başına artı-değerin ikincil bir keşfidir. Demek ki esas keşifler şunlardır:

1) Değer / kullanım-değeri çifti; bu çiftin, İktisatçıların tanımlayamadıkları bir başka çifte göndermede bulunması: Soyut emek / somut emek çifti; Marx'ın, klasik iktisatçıların tersine, kullanım-değerine ve onun bağdaşığı olan somut emeğe verdiği çok özel önem; kullanım-değeri ile somut emeğin belirleyici bir rol oynadığı stratejik noktalara referans: Bir yanda, sabit sermaye ile değişken sermaye ayrımları; diğer yandan, üretimin iki Sektörünün ayrımı (Sektör I, üretim araçlarının üretimi; Sektör II, tüketim araçlarının üretimi).

2) Artı-değer.

Özetliyorum: Marx'ın temel keşiflerini taşıyan kavramlar, *değer* ve *kullanım-değeri*; *soyut emek* ve *somut emek*; *artı-değer* kavramlarıdır.

Marx'ın bize söylediği işte budur. Ve göründüğü kadarıyla onun sözüne inanmamamız için hiçbir neden yoktur. Aslında, *Kapital*'i okuyarak, onun iktisadi analizlerinin, son çözümlemede, temel kavramlara dayanmasını kanıtlayabiliriz. Bunu, dikkatli bir okuma kaydıyla yapabiliriz. Ama bu kanıtlama kendiliğinden olmaz. Çünkü, büyük bir kesinlik çabası varsayar, –ve özellikle gerçekleşmek ve kendi ürettiği aydınlık içinde açıkça görmek için, Marx'ın açıkladığı keşiflerde mevcut bir şeyi zorunlu olarak ve ilkesel olarak içerir– ama burada, tuhaf bir namevcudiyetle mevcuttur.

Belirti olarak, bu yokluğu olumsuz olarak sezdirmek için, basit bir saptamayla yetinelim: Marx'ın keşfini özellikle dayandırdığı ve tüm iktisadi analizlerini destekleyen kavramlar, değer ve artı-değer kavramları, özellikle modern iktisatçıların Marx'a yönelttikleri tüm eleştirinin yoğunlaştığı kavramlardır. Marksist olmayan iktisatçıların bu kavramlara hangi terimlerle saldırdıklarını bilmek önemsiz değildir. Bunlar Marx'a, iktisadi gerçekliğe imada bulunurken, kendi özlerinde iktisadi olmayan, "felsefi" ve "metafizik" kalan kavramlar olmakla suçlama diye yöneltilir. C. Schmidt kadar aydın bir iktisatçı bile –ki *Kapital*'in ancak III. Kitabında ortaya konacak olan kâr oranının eğilimsel düşüş yasasını II. Kitabı yayımlandığında bundan çıkarsama yeteneği ona aittir–, bu C. Schmidt bile Marx'ın değer teorisini "teorik bir kurgu" olmakla suçlar; "kuşkusuz gerekli ama yine de kurgu,"

der. Onun eleştirilerini zevk için aktarmıyorum, ama. bunlar Marx'ın iktisadi analizlerinin temeline, ölçülebilir, niceliklendirilebilir olmadıklarından iktisadi olmayan gerçeklikleri belirten "işlemsel olmayan" kavramlar olarak reddedilen değer ve artıdeğer kavramlarına yönelik oldukları için aktarıyorum. Bu eleştirinin, söz konusu iktisatçıların kendi konularını ve bunun izin verdiği kavramları oluşturma anlayışını kendince ifade ettiği kesindir: Bu, onların Marx'a karşı çıkışlarının en duyarlı olduğu noktayı bize belirtse de, onların eleştirisindeki Marx'ın nesnesini bize vermemektedir, çünkü ona "metafizik" muamelesi yapmaktadırlar. Yine de ben bu noktayı, İktisatçıların Marx'ın analizleri üzerinde yanlış yorumda bulundukları bir *yanlış anlama* noktası olarak belirtiyorum. Oysa okumadaki bu yanlış anlama, ancak Marx'ın nesnesinin yanlış anlaşılmasıyla mümkündür: İktisatçıların, Marx'ta, kendilerine ait olmayan, tamamen farklı, başka bir nesneyi okumak yerine, kendi nesnelerini Marx'a yansıtarak okumalarına yol açan bir yanlışlık. İktisatçıların, Marx'ın zayıflık ve teorik kusur noktası olarak ilan ettikleri bu yanlış anlama noktası, tersine, onun en güçlü olduğu noktadır! Bu, Marx'ı, eleştirmenlerinden ve de bu vesileyle en yakın bazı yandaşlarından kökten ayırır.

Bu yanlış anlamanın kapsamını göstermek için, Engels'in C. Schmidt'e mektubunu (12 Mart 1895) aktarmak istiyorum. Burada, Schmidt'in biraz önceki itirazının bir yankısını bulabiliriz. Engels ona şu cevabı verir:

> "Ben, (sizin itirazınızda), ayrıntı üzerinde aynı sapma eğilimini görüyorum ve bunu 1848'den itibaren Alman üniversitelerine girmiş olan felsefedeki eklektik yönteme bağlıyorum: Bütün tamamen gözden kaçırılır ve çoğun-

lukla da ayrıntı noktalar üzerine bitmek bilmeyen ve oldukça nafile kurgular içinde yol şaşırılır. Oysa bence siz geçmişte tüm klasikler arasında özellikle Kant'la ilgilenmişsiniz; ve Kant... Wolf tarzı süslü düşüncelere görünür tavizler vermiştir. Değer yasası düzleminde de kendini gösteren, ayrıntılara dalma eğiliminizi ben bu şekilde açıklıyorum... öyle ki, değer yasasını bir kurguya, zorunlu bir kurguya indirgemeye kadar varıyorsunuz, tıpkı Kant'ın Tanrının varlığını pratik aklın bir postulatına indirgemesi gibi.

Değer yasası karşısındaki itirazlarınız, gerçeklik açısından ele alındığında *tüm* kavramlara yöneliktir. Düşünce ile varlığın özdeşliği, Hegelci bitişi yeniden ele alırsak, her yerde sizin daire ve çokgen örneğinizle çakışmaktadır. Dahası, bir şeyin kavramı ile bunun gerçekliği paraleldir, tıpkı sürekli olarak birbirine yakınlaşan ama asla kavuşmayan iki asimptot* gibi. *Onları ayıran bu farklılık, tam da kavramın hemen, doğrudan doğruya gerçeklik olmamasını ve gerçekliğin kendi kavramı olmamasını sağlayan farklılıktır.* Bir kavramın esas olarak bir kavram niteliğine sahip olması, dolayısıyla gerçeklikle hemen çakışmaması, –ki önce soyutlamak gerekir–, bu nedenle her zaman için basit bir kurgudan fazla bir şeydir, yeter ki siz, düşüncenin tüm sonuçlarını kurgu olarak adlandırmayın, çünkü gerçeklik ancak bir dolambacın ardından bu sonuçlara denk düşer, hattâ o zaman bile ancak asimptotik biçimde yakınlaşır."

Bu şaşırtıcı sonuç (gerçekliklerinin bayağılığı altında), bir an-

* Asimptot (sonuşmaz): Sonsuza giden bir eğrinin çeşitli noktalarının gittikçe yaklaştığı başka bir eğri veya doğru. (yhn).

lamda yanlış anlamanın iyi niyetli yorumunu oluşturur, ki Marx'ın muarızları bunu kötü niyetle yorumlamak için çok çaba göstermişlerdir. Engels, C. Schmidt'in "işlemsel" itirazından ısmarlama bir bilgi teorisiyle kurtulur, –soyutlamanın yaklaşık karşılıklarıyla, kavramın kavram olarak kendi nesnesine uygunsuzluğunu arayacak ve temellendirecektir! Bu, sorunun yanındaki bir cevaptır: Marx'ta, gerçekten de, değer yasası kavramı, tam anlamıyla nesnesine uygun bir kavramdır, çünkü çeşitlemelerinin sınırlarının kavramıdır, dolayısıyla, uygunsuzluk alanına uygun kavramdır –ve insan soyutlamasıyla dünyaya getirilen tüm kavramları etkileyen kökensel bir günah adına uygunsuz bir kavram asla değildir. Engels, kavramın doğuştan zayıflığı olarak, ampirist bir bilgi teorisine yönelmektedir. Bu da Marx'ın uygun kavramının teorik gücünü tam da oluşturan şeydir! Bu yönelme, ancak bu ideolojik bilgi teorisinin işbirliğiyle mümkündür ve yalnızca içeriğinde ideolojik olmakla kalmaz (ampirizm), aynı zamanda kullanımında da ideolojiktir, çünkü, başka şeylerin yanısıra, bu belirgin teorik yanlış anlamaya cevap vermek için yapılmıştır. Bundan etkilenme riskinde olan yalnızca *Kapital*'in teorisi değildir (Engels'in tezi –Kitap III'ün Önsöz'ünde: Değer yasası, "mübadelenin başlangıcından... onbeşinci yüzyıla dek" iktisadi olarak geçerlidir –bunun şaşkınlık verici bir örneğidir), ama dahası Marksist felsefi teori de belirginleştirilmiştir, hem de nasıl! Engels'in cevabına olduğu kadar Schmidt'in itirazına da sessiz teorik norm olarak yarayan Ampirist bilgi ideolojisinin damgasıdır bu. Bu sonuncu cevap üzerinde durma nedenim, mevcut yanlış anlamanın yalnızca politik ya da ideolojik kötü niyetini ifade edebileceğini ortaya çıkarmak için değildir; eğer Marx'a nesnesini sormak ihmal edilirse, büyük ihtimalle kapılınma riski olan teorik bir körleşmenin etkileri içindir de.

III. – KLASİK İKTİSADIN MARİFETLERİ

O halde, olayları bize söylendikleri haliyle ele alalım ve Marx'ın kendi kendini nasıl düşündüğünü kendimize soralım; hem de yalnızca dolaysız olarak değil, kendisini klasik iktisatçılardan ayırt eden şeyi incelediğinde, ama aynı zamanda dolaylı olarak da kendini bu iktisatçılarla birlikte düşündüğünde, yani onların keşfedemedikleri şeyin içinde kendi keşfinin onlardaki varlığını ya da önsezisini saptadığında ve dolayısıyla, en yakın tarihöncesinin körlüğünde kendi uzgörüşlülüğünü düşünür.

Belirgin ve eksiksiz bir incelemeyi yine de hak eden tüm ayrıntılara burada girecek değilim. Bizi meşgul eden sorunun akla yatkın işaretleri olan birkaç öğeyle ilgilenmeyi öneriyorum yalnızca.

Marx öncellerine karşı borcunu ölçer, dolayısıyla onların düşüncesinin (kendi keşfi karşısındaki) olumlu yanını iki ayrı biçimde değerlendirir ve bunlar *Artı-Değer Teorileri*'nde (*İktisadi Doktrinler Tarihi*) çok açık biçimde kendini gösterir:

Bir yandan, öncellerinden falanca ya da filancasını önemli bir kavramı ayırarak ele aldığı ve analiz ettiği için anar ve över; bu kavramı dile getiren deyim, hâlâ dildeki bir muğlaklığın ya da ikircikliğin tuzağına düşüp kalsa da bunu yapar. Böylece Petty'de değer kavramını, Steuart'ta, Fizyokratlarda artı-değer kavramını, vs. saptar. Bu durumda, tek tek kavramsal edinimlerin hesabını yapar, bu kazanımları, çoğu zaman, henüz yetersiz olan bir terminolojiden çekip çıkarır.

Diğer yandan, ayrıntı düzeyinde herhangi bir kazanımla (herhangi bir kavramla) ilgili olmayan, ama politik iktisadın "bilimsel" işleyiş tarzını ilgilendiren bir başka meziyeti öne çıkarır. Bu

ilişki altında iki özellik ona ayırt edici gelir. Birincisi, Galileo'cu denebilecek çok klasik bir anlayış içinde, bilimsel tavrın kendisini ilgilendirir: Duyumsal görünümlerin paranteze alınma yöntemi, yani, politik iktisat alanında, iktisadi dünyanın ürettiği ampirik-pratik kavramların (rant, faiz, kâr, vs.) ve tüm görünür fenomenlerin, kısacası, Marx'ın, *Kapital*'in sonunda, bir "din"in eşdeğeri olduğunu söylediği "gündelik hayat"ın tüm bu iktisadi kategorileri. Bu parantez içine almanın etkisi, fenomenlerin gizli özünün, temel içselliğinin açığa çıkarılmasıdır. İktisat bilimi, Marx'a göre, tüm diğer bilimler gibi, fenomenin öze bu indirgenmesine bağlıdır; ya da, Marx'ın söylediği gibi, astronomiyle karşılaştırırken söylediği gibi *"görünür hareketten gerçek harekete"*, indirgenmesine bağlıdır. Ayrıntı bile olsa, bilimsel bir keşifte bulunan her iktisatçı bu indirgemeden geçmiştir. Yine de, bu kısmi indirgeme bilim oluşturmaya yetmez. İkinci özellik o zaman devreye girer. Nesnesini bütünüyle kavrayan ve *tüm* iktisadi fenomenlerin (indirgenmiş) özlerini birbirine bağlayan sistematik bir teori bilimdir. Fizyokratların ve öncelikle Quesnay'in büyük meziyeti, kısmi bir biçimde bile olsa (çünkü tarımsal üretimle sınırlıydı), ücret, kâr, rant, ticari fayda, vs. kadar çeşitli fenomenleri *biricik* bir kökensel öze, tarım sektöründe üretilmiş artı-değere indirgemiş olmaktır. Bu sistematiği, Fizyokratların tarımsal varsayımından kurtararak ana hatlarıyla belirtmiş olma meziyeti Smith'indir; ama bunu kısmen gerçekleştirmiş olmak da onun kusurudur. Smith'in bağışlanamaz zayıflığı, gerçekten de, farklı doğadaki nesneleri tek bir köken altında düşünmeyi istemiş olmaktır: Hem hakiki "özler" (indirgenmiş), ama aynı zamanda kendi özlerine indirgenmemiş kaba fenomenler: Bu durumda onun teorisi, iki doktrinin zorunluluksuz bir araya getirilmesidir, (indirgenmemiş kaba fenomenlerin bir araya getiril-

diği) *ekzoterik* ve (özlerin bir araya getirildiği) tek bilimsel doktrin olan *ezoterik*. Marx'ın bu basit saptaması anlamca yüklüdür: Bilimi yapanın yalnızca sistematikliğin tek biçimi olmadığını, ama yalnızca "özler"in (teorik kavramların) sistematiklik biçimi de olduğunu içerdiğinden –yoksa, birbirine bağlı kaba fenomenlerin (*gerçek* öğelerinin) sistematikliği ya da "özler" ile kaba fenomenlerin karma sistematikliği değil. Ne olursa olsun, Smith'in iki "doktrini" arasındaki bu çelişkiyi düşünmüş ve aşmış olmak ve politik iktisadı gerçekten bilimsellik biçiminde, yani konusunun iç özünü dile getiren kavramların birleşik sistemi olarak tasarlamış olmak Ricardo'nun meziyetidir:

> "Sonunda Ricardo gelir... Burjuva sistemin fizyolojisinin, içsel organizmasının ve yaşamsal sürecinin kavranışının çıkış noktası, temeli, değerin emek süresiyle belirlenmesidir. Ricardo buradan yola çıkar ve bilimi eski rutini terk etmeye ve geliştirdiği ya da temsil ettiği diğer kategorilerin –üretim ve dolaşım ilişkileri– hangi noktaya kadar bu temele, bu çıkış noktasına denk düştüğünü ya da bunu inkar ettiğini açıklamaya zorlar; sürecin fenomenlerini ve bu fenomenlerin kendisini yeniden üretmekten başka bir şey yapmayan bilimin, içsel bağlantının, burjuva toplumunun asıl fizyolojisinin ya da bunun çıkış noktasını oluşturan şeyin üzerinde yükseldiği temele hangi noktaya kadar denk düştüğünü; tek kelimeyle, sistemin gerçek hareketi ile görünür hareketi arasındaki bu çelişkiye ne olduğunu açıklamaya zorlar. Bilim için, Ricardo'nun büyük tarihsel anlamı budur."
>
> (*İktisadi Doktrinler Tarihi*, III, 8-9)

Fenomenin öze (verili olanın kavrama) indirgenmesi, özün iç birliği (kavramları altında birleşmiş kavramların sistematikliği): İşte, Marx'ın gözünde, tek başına ele alınan bir sonucun ya da genel bir teorinin bilimsel niteliğinin koşullarını oluşturan olumlu iki belirlenim bunlardır. Yine de burda belirtmek gerekir ki, bu belirlenimler, politik iktisat konusunda, mevcut bilimsel rasyonalitenin (mevcut Teorik olanın) genel koşullarını ifade ederler: Marx onları, mevcut bilimsel durumdan ödünç almaktan başka bir şey yapmamaktadır, genelde bilimsel rasyonalitenin *biçimsel* normları olarak politik iktisadın içine bunları taşır. Fizyokratları, Smith ya da Ricardo'yu yargıladığında, onlara uyup uymadıklarına ya da ihmal edip etmediklerine karar veren bu biçimsel normlara tabi kılar –nesnelerinin *içeriğini* ise önceden yargılamaz.

Yine de biçime dair katışıksız yargılarda kalmayalım. Bu biçimlerin soyutladığı içerik, Marx tarafından İktisatçıların kendilerinde bize önceden belirtilmemiş miydi? Marx'ın kendi teorisinin temeline yerleştirdiği kavramlar –değer ve artı-değer–, tıpkı fenomen-öz ve teorik sistematik gibi, klasik iktisatçıların teorik eserlerinde zaten yok mudur? Ama işte çok tuhaf bir durumla karşı karşıyayız. Sanki, esas olarak, –ve Marx'ın modern eleştirmenleri onun girişimini böyle değerlendirmişlerdir– Marx gerçekte klasik iktisadın mirasçısıymış gibi cereyan eder her şey; ve de oldukça tuzu kuru bir mirasçı gibidir, çünkü atalarından anahtar-kavramlarını (nesnesinin içeriği) ve indirgeme yöntemini olduğu kadar içsel sistematiğini (nesnesinin bilimsel biçimini) de almıştır. Bu durumda Marx'ın kendine haslığı, tarihsel meziyeti ne olabilir? Yalnızca, önceden neredeyse gerçekleşmiş bir çalışmaya dalmak ve tamamlamak: Boşluklarla dolu, ertelenmiş sorunlarla kararlı, öz olarak klasiklerin mirasıyla büyümüş,

ama onların kendi ilkeleri, dolayısıyla kendi sorunsalları temelinde, yalnızca onların yöntemini ve teorilerini kabul ederek değil, aynı zamanda, onlarla birlikte, *nesnelerinin* tanımını da kabul ederek bunu yapar. Marx'ın nesnesi nedir, *Kapital*'in nesnesi nedir, sorusunun cevabı, birkaç ayrıntı ve keşif farkıyla, önceden kayıtlıdır – ama bizzat ilkesi içinde, Smith'te ve özellikle Ricardo'da kayıtlıdır. Politik iktisadın büyük teorik dokusu, tamamen hazırlanmış olarak oradaydı: Kuşkusuz birkaç eksik ilmek, orada burada boşluklar vardır. Marx ipleri germiş, yapıyı sağlamlaştırmış, birkaç nokta tamamlamış, sonuç olarak çalışmayı, eksiksiz kılmak için *tamamlamıştı*. Böyle düşünüldüğünde, *Kapital* üzerine bir okumanın yanlış anlama olasılığı yok olur: Marx'ın nesnesi, Ricardo'nun nesnesinden başka bir şey değildi. Ricardo'dan Marx'a politik iktisadın tarihi, bu durumda, artık sorun yaratmayan, kesintisiz, hoş bir süreklilik olur. Eğer bir yanlış anlama varsa, bu başka yerdedir, Ricardo'da ve Marx'tadır; Ricardo ile Marx arasında değil, parlak "sonlandırıcı"sı Marx olan emek değerin tüm klasik iktisadı ile tamamen başka bir sorunsala dayanan marjinalist ve neo-marjinalist modern politik iktisat arasındadır.

Aslında, Gramsci'nin bazı yorumlarını (Marksist felsefe genelleştirilmiş Ricardo'dur), Rosenthal'ın teorik analizlerini, hattâ Della Volpe'nin ve yandaşlarının başka türlü eleştirel saptamalarını okuduğumuzda, bu *nesne sürekliliği*'nden çıkmadığımızı saptamak bizi şaşırtır. Marx'ın Ricardo'ya yönelttiği, "dolayımlar"ın karmaşıklığını ihmal ederek, soyutlamalarını ampirik gerçekliklerle fazlasıyla doğrudan ilişkiye sokmuş olma eleştirisi dışında, Marx'ın Smith'e yönelttiği kurgusal soyutlama (Della Volpe, Colletti ve Piétranera'nın dilinde "hipostizasyon") eleştirisi

dışında, yani öz olarak, soyutlamanın kurallı kullanımı içinde birkaç yanlış adım ya da bir "tersine dönme" hariç, Smith ile Ricardo'nun nesnesi ile Marx'ınki arasında temel bir farklılık görülmez. Bu nesne farksızlığı, kaba Marksist yorum içinde, şu biçimde kaydedilmiştir: Farklılık yalnızca yöntemdedir. Klasik iktisatçıların kendi nesnelerine uyguladıkları yöntem, gerçekten de ancak *metafizik* olabilir, Marx'ınki ise tersine *diyalektik*'tir. Demek ki her şey, Hegel'den alınan, kendi içinde bir yöntem olarak algılanan ve Ricardo'da önceden mevcut, kendi içinde bir nesneye uygulanan diyalektiğe bağlıdır. Marx, her mutluluk gibi tarihi olmayan bu mutlu birleşmeyi deha'nın mucizesi sayesinde yalnızca onaylamış olurdu. Bizim şanssızlığımıza, yine de çok "küçük" bir güçlüğün varlığını sürdürdüğünü biliyoruz: Sonunda materyalizmin sağlam toprağında yürüyebilmesi için "ayakları üzerine yerleştirilmesi" gereken bu diyalektiğin "yeni koşullara uydurulması"nın tarihi.

Burada da, politik ve tarihsel sıfatları olan şematik bir yorumlamanın kolaylıklarını mesafe kazanmak için anıyor değilim. Klasik iktisat ile Marx arasındaki bu *nesne sürekliliği* varsayımı, yalnızca Marx'ın muarızlarının işi değildir, hattâ bazı yandaşlarının işi de değildir: bizzat Marx'ın sarih söyleminden, çeşitli vesilelerde, sessizce doğar, daha doğrusu, kendi sarih söylemini beklenmedik bir şekilde geride bırakan Marx'ın belli bir suskunluğundan doğar. Bazı anlarda, bazı semptomatik yerlerde, bizzat bu sessizliğin kendisi söylemde ortaya çıkar ve onu, kanıtlamanın aydınlığında görülemeyen ışık patlamalarıyla, kendine rağmen, gerçek teorik lapsuslar* üretmeye zorlar: Falanca sözcük havada asılı kalır, oysa düşüncenin zorunluluğu içine dahil olmuş gibidir; aklın önünde açmış gibi gözüktüğü

* Dil sürçmesi, hata, yanlış, (yhn).

uzamı sahte bir gerçeklikle geri dönüşsüz biçimde kapatan falanca yargı. Basit bir düz okuma, argümanlarda, metnin sürekliliğinden başka bir şey görmez. Bu boşlukları algılanır kılmak ve dile getirilen sözcüklerin altında, sözel söylemde ortaya çıkarak, onun içinde, kesinliğin kusurları ya da onun çabasının aşırı sınırları –bir kez bu sınırlara erişildiğinde, yine de onun *açtığı* uzam içindeki yokluğu– olan bu boşluklara yol açan sessizliğin söylemini saptayabilmek için "*semptomal*" bir okuma gerekir.

Bunun iki örneğini vereceğim: Teorik pratik sürecini destekleyen soyutlamalardan yola çıkarak Marx'ın meydana getirdiği anlayış ile klasik iktisatçılara yönelttiği eleştiri türü.

1857 Girişi'nin III. bölümü, haklı olarak, Marx'ın kurduğu yeni felsefenin *Yöntem Üzerine Söylem*'i* olarak görülebilir. Bu, gerçekten de, politik iktisadın kategorilerinin ve yönteminin analizi şeklinde, bilimsel pratiğin bir teorisini, dolayısıyla, Marksist felsefenin nesnesini oluşturan bilgi sürecinin koşullarının teorisini temellendirecek şeyi içeren Marx'ın tek sistematik metnidir.

Bu metni destekleyen teorik sorunsal, Marksist felsefeyi kurgusal ya da ampirist her ideolojiden ayırmayı sağlar. Marx'ın tezinin belirleyici noktası, *gerçek* ile *düşünce*'nin ayrım ilkesini içerir. Gerçek ve farklı yanları –gerçek somut, gerçek süreci, gerçek bütünlük, vs.– başka şeydir; gerçeğin *düşüncesi* ile farklı yanları –düşünce süreci, düşüncenin bütünlüğü, düşüncenin somutu, vs.– başka şeydir.

Bu ayrım ilkesi iki temel tezi içerir. 1) Gerçeğin, gerçeğe dair düşünce üzerindeki önceliği şeklindeki materyalist tez; çünkü gerçeğin düşüncesi gerçeğin kendi düşüncesinden bağımsız var-

* Descartes'in eseri Türkçede iki isimle mevcuttur. Yöntem Üzerine Söylem, Metot Üzerine Konuşma, (yhn).

lığını varsayar (gerçek, "*önceden olduğu gibi sonra da, tinin dışındaki bağımsızlığı içinde varlığını sürdürür.*" s. 165); ve 2) gerçek ve gerçek süreç karşısında düşüncenin ve düşünce sürecinin özgüllüğü materyalist tezi. Bu ikinci tez, özellikle Marx'ın *Giriş*'in III. bölümündeki düşünmesinin nesnesini oluşturur. Gerçek düşüncesi, gerçek anlayışı ve gerçeğin düşünülüp tasarlandığı tüm düşünce işlemleri, gerçeğin düzeniyle, gerçek öğesiyle karıştırılamayacak olan düşünce düzenine, düşünce öğesine aittir. "*Bütün, tinde düşünülen bütünlük olarak belirdiği haliyle, düşünen beynin bir ürünüdür...*" (s. 166); aynı şekilde, düşüncenin-somutu, gerçeğe değil, düşünceye aittir. Bilgi süreci, düşüncenin başlangıçtaki sezgileri ve temsilleri bilgiye ya da düşüncenin-somutuna dönüştürdüğü hazırlık çalışması (*Verarbeitung*) tamamen düşüncenin içinde cereyan eder.

Gerçeğe dair düşünce ile bu *gerçek* arasında bir ilişkinin varlığından hiç kuşku yoktur, ama bu bir *bilgi* ilişkisidir,[1] bilginin uygunsuzluk ya da uygunluk ilişkisidir, yoksa gerçek bir ilişki değildir; bundan anlamamız gereken, bilgisi (uygun ya da uygunsuz) düşünce olan *bu gerçek içinde* kayıtlı bir ilişkidir. Gerçeğin bilgisi ile gerçek arasındaki bu ilişki, bu ilişki içinde bilinen *gerçeğin* ilişkisi değildir. Bilgi ilişkisi ile gerçek ilişkisi arasındaki bu ayrım temeldir: Eğer buna uyulmazsa, kesinlikle ya kurgusal idealizme ya da ampirist idealizme düşülür. Kurgusal idealizmde, Hegel'le birlikte, gerçeği düşünceye *indirgeyerek*, "*gerçeği düşüncenin sonucu olarak tahayyül ederek*" (s. 165) düşünce ile gerçek birbirine karıştırılırken, ampirist idealizmde, gerçeğin düşüncesi gerçeğin kendisine indirgenerek, düşünceyle gerçek birbirine karıştırılır. Her iki durumda da bu ikili indirgeme, bir öğeyi bir diğerinin içine yansıtmaktan ve içinde gerçekleştirmekten ibarettir:

1) Cilt I, bölüm I, paragraf 16, 18.

Gerçek ile düşüncesi arasındaki farklılığı ya düşüncenin kendisine içkin (kurgusal idealizm) olarak, ya da gerçeğin kendisine içkin olarak (ampirist idealizm) düşünmekten ibarettir.

Bu tezler doğal olarak sorunlar ortaya atar,[2] ama bunlar Marx'ın metninde muğlaklığa yer vermeden içerilmişlerdir. Oysa bizi ilgilendiren budur. Marx, politik iktisadın yöntemlerini inceleyerek ikisini ayırt eder: Birincisi, "*yaşayan bir bütün*"den ("*nüfus, ulus, devlet, birçok devlet*") yola çıkar; ikincisi, "*çalışma, işbölümü, para, değer gibi basit kavramlardan yola çıkar.*" Demek ki biri gerçeğin kendisinden, diğeri *soyutlama*'dan yola çıkan iki yöntem. Bu iki yöntemden hangisi iyidir? "*Gerçekten ve somuttan yola çıkmak iyi yöntemmiş gibi gelmektedir... bununla birlikte, daha yakından bakıldığında bunun bir hata olduğu kavranır.*" "Düşüncenin-somutu" içinde, gerçeğin bilgisini üretmek için basit soyutlamalardan yola çıkan ikinci yöntem, "*açıkça doğru, bilimsel yöntemdir*", ve bu, Smith ve Ricardo'nun, klasik politik iktisadın yöntemidir. Biçimsel olarak, bu söylemlerin gerçekliğinden çıkarılacak hiçbir şey yoktur.

Yine de bu söylemin kendisi, aşikarlığında, *Marx'ın semptomatik sessizliğini* içerir ve gizler. Bu sessizlik, bilgi sürecinin teorik bir çalışma ve hazırlık süreci olduğunu, düşüncenin-somutunun ya da gerçeğin bilgisinin ise bu teorik pratiğin ürünü olduğunu göstermeye çabalayan söylemin tüm gelişimi içinde işitilmez olur. Bu sessizlik, fark edilmeden geçtiği, *belirgin bir noktada ancak* "işitilir": Marx'ın, bu dönüşüm çalışmasının gerçekleştiği başlangıçtaki *soyutlamalar*'dan söz ettiği noktada. Bu başlangıç soyutlamaları nelerdir? Marx, bu başlangıç soyutlamalarında ve onları eleştirmeden, Smith ve Ricardo'nun yola çıktığı kategorileri hangi hakla kabul etmekte ve böylece, onların konularının sürekliliği içinde dü-

2) Krş. cilt I, bölüm I, paragraf 16, 17, 18.

şündüğünü, dolayısıyla, onlarla kendisi arasında hiçbir nesne kopuşunun meydana gelmediğini hangi hakla düşündürmektedir? Bu iki soru tek ve aynı sorudur, tam da Marx'ın cevap vermediği sorudur, çünkü *sormamıştır*. İşte onun sessizlik *yeri*; ve bu boş yer, ampirizm örneğinde, ideolojinin "doğal" söylemince doldurulma riski taşır. "*Onsekizinci yüzyıl iktisatçıları*," diye yazmaktadır Marx, "*her zaman için nüfus, ulus, devlet, birçok devlet gibi yaşayan bir bütünlükten yola çıkarlar; ama sonunda her zaman, analiz yoluyla, işbölümü, para, değer gibi belirleyici bazı soyut genel ilişkiler ortaya çıkarırlar. Bu unsurlar az çok sabitlendiğinde ve soyut olduğunda, çalışma gibi basit kavramlardan yola çıkan iktisadi sistemler başlamıştır...*" (165). Bu "analiz"in, bu "soyutlama"nın ve bu "sabitleme"nin doğası üzerinde suskunluk, –sessizlik, daha doğrusu bu "soyutlama"ların "soyutlandığı" gerçekle, gerçeğin "sezgisi ve temsili"yle ilişkiye sokulması, o zaman, saflıkları içinde, bu maddenin statüsü (kaba ya da ilk?) dile getirilmeden bu soyutlamaların kaba maddesine benzerler. Bu sessizliğin boşluğunda, gerçek ile onun sezgisi ve temsili arasında *gerçek* bir denklik ilişkisinin ideolojisi ve bu "soyut genel ilişkiler"i, yani ampirist bir soyutlama ideolojisini ortaya çıkarmak için bu gerçek üzerinde işlemde bulunan bir "soyutlama"nın varlığını doğal olarak toplayabilir. Soru başka türlü de sorulabilir: *Yokluğu* her zaman saptanabilirken bu "soyut genel ilişkiler"in "belirleyici" oldukları nasıl söylenebilir? Mevcut haliyle her soyutlama, kendi nesnesinin bilimsel kavramı mıdır? İdeolojik soyutlamalar ve bilimsel soyutlamalar, "iyi" soyutlamalar ve "kötü" soyutlamalar yok mudur? Sessizlik.[3] Aynı

3) Bu sessizliğin bedeli: Rosenthal'ın kitabının VII. bölümü okunsun ("*Kapital*'de Diyalektik Sorunları"); özellikle "iyi" soyutlama" ile "kötü" soyutlama arasında farklılık sorununu *ortadan kaldırmaya* yönelik sayfalar (s. 304-305; 325-337). Bilimsel soyutlamanın doğasının düşünüldüğü (yani aslında düşünülmediği) "*genelleme*" kadar muğlak bir terimin Marksist felsefedeki kaderi düşünülsün. Bu *işitilmedik* sessizliğin bedeli, ampirist eğilimdir.

soru başka türlü de düşünülebilir: Klasik iktisatçıların bu ünlü soyut kategorileri, bilgileri üretmek için yola çıkılması gereken bu soyutlamalar; bu soyutlamalar *o dönemde* Marx için sorun oluşturmaz. Ona göre bunlar, üzerinde konuşmadığı ön bir *soyutlama* sürecinden kaynaklanırlar: Soyut kategoriler bu durumda, *gerçek* soyut kategorileri "yansıtabilir/düşünebilir"; gerçek soyut, onların bireyselliklerinin soyutlanması gibi, iktisadi dünyanın ampirik fenomenlerini barındırır. Aynı soru başka biçimde de sorulabilir: Başlangıçtaki soyut kategoriler (klasik iktisatçılarınki) sonda da hâlâ varlığını korumaktadır. Bunlar "somut" bilgilerin ürünüdür, ama bunların *dönüşmüş* oldukları görülmez, hattâ dönüşmeleri bile gerekmez gibidir, çünkü daha baştan itibaren, kendi konularına uygunluk biçiminde zaten vardılar, tıpkı bilimsel çalışmanın üreteceği "düşüncenin-somutu"nun onların doğrudan *somutlaşmaları* olarak, doğrudan öz-karmaşıklaşması olarak, zımni olarak onların öz-somutlaşmaları olarak belirebileceği gibi. Belirtik ya da örtük bir söylemde bir sessizlik ancak böyle sürebilir. Marx'ın bize verdiği teorik betimlemenin tümü biçimsel kalır, çünkü başlangıçtaki bu soyutlamaların doğasını, onların kendi nesnelerine uyum sorununu, kısacası göndermede bulundukları nesneyi tartışma konusu etmemektedir; çünkü, bağlantılı olarak, teorik pratik süreci boyunca bu soyut kategorilerin dönüşümü sorununu, bu dönüşümlere katılan nesnenin doğasını ortaya koymaz. Marx'ı bunun için eleştirmek söz konusu olamaz: Zaten yayımlanmadan kalmış bir metinde *her şeyi* söylemek zorunda değildir, ve her ne olursa olsun, aynı anda her şeyi söylemesi kimseye buyrulamaz. Bununla birlikte çok hızlı okurlarına, *bu sessizliği işitmemiş*[4] olma-

4) Bu *sessizliğin* anlamını yanlış anlamayalım. Marksist felsefe, bilgilerin üretim tarihi teorisinin ilkelerini saptamayı değil, politik iktisadın işlenmesi için zorunlu *yöntem kuralları*'nı belirlemeyi konu olarak alan belirli bir söylemin parçasıdır. Demek ki Marx, önceden oluşmuş bir bilginin içinde yer alıyor ama *onun*

ları ve ampirizme düşmüş olmaları eleştirisi yöneltilebilir. Marx'ın *sessizlik yeri*'ni kesinlikle belirleyerek, bu sessizliğin içerdiği ve kapsadığı soruyu sorabiliriz: Özellikle bilimsel düşüncenin, kendi çalışma süreci sonunda, birincilerden farklı ve yeni –ve Marx'ı klasik iktisatçılardan ayıran türden epistemolojik bir kopuş durumunda kökten yeni– soyutlamalar üretmek için üzerinde çalıştığı *soyutlamaların ayrımsal doğası* sorunu.

Kısa süre önce, teorik pratik sürecinde müdahalede bulunan farklı soyutlamalara *farklı* adlar vererek, Genellik I'leri (başlangıçtaki soyutlamalar) Genellik III'ten (bilgi sürecinin ürünü) ti-

---

üretim sorununu ortaya koymuyordu. Bu nedenle, Smith ve Ricardo'nun "iyi soyutlama"larını belli bir gerçekliğe denk düşüyor olarak, ***bu metnin sınırları içinde*** ele alabilir ve klasik politik iktisadın doğumuna yol açmış olan son derece karmaşık koşullar üzerinde susabilir: Klasik politik iktisadın konusunun, hâlâ ideolojinin egemenliğinde olsa bile, bilgisi içinde, gerçek üzerinde belli bir etkide bulunan nesne olarak oluşabildiği klasik sorunsalın alanının hangi süreçle üretilebildiğini bilme noktasını erteleyebilir. Bu yöntembilimsel metnin, Marksist felsefeyle bir olan bilgilerin bu üretim teorisini oluşturma gerekliliğinin eşiğine bizi getirmesi, *bizim için* bir gerekliliktir: Ama bu, aynı zamanda, bu metnin teorik tamamlanmamışlığına (tam bu noktadaki sessizliği) ve yeni tarih teorisinin *felsefi* kapsamına (özellikle bizi *düşünmeye* zorladığı şeye: ideolojik pratik ile bilimsel pratiğin diğer pratiklere eklemlenmesi ve bu pratiklerin organik ve ayrımsal tarihi) dikkat etmemiz koşuluyla Marx'a borçlu olduğumuz bir gerekliliktir. Kısacası, bu sessizliği bu metinde iki biçimde ele alabiliriz: ya onu ***kendiliğinden*** bir sessizlik olarak ele alırız, çünkü onun içeriği egemen ampirist soyutlama teorisidir; ya da ona bir sınır ve bir sorun muamelesi yaparız. Bir *sınır:* Marx'ın düşüncesini yönelttiği uç nokta, ama o zaman bu sınır, bizi eski ampirist felsefenin alanına fırlatmaktan uzak kalarak, bize yeni bir alan açar. Bir *sorun*: Bu yeni alanın doğası tam olarak nedir? Şimdi, ampirizmden tamamen başka yollarla bunu aramamız gerektiğinden kuşku duyacak kadar bilgi tarihini yeterince incelemişizdir. Ama bu önemli araştırmada, Marx'ın kendisi bize temel ilkeleri vermektedir (farklı pratiklerin yapılanması ve eklemlenmesi). Bir sessizliğin ya da teorik bir boşluğun ideolojik ele alınışı ile bilimsel ele alınışı arasındaki fark böylelikle görülmektedir: Birinci ele alış bizi ideolojik bir ***kapanmanın*** önüne koyar, ikincisi ise bilimsel bir ***açıklığın***. Burada, tüm bilimsel çalışma üzerinde ağırlığını duyuran ideolojik tehdidin belirgin bir örneğini hemen görebiliriz: İdeoloji yalnızca kesinliğinin yok olduğu her noktada bilimin peşine düşmekle kalmaz, dahası, güncel bir araştırmanın *sınırlarına* vardığı aşırı noktada da bilimin peşine düşer. Bizzat bilimin yaşamı düzeyinde, felsefi faaliyet tam da burada müdahale edebilir: İdeolojinin kapalılığına karşı bilimin açıklığını koruyan teorik uyanıklık olarak; ama elbette genel olarak açıklıklardan ve kapalılıklardan değil, ***bu açıklığın ve bu kapalılığın, tarihsel olarak belirlenmiş tipik yapıları*** olarak söz etmek koşuluyla. Lenin, *Materyalizm ve Ampriokritisizm*'de, Marksist felsefenin özgül işlevini oluşturan bu kesinlikle temel varoluşu sürekli hatırlatır.

tizlikle ayırarak, bu farklılığı düşünme zorunluluğunu ortaya koymaya çalıştıysam da, Marx'ın söylemine kuşkusuz bir şey *eklemişimdir*: Yine de, bir başka ilişki altında, onun *sessizliği*'ne rıza göstermeden onun söylemini *yeniden kurdum*, dolayısıyla *sürdürdüm*. Ben bu sessizliği, bir başka söylemin ezici baskısı ve eylemi altında bir söylemin olası güçsüzlüğü olarak *işittim*; ve bu diğer söylem, bastırması sayesinde ilk söylemin yerini alır ve onun sessizliği içinde konuşur: Ampirist söylem. Benim yaptığım tek şey, *ikinci söylemi gizleyerek, birinci söylemin sessizliği içinde bu sessizliği konuşturmak*'tır. Basit ayrıntı, denebilir. Elbette; ama filozof Marx'ı mücadele ettiği ve reddettiği ideolojinin içine tamamen sürgün eden geveze ve önemli sonuçları olan başka türlü söylemler, yeterince kesinlik yoksa, bu türden ayrıntılara sarılırlar. Minik bir sessizliğin düşünülmeyeninin, düşünülmemiş söylemlerin, yani ideolojik söylemlerin başlığı olduğu örnekler birazdan görülecektir.

IV. KLASİK İKTİSADIN KUSURLARI. TARİHSEL ZAMAN KAVRAMI TASLAĞI

Aynı sorunu başka bir biçimde, Marx'ın klasik iktisatçılara yönelttiği eleştiri türünü inceleyerek değerlendirebileceğimiz ikinci örneğime geliyorum. Marx onlara ayrıntılara dair sayısız sitemde bulunmakta ve öze dair de bir eleştiri getirmektedir.

Ayrıntılara dair eleştirilerden, terminolojik bir noktayı ilgilendiren yalnızca biri üzerinde duracağım. Smith ile Ricardo'nun, "artı-değer"i her zaman *kâr, rant ve faiz* biçiminde ana-

liz etmeleri, asla *kendi adıyla* anmamaları, her zaman için başka biçimler altında kılık değiştirtmeleri, "varoluş biçimleri"nden –kâr, rant ve faiz– ayrı, "genelliği" içinde düşünülmemeleri şeklindeki görünüşte önemsiz bu olguyu tartışma konusu etmektedir. Bu şikayetin bütünü ilginçtir: Marx, artı-değerin varoluş biçimleriyle bu şekilde karıştırılmasını, telafi edilmesi kolay, basit bir dil yetersizliği olarak ele alıyor gibidir. Ve, aslında, Smith ve Ricardo'yu okuduğunda, olmayan sözcüğü, onu gizleyen sözcüklerin altından bulup çıkarmakta, o sözcükleri tercüme etmekte, unutkanlıklarını düzeltmekte, tam da ne hakkında sustuklarını söyleyerek, onların rant ve kâr analizlerini, rantın ve kârın iç özü olarak asla adlandırılmamış olsa da genel olarak artı-değer analizleri olarak okumaktadır. Oysa biliyoruz ki, artı-değer *kavramı*, bizzat Marx'ın itirafıyla, onun teorisinin iki anahtar-kavramından biridir; sorunsal ve nesne ilişkisi bakımından onu Smith ve Ricardo'dan ayıran farklılığı belirten kavramdır. Aslında, Marx bir *kavram*'ın yokluğunu sanki bir *sözcüğün* ve rastgele olmayan bir kavramın yokluğu söz konusuymuş gibi ele alır; görüleceği gibi bu kavramı, bunu destekleyebilecek sorunsal sorununu, yani Marx'ı klasik iktisattan ayıran kopuşu, sorunsal farklılığını ortaya koymadan terimin tüm kesinliği içinde kavram olarak ele almak imkansızdır. Burada da bu eleştiriyi dile getirdiğinde, Marx, yaptığı şeyi harfiyen düşünmez; çünkü sorunsaldaki devrimi (terimin kimyasal anlamında) "çökelten" organik bir *kavramın* yokluğuna, bir *sözcüğün* unutulmasına indirger. Marx'ın bu unutkanlığı, eğer ortaya çıkarılmazsa, onu öncellerinin düzeyine indirger ve biz de kendimizi yeniden nesne sürekliliği içinde buluruz. Bu konuya tekrar geleceğiz.

Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nden *Kapital*'e dek tüm klasik ikti-

sada yönelttiği temel eleştiri, kapitalizmin iktisadi kategorilerinin *tarihdışı*, ezeliyetçi ve ebediyetçi, sabitleyici ve soyut bir anlayışına sahip olmaktır. Bu kategorileri ortaya koymak ve doğalarını, karşılıklı ilişki ve geçişliliklerini anlamak için onları tarihselleştirmek gerektiğini Marx kendi terimleriyle ifade eder. Klasik iktisatçıların kapitalist üretim koşullarını, her üretimin ezeli ve ebedi koşulları yaptıklarını, bu kategorilerin tarihsel olarak belirlendiğini, dolayısıyla tarihsel ve geçici olduklarını görmediklerini söyler.

> "İktisatçılar burjuva üretim ilişkilerini, işbölümünü, krediyi, parayı sabit, ezeli ve ebedi, değişmez kategoriler olarak ifade ederler... İktisatçılar bu verili ilişkiler içinde nasıl ürettiğimizi bize açıklamaktadırlar, ama onların bize açıklamadıkları şey, bu ilişkilerin kendilerini nasıl ürettikleridir, yani onları ortaya çıkaran tarihsel harekettir... Bu kategoriler, ifade ettikleri ilişkiler kadar ezeliyetten ve ebediyetten yoksundur. Tarihsel ve geçici ürünlerdir." (*Felsefenin Sefaleti*, [*Misère de la Philosophie*, Editions Sociales, s. 115-116; 119).

Göreceğimiz gibi, bu eleştiri, Marx'ın *gerçek* eleştirisinin son sözü değildir. Bu eleştiri yüzeysel ve muğlak kalır, oysa ki onun eleştirisi çok daha derindir. Ama Marx'ın, çoğu zaman, açık eleştiri yaparken gerçek eleştirisini yarı yolda bırakması, böylece klasik iktisatçılarla arasındaki tüm farkı onların anlayışının tarihsizliği içinde belirlemesi bir tesadüf değildir. Bu yargı, yalnızca *Kapital*'in ve Marksist politik iktisat teorisinin değil, Marksist felsefenin de verdiği yorum içinde çok ağır basmıştır. Burada, Marx'ın düşüncesinin stratejik noktalarından birinde bulunmaktayız; hattâ

Marx'ın kendi hakkındaki yargısının teorik eksikliğinin en ciddi yanlış anlamaları –hem de yalnızca onu mahkum etmek için tanımamakla ilgilenen muarızlarında değil, aynı zamanda ve öncelikle yandaşlarında da– ürettiği, kendi düşüncesinin bir numaralı stratejik noktasında olduğumuzu bile söyleyebilirim.

Tüm bu yanlış anlamalar, Marksizmin tarihle ilişkisi üzerine, Marksizmin sözümona köktenci tarihselciliği üzerine merkezi bir yanlış anlama etrafında toparlanabilir. Bu temel önemdeki yanlış anlamanın aldığı farklı biçimlerin temelini inceleyelim.

Bu, bizim için, doğrudan doğruya Marx'ın Hegel'le, diyalektik ve tarih anlayışıyla ilişkisine bağlıdır. Marx'ı klasik iktisatçılardan ayıran tüm farklılık eğer iktisadi kategorilerin tarihsel niteliğinde özetlenebilirse, Marx'ın bu kategorileri tarihselleştirmesi, onları sabit, mutlak, ezeli kabul etmeyi reddetmesi ve tersine, nispi, geçici ve zamansal kategoriler olarak, dolayısıyla son çözümlemede kendi tarihsel varoluş uğraklarına tabi olarak kabul etmesi yeterli olur. Bu durumda, Marx'ın Smith ve Ricardo'yla ilişkisi, Hegel'in klasik felsefeyle ilişkisine özdeş olarak görülebilir. Bu durumda Marx, harekete geçirilmiş Ricardo olur, tıpkı Hegel hakkında, harekete geçirilmiş –harekete geçirilmiş; yani tarihselleştirilmiş– Spinoza olduğunun söylenebileceği gibi. Bu durumda, Marx'ın tüm meziyeti yine Ricardo'yu Hegelcileştirmek, diyalektikleştirmek, yani hakikatten yalnızca tarihsel göreceliliğin basit duvarıyla ayrılmış olan, önceden oluşmuş bir içeriği Hegelci diyalektik yönteme göre düşünmek olurdu. Bu durumda, yine, tüm bir geleneğin kutsadığı şemaların içine düşeriz; yasası olduğu içerikten farksız, hem bilgi ilkelerini hem de nesnel yasalarını sağlaması gereken nesnenin özgüllüğüyle ilişkisiz, kendinde yöntem olarak bir diyalektik anlayışına dayanan şemalar. En azından ilke düzeyinde önceden açıklanmış olan bu

nokta üzerinde durmuyorum.

Ama, ne dile getirilmiş ne de açıklanmış olan ve kuşkusuz uzun süre boyunca Marksizmin yorumuna hâlâ hakim olacak bir başka karışıklığı ortaya koymak istiyorum; kastettiğim tam da *tarih kavramıyla ilgili karışıklıktır*.

Klasik iktisadın iktisadi kategorilere dair tarihsel bir anlayışı olmadığı, ezeliyetçi ve ebediyetçi bir anlayışa sahip olduğu ileri sürüldüğünde; bu kategorilerin konularına uyumlu kılınması için tarihsel olarak düşünülmesi gerektiği söylendiğinde, *tarih kavramı*, daha doğrusu, ortak temsilde mevcut *belli bir* tarih kavramı öne çıkarılmış olur; onun hakkında sorular sormak gibi bir önlem alınmaz. Aslında, çözüm olarak, bizzat teorik bir sorun ortaya koyan bir kavram devreye sokulmaktadır, çünkü alımlandığı ve alındığı haliyle bu, eleştirilmemiş bir kavramdır ve tüm "aşikar" kavramlar gibi, mevcut ya da egemen ideolojinin ona atfettiği işlev dışında bir teorik içeriğe sahip olmama riskini taşır. Bu, sıfatları incelenmemiş olan ve, bir çözüm olmak bir yana, gerçekte teorik olarak sorun yaratan bir kavramı teorik çözüm olarak işin içine katmak olur. Bu, tarih kavramının Hegel'den ya da tarihçilerin ampirist pratiğinden ödünç alınabileceğini ve hiçbir ilkesel güçlük çekmeden, yani, sanki doğal bir şeymiş gibi, bu şekilde, naifçe "toplanan" bir kavramın fiili içeriğinin ne olduğunu bilme ön eleştirel sorusunu sormadan Marx'a aktarılabileceğini kabul etmektir; oysa ki, yapılması gereken şey, tersine, ve öncelikle, Marx'ın teorik sorunsalının gerektirdiği ve dayattığı tarih kavramının içeriğinin ne olması *gerektiği* üzerinde düşünmektir.

Aşağıdaki sunuş üzerinde öngörüde bulunmadan, bazı ilkesel noktaları belirtmek istiyorum. Uygun (bu uygunluğun nedeni birazdan anlaşılacaktır), bir karşı-örnek olarak, Hegelci tarih

anlayışını, Hegel'e göre mevcut haliyle tarihsel özün yansıdığı Hegelci *tarihsel zaman* kavramını almak istiyorum.

Bilindiği gibi Hegel zamanı, "*der daseiende Begriff*" olarak, dolaysız, ampirik varoluşu içinde kavram diye tanımlar. Zaman bizzat bizi, özü olarak ***kavram***'a gönderdiğine göre, Hegel tarihsel zamanın, kavramın (burada, Idea) gelişiminin bir uğrağını cisimleştiren tarihsel tümlüğün içsel özünün, zamanın sürekliliği içinde yansımasından başka bir şey olmadığını bilinçli olarak söylediğinden, Hegel'in izniyle, tarihsel zamanın, *varoluşu* olduğu toplumsal tümlüğün özünü yansıtmaktan başka bir şey yapmadığını ileri sürebiliriz. Bu demektir ki, tarihsel zamanın temel özellikleri, birçok işaret gibi, bizi bu toplumsal tümlüğe özgü yapıya gönderecektir.

Hegelci tarihsel zamanın iki temel özelliğini ayırabiliriz: Zamanın homojen sürekliliği ile zamanın çağdaşlığı.

1. Zamanın homojen sürekliliği. Zamanın homojen sürekliliği, Idea'nın diyalektik gelişiminin sürekliliğin varoluşu içine yansımasıdır. Böylece zamana bir süreklilik muamelesi yapılabilir; *bunun* içinde, Idea'nın gelişim sürecinin diyalektik sürekliliği kendini gösterir. Tarih biliminin tüm sorunu, bu durumda, bu düzeyde, bir diyalektik tümlüğün ardışıklığına denk düşen bir *dönemlendirmeye* göre bu sürekliliğin bir diğerine bölünmesine bağlıdır. Idea'nın uğrakları, ayrı ölçüde tarihsel *dönem* olarak var olur, zamanın sürekliliği içinde tam olarak bunları koparmak söz konusudur. Hegel burada, tarihçilerin pratiğinin bir numaralı sorununu, Voltaire'in, örneğin, XV. Louis çağını XIV. Louis çağından ayırt ederek ifade ettiği sorunu kendi teorik sorunsalı içinde düşünmekten başka bir şey yapmamıştır; modern

tarihyazıcılarının temel sorunu hâlâ budur.

2. Zamanın çağdaşlığı ya da tarihsel *şimdiki zaman* kategorisi. Bu ikinci kategori, birincinin olasılık koşuludur ve Hegel'in en derin düşüncesini bize verecek olan da budur. Tarihsel zaman eğer toplumsal tümlüğün varlığıysa, bu varoluşun yapısının ne olduğunu da belirtmek gerekir. Toplumsal tümlüğün kendi tarihsel varoluşuyla ilişkisinin *dolaysız* bir varoluşla ilişki olması, bu ilişkinin kendisinin de *dolaysız* olmasını içerir. Başka deyişle: Tarihsel varoluşun yapısı öyledir ki, bütünün tüm öğeleri, her zaman için, aynı zamanda, aynı şimdiki zaman içinde birlikte vardır ve dolayısıyla, aynı şimdiki zaman içinde birbirleriyle çağdaştırlar. Bu demektir ki, Hegelci toplumsal tümlüğün tarihsel varoluş yapısı, benim *"öz kesiti"* diye adlandırmayı önerdiğim şeye imkan tanır, yani tarihsel zamanın herhangi bir anında *dikey bir kesit** almaya imkan tanıyan bu entelektüel işlem, bu kesitle ortaya çıkmış bütünün tüm öğelerinin, kendi aralarında içsel özlerini doğrudan doğruya ifade eden dolaysız bir ilişki içinde oldukları bir şimdiki zaman kesitini mümkün olur. "Öz kesimi"nden söz ettiğimizde, demek ki, bütünün tüm öğelerinin, onların özünün dolaysız varlığı olan ve *onların içinde* de doğrudan doğruya *okunabilir* olan bir ortak-varoluş içinde verili olduğu bu kesimi mümkün kılan toplumsal tümlüğün özgül yapısını ima etmekteyiz. Gerçekten de, bu öz kesimini mümkün kılanın toplumsal tümlüğün özgül yapısı olduğunu anlamaktayız: çünkü, bu kesim ancak bu tümlüğün birliğine özgü doğasıyla mümkündür. Eğer tanımlanmak istnen, ifadeci bir tümlüğün birlik türüyse, yani tüm parçalarının, her birinin kendi içinde, bizatihi tümlüğün özünü, ifadesinin dolaysız biçim olarak içer-

* Coupure kelimesinin aynı zamanda kopuş anlamına geldiğini de hatırlatalım, (yhn).

diğinden, içinde bulundukları toplumsal tümlüğü ve birbirlerini ifade eden "bütünlüklü bölümler" olan bir birlikse bu, "tinsel bir birliktir." Ben burada, sözünü ettiğim Hegelci türdeki bütünün yapısını ima etmekteyim: Hegelci bütün öyle bir birlik türü içerir ki, bütünün her öğesi, hangi maddi ya da iktisadi belirlenim, hangi politik kurum, hangi dinsel, sanatsal ya da felsefi biçim söz konusu olursa olsun, belirli bir tarihsel anda kavramın kendinde varlığından başka bir şey asla değildir. Öğelerin birbirleriyle bir arada mevcudiyeti ve bütündeki her öğenin mevcudiyeti, bu anlamda, hukuken önceden mevcut bir varoluş içinde temellenmiştir: Kavramın, varoluşunun tüm belirlenimleri içinde tümüyle mevcudiyeti. Zamanın sürekliliği buradan yola çıkarak mümkündür: Tıpkı kavramın, olumlu belirlenimlerinde mevcudiyetinin sürekliliği fenomeni gibi. Hegel'de Idea'nın gelişim *uğrağı*'ndan söz ettiğimizde, bu terimin *iki anlam*'ın birliğine gönderme yapmasından sakınmamız gerekir: Bir gelişmenin uğrağı olarak uğrak (ki bu zamanın sürekliliğine çağrı yapar ve teorik dönemlendirme sorununu kışkırtır); ve zamanın uğrağı olarak, şimdiki zaman olarak uğrak, tüm somut belirlenimleri içinde kendinde kavramın mevcudiyetinin fenomeninden başka bir şey asla olmayan uğrak.

Söz konusu edilmiş olan "öz kesiti"ni mümkün kılan şey, bütünün kavramın edimsel özündeki tüm belirlenimlerinin bu mutlak ve homojen mevcudiyetidir. Felsefenin tarihsel olarak *sunduğu* bu bütünün bilgisi içinde, bu bütünün kendinin bilincine dek –ve bu da dahil olmak üzere– bütünün tüm belirlenimleri için geçerli olan ünlü Hegelci formülün kendi ilkesi içinde açıkladığı şey budur –*kimsenin zamanının üzerinden atlayamayacağını belirten* ünlü formül. Şimdiki zaman, gerçekten de, tüm bilginin *mutlak ufku*'nu oluşturur, çünkü her bilgi, bütünün iç il-

kesinin bilgideki varoluşundan başka bir şey değildir. Felsefe, ne kadar uzağa giderse gitsin, bu mutlak ufkun sınırlarını asla aşamaz: *Geceleri* uçsa bile, hâlâ gündüze, bugüne aittir, kendi üzerine yansıyan, kendinde kavramın varlığına yansıyan şimdiki zamandan başka bir şey değildir –yarın, özü gereği ona yasaktır.

Ve bu nedenle şimdiki zamanın ontolojik kategorisi, tarihsel zamanın her türlü öngörüsünü yasaklar, kavramın gelecekteki gelişimine dair her türlü bilinçli öngörüyü, *geleceğe* yönelik her *bilgi*'yi yasaklar. Hegel'in o dönemde düşüncesinde bilinçli bir tarih öngörüsünün imkansızlığının paradoksal tanıkları rolü oynayan "büyük insanlar"ın varlığını açıklamadaki teorik sıkıntısını bu açıklar. Büyük insanlar geleceği ne algılar ne de bilirler. Onu önsezileriyle keşfederler. Büyük insanlar kahindir, geleceğin özünün eli kulağında olduğunu, "kabuğun altındaki çekirdeği", şimdiki zamanın içinde doğmaya hazırlanan geleceği, şu anki özün yabancılaşması içinde doğmakta olan gelecekteki özü tanımayı başaramadan hissederler. Geleceğin bilgisinin olmaması bir politika biliminin olmasını engeller, şimdiki fenomenlerin gelecekteki etkilerine yönelik bir bilginin olmasını engeller. Bu nedenle, dar anlamda, olası bir *Hegelci politika* yoktur, ve aslında, *Hegelci* bir politikacı tanınmamıştır.

Bu noktada, Hegelci tarihsel zamanın doğası ve teorik koşulları üzerinde ısrar ediyor olmam, günümüzde çok yaygın olan senkroni ile diyakroni arasındaki ayrımda görülebileceği gibi, bu tarih anlayışının ve bunun zamanla ilişkisinin bizim aramızda hâlâ canlı olmasındandır. Bu ayrımın temelinde bulunan şey, sü-

ortak-mevcudiyetidir, şimdiki zaman, temel yapının özü olduğundan, bir "öz kesiti"nde yapı olarak okunabilecek şimdiki zamandır. Senkronik olan, demek ki, sürekli-homojen bir zamanın bu ideolojik anlayışını varsayar. Diyakronik ise, dar anlamda "tarih"in (krş. Lévi-Strauss) indirgendiği "olaylar"ın zamanın sürekliliği içinde ardışık varlıklar olduğu zamansal bir süreklilik sekansı içinde bu şimdiki zamanın oluşumundan başka bir şey değildir: İlk kavram olan senkronik de diyakronik de, demek ki, her ikisi de, Hegelci zaman anlayışında ortaya çıkardığımız karakteristikleri varsayarlar: İdeolojik bir tarihsel zaman anlayışı.

Bu anlayış ideolojiktir, çünkü bu tarihsel zaman anlayışının, toplumsal bütün ile ekonomik, politik, dini, estetik, felsefi tüm öğeler arasındaki bağı oluşturan birlik türü olduğu açıktır. Bunun nedeni Hegelci bütünün "tinsel bütün" olmasıdır, Leibniz'ci anlamda bütün parçaları kendi aralarında "gizli işbirliği yapan" bir bütün, her parçası *pars totalis* olan, tarihsel zamanın bu ikili yanının (süreklilik-homojen/çağdaşlık) birliği olası ve zorunludur.

Ve işte bu yüzden bu Hegelci karşı-örnek akla yatkındır. Hegelci bütünün yapısı ile Hegelci tarihsel zamanın doğası arasında saptanmış olan ilişkiyi bize göre maskeleyen şey, Hegelci zaman fikrinin en yaygın ampirizmden, birçok *tarihçide*, özellikle tarihsel zamanın özgül yapısı üzerine hiçbir soru sormayan ve Hegel'in bildiği tüm tarihçilerde naif biçimde bulduğumuz gündelik "pratiğin" sahte gerçekliklerinin ampirizminden[5] alınmış olmasıdır. Günümüzde bazı tarihçiler kendilerine sorular sormaya başlıyorlar ve çoğu zaman da çok kayda değer bir biçimde bunu yapıyorlar (krş. L. Febvre, Labrousse, Braudel, vs.); ama bu soruların özellikle inceledikleri ***bütünün yapısı***'na bağlı olarak koymaz-

5) Hegelci felsefenin "spekülatif bir ampirizm" olduğu söylenebilir (Feuerbach).

lar, gerçekten kavramsal bir biçimde ortaya koymazlar: Tarihte farklı zamanlar *olduğunu*, zaman çeşitlilikleri, kısa, orta ve uzun zamanlar *olduğunu saptamışlar* yalnızca ve onların iç içe geçmelerini karşılaşmalarının ürünü olarak kaydetmekle yetiniyorlar; dolayısıyla bu çeşitliliklere bu çeşitlemelerin üretimini doğrudan idare eden bütünün yapısının çeşitlemeleri olarak bakmazlar daha ziyade, bu çeşitlilikleri, *süre*yle ölçülebilir değişkeler olarak, sıradan zamana, sözünü ettiğimiz ideolojik zamana bağlama eğilimindedirler. Hegel'in karşı-örneği, demek ki akla yatkındır, çünkü yaygın pratiğin ve tarihçilerin pratiğinin kaba ideolojik yanılsamalarını temsil edicidir, yalnızca kendilerine soru sormayanların değil, soru soranların bile yanılsamalarını temsil edicidir, çünkü bu sorular tarih kavramının temel sorusuna değil, ideolojik zaman anlayışına genel olarak indirgenmiştir.

Yine de, Hegel'den kavrayabileceğimiz şey, tam da bu ampirizmin bizden gizlediği şeydir, Hegel'in sistematik tarih anlayışında yücelttiği şeydir. Bizim kısa eleştirel analizimizin ürettiği bu sonucu aklımızda tutabiliriz: *toplumsal bütünün yapısını*, bu toplumsal bütünün "gelişim"inin düşünüldüğü tarih anlayışının sırrını keşfetmek için sorgulamak gerekir. Toplumsal bütünün yapısı bir kez kavrandığında, bu anlayışın düşünüldüğü tarihsel zaman anlayışıyla onun sürdürdüğü görünüşte "sorunsuz" ilişki anlaşılır. Hegel için yapılmış olan şey, Marx için de geçerlidir: "Kendiliğinden" gibi gözüken, ama aslında toplumsal bütünün belirgin bir anlayışına organik olarak bağlı bir tarih anlayışının gizil teorik varsayımlarını ortaya koymamızı sağlamış olan yaklaşımı, toplumsal tümlüğe dair Marksist anlayıştan yola çıkarak *Marksist tarihsel zaman kavramını inşa etmeyi* kendimize hedef koyarak Marx'a uygulayabiliriz.

Marksist bütünün Hegelci bütünden hiç karışıklığa yer vermeyecek şekilde ayrıldığını biliyoruz: Birliği, Leibniz ve Hegel'in bütününün ifadeci ya da "tinsel" birliği olmaktan öte, belli bir *karmaşıklık* türünden, *yapılanmış bir bütün*'ün birliğinden oluşan, nihai kertede ekonomi düzeyi ya da kerte tarafından belirlenmiş, özgül belirlenim kiplerine göre birbirine eklemlenerek bu karmaşık yapısal birlik içinde bir arada bulunan, "nisbeten özerk" ve ayrı düzey ya da kerteler olarak adlandırılabilen şeyi içeren bir bütündür.[6]

Bu bütünün yapısal doğasını elbette belirtmemiz gerekir, ama (bir "öz kesiti" sağlayan) varlığın Hegelci birlikte yaşama türünün bu yeni tümlük türünün varlığına uygun olmayacağı sonucunu çıkarmak için bu geçici tanımla yetinebiliriz.

Bu birlikte-varlığı Marx *Felsefenin Sefaleti*'ndeki bir bölümde (Editions Sociales, s. 119-120), yalnızca üretim ilişkilerinden söz ederken açıkça belirtmektedir.

> "Her toplumun üretim ilişkileri bir bütün oluşturur. Bay Proudhon iktisadi ilişkileri, birbirini doğuran, tezin antitezi gibi biri diğerinden kaynaklanan, ve kendi mantıksal ardışıklıkları içinde insanlığın kişidışı aklını gerçekleştiren toplumsal evreler olarak kabul etmektedir. Bu yöntemdeki tek kusur, bu evrelerden yalnızca birini incelemeye kalkışırken, Bay Proudhon'un, toplumun tüm diğer ilişkilerine, diyalektik hareketiyle henüz ortaya çıkaramadığı ilişkilere başvurmadan bunu açıklayamayacak olmasıdır. Daha sonra, Bay Proudhon, saf akıl aracılığıyla, diğer evreleri doğurmaya geçtiğinde, sanki bunlar yeni

6) Krş. "Contradiction et surdétermination" (*La Pensé*, no: 106); "Sur la dialectique matérialiste" (*La Pensée*, no: 110). *Pour Marx*'da derlenmiştir (François Maspero éd., s. 85 ve devamı, s. 161 ve devamı.

doğmuş çocuklarmış gibi davranır, *bunların* ilkiyle *aynı yaşta olduklarını unutur*... Politik iktisadın kategorileriyle ideolojik bir sistemin yapısını inşa ederek, *toplumsal sistemin uzuvları sökülür*. Toplumun çeşitli üyeleri, birbiri ardına gelen, bir o kadar ayrı toplumlar olarak değiştirilir. *Hareketin, ardışıklığın, zamanın* tek formülü, *tüm iktisadi ilişkilerin içinde eşzamanlı olarak bir arada bulunduğu ve birbirlerini desteklediği toplum gövdesini* nasıl *açıklayabilir?*" (vurgular bana ait. L. A.)

Her şey buradadır: Bu *birlikte-var oluş*, "toplumsal sistem"in üyelerinin bu eklemlenmesi, onların aralarındaki ilişkilerin karşılıklı desteği, "hareketin, ardışıklığın, zamanın mantığı" içinde *düşünülemez*. Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nde gösterdiği gibi, "mantık"ın, Proudhon'cu mistifikasyonun kökeni olarak burada bizzat anılan "hareket"in ve "zaman"ın soyutlamasından başka bir şey olmadığını aklımızda tutarsak, hem üyelerinin *birlikte-varoluş* biçimini ve kurucu ilişkileri, hem de tarihe özgü yapıyı anlamak için, düşüncenin düzenini altüst etmek ve öncelikle tümlüğün özgül yapısını düşünmek gerektiğini anlarız.

Kapitalist toplumun söz konusu edildiği 1857 tarihli *Giriş*'te Marx, zamansal ardışıklık hakkında bir şey söylemeden önce, öncelikle bütünün yapısının anlaşılması gerektiğini yeniden belirtir:

"Farklı toplum biçimlerinin ardışıklığında iktisadi ilişkiler arasında kurulan ilişkiler değildir söz konusu olan. *Onların burjuva toplumundaki eklemlenmiş-hiyerarşileri* (*Gliederung*), 'fikir içinde'ki (Proudhon) ardışıklık düzenleride söz konusu değildir." (s. 171).

Yeni bir önemli nokta buradan yola çıkarak belirtilmiştir: Bütünün yapısı, *hiyerarşikleşmiş organik bütün* yapısı olarak eklemlenmiştir. Bütünün içinde üyelerin ve ilişkilerin birlikte-varlığı, üyelerin ve ilişkilerin eklemlenmesine (*Gliederung*) özgül bir düzen katan, baskın bir yapının düzenine tabidir.

> "Her toplum biçiminde, tüm diğer üretimlere ve bunlardan doğma ilişkilere kendi mevkilerini ve önemlerini veren, bu belirli bir üretim ve onun yarattığı ilişkilerdir." (*Giriş*, s. 170).

Önemli bir noktayı burada belirtelim: Marx'ın burada bize bir örneğini sunduğu bir yapının bu üstünlüğü (bir üretim şeklinin tahakkümü, örneğin sanayi üretiminin basit meta üretimi üzerindeki tahakkümü, vs.), bir *merkez*'in önceliğine indirgenemediği gibi, öğelerin yapıyla ilişkisi de içsel özün kendi fenomenleriyle ifadeci birliğine indirgenemez. Bu hiyerarşi, toplumsal bütünün farklı "düzey" ya da kerteleri arasında mevcut etkililik hiyerarşisini temsil eder. Düzeylerin her biri bizzat yapılanmış olduğundan, bu hiyerarşi, bütünün içinde mevcut, farklı yapısal düzeyler arasında var olan etkililik hiyerarşisini, derecesini ve işaretini temsil eder: Bu, tabi yapılar ve öğeleri üzerinde baskın bir yapının etkililik hiyerarşisidir. Bir konjonktürün birliği içinde bir yapının diğerleri üzerindeki bu "üstünlüğünün", anlaşılmak için, iktisadi olmayan yapıların iktisadi yapı tarafından "nihai kertede belirlenimi" ilkesine göndermede bulunduğunu; bu, "nihai kertede belirlenim"in etkililik hiyerarşisinde yapıların yer değiştirmesinin zorunluluğunun ve kavranılırlığının mutlak koşulu olduğunu; yalnızca bu "nihai kertede belirlenim"in, gözlemlenebilir yer değiştirmelerin key-

fi göreceliliğinden kaçmayı sağladığını, bu yer değiştirmelere de bir işlevin zorunluluğunu verdiğini başka bir yerde gösterdim.

Marksist tümlüğe özgü birlik türü böyleyse, bundan önemli teorik sonuçlar çıkar.

İlk olarak, bu tümlüğün, Hegel'in *şimdiki zaman*'ın çağdaşlığı kategorisi içinde düşünülmesi imkansızdır. Yapılanmış farklı düzeylerin, iktisadi, politik ve ideolojik, vs. düzeylerin, dolayısıyla iktisadi altyapının ve hukuksal ve politik üstyapının, ideolojilerin ve teorik oluşumların (felsefe, bilimler) birlikte-varlığı, Hegelci *şimdiki zaman*'ın, zamansal şimdiki zaman ile özün varlığının fenomenleriyle çakıştığı bu ideolojik şimdiki zamanın birlikte-varoluşu içinde düşünülemez. Ve sonuç olarak, dolaysız varoluşun yerini tutan, bu sürekli varlığın dolaysız varoluşunun yeri olan *sürekli ve homojen zaman* modeli, tarihin zamanı olarak kavranamaz.

Bu ilkelerin sonuçlarını daha hissedilir kılacak olan bu sonuncu noktadan başlayalım. İlk tahminde, Marksist bütünün özgül yapısından, bütünün farklı düzeylerinin gelişim sürecini *aynı tarihsel zamanda* düşünmenin mümkün olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Bu farklı "düzey"lerin tarihsel varoluş türü aynı değildir. Her düzeyde, tersine, diğer düzeylerdeki "zaman"lardan görece özerk, dolayısıyla bağımlılığı içinde bile görece bağımsız, *kendine özgü bir zaman* belirtmeliyiz. Şunu söyleyebiliriz ve söylemeliyiz: Her üretim tarzı için, üretici güçlerin gelişmesinin, özgül biçimde kesilenmiş, ona özgü bir zamanı ve bir tarihi vardır; özgül biçimde kesilenmiş, üretim ilişkilerine özgü bir zaman ve bir tarih; politik üstyapıya özgü bir tarih; felsefeye özgü bir zaman ve bir tarih; estetik üretimlere özgü bir zaman ve bir tarih;

bilimsel oluşumlara özgü bir zaman ve bir tarih, vs. Bu özgül tarihlerin her biri, kendine özgü ritimlere göre kesilenmiştir ve ancak tarihsel zamansallığının ve kesilerinin (sürekli gelişme, devrimler, kopmalar, vs.) özgüllüğü *kavramını* belirlemiş olma koşuluyla bilinebilir. Bu zamanlardan her birinin ve bu tarihlerden her birinin *görece özerk* olması, bütünden *bağımsız* alanlar yaratmaz: Bu zamanların her birinin, bu tarihlerin her birinin özgüllüğü, başka deyişle, görece özerklik ve bağımsızlıkları, bütünün içine belli bir türde eklemlenmeleri üzerinde, dolayısıyla bütün karşısında belli bir *bağımlılık türü* üzerinde temellenmiştir. Örneğin felsefe tarihi, ilahi hukuktan bağımsız bir tarih değildir: Bu tarihin özgül tarih olarak var olma hakkı, bütünün içinde mevcut eklemlenme ilişkileri, dolayısıyla görece etkililik ilişkileri tarafından belirlenmiştir. Bu zamanların ve bu tarihlerin özgüllüğü, demek ki, *ayrımsal*'dır, çünkü bütünün içindeki farklı düzeyler arasında mevcut ayrımsal ilişkiler üzerinde temellenmiştir: Her zamanın ve her tarihin *bağımsızlık* kipi ve derecesi, demek ki, bütünün eklemlenmeleri içindeki her düzeyin *bağımlılık* kipi ve derecesi tarafından mecburen belirlenmiştir. Bir tarihin ve bir düzeyin "görece" bağımsızlığını düşünmek, demek ki, boşluk içindeki bir bağımsızlığın olumlanmasına, hattâ kendinde bağımlılığın basitçe yadsınmasına asla indirgenemez: Bu "görece bağımsızlığı" tahayyül etmek, onun "göreceliliğini", yani bu "görece" bağımsızlık kipini onun zorunlu sonucu olarak meydana getiren ve saptayan *bağımlılık* türünü tanımlamaktır; bu, farklı düzeylerin tarihinde etkilerini gözlemlediğimiz, görece bağımsızlık üreticisi bu bağımlılık türünü, bütünün içinde kısmi yapıların eklemlenmesi düzeyinde belirlemektir.

"Düzey"lerin her birine sırasıyla denk düşen farklı *tarihlerin* olasılık ve zorunluluğunu temellendiren de bu ilkedir. Bir ikti-

sat tarihinden, bir politika tarihinden, dinler tarihinden, ideolojiler tarihinden, felsefe tarihinden, sanat tarihinden, bilimler tarihinden, toplumsal bütün içindeki farklı düzeyleri birbirine eklemleyen özgül bağımlılık içinde bu tarihlerin her birinin görece bağımsızlığını düşünmekten kendimizi muaf tutmadan, tersine mecbur kılarak söz etmemize izin veren de bu ilkedir. Bu nedenle, ayrımsal tarihlerden başka bir şey olmayan bu farklı tarihleri oluşturmaya hakkımız olsa da, zamanımızın en iyi tarihçilerinin genellikle yaptıkları gibi, farklı zaman ve ritimlerin varlığını, onların farklılıkları kavramına, yani bütünün düzeylerinin eklemlenmesi içinde onları temellendiren tipik bağımlılığa indirgemeden *saptamakla* yetinemeyiz. Dolayısıyla, modern tarihçilerin yaptıkları gibi, farklı zamanlara göre farklı dönemlendirmelerin *olduğunu*; her zamanın kendi ritmine sahip olduğunu, kimilerinin ritminin yavaş kimilerinin uzun olduğunu söylemek yeterli olmaz; aynı zamanda bu ritim ve kesileme farklılıklarını kendi temelleri içinde, bu farklı zamanları kendi aralarında birleştiren eklemlenme, yer değiştirme ve bükme türü içinde de düşünmek gerekir. Hattâ, daha ileriye gidebilmek için, *görünür* ve ölçülebilir zamanın varlığını düşünmekle yetinmemek gerektiğini, her zorunlulukta, *görünmez* zamanın varoluş kipi, her görünür zaman görüntüleri altında ortaya çıkarılması gereken görünmez ritim ve kesilemeleri sorusunu da sormamız gerektiğini söyleyelim. *Kapital*'in basit okunması bize Marx'ın bu gerekliliğe son derece duyarlı olduğunu göstermektedir. Örneğin, iktisadi üretim zamanının, eğer özgül (farklı üretim tarzlarına göre farklı) bir zamansa, özgül zaman olarak, doğrusal olmayan, karmaşık bir zaman olduğunu gösterir; zamanın zamanıdır, yaşamın ya da duvar saatlerinin zamanının sürekliliği içinde *okunamaz*, ama üretime özgü yapılardan yola çıkarak *inşa edilmesi ge-*

reken karmaşık bir zamandır. Marx'ın analiz ettiği kapitalist iktisadi üretim zamanı, kendi kavramı içinde *inşa edilmelidir*. Bu zamanın kavramı, üretimin, dolaşımın ve dağılımın farklı işlemlerini kesileyen farklı ritimlerin gerçekliğinden yola çıkarak inşa edilmelidir: Bu farklı işlemlerin kavramlarından yola çıkarak, örneğin, üretim zamanı ile çalışma zamanı arasındaki farklılık, farklı üretim döngüleri arasındaki farklılık (sabit sermayenin, dolaşım sermayesinin, değişken sermayenin rotasyonu, para rotasyonu, ticari sermaye rotasyonu ve mali sermaye rotasyonu, vs.) oluşturulur. Kapitalist üretim tarzında iktisadi üretim zamanının, demek ki, gündelik pratiğin ideolojik zamanının gerçekliğiyle ortak hiçbir şeyi kesinlikle yoktur: Kuşkusuz, biyolojik zamanın içinde belirli bazı yerlerde (insani ve hayvani emek gücü için çalışma ile dinlenme arasındaki bazı almaşıklık sınırları; tarımsal üretim için bazı ritimler) kök salmıştır, ama özünde, bu biyolojik zamanla hiçbir bakımdan özdeşleşmez ve herhangi bir verili sürecin akışı içinde *doğrudan doğruya okunabilir* bir zaman asla değildir. Bu, özü gereği görünmez, okunmaz bir zamandır; kapitalist üretimin tüm sürecinin gerçekliği kadar görünmez ve opaktır. Sözünü ettiğimiz farklı zamanların, farklı ritimlerin, rotasyonların, vs. karmaşık "kesişmesi" olarak bu zaman, ancak *kendi kavramı* içinde erişilebilirdir; bu kavram da, her kavram gibi, asla doğrudan doğruya "verili" değildir, görünür gerçeklik içinde asla *okunur* değildir: Bu kavram, her kavram gibi, *üretilmek, inşa edilmek* zorundadır.

Politik zaman ve ideolojik zaman, teorik (felsefi) zaman ve bilimsel zaman hakkında da aynı şey söylenebilir –sanatsal zamandan söz bile etmiyoruz. Bir örnek ele alalım. Felsefe tarihinin zamanı da doğrudan doğruya okunabilir değildir: Kuşkusuz, tarihsel kronoloji içinde, filozofların *birbirini izlediği görülür* ve

bu sekans tarihin kendisi olarak kabul edilebilir. Burada da, görünür olanın ardışıklığı şeklindeki ideolojik önyargılardan vazgeçmek ve *felsefe tarihinin zaman kavramını inşa etmeye* girişmek gerekir; ve bu kavramı inşa edebilmek için, her zorunlulukta, mevcut kültürel oluşumlar (ideolojik ve bilimsel) arasında felsefi olanın özgül farklılığını tanımlamak gerekir; felsefi olanı, mevcut haliyle *Teorik olan* düzeyine ait olarak tanımlamak; ve mevcut haliyle Teorik Olan'ın bir yandan mevcut farklı pratiklerle, diğer yandan ideolojiyle ve nihayetinde de bilimsel olanla ayrımsal ilişkilerini belirlemek gerekir. Bu ayrımsal ilişkileri tanımlamak, Teorik (felsefi) olanın bu diğer gerçekliklere eklemlenme türünü tanımlamaktır, dolayısıyla felsefe tarihinin farklı pratiklerin tarihlerine, ideolojilerin tarihine ve bilimlerin tarihine eklemlenmesini tanımlamaktır. Ama bu yetmez: Felsefe tarihinin kavramını oluşturmak için, bizzat felsefenin içinde, mevcut halleriyle felsefi oluşumları oluşturan ve *felsefi olaylar*'ın olasılığını düşünmek için gönderme yapılması gereken özgül gerçekliği tanımlamak gerekir. Tarih kavramının üretiminin tüm teorik çalışmasının temel görevlerinden biri budur: Mevcut haliyle *tarihsel olgu*'ya kesin bir tanım vermek. Bu araştırma üzerine öngörüde bulunmadan, burada yalnızca şunu belirtiyorum ki, *mevcut yapısal ilişkilerin dönüşümünü etkileyen olgular*, tarihsel varoluş içinde meydana gelen tüm fenomenler arasında, *tarihsel* olgu olarak, genelliği içinde tanımlanabilir. Felsefe tarihinde, bundan bir tarih olarak söz edebilmek için, burada *felsefi olguların, tarihsel kapsamdaki felsefi olayların*, yani tam olarak, *mevcut felsefi yapısal ilişkileri*, söz konusu durumda *mevcut teorik sorunsalı* gerçek bir dönüşümle etkileyen *felsefi olguların* meydana geldiğini de kabul etmek gerekir. Doğal olarak bu olgular her zaman *görünür* değildir, dahası, hakiki bir bastırmanın, az çok ka-

lıcı, hakiki bir tarihsel yadsımanın konusu oldukları da zaman zaman görülür. Örneğin, Locke ampirizminin klasik dogmatik sorunsalı dönüştürmesi, tarihsel kapsamda felsefi bir olaydır ve tüm onsekizinci yüzyılda, Kant'ta, Fichte'de, hattâ Hegel'de egemen olduğu gibi, günümüzde de idealist eleştirel felsefede hâlâ egemendir. Bu tarihsel olgu, özellikle uzun erimi içinde (ve özellikle, Kant'tan Hegel'e Alman idealizmi düşüncesinin kavranması için ön plandaki öneminde) genellikle kuşkuludur: Hakiki derinliğinde ender olarak değerlendirilmiştir. Marksist felsefenin yorumlanmasında kesinlikle belirleyici bir rol oynamıştır ve bizler hâlâ büyük ölçüde onun tutsaklarıyız. Diğer bir örnek. Spinoza'nın felsefesi, felsefe tarihine eşi görülmemiş bir teorik devrim getirmiştir ve bu kuşkusuz tüm zamanların en büyük felsefi devrimidir, öyle ki Spinoza'yı, felsefi açıdan Marx'ın tek doğrudan atası olarak kabul edebiliriz. Yine de, bu köklü devrim görkemli bir tarihsel bastırmanın konusu oldu ve bazı ülkelerde Marksist felsefenin başına gelmiş olan ve hâlâ da gelmekte olan şeye biraz benzer bir şey Spinoza felsefesine de olmuştur: Başta "ateizm" suçlamasıyla küçültücü hakaret olarak kullanıldı. Resmi on yedinci ve onsekizinci yüzyılların Spinoza'nın anısına çullanmalarındaki ısrar, yazma hakkına sahip olmak için her yazarın Spinoza karşısında mecburen takınmak zorunda oldukları mesafe (örneğin Montesquieu), yalnızca onun düşüncesine duyulan antipatiye değil, bu düşüncenin olağanüstü cazibesine de kanıttır. Felsefeden püskürtülmüş Spinozacılığın tarihi, *başka yerler*'de, politik ve dini ideolojide (deizm) ve bilimlerde hareket eden bir yeraltı tarihi olarak cereyan eder, yoksa görünür felsefenin aydınlık sahnesinde değil. Ve Spinozacılık bu sahnede, Alman idealizminin "ateizm tartışması" içinde, sonra da akademik yorumlarda yeniden ortaya çıktığında, bir *yanlış anlama*'nın izi-

ni az çok taşır. Tarih kavramı inşasının, farklı alanlarında hangi yola girmesi gerektiğini gösterecek kadar; bu kavramın inşasının, tarih yazıcısının kaydettiği olayların görünür sekansıyla hiç alakası olmayan bir gerçekliği hiç tartışmasız ürettiğini gösterecek kadar yeterli şey söylediğim kanısındayım.

Bilinçdışının zamanının biyografinin zamanıyla karışmadığını, biyografinin bazı özelliklerini idrak edilir hale getirmek için, tersine, *bilinçdışının zamanı kavramını inşa etmek* gerektiğini Freud'dan beri nasıl biliyorsak, aynı şekilde, zamanın sürekliliğinin ideolojik aşikarlığında asla verili olmayan (onu tarihin zamanı yapmak için, iyi bir dönemlendirme ile uygun yerden kesmek yeter), ama bütünün yapısı içindeki nesnelerinin ayrımsal eklemlenmesinden ve ayrımsal doğasından yola çıkarak inşa edilmesi gereken, farklı tarihsel zamanların kavramlarını inşa etmek gerekir. Buna ikna olmak için başka örnekler de gerekir mi? Michel Foucault'nun "deliliğin tarihi" üzerine, "kliniğin doğuşu" üzerine önemli çalışmaları okunduğunda, bir disiplinin ya da bir toplumun kendi iyiliklerini, yani kendi kötü vicdanlarının maskesini yansıtmaktan başka bir şey yapmadığı resmi kroniğin güzel sekanslarını, bu kültürel oluşumların kuruluş ve gelişim sürecinin özünü oluşturan kesinlikle beklenmedik zamansallıktan ne denli uzak olduğu görülecektir: Gerçek tarihin, kesilenin ve kesmenin yeteceği çizgisel bir zaman, ideolojik sürekliliği içinde okunmaya elverişli bir yanı yoktur; tersine son derece karmaşık ve elbette ideolojik önyargının insanı silahsız bırakan basitliğiyle bakıldığında tamamı paradoksal görünen, kendine özgü bir zamanı vardır. "Delilik" gibi, tıpta "klinik bakış"ın yükselişi gibi kültürel oluşumların tarihini anlamak muazzam bir çalışmayı gerektirir, ama bu bir soyutlama çalışması değil, soyutlamanın *içinde* nesnenin kendisini tanımlayarak inşa etmek için ve böyle-

likle tarihinin kavramını oluşturmak için yapılan bir çalışmadır. Biz burada, tüm tarihlerin zamanının basit süreklilik zamanı olduğu ve "içeriğin" onu orada meydana gelen olaylardan boşalttığı ve daha sonra, bu sürekliliği "dönemselleştirmek" için kesme yöntemlerine göre belirlemeye çalıştığımız görünür ampirik tarihin çok uzaklarındayız. Tüm tarihin sıradan esrarını özetleyen bu süreklilik ve süreksizlik kategorileri yerine, yeni mantıkların devreye girdiği, "hareketin ve zamanın mantığı" kategorilerinin yüceltilmesinden başka bir şey olmayan Hegelci şemaların son derece yaklaşık bir değeri olduğu, dahası, bu yaklaşık değeri de *onların yaklaşıklığına denk düşen yaklaşık (belirtici) biçimde kullanılmaları* koşuluyla taşıdıkları –çünkü eğer bu Hegelci kategorileri yeterli kategoriler olarak almak zorunda kalsaydık, onların kullanımları teorik olarak saçma ve pratik olarak da boş ya da felaketimsi olurdu– son derece karmaşık, her tarih türüne göre özgül kategorilerle karşı karşıyayız.

Bütünün düzeylerinin karmaşık tarihsel zamanının bu özgül gerçekliği, bu özgül ve karmaşık zaman, *çağdaşlığın* yapısının en önemli sınavı olan, "öz kesit" sınavından geçirilerek paradoksal biçimde deneyimlenebilir. Bu türden tarihsel bir kopuş, –ister politik düzende olsun, ister ekonomik düzende– temel dönüşüm fenomenleriyle kustarılmış bir dönemlendirmenin kesimi üzerinden gerçekleştirilse bile, "çağdaşlık" denen yapıya sahip hiçbir "şimdiki zaman", bütünün anlamlı ya da tinsel birlik türüne denk düşen bir mevcudiyet asla ortaya çıkarmaz. "Öz kesiti"nde saptanan ortak-varoluş, "düzeyler"in her birinin şimdiki zamanı olan, her yerde mevcut herhangi bir özü ortaya çıkarmaz. Ister politik olsun, ister ekonomik, örneğin politika için "öz kesiti"ne denk düşen belirli bir düzey için "geçerli" kopuş, başka zamanlarda yaşayan ve başka kopuşlar, başka ritimler ve başka vurgulamalar bilen

ekonomik, ideolojik, estetik, felsefi, bilimsel başka düzeyler için böyle hiçbir şeye denk düşmez. Bir düzeyin şimdiki zamanı, deyim yerindeyse, bir başka düzeyin yokluğudur ve bir "mevcudiyet" ile yoklukların bu ortak-varlığı, eklemlenmiş merkezsizleşme içinde bütünün yapısının etkisinden başka bir şey değildir. Yeri belli bir mevcudiyet içinde yokluklar olarak bu şekilde kavranan şey, tam da bütünün yapısının yersizleştirilmesidir, ya da daha doğrusu, bu bütünün yapısının, "düzeyleri" (ki bunlar da yapılanmıştır) ve bu yüzeylerin "öğeleri" üzerinde kendine has etki ediş türüdür. Bu imkansız öz kesitinin ortaya çıkardığı şey, olumsuz olarak gösterdiği yoklukların bizzat içinde, belirli bir üretim tarzından kaynaklanan toplumsal bir oluşuma özgü tarihsel varoluş biçimidir; Marx'ın belirli üretim tarzının gelişim süreci olarak adlandırdığı şeyin türüdür. Bu süreç, yine Marx'ın, *Kapital*'de kapitalist üretim tarzından söz ederken, *farklı zamanların birbiri içine geçme* türü olarak adlandırdığı şeydir (ve Marx, yalnızca iktisadi düzeyden söz etmekle yetinir), yani karmaşık bileşimi sürecin gelişimine özgü zamanı oluşturan yapının farklı düzeylerinin ürettiği farklı zamansallıkların "kayma" ve bükülme türüdür.

Söylenenlere dair her türlü yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için şu saptamaları eklemenin gerekli olduğu kanısındayım.

Ana hatları belirtilen tarihsel zaman teorisi, "görece" özerklikleri içinde ele alınan farklı düzeylerin tarihi olasılığını kurmayı sağlar. Ama bundan, tarihin, "görece olarak" özerk farklı tarihlerin, aynı tarihsel zamanı kimileri kısa kipte, kimileri uzun kipte yaşayan farklı tarihsel zamansallıkların yan yana konmasından oluştuğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Başka deyişle, şimdiki zamanın öz kesitlerine uygun sürekli bir zamanın ideolojik modeli bir kez reddedildiğinde, bu tasarımın yerine farklı tavırda, ama aynı zaman ideolojisini el altından restore eden

bir tasarımı koymaktan kaçınmak gerekir. Dolayısıyla, farklı zamansallıkların çeşitliliğini aynı ideolojik temel zamana indirgemek ve onların *kaymalarını* süreğen bir referans zamanının aynı çizgisi üzerinde ölçmek söz konusu olamaz; bu durumda *zaman* içinde, dolayısıyla bu ideolojik referans zamanı içinde bir gecikme ya da ileri gitme olarak düşünmekle yetinilir. Eğer, yeni anlayışımız içinde, "öz kesiti"ni gerçekleştirmeye çalışırsak, bunun imkansız olduğunu görürüz. Ama bu, *eşitsiz bir kesit* karşısında, zamansal uzam içinde, bir zamanın diğer zaman üzerinde ileri ya da geri kalmasının yer aldığı –tıpkı trenlerin erken ya da geç kalmalarının uzamsal bir erkenlik ya da geçlikle belirtildiği S.N.C.F* tablolarında olduğu gibi– basamaklı ya da çok dişli bir kesim karşısında olduğumuz anlamına gelmez. Eğer bunu yapsaydık, en iyi tarihçilerimizin çoğu zaman yaptığı gibi, ileri ya da geri olmanın, bütünün yapısının etkileri değil, referans sürekliliğinin değişkelerinden başka bir şey olmadığı tarih ideolojisi tuzağına düşerdik. Tarihçilerin *saptadığı* fenomenleri *kendi kavramlarına*, ele alınan üretim tarzının tarih kavramına –yoksa homojen ve sürekli bir ideolojik zamana değil– indirgemek için bu ideolojinin tüm biçimlerinden kopmamız gerekir.

Çağımızının iktisadi ve politik düşünce dilinde büyük bir stratejik rol oynayan bir dizi kavramın statüsünü iyi belirleyebilmek için bu sonucun büyük önemi vardır; örneğin, Marksizm'deki *eşitsiz gelişme, kalıntı, gecikme* (bilinç gecikmesi) kavramları ya da güncel iktisadi ve politik pratikteki *"azgelişmişlik"* kavramı bu türdendir. Demek ki, pratikte büyük kapsamlı sonuçları olan bu kavramlar açısından, bu ayrımsal zamansallık kavramına verilecek anlamı iyi belirtmek gerekir.

* S.N.C.F. Fransa'nın ulusal demiryolu şirketi, (yhn).

Bu talebe cevap verebilmek için, tarih teorisi anlayışımızı, ampirik tarihin gerçekliklerinin her türden zehirleyiciliğinden yeniden ve kökten arındırmamız gerekir; çünkü bu "ampirik tarih"in tarihin ampirist ideolojisinin çıplak yüzünden başka bir şey olmadığını biliyoruz. Ağırlığı çok büyük olan, buna rağmen insanların geneli, hattâ tarihçiler tarafından hissedilmeyen, bu gezegendeki insanlar tarafından onlan ezen geniş hava tabakasının ağırlığı yalnızca hissedilmiş olan bu teşebbüse karşı, *tarih kavramı*'nın artık ampirik olamayacağını, yani kaba anlamda *tarihsel* olamayacağını –Spinoza'nın dediği gibi, *köpek kavramı havlayamaz*– hiç muğlaklığa yer vermeden açıkça görebilmeli ve anlayabilmeliyiz. Tarih teorisini, "ampirik" zamansallıkla her türlü gizli uzlaşmadan; bunu destekleyen ve kapsayan ideolojik zaman anlayışından; bu "tarihsel zaman"ın tarih teorisinin nesnesini oluşturduğu bahanesiyle, tarih teorisinin, *teori olarak,* "tarihsel zaman"ın "somut" belirlenimlerine tabi olabileceği şeklindeki bu ideolojik fikirden kurtarma mutlak zorunluluğunu tüm kesinliği içerisinde kavramamız gerekir.

Hâlâ üzerimizde egemen olan, çağdaş tarihselciliğin özünü oluşturan ve bilginin nesnesine, bilgisi olduğu gerçek nesnenin "nitelikleri"ni atfederek, bilgi nesnesi ile gerçek nesneyi karıştırmamızı isteyen bu önyargının inanılmaz gücü hakkında kendimize yanılsamalar yaratmamalıyız. Şekerin bilgisinin şekerli olmaması gibi, tarihin bilgisi de daha tarihsel değildir. Ama bu basit ilkenin bilinçlerde "yolunu açabilmesi"nden önce, kuşkusuz tüm bir "tarih" gerekir. O halde, şimdiden birkaç noktayı belirtmekle yetinelim. Gerçekten de, söz konusu edilmiş olan ve bu zamanın içinde saptanabilen gecikmeler, ileri gitmeler, kalıntılar ya da eşitsiz gelişmeler olarak düşünülen farklı zamansallıkları, sürekliliği kadar süreksizlikleri de olarak, bu tek ve aynı zamana indirgersek, sürekli-homojen / kendiyle çağdaş zaman ide-

olojisine tekrar düşeriz. Buradan yola çıkarak, aslında, yadsımalarımıza rağmen, bir referans zamanı kurumlaştırırız; bu eşitsizlikleri bunun sürekliliği içinde ölçeriz. Tam tersine, bu zamansal yapı farklılıklarını, farklı öğelerin ya da farklı yapıların bütünün tüm yapısına eklemlenme kipinin nesnel işaretleri olarak, ve *yalnızca bu olarak* ele almamız gerekir. Bu demektir ki, tarihte "öz kesiti" yapamıyorsak, gerçek tarihsel şimdiki zamanın *–konjonktürün* şimdiki zamanı– yapısı içinde *ortak-varoluş* bu sözümona gecikme, ilerleme, kalıntı, eşitsiz gelişme kavramlarını bütünün karmaşık yapısının özgül birliği içinde düşünmemiz gerektiği içindir. Ayrımsal tarihsellik türlerinden söz etmenin, bu gecikme ve ileri gitmelerin ölçülebileceği temel bir zamana referansta, demek ki, hiçbir anlamı yoktur.

Bu demektir ki, buna karşılık, gecikmenin, ilerlemenin, vs. metaforik dilinin sonuncu anlamı, bütünün yapısında, şu ya da bu öğeye özgü yerde, bütünün karmaşıklığındaki şu ya da bu yapısal düzeye özgü yerde aranmalıdır. Ayrımsal tarihsel zamansallıktan söz etmek, demek ki, bütünün hali hazırdaki konfigürasyonu içinde herhangi bir öğeyi ya da herhangi bir düzeyi *yerine* yerleştirmeye ve *işlevini* kendi eklemlenmesi içinde düşünmeye mutlak olarak zorunlu olmaktır; bu, başka öğelere bağlı olarak bu öğenin eklemlenme ilişkisini belirlemektir, onun *üstbelirlenimi* ya da *altbelirlenimi* olarak adlandırılan şeyi bütünün belirlenim yapısına bağlı olarak tanımlamak zorunda olmaktır, bir başka dilde ***belirlenim endeksi***, *etkililik endeksi* olarak adlandırabileceğimiz ve söz konusu öğesi ya da yapısı edimsel olarak bütünün bütünlüklü yapısı içinde etkilenmiş olan şeyi tanımlamak zorunda olmaktır. *Etkililik endeksi*'nden anlamamız gereken şey, bütünün edimsel mekanizması içinde verili bir öğenin ya da bir yapının az çok baskın ya da tabi, dolayısıyla, her zaman için az çok

"paradoksal" belirlenim niteliğidir. Ve bu, tarih teorisi için kaçınılmaz olan konjonktür teorisinden başka bir şey değildir.

Neredeyse tümüyle işlenmemiş olan bu analizde daha öteye gitmek istemiyorum. Bu ilkelerden iki sonuç çıkarmakla yetineceğim; bunlardan biri senkroni ve diyakroni kavramlarını, diğeri tarih kavramını ilgilendirmektedir.

1. Eğer söylenmiş olanın nesnel bir anlamı varsa, senkroni-diyakroni çiftinin bir yanlış anlamanın mekanı olduğu açıktır, çünkü bu çift bir bilgi olarak ele alındığında, epistemolojik boşlukta kalınır, yani –ideoloji boşluk karşısında dehşete kapıldığından– tam olarak ideolojik boşlukta, zamanı sürekli-homojen / kendiyle çağdaş olan bir tarihin tam ideolojik anlayışında kalınır. Eğer tarihin ve nesnesinin bu ideolojik anlayışı düşerse bu çift de yok olur. Yine de, ondan bir şeyler kalır: Bilinçdışı yansısı bu çift olan epistemolojik işlemin hedeflediği şey, ideolojik referansından bir kez kurtulduğunda bu epistemolojik işlemin ta kendisi olur. Senkroninin hedeflediği şeyin, *gerçek nesne* olarak nesnenin *zamansal* mevcudiyetiyle ilişkisi yoktur, ama tersine, başka tür bir mevcudiyet ve bir *başka nesne*'nin mevcudiyetini içerir: Somut nesnenin zamansal mevcudiyeti değil, tarihsel nesnenin tarihsel mevcudiyetinin tarihsel zamanı değil, *teorik analizin bilgi nesnesi*'nin mevcudiyeti (ya da "zaman"ı), *bilginin* mevcudiyeti. Senkronik olan, bütünün yapısının farklı öğeleri ve farklı yapıları arasında mevcut özgül ilişkilerin *anlayışı*'ndan başka bir şey değildir. *Senkronik olan, Spinoza'cı anlamda ezeliyet ve ebediyettir,* ya da karmaşıklığının yeterli bilgisiyle karmaşık bir nesnenin yeterli bilgisidir. Marx'ın, somut-gerçek tarihsel ardışıklıktan ayırt ettiği şey tam da budur. Şöyle der Marx:

"Tüm iktisadi ilişkilerin eşzamanlı olarak birlikte var

> olduğu ve birbirlerini desteklediği toplum gövdesini, hareketin, ardışıklığın, zamanın tek bir mantıksal formülü, gerçekten de açıklayabilir mi?" (*Misère de la Philosophie*, Editions Sociales, s. 120).

Eğer senkroni buysa, somut zamansal basit mevcudiyetle hiç alakası yoktur; o, bütünü bütün yapan karmaşık eklemlenmenin bilgisini kapsar. Senkroni, bu somut ortak-mevcudiyet değildir, –o, gerçek nesnenin bilgisini veren, bilgi nesnesinin karmaşıklığının bilgisidir.

Senkroni böyleye eğer, diyakroniyle ilgili benzer sonuçları da ondan çıkarmak gerekir, çünkü ideolojik diyakroni anlayışını temellendiren şey, ideolojik senkroni (kendinin özünün çağdaşlığı) anlayışıdır. Ona tarih rolü oynatan düşünürlerde, diyakroninin kendi yoksunluğunu nasıl itiraf ettiğini göstermek de kısmen gereklidir. Diyakroni, olaysal olana ve olaysallığın senkronik olanın yapısı üzerindeki etkilerine indirgenir: Tarihsel olan, demek ki, öngörülmemiş olandır, tesadüftür, olgu bakımından biricik olandır, olumsal gerekçelerle zamanın boş süreğenliğinden doğan ya da oraya düşendir. Bu durumda, "yapısal tarih" projesi, bu bağlam içinde, korkunç sorunlar ortaya koyar; Lévi-Strauss'un *Yapısal Antropoloji*'de buna ayırdığı bölümlerde bu zahmetli düşünüme rastlanır. Gerçekten de, boş bir zaman ve anlık olaylar, senkronik olanın yapısızlaştırılmasına ve yeniden yapılandırılmasına hangi mucizeyle yol açabilir? Senkroni, bir kez yerine yerleştirildiğinde, diyakroninin "somut" anlamı düşer; ve teorik bir değişime onu maruz bırakmak ve onu gerçek anlamı içinde, somutun değil, bilmenin bir kategorisi olarak kabul etmek koşuluyla, burada da ondan geriye, olası epistemolojik anlamından başka hiçbir şey kalmaz. Bu durumda, diyakroni, *sürecin* yanlış adından ya da Marx'ın

biçimlerin gelişimi olarak adlandırdığı şeyden başka bir şey değildir.[7] Ama burada da *bilginin içinde*, bilgi sürecinin içindeyiz; yoksa, somut-gerçeğin gelişimi içinde değil.[8]

2. Tarihsel zaman kavramına geldim. Bu kavramı kesin olarak tanımlamak için, şu koşulla ondan yana olmak gerekir. Bu kavram, belirli bir üretim tarzından kaynaklanan toplumsal bir oluşumun oluşturduğu toplumsal tümlüğün ayrımsal baskınlıkta ve eklemlenmedeki karmaşık yapısı içinde ancak temellendiğinden, içeriği ancak bu tümlüğün –ister bütün olarak ele alınmış, ister farklı "düzeyler" içinde ele alınmış olsun– yapısına bağlı olarak kavranabilir. Özellikle, tarihsel zaman kavramına bir içerik verebilmek için tarihsel zamanı, ele alınan toplumsal tümlüğün varoluşunun, zamansallığın farklı yapısal düzeylerinin, denklik, denk-olmama, eklemlenme, uyumsuzluk ve kayma gibi kendi aralarında sürdürdükleri ilişkilere bağlı olarak, bütünün bütünlüklü yapısına, bütünün farklı "düzey"lerine bağlı olarak müdahale ettiği özgül biçimi olarak tanımlamak gerekir. Şunu söylemek gerekir ki, nasıl ki genel olarak üretim yoksa, genel olarak tarih de yoktur, son çözümlemede farklı üretim tarzlarının özgül yapısı üzerinde temellenen tarihselliğin özgül yapıları vardır; (özgül üretim tarzlarından kaynaklanan) belirli toplumsal oluşumların varlığı olarak, bütün gibi eklemlenmiş,

---

7) Krş. c. I, bölüm I, paragraf 13.

8) Her türlü yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için, *piç* "diyakronik" kavramının yaygın kullanımına bugün musallat olan bu gizli ampirizm eleştirisinin, tarihsel dönüşümlerin *gerçeğine*, örneğin bir üretim tarzından bir diğerine geçişe elbette isabet etmediğini ekleyeyim. Eğer bu gerçeklik (yapıların gerçek dönüşümü olgusu) "diyakroni" olarak belirtilmek isteniyorsa, burada yalnızca (asla tam anlamıyla statik olmayan) tarihsel olanın kendisi belirtilir ya da, tarihsel olanın içindeki bir ayrımla, *görünür olarak* dönüşen şey belirtilir. Ama bu dönüşümlerin kavramı düşünülmek istendiğinde, artık gerçeğin ("diyakronik") içinde değil, *gerçek* "diyakronik" hakkında, sergilenen epistemolojik diyalektiğin işin içine katıldığı bilginin içinde olunur: kavram ve "biçimlerinin gelişimi". Bu noktada bkz. Balibar'ın sunumu.

tarihselliğin özgül yapılarının ancak bu tümlüklerin özüne bağlı olarak, yani kendi karmaşıklıklarının özüne bağlı olarak anlamı vardır.

Tarihsel zamanın kendi *teorik* kavramıyla bu tanımlanması, doğrudan doğruya tarihçileri ve onların pratiklerini ilgilendirir. Çünkü onların dikkatini, birkaç istisna hariç, tarihin tüm çeşitlemelerine (ister geniş anlamda tarih olsun, ister uzmanlaşmış tarih, iktisadi, toplumsal, siyasal tarih, sanat tarihi, edebiyat, felsefe, bilimler tarihi, vs.) kütlesel olarak egemen olan ampirist ideoloji üzerine çeker. Olaylan kabaca ifade edersek, tarih, güçlü anlamda *teoriden,* kendi nesnesinin teorisinden, dolayısıyla, kendi teorik nesnesinin tanımından vazgeçebileceği yanılsaması içinde yaşar. Teori olarak onun işine yarayan şey, onun gözünde teorinin yerini tutan şey, onun *yöntembilimi*'dir, yani belgelerin eleştirisi ve olguların kavranması üzerinde merkezlenen pratikleri, fiili pratiklerini yöneten kurallardır. Teorik nesne yerini tutan şey, onun gözünde, onun "somut" nesnesidir. Demek ki tarih, yöntembilimini, eksik olan teorinin yerine koymaktadır ve ideolojik zamanın somut gerçekliklerinin "somut"unu teorik nesne olarak kabul etmektedir. Bu ikili karışıklık, ampirist bir ideoloji açısından tipiktir. Tarihte eksik olan şey, hangisi olursa olsun her bilim için temel olan bir sorunla bilinçli olarak ve cesaretle yüz yüze gelmektir: *Teori*'sinin doğası ve inşası sorunu; bundan anladığım, bizzat bilimin içindeki teoridir, her yöntemi ve deneysel bile olsa her pratiği temellendiren ve aynı zamanda onun teorik nesnesini tanımlayan teorik kavramlar sistemidir. Oysa, istisnalar hariç, tarihçiler tarih için yaşamsal ve acil sorunu, *tarihin teorisi* sorununu ortaya koymuyorlar. Ve, kaçınılmaz olarak meydana geldiği gibi, bilimsel teorinin boş bıraktığı yer, tarihçilerin yöntembilimi düzeyinde bile zararlı etkileri en ufak ayrıntısına kadar

gösterilebilecek olan ideolojik bir teori tarafından işgal edilir.

Bilim olarak tarihin nesnesi, demek ki, Marx'a göre politik iktisadın nesnesiyle aynı tür teorik varoluşa sahiptir ve aynı teorik düzeyde oluşur. Bir örneği *Kapital* olan politik iktisat teorisi ile bilim olarak tarih teorisi arasında ortaya çıkarılabilecek tek farklılık, politik iktisat teorisinin, toplumsal tümlüğün yalnızca görece özerk bir bölümünü dikkate almasıdır, oysa ki tarih teorisi, ilke olarak kendine, mevcut haliyle karmaşık tümlüğü nesne olarak verir. Bu fark dışında, teorik bakış açısıyla, politik iktisat bilimi ile tarih bilimi arasında hiçbir farklılık yoktur.

Kapital'in "soyut" karakteri ile bilim olarak tarihin sözümona "somut" karakteri arasında, çoğu zaman başvurulan karşıtlık, açıkça bir yanlış anlamadır; ve bunun üzerine bir laf etmek gereksiz olmaz, çünkü bizi yöneten önyargılar hükümranlığındaki bir tercihin yerini tutar. Politik iktisat teorisi, son çözümlemede, somut, gerçek tarihin pratiklerince sağlanan bir hammaddenin araştırılmasında hazırlanmış, geliştirilmiş olsa da; "somut" denen herhangi bir konjonktüre, herhangi bir toplumsal oluşumun herhangi bir evresine göndermede bulunan iktisadi analizlerde gerçekleşmiş olsa ve böyle gerçekleşmesi gerekse de; tarih teorisinin de gerçek somut tarihin ürettiği ve kendi gerçekleşmesini "somut durumlar"ın "somut analizi"nde bulan bir hammaddenin araştırılmasında hazırlandığı ve geliştiği olgusunda gerçek karşılığını bulur. Bütün yanlış anlamalar, tarihin ancak bu ikinci biçim altında, bir teorinin "uygulanması" olarak var olduğu görüşüne dayanır; bu teori, güçlü anlamda yoktur ve bu nedenle, tarih teorisinin "uygulama"ları bir anlamda bu namevcut teorinin arkasından yapılır ve bu uygulamalar kendilerini doğal olarak teori yerine koyarlar... tabii eğer az çok ideolojik teori eskizlerine dayanmıyorlarsa (çünkü var olmaları için onlara yine

de asgari bir teori gerekir). *Tarih teorisinin, güçlü anlamda, var olmadığı olgusunu* ya da ancak tarihçiler için var olduğunu, mevcut tarih kavramlarının genellikle "ampirik" kavramlar olduğunu, bunların da teorik temellerini az çok aradıklarını –"ampirik", yani "gerçeklik"leri altında gizlenen bir ideolojiyle güçlü biçimde melezleşmiş olduklarını– ciddiye almamız gerekir. Teorik kaygılarıyla diğer tarihçilerden ayrılan, ama teoriyi bulunamayacağı bir yerde, kendini temellendiren *teorinin* dışında tanımlanamayacak olan tarihsel *yöntembilim* düzeyinde arayan en iyi tarihçilerin durumu budur.

Tarihin, aynı zamanda, belirttiğimiz anlamda teori olarak da var olacağı gün, onun teorik bilim ve ampirik bilim olarak ikili varlığı, Marksist politik iktisat teorisinin teorik bilim ve ampirik bilim olarak ikili varlığının ortaya koyduğundan daha fazla sorun yaratmayacaktır. O gün, politik iktisadın soyut bilimi ile tarihin sözümona "somut" bilimi şeklindeki sakat çiftin teorik dengesizliği kaybolmuş olur ve onunla birlikte de, Michelet'nin ölümünden yüz yıl sonra tarihçilerin, yeraltı gömütlüklerinde değil, çağımızın kamusal alanlarında kutlamakla zamanlarını hâlâ geçirdikleri azizlerin komünyonu ve ölülerin dirilişi gibi tüm dinsel hayal ve törenleri de yok olur.

Bu konuda bir söz daha ekleyeceğim. Tarih teorisi olarak tarih ile sözümona "somutun bilimi" olan tarih, nesnesinin ampirizmi içinde ele alınmış tarih arasında mevcut bulanıklık ve bu "somut" ampirik tarihin politik iktisadın "soyut" teorisiyle karşılaşması, birçok önemli kavramsal bulanıklığın ve yanlış sorunun kaynağındadır. Hattâ işlevi *mesafeyi kapatmak*, yani bir yanda mevcut tarihin teorik tarafı ile diğer yanda, ampirik tarih (ki bu genellikle var olan tarihtir) arasında mevcut boşluğu *kapatmak* olan ideolojik kavramların bu yanlış anlamadan *ürediği* bile söy-

lenebilir. Bu kavramları gözden geçirme niyetinde değilim, tüm bir incelemeyi buna ayırmak gerekir. Ben örnek olarak üçünü belirteceğim: fenomen, zorunluluk/olumsallık çiftleri ve tarihte bireyin eylemi "sorunu".

Öz/fenomen çifti, ekonomist ya da mekanist anlayışta, iktisadi olmayanı, özü olan iktisadi olanın fenomeni olarak açıklamakla yükümlü olacaktır. Bu işlemde, belli etmeden, teorik (ve "soyut") olan, iktisadın tarafındadır (çünkü bunun teorisine *Kapital*'de sahibiz), ve ampirik ve "somut" olan da iktisadi olmayan tarafındadır, yani politikanın, ideolojinin, vs. tarafındadır. Eğer "fenomen" somut, ampirik olarak ve öz de ampirik olmayan olarak, soyut olarak, fenomenin hakikati olarak anlaşılırsa, öz/fenomen çifti bu rolü gayet iyi yerine getirir. Bir nesnenin bilgisini bir başkasının varlığı ile karşılaştıran, sürekli bir yer ve durum değiştirme içinde teorik olan (iktisadi) ile ampirik olan (iktisadi olmayan) arasındaki bu saçma ilişki bu yere yerleştirilmiştir –ki bu da bizi bir mantığa aykırılık içine sokar.

Zorunluluk/olumsallık çifti ya da zorunluluk/tesadüf çifti aynı türdedir ve aynı işleve yöneliktir: Bir nesnenin teorik olanı (örneğin iktisat) ile bir başkasının ampirik olanı, teorik olmayanı arasındaki mesafeyi kapatmak (iktisadi olmayan ya da iktisadi-olan "yolunu açıyor": "koşullar", "bireysellik", vs.). Örneğin zorunluluğun, olumsal veriler arasından, çeşitli durumlar arasından, vs. "kendi yolunu açtığı" söylendiğinde, şaşırtıcı bir mekanik yerine yerleştirilmiş olur; burada doğrudan ilişkili olmayan iki gerçeklik karşı karşıya getirilmiştir. "Zorunluluk", söz konusu durumda, bir *bilgiyi* (örneğin, iktisadın nihai kertede belirleyiciliği yasasını) belirtir, "koşullar" da *bilinmeyeni* belirtir. Ama, bir bilgiyi bilgi olmayanla karşılaştırmak yerine, bilgi olmayan parantez içine alınır ve onun yerine bilinmeyen nesne-

nin *ampirik varoluşu* ("koşullar", olumsal veriler, vs. olarak adlandırılan şey) konulur –bu da *terimleri birleştirip karıştırmayı* ve belirli bir nesnenin *bilgisinin* (iktisadi olanın zorunluluğu) bir başka nesnenin ampirik varoluşuyla (bu "zorunluluğun" "yolunu açtığı" söylenen politik ya da başka "koşullar") karşılaştırıldığı bir kısa devrenin bozuk mantığını gerçekleştirmeyi sağlar.

Bu mantık bozukluğunun en ünlü biçimini bize veren şey "tarihte bireyin rolü" "sorunu"dur... bu trajik tartışmada, teorik olanı ya da (politik, ideolojik, vs.) başka nesnelerin fenomen olarak düşünüldüğü özü temsil eden tanımlı bir nesnenin bilgisini (örneğin iktisat), bireysel eylem denen (politik bakımdan!) son derece önemli bu ampirik gerçeklikle karşılaştırmak söz konusudur. Burada da, karşılaştırması gayri-meşru olan, –çünkü tanımlı bir nesnenin bilgisi, burada, bir başkasının ampirik varlığıyla karşı karşıya getirilir– karşılıklı olarak kesişen terimlerin kısa devresiyle karşı karşıyayız. Bu mantıksızlık içinde suda balık gibi olan Hegelci (ve daha genel olarak klasik) felsefi kavramları eleştirel olarak sorgulamak dışında, pratikte bunun içinden başka türlü çıkamayan bu kavramların yaratıcılarının karşısına kavramların çıkardıkları güçlükler üzerinde durmak istemiyorum. Yine de şunu belirtmek isterim ki, "tarihte bireyin rolü" şeklindeki bu sahte sorun, tarih teorisinden haklı olarak kaynaklanan asıl sorunun işaretidir: *Bireyselliğin tarihsel varoluş biçimleri* kavramının sorunu. *Kapital* bize bu sorunun konumu için gerekli ilkeleri verirken, kapitalist üretim tarzı için, bu üretim tarzının gerektirdiği ve ürettiği farklı bireysellik biçimlerini, işbölümü içinde, yapının farklı "düzey"leri içinde bireylerin "taşıyıcı"sı (*Träger*) işlevlere göre tanımlar. Elbette, burada da, verili bir üretim tarzında bireyselliğin tarihsel varoluş kipi, "tarih" içinde çıplak gözle okunabilir değildir, bunun kavramının da *in-*

şa edilmiş olması gerekir; ve her kavram gibi kendi içinde sürprizler saklar, ki bunların en çıplağı, yaygın ideolojinin maskesinden başka bir şey olmayan "verili" olanın sahte gerçekliklerine pek benzemiyor olmasıdır. Bildik biçiminde ortaya konduğunda, sakatlığından ve teorik olarak "zina ürünü" olduğundan dolayı yanlış bir sorun olan –çünkü burada ampirik varoluşlu bir teori bir başkasıyla karşı karşıya gelir– *"tarihte bireyin rolü" "sorunu"*ndan gerçekten varlığını sürdüren şey, bireyselliğin tarihsel varoluş tarzının değişkeleri kavramından yola çıkarak ele alınabilir. Gerçek teorik sorun (bireyselliğin tarihsel varoluş biçimleri) ortaya konmadıkça, –Eski Rejim'in çöküşünün gizlerinin orada gizli olup olmadığını anlamak için XV. Louis'nin yatağını eşeleyen Plekhanov gibi– tartışma bulanık geçecektir. Genel kural olarak, kavramlar yatakların içine gizlenmez!

Sorun bir kez aydınlatıldığında, en azından ilke olarak, Marksist tarihsel zaman kavramının özgüllüğü, *–tarih sözcüğü*'nü bunaltan sıradan kavramları ideolojik olarak eleştirdikten sonra, tarih üzerine bu yanlış anlamanın Marx'ın yorumundan çıkardığı farklı etkileri daha iyi anlayabiliriz. Bulanıklık ilkesinin kavranması, *Kapital*'de kendi terimleriyle yer alarak, yine de çoğu zaman bilinmemiş bazı temel ayrımların akla uygunluğunu bize *ipso facto* gösterir.

İlk olarak, klasik politik iktisadı "tarihselleştirme" basit projesinin bizi, klasik iktisadi kategorilerin, teorik tarih kavramı içinde düşünülmek bir yana, ideolojik tarih kavramı içine basitçe yansıtıldığı bir mantıksızlığın teorik açmazına fırlattığını anlamaktayız. Bu yaklaşım, Marx'ın özgüllüğünün bilinmemesine bir kez daha bağlı olan klasik şemayı bize geri verir: Marx, sonuçta, bir yanda klasik politik iktisadın ve diğer yanda Hegelci diyalektik yöntemin

(Hegelci tarih anlayışının teorik yoğunlaşması) birliğini onaylamış olur. Ama biz, bir kez daha, önceden belirlenmiş bir nesne üzerinde önceden var olan dışrak bir yöntemin sonradan eklenmiş parçası karşısındayız; yani kendi nesnesinden bağımsız olarak tanımlanmış olan ve nesnesine uygunluk arılaşması ancak Hegelci tarihselciliği olduğu kadar iktisatçı ezeliyetçiliği ve ebediyetçiliği de niteleyen bir yanlış anlamanın ortak ideolojik zemini üzerinde mühürlenebilen bir yöntemin teorik olarak kuşku verici birliği karşısındayız. Ve, bu nedenle, Hegelci "tarihselcilik" iktisatçı "ezeliyetçiliği ve ebediyetçiliği"nin tarihselleşmiş karşı-yananlamı olduğundan, ezeliyet ve ebediyet-tarih çiftinin iki terimi de ortak bir sorunsaldan kaynaklanır.

Ama, *ikinci olarak, Kapital*'de iktisat teorisinin tarihle ilişkisi üzerine henüz tamamlanmamış olan tartışmaların anlamını da anlıyoruz. Bu tartışmalar bize kadar uzanabilmişse, bu, büyük oranda, bizzat iktisat *teorisi*'nin ve tarihin statüsü üzerine bir bulanıklığın sonucudur. Engels, *Antidühring*'de (E.S. s. 179), "Politik iktisat esas olarak *tarihsel bir bilim*'dir", çünkü "*tarihsel, yani sürekli değişen bir malzemeyi* işler," dediğinde, tam da ikircikli bir noktada oluruz: *tarihsel* sözcüğünün bir tarih teorisinin *bilgi nesnesi*'ni ya da tersine, bu teorinin bilgisini verdiği gerçek nesneyi belirtmesine bağlı olarak, Marksist kavramdan yana ağır basabileceği gibi, ideolojik tarih kavramından yana da ağır basabilir. Marksist politik iktisat teorisinin, kendi bölgelerinden biri olarak, Marksist tarih teorisine göndermede bulunduğunu haklı olarak söyleyebiliriz; ama aynı zamanda, politik iktisat teorisinin, teorik kavramlarına varana dek, gerçek tarihe özgü *nitelik*'ten ("*değişken*" olan "madde"sinden) etkilendiğine inanabiliriz. Engels, Marx'ın teorik kategorilerine varana dek tarihi (ampirist-ideolojik anlamında) dahil eden bazı şaşırtıcı metinlerde

bizi bu ikinci yoruma doğru yöneltir. Marx'ın, gerçek nesnesinin özelliklerine, tanım gereği *her türlü uygulamaya özü gereği isyan eden ve sabit ve "ezeli ve ebedi" biçimi ancak tarihsel oluşun daimi hareketliliğini ortaya serebilen tarihsel bir gerçekliğin hareketli ve değişen* doğasına bağlı olan gerekçelerle, kendi teorisinde, hakiki *bilimsel tanımlar* meydana getiremeyeceğini tekrarlamaktaki inadını burada örnek almak istiyorum.

Kapital'in III. Kitabının Önsöz'ünde (VI, 17) Engels, Fireman'ın eleştirilerini anarak, şöyle yazar:

> "Bunlar, Marx'ın yalnızca *araştırdığı* yerlerde, *tanım yapmak* istediği ve insanın genellikle Marx'ın yapıtları dolayısıyla değişmeyen, hazırlop, her zaman için geçerli tanımlar bulabileceği gibi *yanlış varsayımlara* dayanmaktadırlar. Şeyler ile bunların birbirleriyle ilişkileri sabit değil değişken olarak kabul edilip kavrandığında, bunların zihinsel imgeleri, *fikirlerin de aynı şekilde değişim ve dönüşüme bağlı bulunacağı*; ve bunların katı tanımlar içerisinde hapsedilmiş olmayıp, tarihsel ya da mantıksal oluşum süreçleri içersinde hapsedilmiş olmayıp, *tarihsel* ya da *mantıksal* oluşum süreçleri içersinde *geliştikleri* apaçıktır. Bu, hiç kuşkusuz, Marx'ın I. Kitabının başlangıcında, sermayeye ulaşmak üzere tarihsel öncül olarak basit meta üretiminden niçin yola çıktığını ... aydınlığa kavuşturmaktadır."

Aynı tema *Antidühring*'in çalışma notlarında ele alınmıştır (E.S. s. 395):

> "*Tanımların bilim için bir değeri yoktur*, çünkü bunlar

her zaman yetersizdir. Tek *gerçek* tanım, *şeyin* kendisinin *gelişimidir*, ama bu *gelişim artık bir tanım değildir*. Yaşamın ne olduğunu bilmek ve göstermek için, yaşamın tüm biçimlerini incelememiz ve bunları, zincirlenişleri içinde temsil etmemiz gerekir. Buna karşılık, *yaygın kullanım için*, tanım olarak adlandırılan şeyin içindeki en genel ve aynı zamanda en tipik niteliklerin kısa bir sunumu, genellikle yararlı, hattâ zorunlu olabilir ve eğer bu sunumdan, dile getiremeyeceği şey talep edilmezse bunun bir zararı olmaz." (*Altını ben çizdim. L. A.*)

Bu iki metin, ne yazık ki, hiçbir muğlaklığa yer vermemektedir, çünkü *"yanlış anlama"*nın yerini kesin olarak belirtmeye ve terimlerini ifade etmeye kadar varmaktadır. Yanlış anlamadaki tüm kişiler burada sergilenmektedir, her biri, bu tiyatrodan beklenen etkinin buyurduğu rolü oynamaktadır. Kendilerine atfedilen rolü itiraf etmeleri, bu rolü terk etmeleri ve tamamen başka bir metin dile getirmeleri için onların yerlerini değiştirmemiz yeterlidir. Bu akıl yürütmedeki tüm yanlış anlama, gerçekten de, kavramların teorik açıklanışını, gerçek tarihin doğuşuyla karşılaştıran mantık bozukluğuna bağlıdır. Marx, yine de, bu iki *düzen*'i birbirinden titizlikle ayırt etmiştir ve 1857 tarihli *Girişi*'nde, bir yandan, bilimsel kanıtlama söyleminde kavramların ardışıklık düzeni içinde ve diğer yandan, gerçek tarihin türsel düzeni içinde yer alan terimler arasında hiçbir birebir bağlantının kurulamayacağını göstermiştir. Burada, Engels, "mantıksal" açiklama ile "tarihsel" açıklamayı özdeşleştirerek, bu imkansız bağlantıyı ileri sürmektedir. Ve, bu özdeşleştirmenin gerektirdiği teorik olasılık koşulunu bize büyük bir namuslulukla belirtmektedir: İki açıklama düzeninin özdeşliğini öne sürmek, her tarih teorisi-

ne *gereken kavramlar*'ın, kavram tözleri içinde, *gerçek* nesnenin *özelliklerinden* etkilenmesine bağlıdır. "Şeyler ... değişken olarak kabul edilip kavrandığında, bunların zihinsel imgeleri olan *kavramlar da aynı şekilde değişim ve dönüşüme bağlı bulunur*." Kavramların açıklanışı ile gerçek tarihin açıklanışını özdeşleştirebilmek için, demek ki, bilgi nesnesini gerçek nesneyle özdeşleştirmiş olmak, kavramları gerçek tarihin gerçek belirlenimlerine tabi kılmak gerekir. Engels, böylece, tarih teorisinin kavramlarını, somut, ampirik ardışıklıktan (tarih ideolojisinden) doğrudan doğruya ödünç alınma bir *devingenlik katsayısı* ile etkiler, böylece "gerçek-somut"u "düşüncenin-somutu" içine ve gerçek değişim olarak tarihseli de kavramın içine taşır. Bu tür öncüller durumunda, akıl yürütme, tam anlamıyla, her tanımın bilimsel olmayan niteliği şeklindeki sonuca varmak zorunda kalmıştır: "*Tanımların bilim için bir değeri yoktur*", çünkü "*tek tanım, şeyin kendisinin araştırılmasıdır, ama bu araştırma bir tanım değildir.*" Burada da, *gerçek* şey, kavramın yerini almıştır ve gerçek şeyin araştırılması (yani, somut yaratılışın gerçek tarihi) "*biçimlerin araştırılması*"nın yerini almıştır, ki bu, Giriş'te olduğu gibi *Kapital*'de de, özellikle yalnızca bilgide meydana gelen şey olarak, bilimsel kanıtlamanın söylemi içinde kavramların zorunlu beliriş ve yok oluş düzenini içeren şey olarak belirtilmiştir. C. Schmidt'e cevabında zaten rastlamış olduğumuz bir temanın –kavramın kökensel zayıflığı temasının– Engels'in yorumunda nasıl bulunduğunu göstermek gerekir mi? "Tanımların bilim için değeri olmaması", "*her zaman yetersiz*" olmalarındandır; başka deyişle kavram, özü gereği kusurludur ve bu kusuru kavramsal doğası içine kayıtlı olarak taşır: Doğuşunun biçimlerinin tarihsel üretimi içinde kendi kendini "tanımlayan" gerçeği *tanımlama* yönündeki her türlü niyetten feragat etmesini sağlayan şey, bu

ilk günahın bilincidir. Buradan yola çıkarak, *tanım*'ın statüsü sorusu sorulursa, teorik niyetinden tamamen farklı bir rolü ona atfetmek zorunda kalırız: "Pratik" bir rol, "yaygın kullanım"a çok uygun, hiçbir teorik işlevi olmayan, genel bir belirtici rolü. Paradoksal olarak, kendi sorusunda içerilmiş terimleri kesiştirerek başlamış olan Engels'in, sonuç olarak anlamı yine kesişen, yani hedeflediği nesne karşısında ileri ya da geri durumda olan bir tanıma vardığını, çünkü bilimsel kavramın rolüyle ilgili tamamen pratik (yaygın) bu tanımda aslında bize *ideolojik* kavramın işlevlerinden birinin bir teorisine –pratik ima ve işaret işlevi– nasıl girişileceğini gösterdiğini belirtmek önemsiz değildir.

Işte böylece, Marx'ın bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasında, bilginin içinde kavramın "biçimlerinin gelişimi" ile somut tarihin içinde gerçek kategorilerin açıklanışı arasında açıkça belirlemiş olduğu temel ayrımı bilmemenin götürdüğü nokta şudur: Ampirist bir bilgi ideolojisi ile *Kapital*'in içinde *mantıksal olanla tarihsel olan*'ın özdeşleştirilmesi. Bu özdeşleştirmeye bağlı duran sorunda sayısız yorumcu dönüp dursa da; *Kapital*'de mantıksal olanla tarihsel olanın ilişkisini içeren tüm sorunların *var olmayan bir ilişki* varsaydıkları doğru olsa da bunda şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Bu ilişki, iki açıklamada (kavramın açıklaması; gerçek tarihin açıklaması) yer alan iki düzenin terimlerinin *doğrudan doğruya*, birebir tekabüliyet ilişkisi olarak hayal edilse de; ya da bu aynı ilişki, iki açıklama düzeninin terimlerinin *tersine* tekabüliyet ilişkisi olarak hayal edilse de (Rancière'in analiz ettiği Della Volpe'nin ve Piétranera'nın tezinin özü budur), *hiçbir ilişkinin olmadığı yerde*, bir ilişki varsayımı dışına çıkılamaz. Bu yanılgıdan iki sonuç çıkarılabilir. Birincisi, tamamen pratiktir: Bu sorunun çözümünde karşılaşılan güçlükler, ciddi güçlüklerdir, hattâ aşılmaz güçlüklerdir: Var olan bir sorunu çözmekten her zaman

emin olamasak da, *var olmayan bir sorunun* çözülemeyeceğinden emin olabiliriz.[9] İkincisi teoriktir: Bu, hayali bir soruna hayali bir çözümün gerektiğidir; dahası herhangi bir hayali çözümün değil, bu hayali sorunun (hayali) konumunun gerektirdiği hayali *çözümün* gerektiğidir. (Hayali olabilecek) bir sorunun her hayali (ideolojik) konumu, gerçekten de, kendi içinde belirli bir sorunsal içerir; bu da, bu sorunun hem olasılığını hem de biçimini belirler. Bu sorunsal, ideolojik imgeleme uygun yansıtıcı oyun sayesinde, bu soruna aynada verilmiş çözümde *kendini bulur* (krş. c. I, bölüm I); söz konusu çözümde kendini doğrudan doğruya bulmasa da, başka yerde, açıkça sorun edildiği yerde kendi açık yüzüyle, tarihsel olanla mantıksal olanın özdeşliğini destekleyen gizil "bilgi teorisi" içinde belirir: *ampirist* bir bilgi ideolojisi. Bu ampirizmin cazibesi içine Engels'in kendi *sorusuyla* kelimenin tam anlamıyla düştüğünü görüyor olmamız ya da bir başka biçimde, Della Volpe ile öğrencilerinin, tarihselci ampirizmin üst bir biçimi olan "tarihsel soyutlama" teorisinin uslamlamasıyla, *Kapital*'de tarihsel düzenlerle mantıksal düzenlerin *tersine* özdeşliği tezini savunuyorlarsa, bu bir tesadüf değildir.

Kapital'e geri dönüyorum. Var olmayan bir ilişkinin hayali varlığı üzerine belirttiğimiz yanılgının aşikar sonucu, iktisat teorisi ile tarih teorisi arasında –var olan ve haklı olarak temellenmiş olduğu için meşru– bir *başka ilişki*'yi görünmez kılmasıdır.

---

9) *Var olmayan sorunlar*, büyük teorik çabalara ve nesneleri kadar hayaletimsi çözümlerin az çok kesin üretimine yer verse de bunu Kant sanabiliriz, ki onun felsefesi büyük oranda *nesnesiz "bilimler"*in (metafizik, kozmoloji, rasyonel psikoloji) varlık olasılığı teorisi olarak düşünülebilir. Olur da Kant'ı okuyacak yürek sahibi değilsek, nesnesiz "bilim" üreticileri doğrudan doğruya sorgulanabilir: örneğin, teologlar, psikososyologların büyük çoğunluğu ya da bazı "psikologlar", vs. Belirli koşullarda bu "nesnesiz bilimler"den yola çıkarak, teorik ve ideolojik konjontür gereği, onların sözümona "nesne"lerinin teorisinin hazırlanması içinde, mevcut rasyonalitenin teorik *biçimlerine* sahip olunabileceğini ya da bunların üretilebileceğini de ekleyeyim: örneğin Ortaçağ'da teoloji, mevcut teorik *biçimleri hiç kuşkusuz* elinde bulunduruyordu ve bunları hazırlıyordu.

Birinci ilişki (iktisat teorisi ile somut tarih) hayali olsa da, ikinci ilişki (iktisat teorisi ile tarih teorisi) gerçek bir *teorik* ilişkidir. Bu noktada niçin bizim için –görünmez olmasa da– en azından opak kalmıştır? Çünkü, birinci ilişki, onun için, "gerçekliğin" ivediliğini taşıyordu, yani *Kapital*'de "somut" tarih sayfaları (iş günü süresinin azaltılması için mücadele, imalattan [=*manüfaktürden*, metinde her iki kelime de kullanılmıştır, yhn.] büyük sanayiye geçiş, ilkel birikim, vs.) okuyarak, orada, bir anlamda kendilerini "evlerinde" bulan ve o zaman iktisadi teori sorununu bu "somut" *tarih*'e bağlı olarak ortaya koyan, bu başlıkların sorununu ortaya koyma gereği hissetmeyen tarihçilerin ampirist eğilimleriydi bu. Güçlü anlamda tarihsel analizler olmaktan uzak olan, yani tarih kavramının gelişimince desteklenmiş olmayan bu *malzemelerin* hakiki bir *tarihsel* uygulanmasından ziyade, *bir tarih için* kısmen-tamamlanmış malzemeler olan (krş. bu II. ciltte Balibar'ın metni) Marx'ın analizlerini ampirist tarzda yorumluyorlardı. Kısmen-hazırlanmış bu malzemelerin varlığını, ideolojik bir tarih anlayışının argümanı yapıyorlardı ve o zaman, politik iktisadın "soyut" teorisine "somut" tarihin ideolojisi sorusunu soruyorlardı: Hem *Kapital* karşısındaki büyülenmelerini, hem de, sayısız taraflarıyla onlara "kurgusal" gibi gelen bu söylem karşısındaki güçlüklerini. İktisatçılar aşağı yukarı aynı reflekse sahiptiler, iktisadi tarih (somut) ile iktisadi teori (soyut) arasında kararsız kalmışlardı. Her iki taraf da aradıkları şeyi *Kapital*'de bulmayı umuyordu; ama orada, "aramadıkları" ve kavramların soyut düzeni ile tarihin somut düzeni arasında iki-tekyanlı ya da başka ilişkilerin hayali sorununu ortaya atarak *indirgemeye* çalıştıkları başka bir şey de buluyorlardı. *Buldukları* şeyin kendi sorularına cevap vermediğini, ama tamamen başka bir soruya, kendi içlerinde taşıdıkları tarih kavramının ideolojik ya-

nılsamasını inkar etmiş olan ve kendi *Kapital* okumalarına yansıttıkları bir soruya cevap verdiğini *görmüyorlardı*. Onların görmedikleri şey, politik iktisadın "soyut" teorisinin, tarih teorisinin nesnesine organik anlamda bölge olarak (düzey ya da kerte) ait bir bölgenin teorisi olduğudur. Onların görmedikleri şey, tarihin *Kapital*'de, somut-gerçek nesne olarak değil, teori nesnesi olarak yer aldığıdır; ve tarihsel bir uygulamanın birinci düzeyinin Marx tarafından ya iş gününün azaltılması için mücadelelere, ya da kapitalist ilkel birikime uygulandığı bölümlerin, onların ilkelerine gönderdiği gibi, tarih teorisine, tarih ***kavramının*** inşasına ve "gelişmiş biçimler"ine de gönderdiğidir; ve kapitalist üretim tarzının iktisadi teorisi bunun belirli bir "bölge"sini oluşturur.

Bu yanlış anlamanın edimsel etkilerinden biri üzerine bir laf daha edelim. *Kapital*'in "teorik model" *olarak* yorumlanmasının kökenlerinden birini onda bulmaktayız. Bu formülün müdahalesi her zaman için *a priori* olarak, sözcüğün kesin klinik anlamında, verili bir bilginin nesnesi üzerine ampirist bir yanlış anlamanın semptomu olarak ortaya çıkabilir. Bu "model" olarak teori anlayışı, gerçekten de, onu ampirik somuttan ayıran mesafeyi teorinin bizzat *içine* dahil etmenin tamamen ideolojik ilk koşulunda mümkündür; ve bu mesafeyi bizzat *ampirik* bir mesafe olarak, dolayısıyla bizzat somuta ait olarak düşünmenin –ki bu durumda, "teoriden her zaman daha zengin ve daha canlı" olan şey olarak tanımlama ayrıcalığını (yani sıradanlığını) kendine tanıyabilir– yine ideolojik ikinci koşulu altında mümkündür. Teorinin yoksulluğu ile tekdüzeliği üzerinde "yaşam" ile "somut" bolluğunun, dünyanın imgeleminin üstünlüğünün, ve eylemin olgunlaşmamışlığının coşku verici sıfatlarının bu ilanında, anlayana sivrisinek saz, (kendini beğenmiş ve dogmatik) ciddi bir entelektüel mütevazılık dersi olduğuna kuşku yoktur. Ama so-

mut ile yaşam, bir gevezeliğin kolaylıklarına bahane olsa da, kah övgü niyetini (bir Tanrı, kişilik özelliği ne olursa olsun daima yuvasını aşırı bolluk, yani "somut"un ve "yaşam"ın "aşkınlığı" tüyleri içine yapar), kah dosdoğru entelektüel tembelliği maskelemeye hizmet etse de, biz aynı oranda haberdar oluruz. Bizim için önemli olan, somutun aşkınlığının artı-değerleri temasına dönüp dolaşıp gelen beylik lafların ***kullanımıdır***. Oysa, "model" olarak bilgi anlayışında, gerçeğin ya da somutun, "somut"un teoriyle ilişkisini, yani ***mesafesini*** düşünmeyi sağlamak için işe karıştığını görüyoruz; hem bizzat teori ***içinde***, hem de gerçeğin ***içinde***, teorinin bize özellikle bilgisini verdiği bu gerçek nesnenin dışında bir gerçeğin içinde değil, ***bu gerçek nesnenin bizzat içinde, parçanın bütünle*** ilişkisi gibi, "kısmi" bir parçanın fazlasıyla boş bir bütünle ilişkisi gibi. (Krş. c. I, bölüm I, paragraf 10). Bu işlemin teoriyi, başka aygıtlar arasında, ampirik bir aygıt olarak düşündürmek, kısacası model olarak her bilgi teorisini neyse ona –teorik bir pragmatizm biçimine– doğrudan indirgemek gibi kaçınılmaz bir etkisi vardır.

Demek ki, burada, yanılgının sonuncu etkisinde, belirgin bir anlayış ve eleştiri ilkesine sahibiz: Bu, teorik bir bütünün (politik iktisat teorisi) ***gerçek*** ampirik bütünle (somut tarih) birebir tekabüliyet ilişkisine nesnenin gerçekliği içinde sokulmasıdır; birinci bütün, *Kapital*'de "Mantık" ile "tarih" "ilişkileri" sorunu üzerine yanlış yorumların kökeninde yatan bilgidir. Bu yanlış yorumların en ciddisi, körleştirici etkisidir: İktisat teorisinin kavranması için zorunlu olan bir tarih teorisini *Kapital*'in gerçekten de ***içerdiğini*** algılamayı kimi zaman engeller.

V. MARKSİZM TARİHSELCİLİK DEĞİLDİR

Ama buradan yola çıkarak son bir yanlış anlamayla karşı karşıya gelmiş olduk. Bu da aynı soydandır, ama belki de biraz daha ciddidir, çünkü yalnızca *Kapital*'in okunmasına yönelik değildir, yalnızca Marksist felsefeye yönelik değildir, aynı zamanda *Kapital* ile Marksist felsefe arasında, dolayısıyla tarihsel materyalizm ile diyalektik materyalizm arasında mevcut ilişkiye, yani bir bütün olarak kabul edilen Marx'ın eserinin anlamı üzerine, ve son olarak, gerçek tarih ile Marksist teori arasında mevcut ilişkiye de yöneliktir. Bu yanlış anlama, Marksizmde bir tarihselcilik ve hepsinin en radikali olarak *"mutlak tarihselcilik" gören* bir *görmeme*'ye bağlıdır. Bu sav, tarih bilimi ile Marksist felsefe arasında mevcut ilişki türleri altında, Marksist teorinin *gerçek* tarihle sürdürdüğü ilişkiyi ortaya koyar.

Marksizmin, teorik bakış açısından, hümanizma olmayan bir tarihselcilik olduğunu (krş. *Pour Marx*, s. 225 ve devamı); birçok durumda hümanizma ile tarihselciliğin aynı ideolojik sorunsala dayandığını; ve *teorik olarak konuşursak* Marksizmin, aynı hareket içinde ve bunu temellendiren biricik epistemolojik kopuş sayesinde bir anti-hümanizma ve bir tarihselcilik-karşıtı olduğunu ileri sürmek istiyorum. Aslında hümanizma olmayan ve tarihselci olmayan demeliyim. Dolayısıyla, kendiliğinden olmadığı gibi, tersine, çok çetin bir ceviz olan bir kopuş duyurusunun tüm ağırlığını onlara vermek için, ayırıcı basit bir formül yerine bu ikili *negatif* formülü (anti-hümanizma, tarihselcilik-karşıtı) bilinçli olarak kullanıyorum, çünkü bazı yerlerde kırk yıldan beri Marksizmi tehdit etmeye devam eden hümanist ve tarihselci saldırıyı püskürtmek pek de onun buyruğunda değildir.

Marx'ın bu hümanist ve tarihselci yorumunun hangi koşullarda doğduğunu ve yakın dönemdeki hangi koşullarda yeniden güçlendiğini gayet iyi bilmekteyiz. 1917 Devrimi öncesi ve takip eden dönemde II. Enternasyonal'in mekanikliğine ve ekonomizmine karşı yaşamsal bir tepkiden doğdu. Bu sıfatla gerçek tarihsel değere sahiptir; tıpkı bazı tarihsel sıfatların, oldukça farklı bir biçimde de olsa sahip olduğu gibi: örneğin "kişiye tapınma"nın dogmatik yanılgılarının ve suçlarının XX. Kongre tarafından teşhirinin ertesinde bu yorumun son dönemde yeniden doğuşu. Bu yakın dönemdeki canlanma, "goşist" de olsa devrimci ruhlu bir karşı çıkış gücüne o zaman sahip olan tarihsel bir tepkinin tekrarı, ve çoğu zaman verimli ya da yetenekli ama "sağcı" yön değişikliği olsa da, birinci durumunun tarihsel anlamını yargılayabilecek norm olarak işimize yaramaz. Devrimci bir hümanizmanın ve devrimci bir tarihselciliğin temaları önce Alman solu etrafında, Rosa Luxembourg ve Mehring etrafında, sonra da 1917 Devrimi'nden sonra, Korsch gibi kimileri kaybolmuş ama Lukacs gibi başkaları önemli rol oynayan, hattâ Gramsci gibi çok önemli bir rol oynayan bir dizi teorisyen etrafında yerli yerine kondu. II. Enternasyonal'in mekanik basitliğine karşı "goşist" bu tepki hareketini Lenin'in hangi terimlerle yargıladığını bilmekteyiz: Onun teorik masallarını, politik taktiğini mahkum eder (krş. *"Sol" komünizm, bir çocukluk hastalığı*) ama örneğin Rosa Luxemburg'da ve Gramsci'de özgün olarak devrimci şeyler içerdiğinin farkındadır. Tüm bu geçmişi birgün aydınlatmak gerekecek. Şimdiki zamanımızda bile, hayaletlerin gerçek kişiliklerini iyice ayırt edebilmek ve II. Enternasyonalizm'in yavan mekanikçiliğine ve kaderciliğine karşı tepkinin, tarihin edimleri için önlerine koyduğu devrimi sonunda *yapmaları* için insanların bilincine ve iradesine çağrı biçimini alması gerektiği bir dönemde mücadele-

nin bulanıklıkları içinde yürütülen bir eleştirinin sonuçlarını, tartışmasız temeller üzerine oturtabilmek için, tarihsel ve teorik bu inceleme bizce kaçınılmazdır. Gramsci'nin, 1917'nin anti-kapitalist devriminin, insanların, kitlelerin ve Bolşeviklerin iradi ve bilinçli eylemiyle, (yoksa II. Enternasyonal'in İncil okur gibi sosyalizmin kaçınılmaz gelişini *okuduğu* bir Kitap sayesinde değil) *K. Marx'ın* Kapital'*ine karşı* yapılmak zorunda kalındığını kabaca ileri sürererek Kapital'e *Karşı Devrim*'i yücelttiği bu ünlü paradoks o gün belki de biraz daha iyi anlaşılacaktır.[10]

Bu hümanizmanın ve bu tarihselciliğin "goşist", birinci biçimini üreten koşulların bilimsel incelenmesini beklerken, Marx'ta, bu yoruma izin verebilecek ve elbette, Marx'ın şu anki okurlarının gözünde bunun yakın dönem biçimini doğrulamaktan geri kalmayacak olan şeyi özdeşleştirebilecek durumdayız. Mekanik ve evrimci bir okumayı besleyebilmiş olan aynı ifade muğlaklıklarının, aynı zamanda tarihselci bir okumaya da imkan tanıdığını keşfetmek bizim için şaşırtıcı olmaz: Lenin, bu paradoksal buluşmanın bizi hayal kırıklığına uğratmaması için, oportünizmin ve goşizmin ortak teorik temellerine dair bize yeterince örnek verdi.

İfade muğlaklıklarından söz ediyorum. Burada da, etkilerini daha önce ölçmüş olduğumuz bir gerçekliğe varıp dayanıyoruz: Kendini öncellerinden ayıran farklılığı eserlerinde adamakıllı *üretmiş* olan Marx, bu ayrımın *kavramını* arzulanan tüm netlikle düşünmedi –tüm kaşiflerin kaderidir bu; Marx, teorik olarak kendi devrimci yaklaşımının kavramını ve teorik içerimlerini teorik

10) Gramsci: "Hayır, mekanik güçler tarihte hiçbir zaman baskın çıkmaz: Dış görünüşü şekillendiren ve sonunda her zaman ... doğa yasası karşısında zafer kazanan insanlar, bilinçler ve tindir, sözde-bilginlerin şeylerinin kaçınılmaz akışı yerine insanların inatçı iradesi kondu." (*Rinacita*'da yayımlanan metin, 1957, s. 149-158. Akt. Mario Tronti, *Studi Gramsciani*. Editori Riuniti, 1959, s. 306).

olarak uygun biçimde düşünüp geliştirmemiştir. Kah, elinden daha fazlası gelmediğinden, kısmen ödünç alınmış kavramlar içinde ve özellikle de Hegelci kavramlar içinde düşündü, –bu da, gerçekten de, bu kavramların ödünç alındığı anlambilimsel alan ile bunların uygulandıkları kavramsal nesneler alanı arasına bir mesafe, bir farklılık getirmiştir. Kah bu farklılığı kendisi için, ama kısmi olarak düşündü, ya da bir bilginin eskizi içinde, denklikleri inatla ararken düşündü.[11] Ama ürettiği şeyin kesin orijinal anlamını bir kavramın uygunluğu içinde dile getirmeyi hemen başaramaz. Ancak eleştirel bir okumanın barındırdığı ve böyle bir okumadan çıkartılabilecek olan bu farklılık, uyumsuzluk, *Marx'ın söylem metninin nesnel olarak parçasını oluşturur.*[12]

Marx'ın bunca mirasçısı ve yandaşı, her türlü eğilimsel nedenin dışında, ellerindeki metinlere *harfiyen* sadık kaldıklarını ileri sürerken niçin onun düşüncesi üzerine yanlışlar geliştirebilmişlerdir?

Marx'ın *tarihselci* okumasının hangi metinler üzerinde temellenebileceğini, söz konusu durumda gösterebilmek için burada birkaç ayrıntıya girmek istiyorum. Marx'ın gençlik metinlerinden ya da Kopuş metinlerinden (*Pour Marx,** s. 26) söz etmek istemiyorum; çünkü burada kanıtlamak kolay olur. Hümanist ve tarihselci yankıları hâlâ derinlerde çınlayan *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Alman İdeolojisi* gibi metinlere, onlardan beklenen sözleri telaffuz ettirmek için zorlamaya gerek yok: Bunları tek başlarına zaten telaffuz ederler. Ben yalnızca *Kapital*'den ve 1857 tarihli *Giriş*'ten söz edeceğim.

---

* *Marx İçin*, İthaki Yayınları, çev. Işık Ergüden, (yhn).

11) Bu ilişki altında, tüm bir incelemeyi onun tipik metaforlarına, bu metaforların –kendi adıyla, kavram olarak anamadıklarından dolayı *sınırlandırma* işlevi gördükleri bir merkez etrafında– çoğalmalarına adamak gerekir.

12) Bu farklılık, uyumsuzluk olgusu, bunun gerekliliği Marx'a özgü değildir, bilimsel temelli her yaklaşıma ve genel olarak her bilimsel üretime özgüdür: Bunların incelenmesi, bilgilerin üretim tarihinin teorisinden ve burada hâlâ zorunluluğunu hissettiğimiz teorik olanın tarihinden kaynaklanır.

Marx'ın tarihselci bir okumasının dayandırılabileceği Marx metinleri iki ana başlık altında toplanabilir. Birinciler, tüm tarih biliminin konusunun bize hangi koşullarda verildiğini tanımlarlar.

1857 *Girişi*'nde Marx şöyle yazar:

> "... genel olarak bütün tarihsel ya da toplumsal bilimlerde, iktisadi kategorilerin işleyişi hakkında şunu unutmamak gerekir ki, *özne, yani burada modern burjuva devleti, hem gerçeklik içinde hem de zihinde verilidir;* kategoriler, bu öznenin, bu belirli toplumun, vs. çoğu zaman belirli basit yanlarının varoluş biçimlerini, belirli varoluş koşullarını ifade ederler." (170)

Bu metin *Kapital*'in bir bölümüyle yakınlık içindedir (I. 87):

> "Toplumsal yaşam biçimleri üzerine düşünme, dolayısıyla bunların bilimsel analizleri, gerçek harekete tamamen karşıt bir yol izler. Sonradan, zaten oluşmuş verilerle, *araştırmanın sonuçlarıyla* başlar..."

Bu metinler, yalnızca her toplumsal ve tarihsel nesnenin oluşmuş bir nesne, bir sonuç olduğunu göstermekle kalmaz, aynı zamanda bu nesneye uygulanan bilgi faaliyetinin de bu verinin *şimdiki zamanı*'yla, verinin edimsel uğrağıyla tanımlı olduğunu gösterir. Bazı İtalyan Marksist yorumcuların, Croce'nin bir deyimini alırsak, "tarihsel şimdiki zaman"ın *"çağdaşlığı"* ifadesi diye adlandırdıkları şey budur. Tarihsel bir nesneye yönelik her bilginin koşullarını tarihsel olarak niteleyen ve tarihsel diye niteleyen kategoridir bu. Bu çağdaşlık teriminde, bildiğimiz gibi,

ikircil bir yan olabilir.

Marx, *Giriş*'te, aktarılan metinden birkaç satır önce, bu mutlak koşulu kabul ediyor gibidir:

> "Tarihsel araştırma/gelişme olarak adlandırılan şey, özellikle sonuncu biçimin, geçmiş biçimleri kendi gelişme düzeyine götüren evreler olarak görmesine ve buna ender olarak müsait olduğunu anlamasına ve bunu da yalnızca ***kendi eleştirisini yapmanın gayet belirli koşulları içinde*** kabul etmesine dayanır... bu koşulları her zaman tekyanlı bir görünümde tasarlar. Hıristiyan dini, önceki mitolojileri nesnel olarak anlamaya yardım etmeye ancak kendi eleştirisini belli bir düzeye, –yani *dynamei*– kadar tamamlandıktan sonra buna müsait olur. Aynı şekilde burjuva politik iktisadı da feodal, antik ve Doğu toplumlarını ancak ***burjuva toplumunun özeleştirisi*** başladığı gün anlamayı başarmıştır..."
>
> (*Giriş*, 170).

Özetliyorum: Tarihsel bir nesnenin her bilimi (ve özellikle politik iktisat), verili, mevcut, tarihsel bir nesneye, geçmiş tarihin sonucu olmuş bir nesneye yönelir. Şimdiki zamandan yola çıkan ve bir oluşmuş-nesneye yönelen her bilgi işlemi, şimdiki zamanın bu nesnenin geçmişine yansımasından başka bir şey değildir. Demek ki Marx burada Hegel'in "düşünen" tarihte eleştirmiş olduğu geriye dönük bakışı tarif etmektedir (*Tarih Felsefesine Giriş*). Geriye dönük bu zorunlu bakış, ancak şimdiki zaman, kendinin bilimine, kendinin eleştirisine, kendi özeleştirisine varırsa, yani eğer şimdiki zaman, özü *görünür* kılan bir "*özsel kesit*" ise bilimseldir.

Ama işte burada ikinci grup metinler işin içine girer: Marx'ın

tarihselciliğinden söz edilebilecek önemli nokta burasıdır. Bu nokta, özellikle Marx'ın yukardaki metinde *bir şimdiki zamanın "özeleştirisinin gayet belirli koşulları"* olarak adlandırdığı şeyi ilgilendirir. Şunu anlamamız gerekir: Bir şimdiki zamanın kendilik bilincinin geriye dönük bakışının öznel olmaktan çıkması için, bu şimdiki zamanın, *kendilik bilimi*'ne varabilmesi için özeleştirisini yapabilmesi gerekir. Oysa, politik iktisadın tarihini ele aldığımızda ne görmekteyiz? Düşünmekten başka bir şey yapmamış, *kendi şimdiki zamanlarının sınırları içine kapanmış* ve kendi zamanlarının üzerinden atlayamayan düşünürler görürüz. Aristoteles: Tüm dehası, "*x* miktar A nesnesi = *y* miktar B nesnesi" eşitliğini eşitlik olarak yazmasını ve bu eşitliğin ortak tözünün saçma olduğu için düşünülemez olduğunu ilan etmesini sağlamıştır. Bunu yaparken, kendi döneminin sınırlarına vardı. Daha öteye geçmesini kim engelliyordu?

> "Bununla birlikte, Aristoteles'i metalara değer atfetmenin, aslında, her emeği eşit insan emeği olarak ve bunun sonucu da eşit nitelikte emek olarak ifade etmenin bir biçimi olduğunu fark etmekten alıkoyan önemli bir gerçek vardı. Bunun doğal temeli, Yunan toplumu kölelik üzerine kurulduğu için, insanların ve onların emek güçlerinin eşitsizliğiydi."
>
> (*Kapital*, I, 73)

Aristoteles'in o dahice okuma sezgisine sahip olmasını sağlamış olan şimdiki zaman, aynı zamanda kendi ortaya attığı soruya cevap vermesini de engelliyordu.[13] Klasik politik iktisadın

13) Kuşkusuz yanlış olmaz ama, bu sınırlama doğrudan doğruya "tarih"e indirgenirse, burada da, tarihin yalnızca *ideolojik* kavramına başvurulma riski görülür.

tüm diğer büyük kaşifleri için de aynı şey geçerlidir. Merkantilistler, kendi zamanlarının para politikasını para teorisi yaparak, kendi şimdiki zamanlarını yansıtmaktan başka bir şey yapmamışlardır. Fizyokratlar, dahice bir artı-değer teorisinin, ama doğal artı-değerin, buğdayın büyüdüğünün ve buğday üreticisi bir tarım işçisinin tüketilmemiş artığının çiftlik sahibinin ambarlarına geçtiğinin *görülebileceği* tarımsal çalışmanın artı-değerinin ana hatlarını çizerek, kendi şimdiki zamanları üzerinde düşünmekten başka bir şey yapmamışlardır: Bunu yaparken, *kendi şimdiki zamanlarının özü*'nden başka bir şeyi dile getirmiş değillerdir, Marx'ın andığı Paris havzasının bitek düzlüklerinde, Normandiya'da, Pikardiya'da, Ile-de-France'de tarımsal kapitalizmin gelişimiydi (*Antidühring*, E.S., s. 283). Onlar da kendi zamanlarının üzerinden aşamıyorlardı; kendi zamanları onlara *görünür* bir biçimde sunduğu, onların bilinçleri için onları üretebildiği ölçüde bilgilere erişebiliyorlardı: Sonuç olarak, *gördükleri* şeyi betimliyorlardı. Smith ve Ricardo öteye geçebildiler mi, *görmedikleri* şeyi betimlediler mi? Kendi zamanlarının üzerinden aştılar mı? Hayır. Kendi şimdiki zamanlarının basit *bilincinden* başka bir şey olan bir bilime varmışlarsa eğer, bunun nedeni, onların bilincinin bu şimdiki zamanın hakiki *özeleştiri*'sini içeriyor olmasıdır. Bu özeleştiri o zaman nasıl mümkün olabildi? İlke olarak Hegelci olan bu yorumlamanın mantığında şunu söylemek gerekir: Şimdiki zamanlarının bilinci içinde bizzat bilime eriştiler, çünkü bu bilinç, bilinç olarak, *onun kendi özeleştirisiydi, dolayısıyla kendilik bilimiydi.*

Onların yaşayan ve yaşanmış şimdiki zamanını, tüm diğer (geçmiş) şimdiki zamanlardan ayıran şey, ilk kez olarak, bu şimdiki zamanın kendi içinde *kendinin eleştirisini* üretiyor olmasıdır; dolayısıyla, kendilik bilinci biçiminde kendilik bilimini üretme-

nin bu tarihsel ayrıcalığına sahip olmasıdır. Ama bir adı vardır: Bu, *mutlak bilgi*'nin şimdiki zamanıdır, burada bilinç ile bilim tektir, bilim bilincin dolaysız biçiminde var olur ve hakikat fenomenler içinde açık seçik *okunabilir;* doğrudan olmasa da en azından az bir çabayla okunabilir, çünkü fenomenlerde, gerçek ampirik varoluşta, söz konusu tarihsel-toplumsal bilimin tümünün üzerinde yükseldiği soyutlamalar gerçekten mevcuttur.

"Değer ifadesinin sırrı (demektedir Marx, Aristoteles'ten söz ettikten hemen sonra), yani her tür emeğin genel anlamda insan emeği oldukları için eşit ve eşdeğer bulunmaları, insanların eşitliği düşüncesi, halkın önyargıları arasında yerleşmedikçe çözümlenemez... Bu, ancak, emek ürününün büyük kütlesinin meta biçimini aldığı ve bunun sonucu olarak da, metaların, insanla insan arasında, meta sahipleri arasında egemen ilişki halini aldığı toplumda olanaklıdır."

(*Kapital*, I, 75)

Ya da:

"Bu bilimsel hakikatin, bizzat deneyimden çıkması için meta üretiminin kendisini tamamen geliştirmiş olması gerekir. Birbirinden bağımsız yürütülen ancak işbölümünün kendiliğinden toplumsal sisteminin kolları gibi birbirine dolanan özel emeklerin sürekli olarak orantılı toplumsal boyutlarına getirilmesi gerekir."

(*Kapital*, I, 87)

"Emek ürünlerinin, değer oldukları sürece, bunların üretimi için harcanan insan emeğinin maddi ifadeleri ol-

duğunu ortaya koyan son bilimsel buluş, gerçekte, insan soyunun gelişme tarihinde bir çağı belirlemiştir, ..."

(*Kapital*, I, 84)

Politik iktisat biliminin kuruluşunun bu tarihsel dönemi, burada, deneyimin (*Erfahrung*) kendisiyle adamakıllı ilişkiye sokulmuş gözükmektedir, yani özün fenomen içinde açık seçik okunması; ya da, şöyle de denebilir, insan tarihinin özel bir döneminin özüyle birlikte şimdiki zaman diliminde özün kesit olarak okunması; burada meta üretiminin, dolayısıyla meta kategorisinin genelleştirilmesi, hem mutlak olasılık koşulu olarak, hem de deneyimin bu doğrudan okumasının dolaysız verisi olarak belirir. Aslında, hem *Giriş*'te hem de *Kapital*'de, genel olarak emeğin, soyut emeğin bu gerçeğinin, kapitalist üretim tarafından fenomenal bir gerçeklik olarak üretildiği söylenmiştir. Tarih bir anlamda bu noktaya erişir, *bilimsel soyutlamaların ampirik gerçekler halinde var olduğu*, bilimin, bilimsel kavramların, açıktaki *hakikatler* olarak deneyimin *görünürü biçiminde var oldukları* bu istisnai, özgül şimdiki zamanı üretir.

İşte *Giriş*'in dili:

> ... *Genel olarak emeğin bu soyutlaması*, somut emeklerin bütünlüğünün *düşünce* (*geistige*) *içindeki sonucu değildir yalnızca*. Böyle belirli bir emek karşısındaki kayıtsızlık, belirli bireylerin bir çalışmadan diğerine kolaylıkla geçtikleri ve belirli çalışma türünün onlar için rastlantısal, dolayısıyla ilgisiz olduğu bir toplum biçimine denk düşer. Burada emek, yalnızca *kategori* içinde değil, *gerçekliğin* kendisi içinde de (*in der Wirklichkeit*) genel olarak servet yaratmanın bir aracı olmuştur ve, belirlenim olarak, *hangi*

özel görünüm altında olursa olsun, bireylerle bir olmaya son vermiştir. Şeylerin bu durumu, burjuva toplumların en modern varoluş biçiminde, Amerika Birleşik Devletleri'nde, en yüksek gelişme derecesine erişti. *Modern iktisadın çıkış noktası olan "emek" kategorisi, "genel olarak emek", "düpedüz emek" kategorisi yalnızca orada pratik hakikat (wird praktisch wahr) halini alır. Böylece, modern iktisadın birinci sıraya çıkardığı ve tüm toplum biçimleri için geçerli ve çok eski bir ilişkiyi ifade eden en basit soyutlama, yine de, en modern toplumun kategorisi olarak, pratik hakikat (praktisch wahr) olarak bu soyut biçimde belirir.*

(*Giriş*, 168-16) (Vurgular bana ait, L. A.)

Kapitalist üretimin şimdiki zamanı, görünür gerçekliği içinde (*Wirklichkeit, Erscheinung, Erfahrung*), kendinin bilinci içinde, bilimsel hakikatin kendisini üretmişse, bu durumda, onun kendinin bilinci, kendi fenomeni, edimsel olarak kendi özeleştirisidir; şimdiki zamanın geriye dönük olarak geçmiş zamanı anımsamasının artık ideoloji olmadığı, hakiki bilgi olduğu gayet iyi anlaşılmaktadır: *Şimdiki zamanın geçmiş zaman üzerindeki meşru, epistemolojik önceliği* de böylelikle anlaşılır:

"Burjuva toplumu, *en gelişmiş ve olabilecek en çeşitli* üretimin tarihsel örgütlenmesidir. Bu nedenle, bu toplumun ilişkilerini ifade eden ve bunun yapısını anlamayı sağlayan kategoriler, aynı zamanda, *kurulmuş olduğu öğeler ve kalıntılarıyla birlikte yok olmuş, ve henüz kısmen aşılmamış olan bazı kalıntıları onun içinde varlığını sürdürmeye devam eden ve bazı basit işaretleri, gelişerek, tüm anlamlarını edindikleri, vs. tüm toplum biçimlerini anlamayı* da

sağlar. *İnsanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarıdır.* Aşağı hayvan türlerinde, yukarı biçimin *habercisi işaretler* ancak yukarı biçim zaten biliniyorsa anlaşılabilir. Örneğin burjuva iktisadı bize antik iktisadın anahtarını vermektedir, vs."

(*Giriş*, s. 169)

İktisadın (ya da başka şeyin) tüm tarihini, Hegelci anlamda, ilksel, kökensel basit bir biçimin, örneğin metanın içinde dolaysız olarak mevcut değerin gelişimi olarak tahayyül edebilmek ve *Kapital*'i, kökensel bir kategoriden, değer kategorisinden ya da *emek* kategorisinden yola çıkarak tüm iktisadi kategorilerin *mantıksal-tarihsel çıkarsaması* olarak okumak için, mutlak bilginin mantığında bir adım daha atmak, bilince özdeş bir bilimin şimdiki zamanı içinde doruğa çıkan ve tamamlanan tarihin gelişimini düşünmek ve bu sonucu temelleri olan, geriye dönük bir anımsamaya yansıtmak yeterlidir. Bu koşulda, *Kapital*'in sunuş yöntemi, kavramın kurgusal doğuşuyla karışır. Dahası, kavramın bu kurgusal doğuşu, gerçek kavramın doğuşuyla, yani ampirik tarih süreciyle özdeştir. Böylece, Hegelci özde bir eserin karşısında bulmuş olurduk kendimizi. Bu nedenle, çıkış noktası sorusu, öyle eleştirel/kritik bir değer edinir ki, I. Kitabın birinci bölümünün yanlış anlamaya dayalı okunmasıyla her şey tehlikeye atılabilir. Yine bu nedenledir ki, önceki sunumların da gösterdiği gibi, her eleştirel okuma, bu yanlış anlamaya düşmemek için, I. Kitabın birinci bölümünün kavramlarının ve analiz tarzının statüsünü aydınlatmalıdır.

Bu tarihselcilik biçimi, mutlak-bilginin yadsınması içinde doruğa vardığı ve ortadan kalktığı ölçüde, bir *sınır-biçim* olarak kabul edilebilir. Bu sıfatla, tarihselciliğin kimi zaman daha "ra-

dikal" olsa da, daha az kesin ve genellikle daha az görünür diğer biçimlerinin ortak anakalıbı olarak kabul edilebilir, çünkü bizi onların kavranmasına yöneltmektedir.

Tarihselciliğin çağdaş biçimlerini kanıt olarak göstermek istiyorum, bunlar, kah bilinçli, kah bilinçsiz olarak, bazı Marksizm yorumcularının eserlerinde, Fransa'da olduğu gibi özellikle İtalya'da da iz bırakırlar. Marksizmin "mutlak tarihselcilik" olarak yorumlanması, en çok suçlanan özelikleri ve en kesin biçimleri İtalyan Marksist geleneğinde gösterir: Biraz bunun üzerinde durmama izin verilsin.

Bu gelenek, büyük ölçüde Labriola ve Croce'den esinlenmiş olan Gramsci'ye kadar uzanır. Derin bir tedirginlik duymadan bunu yapıyor değilim, son derece şematik saptamalarla, olağanüstü ayrıntılı ve incelikli, dahice bir eserin ruhunu bozmaktan çekinmiyor değilim yalnızca; aynı zamanda, yalnızca *diyalektik materyalizmin* Gramsci'ci yorumu hakkında ifade etmek istediğim teorik çekinceleri *tarihsel materyalizm* alanında Gramsci'nin verimli keşiflerine de yaymaya okuru istemeden yönlendirmekten de çekiniyorum. Bu nedenle, bu ayrıma çok dikkat edilmesini istiyorum, yoksa bu eleştirel düşünme teşebbüsünün sınırlarını aşar.

Önce, temel bir önlem konusunda uyarmak istiyorum: Önüme çıkan her fırsatta ve her metinde Gramsci'yi kendi sözleriyle yakalamaktan imtina edeceğim; onun *sözcüklerini* gerçekten en derin felsefi sorunsalına ait olarak *"organik" kavramlara* uygun işlevi yerine getirdiklerinde hatırlatacağım; yoksa yalnızca kah polemik bir rol, kah "pratik" bir belirtme rolü üstlenmekle görevli (ya *mevcut* bir sorunun ya da bir nesnenin belirtilmesi, ya da bir sorunu iyi ortaya koyabilmek için tutulacak *yönü* belirleyebilmek) bir dilin rolünü oynadıklarında değil. Ör-

neğin, Croce üzerine bu ünlü not gibi polemik bir metnin ilk okunuşundan yola çıkarak Gramsci'yi "hümanist" ve "mutlak" "tarihselci" olarak ilan etmek tamamen haksız bir karşı çıkış olur (*Il Materialismo Storico e la Filosofia di B. Croce*. Einaudi, s. 159):

> Hegelciliğin, yazarımızın felsefe yapmasının (görece olarak) en önemli nedenlerinden biri olduğu kesindir, aynı zamanda ve özellikle Hegelcilik idealizmin ve materyalizmin geleneksel anlayışlarını, hiç kuşkusuz istisnai bir önemi olan ve felsefi araştırmanın dünya ölçeğinde tarihsel bir uğrağını temsil eden yeni bir sentezle aşmayı denemiş olduğu için. *Deneme*'de (Croce'nin) praksis felsefesinde "içkinlik" teriminin metaforik bir anlamda kullanıldığı söylendiğinde, hiçbir şey söylenmemiş olur; gerçekte, içkinlik terimi özel bir anlam edinmiştir, bu anlam "panteistler"in anlamı olmadığı gibi geleneksel metafizik anlama da sahip değildir; ama yeni bir anlamdır ve belirlenmesi gerekir. (Tarihsel materyalizmin) çok yaygın ifadesinde, metafizik kökenli olan ikinci terime değil, "tarihsel" terimine vurgu yapılması unutulmuştur. ***Praksis felsefesi, mutlak "tarihselcilik"tir, düşüncenin mutlak anlamda "dünyevileşmesi" ve "yerselleşmesi"dir, mutlak bir tarih hümanizmasıdır***. Yeni dünya anlayışının maden damarını bu yönde kazmak gerekir.

Gerçekten de Gramsci'nin bu "mutlak" "hümanist" ve "tarihselci" önermelerinin öncelikle eleştirel ve polemik bir anlamı olduğu açıktır. Bunların işlevi öncelikle şudur: 1) Marksist felsefenin her türlü metafizik yorumunu reddetmek, ve 2) önceki metafiziklerle her türlü bağı kesmek için, Marksist anlayışın oluşması

gereken yeri ve yerin istikametini "pratik"[14] kavramlar olarak *belirtmek*: Klasik felsefelerin öte dünya'sına (*jenseits*), aşkınlığına "*diesseits*" (bizim-burası) olarak Marx'ın zaten karşı çıkardığı "içkinliğin", "burası"nın yeri. Bu ayrım, *Feuerbach Üzerine Tezler*'in birinde (Tez 2) kendi tezleriyle yer alır. Yine de, Gramsci tarafından tek ve aynı işlev içinde bir araya getirilmiş bu iki kavramın "belirtici-pratik" doğasından bir ilk sonuç çıkartabiliriz; bu sonuç da kısıtlayıcıdır, ama teorik olarak önemlidir: Bu kavramlar polemik-belirtici olsalar da, bir araştırmanın yönelmesi gereken istikameti, Marksizmin yorumu sorununun ortaya konması gereken alan türünü iyi belirtirler, ama bu yorumun *olumlu kavramı*'nı vermezler. Gramsci'nin yorumunu yargılayabilmek için, öncelikle bunu ifade eden olumlu kavramları gün ışığına çıkarmamız gerekir. "Mutlak tarihselcilik"ten Gramsci'nin anladığı nedir?

Gramsci'nin ifadelerinin eleştirel niyetini aşarsak, öncelikle bir ilk *olumlu* anlam buluruz. Marksizmi bir tarihselcilik olarak sunan Gramsci, Marksist teorinin temel bir belirlenimine vurgu yapar: *Gerçek tarih* içindeki pratik rolü. Gramsci'nin değişmez kaygılarından biri, Croce'nin din anlayışını yeniden ele alarak, büyük "dünya görüşleri" ya da "ideolojiler" olarak adlandırdığı şeyin pratik-tarihsel rolünü içerir: Bunlar, insanların pratik yaşamına nüfuz edebilecek, dolayısıyla, insanlara, yalnızca "entelektüel"lere değil, aynı zamanda ve özellikle "sıradan insanlar"a da dünyanın akışının genel bir görünümünü ve *aynı zamanda* pratik bir davranış kuralını sağlayarak[15] tüm bir tarihsel döneme esin olacak ve

14) *Marx İçin*'de tanımladığı anlamıyla, (s. 254).

15) "B. Croce'nin, yaşam normu halini alan bir dünya görüşü örneği olarak din hakkında verdiği tanıma bağlı kalınırsa ve yaşam normu kitabi anlamda değil de pratik yaşamda gerçekleşmiş norm olarak ele alınırsa, insanların çoğu filozoftur, ama pratik olarak davrandıkları ve pratik eylemlerinde... bir dünya anlayışı, bir felsefe zımni olarak içerildiği koşullarda bu böyledir." Gramsci, *Materialismo Storico*, s. 21.

canlandıracak teorik oluşumlardır. Bu ilişki altında, Marksizmin tarihselciliği bu görevin ve bu zorunluluğun bilincinden başka bir şey değildir: Marksizm, ancak *bizzat kendi teorisi içinde* tarihe, toplumun tüm tabakalarına, ta ki insanların gündelik tavırlarına kadar bu nüfuz edişin koşullarını düşünürse tarih teorisi olduğunu iddia edebilir. Gramsci'nin, örneğin felsefenin somut, gerçek olması gerektiğini, tarih olması gerektiğini söyleyen, gerçek felsefenin politikadan başka bir şey olmadığını, felsefe, politika ve tarihin kesin olarak tek ve aynı şey olduklarını söyleyen bazı ifadeleri ancak bu perspektif içerisinde anlaşılabilir.[16] Gramsci'nin entelektüeller ve ideoloji teorisi, az çok öznel ve keyfi ideolojiler üretebilen bireysel entelektüeller ile "dünya görüşünü" (ya da organik ideoloji) tüm insanların gündelik yaşamına geçirerek egemen bir sınıfın "hegemonya"sını sağlayan "organik" entelektüeller ya da "kolektif entelektüel" (Parti) arasındaki ayrımı bu bakış açısıyla anlaşılabilir; ve yeni koşullarda mirasını modern komünist partinin üstlendiği Makyavelci "Prens" yorumunu, vs. anlamak da ancak bu şekilde mümkün olur. Tüm bu örneklerde Gramsci, Marksizme yalnızca pratik olarak değil, *bilinçli olarak, teorik olarak*

"Ama şimdi her dünya görüşünün, kültürel bir hareket, bir "din" ve bir "iman" halini almış her felsefenin temel sorunu ortaya konmaktadır: Pratik bir faaliyet ve bir irade üretmiş olan ve zımni teorik öncül olarak bu sonuncunun içinde içerilmiş bulunan durum (bir "ideoloji" denebilir, tabii eğer ideoloji terimine, sanatta, hukukta, ekonomik faaliyette, bireysel ve kolektif yaşamın tüm tezahürlerinde zımni olarak kendini gösteren bir dünya anlayışının en yüksek anlamı verilirse).

"Başka deyişle, ortaya konan sorun, özellikle bu ideolojinin bağladığı ve birleştirdiği toplumsal blok içinde ideolojik birliği korumaktır..." (*age*, s. 7).

Sanatta, hukukta, ekonomik faaliyette, "bireysel ve kolektif yaşamın tüm tezahürlerinde" kendini gösteren bir ideoloji anlayışının, Hegelci anlayışa çok yakın olduğu belirtilmelidir.

16) "Bütün insanlar filozoftur." (s. 3).

"Çünkü eylemek her zaman için *politik olarak* eylemek olduğundan, her bir kişinin gerçek felsefesinin onun politikasında tümüyle içerildiği söylenebilir mi?... Demek ki felsefe politikadan ayrılamaz, ve hattâ bir dünya görüşü tercihi ve eleştirisinin de politik bir olgu olduğu gösterilebilir." (s. 6)

içkin bu zorunluluğu ifade etmektedir yalnızca. Marksizmin tarihselciliği, bu durumda, onun gayet iyi tasarlanmış teorisinin *görünümlerinden* ve *etkilerinden* biridir, kendisine uygun teorisinden başka bir şey değildir: Gerçek bir tarih teorisi de, geçmişte başka "dünya görüşlerinin" yapmış olduğu gibi, gerçek tarihe geçmelidir. Büyük dinler hakkında doğru olan şey, Marksizmin kendisi hakkında haydi haydi doğru olmalıdır; hem de, kendisiyle bu ideolojiler arasında mevcut farklılığa rağmen değil, bu farklılık sayesinde; ve de felsefi yeniliği nedeniyle, çünkü onun *yeniliği*, onun teorisinin pratik anlamını içermekten ibarettir.[17]

Yine de, belirtileceği gibi, bizi Marksist teorinin içindeki bir temaya gönderen "tarihselcilik"in bu son anlamı, çok büyük bir bölümüyle, "kitabi" tüm Marksistleri, Marksizmi gerçeklik üzerinde hiçbir nüfuzu olmayan "bireysel felsefeler"in kaderine terketme iddiasındakileri ya da politik eyleme ve gerçek tarihe girmeden, insan türünün eğitimini "yukarıdan" yapmak isteyen Rönesans entelektüellerinin bahtsız geleneğini üstlenen Croce gibi tüm ideologları kaderine Marksizmi mahkum etmeye yönelik *eleştirel bir ibaredir*. Gramsci'nin ileri sürdüğü tarihselciliğin, teorinin ve "düşünür"lerinin bu aristokratlığına karşı güçlü bir protesto anlamı vardır.[18] II. Enternasyonal'in kitabi ikiyüzlülüğüne karşı eski protesto ("*Kapital*'e Karşı Devrim") burada hâlâ yankı bulmaktadır: Bu, "pratiğe", politik eyleme, "dünyanın dönüşümü"ne doğrudan bir çağrıdır, yoksa Marksizm kütüphane farelerine ya da pasif politik memurlara yem olmaktan kurtulamaz.

Bu protesto, Marksist teorinin yeni bir teorik yorumunu *zorunlu olarak* kendi içinde taşımakta mıdır? *Zorunlu olarak* değil:

17) Bu anlamda ele alınan "tarihselcilik" kavramının *kapsadığı* şey, Marksizmde belirgin bir ad taşır: Bu, teoriyle pratiğin birliği sorunudur, daha özel olarak Marksist teori ile işçi hareketinin birliği sorunudur.

18) Gramsci, *Materialismo Storico*, s. 8-9.

Çünkü, Marx'ın teorisinin temel bir temasını, mutlak bir anımsatma biçiminde geliştirebilir yalnızca: Marx'ın, *bizzat kendi teorisinde*, "teori" ile "pratik" arasında kurduğu yeni ilişki teması. Bu temayı Marx'ın *iki yerde* düşündüğünü görmekteyiz, bir yandan tarihsel materyalizm içinde (ideolojilerin rolü teorisinde ve mevcut ideolojilerin dönüşümü içinde bilimsel bir teorinin rolü teorisi içinde) ve diğer yandan, Marksist teori ve pratik teorisi ile genellikle "materyalist bilgi teorisi" olarak adlandırılan şey içinde bunların ilişkileri hakkında diyalektik materyalizm içinde. Bu iki durumda, Marx'ın kesinlikle ileri sürdüğü şey, ve bizim sorunumuzda tartışma konusu edilen şey, Marksist *materyalizm*'dir. Dolayısıyla Gramsci'nin, tarif ettiğimiz çok kesin anlam içinde Marksizmin "tarihselciliği"ne yaptığı vurgu, *gerçekte* Marx'ın anlayışının (hem tarihsel materyalizm içinde, hem de diyalektik materyalizm içinde) kesinlikle *materyalist* niteliğine imada bulunur. Oysa bu *gerçeklik* bizi, hem hayal kırıklığına uğratıcı, hem de biri diğeri kadar şaşırtıcı üç yan içeren bir saptamanın yoluna sokar. 1) Doğrudan doğruya tartışma konusu edilen şey *materyalizm*'ken, Gramsci, "tarihsel materyalizm" deyimi içinde, *"birinci terime –"tarihsel"– vurgu yapılmalı, yoksa metafizik kökenli olan ikinciye değil,"* der. 2) *Materyalist* vurgu yalnızca tarihsel materyalizmi değil, diyalektik materyalizmi de içerirken, Gramsci, tarihsel materyalizmden pek söz etmez, –daha ziyade, "materyalizm" deyiminin kaçınılmaz olarak "metafizik" yankılar –hattâ belki de yankıdan daha fazlasını– taşıdığını ileri sürer. 3) Bu durumda Gramsci'nin, yalnızca bilimsel tarih teorisini belirten "tarihsel materyalizm" deyimine ikili bir anlam verdiği açıktır: Ona göre *aynı zamanda* hem tarihsel materyalizm hem de Marksist felsefe anlamına gelir: Gramsci, *yalnızca tarihsel materyalizm* içinde, iki ayrı disiplin olan, hem tarih teorisini hem de

diyalektik materyalizmi karıştırma eğilimindedir. Bu saptamaları ve bu sonuncu çözümü dile getirmek için, elbette analiz ettiğim tek cümleden yola çıkıyor değilim, o cümleyi muğlaklığa yer vermeden onaylayan, dolayısıyla ona kavramsal bir anlam veren, Gramsci'nin çok sayıdaki başka açıklamalarından da yola çıkmaktayım.[19] Belirtici, polemik ya da eleştirel bir kavramın meşru kullanımına bu kez indirgenemeyen, ama Marx'ın düşüncesinin içeriğine yönelik *teorik yorum* olarak görülmesi gereken ve bizim çekincelerimiz ya da eleştirilerimiz altında kalabilecek olan Gramsci'ci "tarihselciliğin" yeni bir anlamını burada keşfedebileceğimizi sanıyorum.

Sonuç olarak, Gramsci'de, bu kavramın polemik ve pratik anlamının ötesinde, Marx'ın hakiki bir "tarihselci" anlayışı vardır: *Marx'ın teorisinin gerçek tarihle ilişkisi* teorisinin "tarihselci" kavranışı. Croce'nin din teorisiyle Gramsci'nin sürekli haşır neşir olması tamamen bir tesadüf değildir; bunun terimlerini kabul ediyorsa ve bunu fiili dinlerden yeni "dünya görüşü"ne –ki bu Marksizm'dir– yayıyorsa; *bu ilişki altında,* bu dinler ile Marksizm arasında hiçbir ayrım yapmıyorsa; dinleri ve Marksizmi aynı "dünya görüşü" ya da "ideoloji" kavramı altına yerleştiriyorsa;

19) Krş. örneğin: "Praksis felsefesi elbette içkin gerçeklik anlayışından türer, ama bu anlayışın her türlü spekülatif kokudan arınması ve saf tarihe ya da tarihçiliğe ya da saf hümanizmaya indirgenmesi koşuluyla... yalnızca praksis felsefesi içkinciliğe bağlı olmakla kalmaz, dahası onun gerçeklik anlayışı da, bunu tersine çevirdiği ölçüde tarihsel olgu olarak açıklayarak, toplumsal bir grubun tarihsel öznelliği [olarak], felsefi 'kurgu' olarak kendini gösteren gerçek olgu olarak, ve yalnızca pratik bir edimdir, somut bir toplumsal içeriğin biçimi ve toplumun bütününü kendini ahlaki bir birim olarak inşa etmeye yöneltme tarzıdır..." *Materialismo Storico,* s. 191.
Ayrıca: "Olayların ezeli akışı içinde, kavramları belirlemek gerekliyse, –ki bunların yokluğunda gerçek anlaşılamaz–, hareket halindeki gerçeğin ve gerçek kavramının –eğer *mantıksal olarak* ayırtedilebilirlerse– *tarihsel olarak* ayrılmaz birim olarak tahayyül edilmesi gerektiğini saptamak ve hatırlamak gerekir." *age,* s. 216.
Bogdanovcu tarihselciliğin yankıları elbette birinci metinde aşikardır; ikincide tüm tarihselciliğin ampirist-kurgusal tezi yer alır: Kavramın ve *gerçek* (tarihsel) nesnenin özdeşliği.

din, ideoloji, felsefe ve Marksist teoriyi bu kadar rahatlıkla özdeşleştiriyorsa, Marksizmi bu ideolojik "dünya görüşleri"nden ayıran şeyin, yerüstü tüm "öte dünya"lara son vermenin bu (önemli) biçimsel farklılığından çok, bu mutlak içkinliğin ("yerselliği") ayırt edici *biçimi –bilimsellik biçimi–* olduğunu ortaya koymuyorsa bu bir tesadüf değildir. "Organik" bile olsalar, eski din ya da ideolojiler ile *bir bilim olan* ve kitleler içinde *yeni* bir ideoloji biçimi (bu kez bir bilime dayanan ideoloji *–bu asla görülmüş bir şey değildir*) yaratarak insan tarihinin "organik" ideolojisi olması gereken Marksizm arasındaki bu "kopma" Gramsci tarafından gerçekten düşünülmüş değildir, ve "praksis felsefesi"nin gerçek tarih içine nüfuzunun pratik gerekliliği ve koşulları tarafından emilmiş olduğundan, bu kopmanın teorik anlamını ve teorik ve pratik sonuçlarını gözardı eder. Böylece, bilimsel tarih teorisi (tarihsel materyalizm) ile Marksist felsefeyi (diyalektik materyalizm) *aynı terim altında birleştirme* ve bu birliği bir "dünya görüşü" ya da nihayetinde diğer dinlerle karşılaştırılabilir bir "ideoloji" olarak düşünmeye çok sık eğilim göstermektedir. Ayrıca, Marksist *bilimin* gerçek tarihle ilişkisini, (tarihsel olarak egemen ve etkili) "organik" bir *ideolojinin* gerçek tarihle ilişkisi modeliyle düşünme eğilimi de gösterir; ve kesin olarak, bilimsel Marksist teorinin gerçek tarihle bu ilişkisini, organik bir ideolojinin kendi dönemiyle ilişkisini oldukça açıklayan *doğrudan ifade* ilişkisi modeliyle düşünmeye eğilim gösterir. Bana kalırsa, Gramsci'nin tarihselciliğinin tartışmalı ilkesi burada yatmaktadır. Her "tarihselcilik" için zorunlu teorik sorunsalı ve dili kendiliğinden olarak burada bulmaktadır.

Bu öncüllerden yola çıkarak, başlarken dile getirdiğim formüllere teorik olarak tarihselci bir anlam verilebilir –çünkü, belirttiğim tüm bağlamdan destek bularak, Gramsci'de de bu anla-

mı üstlenirler–; ve şimdi, bunların içerimlerini, bu kadar dar bir alanda mümkün olduğunca kesin bir şekilde geliştirmeye çalışacak olmam, ne (gerektiğinde mesafe koyamamak için fazla tarihsel ve teorik duyarlılığa sahip olan) Gramsci'ye sitem etmek için değil, teorik etkilerinden bir bölümünü bilginin anlaşılabilir kılabildiği gizil bir mantığı *görünür* kılmak içindir. Bunu yapmazsak, hem Gramsci'de, hem onun esinlediği ya da ona katılabilen bazılarında bu mantık gizemli kalır. Burada da, *Kapital*'in bazı metinlerinin "tarihselci" okuması için yapmış olduğum gibi, bir *sınır-durum* sergileyeceğim ve herhangi bir yorumdansa (Gramsci, della Volpe, Colletti, Sartre, vs.), onların düşüncelerine musallat olan ve onların bazı kavramlarında, bazı sorun ve çözümlerinde zaman zaman ortaya çıkan teorik sorunsal *alanını* tanımlayacağım.

Bu amaçla, –ve üslupla ilgili olmayan bu çekincelerle birlikte– şimdi şu formülü ele alacağım: Marksizm, tüm bir örtük sorunsalı ortaya koymamızı sağlayacak olan semptomatik bir tez için "*mutlak tarihselcilik*" olarak kavranmalıdır. Şimdiki bakış açımız içinde, bu önermeyi nasıl kavramamız gerekir? Eğer Marksizm mutlak bir tarihselcilik ise, Hegelci tarihselcilik içinde, tam anlamıyla tarihin teorik ve pratik yadsınması olan şey olduğu içindir: Tarihin sonu, Mutlak Bilgi'nin aşılmaz şimdiki zamanı. Mulak tarihselcilikte Mutlak Bilgi yoktur, dolayısıyla tarihin sonu da yoktur.

Tümlüğün bir "öz kesiti" içinde görünür ve okunur olduğu, bilinç ile bilimin çakıştığı, ayrıcalıklı bir şimdiki zaman da yoktur. Artık Mutlak Bilgi diye bir şeyin olmaması –ki bu, tarihselciliği *mutlak* kılar– Mutlak Bilgi'nin kendisinin de tarihselleşmiş olduğu anlamına gelir. Ayrıcalıklı şimdiki zaman olmasa da, bütün şimdiki zamanlar aynı sıfatla öyle olur. Bundan çıkan sonuç,

tarihsel zamanın, her bir şimdiki zamanında, her şimdiki zamanın çağdaşlığın "öz kesiti"ne imkan tanıyacak şekilde bir yapıya sahip olduğudur. Yine de, Marksist tümlük Hegelci tümlükle aynı yapıya sahip olmadığından, doğrudan doğruya birbirlerini ifade etmeyen farklı düzey ya da kerteleri özellikle içerdiğinden, bu Marksist tümlüğü "öz kesiti"ne uygun hale getirmek için, bu ayrı düzeyleri kendi aralarında birbirlerine öyle bağlamak gerekir ki, her birinin şimdiki zamanı diğerlerinin tüm şimdiki zamanlarıyla çakışır; dolayısıyla "çağdaş" olurlar. Bu şekilde düzenlenen ilişkileri, özgün Marksist anlayışta, çağdaşlığın bu ideolojik okumasına karşı duran bu bükülme ve kayma etkilerini dışlayacaktır. Marksizmi (mutlak) tarihselcilik olarak düşünme projesi, Marksist tümlüğü Hegelci tümlüğün bir çeşitlemesine indirgemeye ve düzlemeye yönelen ve az çok retorik ayrım önlemiyle bile, düzeyleri ayıran gerçek farklılıkları sonunda silen, indirgeyen ya da es geçen zorunlu bir mantığın zincirleme etkilerini otomatik olarak başlatır.

Düzeylerin bu indirgenmesinin açıkça görüldüğü, yani onu açığa çıkaran ("ihanet etme" anlamını da içererek) bir "gerçekliğin" örtüsü altında gizlenen semptomatik noktayı, bilimsel ve felsefi *bilgi* statüsünde kesinlikle belirtebiliriz. Gramsci'nin, Marksist teoriyi kendinden önceki her türlü ideolojiden ayıran şeyi *–bilimsel* bilgi niteliğini– aklında tutmayı ihmal edecek kadar dünya ve tarih anlayışının pratik birliği üzerinde ısrarla durduğunu gördük. Tarih teorisinden net biçimde ayırmadığı Marksist felsefe de aynı kadere mahkum olur: Gramsci bunu mevcut tarihle doğrudan ifade ilişkisine sokar: O zaman felsefe, Hegel'in istediği gibi, (Croce'nin yeniden ele aldığı anlayış) "felsefe tarihi"dir ve kesin olarak *tarih*'dir. Her bilim, her felsefe, kendi gerçek içlerinde gerçek tarih olduğundan, gerçek tarihin

de felsefe ve bilim olduğu söylenebilir.

Ama, bu köktenci çifte iddia Marksist teoride nasıl düşünülebilir, bunu ifade etmeyi sağlayan teorik koşullar nasıl yaratılabilir? Marx'ın ayırt etmiş olduğu düzeyler arasındaki mesafeyi *ortadan kaldırmak* gibi kesin bir etkisi olan bir dizi kavramsal kaymayla. Marx'ın kavramlarının kesinliği içinde kaydedilmiş teorik ayrımlara dikkat etmezsek bu kaymaları da algılayamayız.

Gramsci, bilimsel bir teorinin ya da bir bilimden kaynaklanan herhangi bir kategorinin, bir "*üstyapı*"[20] ya da "insan ilişkisi"yle özdeşleştirdiği bir "tarihsel kategori" olduğunu sürekli belirtir.[21] Aslında bu, "üstyapı" kavramına Marx'ın reddettiği bir uzantıyı atfetmektir: Çünkü bu kavram altına yalnızca, 1) hukuksal-politik üstyapıyı, ve 2) ideolojik üstyapıyı (buna denk düşen "toplumsal bilinç biçimleri") yerleştirir: Marx, Gençlik Eserleri (özellikle 1844 Elyazmaları) hariç, *bilimsel bilgiyi asla buna dahil etmez*. Stalin'in üstyapı dışında kaldığını gösterdiği dil gibi bilim de "üstyapı" kategorisine yerleştirilemez. Bilimi bir üstyapı yapmak, onunla aynı "tarih"e sahip olan yapıyla gayet iyi "blok" oluşturan o "kendileriyle" ideolojilerden biri olarak düşünmektir! Oysa, Marksist teoride bile, ideolojilerin kendilerini yapıdan daha uzun süre hayatta kalabileceklerini okuyoruz (içlerinden büyük bölümünün durumu budur: örneğin din, ahlak ya da ideolojik felsefe); hukuksal-politik üstyapının bazı öğeleri böyledir (Roma hukuku!). Bilime gelince, elbette bir ideolojiden doğabilir, onun alanından ayrılıp bilim olarak kendini oluşturabilir, ama tam da bu ayrılma, bu "kopma", bilimi tek bir tarihin ortak yazgısından –yapı ile üstyapının birliğinin "tarihsel bloğu" yazgısından– kurtaran (en azından, kendi tarihinin gerçek sürekliliğini sağlayan

20) Krş. Gramsci'nin bilim üzerine şaşırtıcı sayfaları, *Materialismo Storico*, s. 54-57. "Gerçekte bilim de bir üstyapıdır, bir ideolojidir." (56). Krş. ayrıca s. 162
21) *Materialismo Storico*, s. 160.

bazı tarihsel koşullarda –durum her zaman böyle değildir) yeni bir tür tarihsel varoluş ve zamansallık biçimi başlatır. Idealizm, bilime özgü zamansallığı, gelişme ritmini, süreklilik ve kesileme türünü ideolojik olarak yansıtır; bunlar, tarihsizlik, zamansızlık biçiminde onu politik ve iktisadi tarihin değişikliklerinden kaçırır gözükür: Böylece, düşünülmek için tamamen başka kategorilere ihtiyaç duyan, ama bilimsel bilgiye özgü ve nisbeten özerk tarihi, tarihsel varoluşun diğer kipliklerinden (ideolojik, hukuksal-politik üstyapılarınkinden ve iktisadi yapınınkinden) ayırarak *düşünülmesi gereken* gerçek bir fenomeni hipostaslaştırır.*

Bilimin kendi tarihini organik ideolojinin tarihine ve iktisadi-politik tarihe *indirgemek ve* bunlarla *özdeşleştirmek*, sonuçta bilimi "özü"ne indirger gibi tarihe indirgemek olur. Bilimin tarihin içine düşüşü, burada, teorik bir düşüşün işaretidir: Tarih teorisini *gerçek* tarihin içine yuvarlayan; tarih biliminin (teorik) nesnesini gerçek tarihe indirgeyen; bilgi nesnesini gerçek nesneyle karıştıran düşüşün işaretidir. Bu düşüş, ampirist ideolojiye düşüşten, burada felsefenin ve gerçek tarihin sürdürdüğü roller altındaki mizansenden başka bir şey değildir. Gramsci, tarihsel ve politik olağanüstü dehası ne kadar büyük olursa olsun, bilimin statüsünü, özellikle de felsefenin statüsünü (çünkü bilimle pek az ilgilenir) düşünmek istediğinde, bu ampirist baştan çıkarmadan kaçamadı. Gerçek tarih ile felsefe arasındaki ilişkiyi, bu ilişkiyi sağlamakla yükümlü dolayımlar[22] ne olursa olsun, anlamlı bir birlik ilişkisi olarak düşünmenin cazibesine sürekli kapılmıştır. Gördüğümüz gibi, ona göre bir filozof, son çözümlemede bir "politikacı"dır; ona göre felsefe, kitlelerin eylem ve deneyiminin, iktisadi-politik praksisin doğrudan (tüm "zorunlu

* Özellikle din felsefesinde soyut kavramları bir gerçeklik haline getirmenin karşılığı olarak kullanılır. (yhn).

22) Bu dolayım kavramı üzerine krş. c. I, bölüm I, paragraf 18.

dolayımlar" çekincesi altında) ürünüdür: Onların dışında zaten hazır bulunan ve tarihsel praksis içinde konuşan bu "sağduyu" felsefesinin dışında, meslekten filozoflar, yalnızca kendi seslerini ve söylemlerinin biçimini ödünç verirler –bunun tözünü değiştirmezler. Kendiliğinden olarak, Gramsci, düşüncesinin ifadesi için zorunlu bir karşıtlık olarak, Feuerbach'ın, 1839 tarihli ünlü bir metinde, gerçek tarihin ürettiği felsefeyi filozofların ürettiği felsefeyle karşı karşıya getiren –praksis ile kurguyu karşı karşıya getiren– ifadelerini yeniden bulur. Ve, kurgunun "somut" felsefeye Feuerbach'çı "tersyüz oluş"un terimleri içinde, Croce'ci tarihselciliği kendi malı olarak almayı anlar: Marksist tarihselcilik haline getirmek için, Croce'nin kurgusal tarihselciliğini "baş aşağı etmek", onu ayakları üzerine yerleştirmek; ve gerçek tarihi, "somut" felsefeyi yeniden bulmaktır. Bir sorunsalın "tersyüz edilişi"nin bu sorunsalın yapısını koruduğu doğruysa, gerçek tarih ile felsefe arasında Hegel'in ya da Croce'nin düşündüğü (tüm zorunlu "dolayımlar"la birlikte) doğrudan ifade ilişkisinin tersyüz olmuş teori içinde, daha doğrusu, Gramsci'nin politika (gerçek tarih) ile felsefe arasında kurmaya çalıştığı doğrudan ifade ilişkisi içinde bulunmasına şaşırılmayacaktır.

Ama toplumsal yapı içerisinde, teorik, felsefi ve bilimsel oluşumları politik pratiğin yerinden ayıran mesafeyi asgariye indirgemek yeterli olmaz; dahası, felsefe ile politika arasında ilan edilen özdeşliği açıklayan ve onaylayan bir ***teorik pratik*** anlayışı da edinmek gerekir. Bu gizil gereklilik, düzeyler arasındaki ayrımı yeniden ***indirgemeyi*** işlev edinmiş yeni kavramsal kaymaları açıklar.

Bu yorum içerisinde, teorik pratik, iktisadi pratik, politik pratik, ideolojik pratik ve bilimsel pratik gibi farklı üretim biçimlerinin içinde düşünüldüğü kategori olan genel olarak ***tarihsel pratiğe*** indirgenmesi için tüm özgüllüğünü yitirmesi gerekir.

Bu özümseme, yine de, hassas sorunlar ortaya atar: Mutlak tarihselciliğin, ideolojiler tarihine takılıp kalma riski içerdiğini bizzat Gramsci kabul ediyordu. Yine de, *Feuerbach Üzerine Tezler*'i Engels'in bir cümlesine (tarih; "*sanayi ve deney*") yaklaştırarak, bir çözümün argümanını bizzat sağladı ve tüm bu farklı pratikleri onun farklı kavramı altında birleştirmeye yatkın bir pratik modeli önerdi. Mutlak tarihselcilik sorunsalı, bu sorunun çözülmüş olmasını *gerektiriyordu*: Bu ampirist soruna ampirist ruhta bir çözüm önermeye yönelmiş olması bir tesadüf değildir. Bu model, örneğin, modern bilimin gerçekliğinden alınma olmadığı gibi, modern bilimin belli bir ideolojisinden de alınma değildir. Colletti, Gramsci'nin bu saptamasını yeniden ele aldı ve tarihin, gerçekliğin kendisi gibi, "*deneysel yapı*"ya sahip olduğunu, özünde bir deneyim olarak yapılanmış olduğunu ileri sürdü. Gerçek tarih, onun tarafından, böylece "sanayi ve deney" olarak belirtildiğinden, –ve her bilimsel pratik onun tarafından deneysel pratik olarak tanımlandığından, tarihsel pratik ile teorik pratiğin yapısı tek ve aynıdır. Colletti karşılaştırmayı sonuna kadar vardırır ve tarihin kendi varlığı içinde, tıpkı bilim gibi, Claude Bernard'ın şemalarına göre, deneyim yapısının sahnelenmesinde zorunlu olan *varsayım* anını içerdiğini ileri sürer. Tarih, canlı politik eylem içinde, kendi üzerinde öngörüde bulunmaya devam ederek (her eylem için zorunlu olan gelecek üzerine yansımalarla) varsayım ve edimsel doğrulama halini alır; tıpkı deneysel bilim uygulaması gibi. Bu temel yapı özdeşliğiyle, teorik pratik *doğrudan doğruya, dolaysız olarak* ve uygun olarak, tarihsel pratikle özdeşleştirilebilir; ve teorik pratiğin, politik ya da toplumsal pratik yerine indirgenmesi, bu durumda, pratiklerin tek bir yapıya indirgenmesi içinde temellendirilebilir.

Gramsci ve Colletti örneğini andım. Bunlar, tek bir teorik de-

gişmezin –tarihselcilik sorunsalı– *çeşitlemelerinin* olası tek örnekleri oldukları için değil elbette. Bir sorunsal, kendi alanını kateden düşüncelere mutlak olarak özdeş değişkeler asla dayatmaz: Bir alandan çok farklı yollarla geçilebilir, çünkü bu alan çeşitli açılardan ele alınabilir. Ama ona rastlamak, ona rastlayan düşüncelerin farklılığı kadar farklı olan etkiler üreten yasasına tabi olmayı gerektirir: Yine de tüm bu etkilerin ortak olarak sahip oldukları bazı özdeş özellikleri vardır; bu açıdan onlar aynı yapının etkileridir: Karşılaşılan sorunsal yapısı. Paradoksal bir örnek verirsek, Sartre'ın düşüncesinin Gramsci'nin Marksizm yorumundan asla kaynaklanmadığını herkes bilmektedir: Kökenleri tamamen farklıdır. Yine de Sartre Marksizmle karşılaştığında, kendisine özgü nedenlerle, tarihselci (kuşkusuz kendisi böyle adlandırmayı reddetmiştir) bir yorumunu vermiştir; büyük felsefelerin (Locke'un felsefesini ve Kant ile Hegel'inkini saydıktan sonra Marx'ınkini anar), "*ifadesi oldukları tarihsel an aşılmadığından, aşılamaz olduklarını*" belirtir (*Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, s. 17). Burada, çağdaşlık, ifade, aşılmazlık yapılarını Sartre'a özgü bir biçimde buluruz (Hegel'in "kimse kendi zamanının üzerinden atlayamaz"). Bunlar, *ona göre*, onun temel kavramının özgülleşmesini temsil ederler: *tümleştirme* –ama yine de, ona özgü olan bu kavramın özgülleşme türleri altında, tarihselci sorunsalın yapısıyla buluşmasının zorunlu kavramsal etkilerini gerçekleştirir. Yalnızca bu etkiler yoktur: Sartre'ın, kendi imkanlarıyla, bir "ideolojiler" teorisi bulduğunu görmek şaşırtmayacaktır (*age* s. 17-18). (Büyük bir felsefeyi tahvil eden ve yorumlayan ve onu insanların pratik yaşamına geçiren) Gramsci'nin organik entelektüeller teorisine bazı açılardan çok yakındır bu.[23] Sar-

23) Felsefe ve ideoloji arasında Sartre'ın yaptığı ayrım, Gramsci'de kendi terimleriyle bulunur (*Materialismo Storico*, s. 197).

tre'da, farklı pratiklerin (Marx'ın ayırt ettiği farklı düzeylerin) tek bir pratiğe aynı şekilde *zorunlu indirgenmesi*'nin işlediğini görmek de şaşırtır: Onda, özellikle onun felsefi kökenlerine bağlı olan nedenlerle, sayısız "dolayım" pahasına da olsa (Sartre *par excellence* dolayım filozofudur: Bu dolayımların işlevi, tam olarak, farklılıkların yadsınması içinde, birliği sağlamaktır), bilimsel pratik ve iktisadi ya da politik pratik kadar farklı pratiklerin birliğini üstlenmekle görevli olan şey, deneysel pratik kavramı değil, kısaca "praksis" kavramıdır.

Çok şematik bu saptamaları açıklayamayacağım. Yine de bunlar, Marksizmin tüm tarihselci yorumu içinde içerilmiş zorunlu içerimler ile bu yorumun, kendine sorduğu sorulara cevap vermek için üretmesi *gereken* özel kavramlar hakkında bir fikir verebilir – en azından, Gramsci, Colletti ya da Sartre örneğinde olduğu gibi, teorik olarak çetin ve kesin olmayı gerektirdiğinde bu mümkündür. Bu yorum, kavramların üretim düzeni içinde, onun projesinin ampirik karakterinin sonucu olan bir dizi indirgeme koşulunda düşünülebilir ancak. Bu, örneğin, her pratiği deneysel pratiğe ya da genel olarak "praksis"e indirgeme, sonra da bu ana-pratiği politik pratikle özdeşleştirme koşuluyla mümkündür; dolayısıyla, tüm pratikler "gerçek" tarihsel pratikten kaynaklanmış gibi düşünülebilir, dolayısıyla felsefe, hatta bilim ve dolayısıyla da Marksizm, gerçek tarihin "ifadesi" olarak düşünülebilir. Böylece, bilimsel bilginin kendisi ya da felsefe –ve her koşulda Marksist teori– iktisadi-politik pratiğin birliğine, "tarihsel" pratiğin merkezine, *"gerçek" tarihe* sonunda varıp kalır. Böylece, Marksizmin tüm tarihselci yorumlarının kendi teorik koşulları olarak talep ettikleri sonuca varılır: Marksist tümlüğün, Hegelci tümlüğün bir çeşitlemesine dönüşümü.

Marksizmin tarihselci yorumu şu sonuncu etkiye varabilir: Tarih bilimi (tarihsel materyalizm) ile Marksist felsefe (diyalektik materyalizm) arasındaki ayrımın pratik yadsınması. Bu sonuncu indirgemede, Marksist felsefe kendi varlık nedenini, tarih teorisi adına pratik olarak yitirir: Diyalektik materyalizm, tarihsel materyalizm içinde yok olur.[24] Gramsci'de ve takipçilerinin çoğunda bu görülebilir: Yalnızca diyalektik materyalizm *sözcüğü* değil, kendine özgü bir nesnenin tanımladığı bir Marksist felsefe *kavramı* da onlara en canlı çekinceleri esinler. Nesnesi, teorisi, yöntemi bakımından teorik olarak özerk, dolayısıyla tarih biliminden ayrı bir felsefe fikrinin Marksizmi metafizik içine, yaratıcısı Engels olan bir Doğa Felsefesinin restorasyonu içine fırlattığı basit fikrini kabul ederler.[25] Her felsefe tarih olduğuna göre, "praksis felsefesi", felsefe olarak, ancak felsefe-tarih özdeşliğinin ya da bilim-tarih özdeşliğinin felsefesi olabilir. Marksist felsefe, kendine özgü nesnesi olmadığından, bu durumda, özerk disiplin statüsünü yitirir ve, Gramsci'nin Croce'den aldığı deyişle, basit bir "*tarihsel yöntembilim*"e, yani tarihin tarihselliğinin basit kendinin bilincine, tüm tezahürleri içinde gerçek tarihin varlığı üzerine düşünmeye indirgenir:

> "Tarih ve politika teorisinden ayrılan felsefe, olsa olsa metafizik olabilir; oysa ki praksis felsefesinin sunduğu modern düşünce tarihinin büyük fethi, tam da, felsefenin *somut tarihselleştirilmesi* ve tarihle özdeşleştirilmesidir." (Gramsci, *Materialismo Storico*, s. 133).

Bu durumda, felsefenin bu tarihselleştirilmesi felsefeyi tarih-

24) Ters *etki* de aynı yapısal nedenlerle gözlemlenebilir: Sartre'da Marksist tarih biliminin *felsefe haline geldiği* de söylenebilir.
25) Krş. Gramsci, Bukharin'in el kitabı eleştirisinde; Colletti (passim).

sel bir yöntembilim statüsüne indirger:

> 'Tarihin belirli bir evresinde felsefi bir önermeyi doğru diye düşünmek, yani belirli bir tarihsel eylemin, belirli ama kuşkuculuğa ve ahlaki ve ideolojik görececiliğe düşmeden, ardışık bir evrede aşılmış ve anlamından "boşaltılmış" bir praksisin zorunlu ve ayrılmaz ifadesi olarak düşünmek, *felsefeyi tarihselcilik olarak tahayyül etmenin* güç bir zihinsel işlem olduğu anlamına gelir... Yazar (*Bukharin*) praksis felsefesi kavramını "*tarihsel yöntembilim*" olarak hazırlamayı başaramadığı gibi, bu sonuncusunu felsefe olarak, tek *somut felsefe* olarak hazırlamayı da başaramaz, yani *Croce'nin kurgusal açıdan ortaya koyduğu ve çözümlemeye çalıştığı sorunu, gerçek diyalektik* bakış açısından ortaya koymayı ya da çözümlemeyi de başaramaz.'

Bu sonuncu sözcüklerle, işte yeniden kökenlere geri döndük: Croce'nin "radikalleştirdiği" Hegelci tarihselciliğe ve kurgusal felsefeden "somut" felsefeye, kurgusal diyalektikten gerçek diyalektiğe vs. geçmek için bunu "tersyüz etmek" yeterlidir. Marksizmi tarihselcilik olarak yorumlama yönündeki teorik girişim, Feuerbach'tan beri kurgunun praksis içine, soyutlamanın "somut" içine bu "tersyüz etmesi"nin gerçekleştiği *mutlak sınırlar*'dan çıkmaz: Bu sınırları, Hegelci kurgu içinde yüceltilmiş olan ve hiçbir "tersyüz edilme"nin bizi kurtaramayacağı ampirist sorunsal tanımladı.[26]

---

26) Biraz önce, Sartre'ın felsefesinin kendine özgü kaynaklarından söz ettim. Sartre, Descartes'ın, Kant'ın, Husserl'in ve Hegel'in içinde düşünür: Ama onun en derindeki düşüncesi hiç kuşkusuz *Politzer*'den kaynaklanır ve (bu yakınlık ne kadar paradoksal gözükse de) ikinci olarak da Bergson'dan. Oysa Politzer, modern zamanların Feuerbach'ıdır: Onun ***Psikolojinin Temellerinin Eleştirisi*** adlı

Marx'ın tarihselci yorumu için zorunlu olan çeşitli teorik indirgemelerde ve bunların etkilerinde, her tarihselciliğin temel yapısının tezahür ettiği açıkça görülür: Öz kesimi bir okumayı mümkün kılan çağdaşlık. Ayrıca, teorik koşulu bu olduğuna göre, bu yapının Marksist tümlüğün yapısına iyi kötü kendini dayattığı, onu dönüştürdüğü ve farklı düzeylerini ayıran gerçek mesafeyi ortadan kaldırdığı görülür. Marksist tarih, gerçek tarihin iktisadi-politik pratiği içinde, bilimlerin, felsefenin ve ideolojilerin üretim ilişkileri ve üretici güçlerin birliği üzerinde, yani *altyapı* üzerinde ezilmesiyle, zamansal mevcudiyet ve süreklilik kategorisi olan ideolojik tarih kavramı içine "tekrar düşer". Bu çözüm ne kadar paradoksal görünse de, bunu dile getirdiğim için kuşkusuz bana itiraz edilse de, bu sonucu çıkarmaya zorunluyuz: Bu hümanist ve tarihselci materyalizm, (*teorik sorunsalı* açısından, yoksa politik niyetleri ve vurgusu açısından değil) II. Enternasyonal'in ekonomist ve mekanist yorumunun temel teorik ilkelerini yeniden keşfeder. Bu aynı teorik sorunsalın, biri kaderci diğeri iradeci, biri pasif ve diğeri bilinçli ve aktif farklı esinli politikaları destekliyor olmasının nedeni, bu ideolojik-teorik sorunsalın, her ideoloji gibi içerdiği teorik "*oyun*" kaynaklarıdır. Bu durumda, ödünleyici bir yer ve durum değiştirmeyle, altyapıya, herhangi bir tarihçinin II. Enternasyonal'in tezlerinin karşısına politik olarak çıkarabileceği politik ve ideolojik üstyapının en aktif özniteliklerini atfeder. Bu öznitelik aktarımı işlemi, örneğin felsefe ve teorinin özniteliklerini politik pratiğe atfederek

---

eseri, *somut* bir psikoloji adına *kurgusal* psikolojinin eleştirisidir. Politzer'in temaları, Sartre tarafından "filozofem"ler olarak ele alınabilmiştir: O, kendi esinini terk etmemiştir; Sartre'cı tarihselcilik "tümlük"ü, dogmatik Marksizmin *soyutlamalarını somut* bir öznellik teorisi içinde tersyüz ettiğinde, Feuerbach'tan Genç Marx'a ve Politzer'e kadar, eleştiri görünümü altında aynı sorunsalı *korumaktan* başka bir şey yapmamış olan bir "*tersyüz olma*"yı başka yerlerde ve başka nesneler hakkında "tekrarlar".

(kendiliğindenlik); iktisadi "praksis"i politikanın tüm faal, hattâ patlayıcı özelliklerle yükleyerek (anarko-sendikalizm); ya da politik bilince ve belirlenime, iktisadi olanın belirleyiciliğini vererek (iradecilik) farklı biçimlerde tahayyül edilebilir. Durumu tek bir sözcükle söylersek, üstyapıyı altyapıyla ya da bilinci iktisatla özdeşleştirmenin, biri bilinçte ve politikada yalnızca iktisadı gören, öteki ise iktisadı politikayla ve bilinçle dolduran iki ayrı yolu varsa eğer, söz konusu olan tek bir özdeşleştirme *yapısı*'ndan başka bir şey asla değildir; birini diğeriyle özdeşleştirerek, mevcut düzeyleri *teorik olarak* özdeşleştiren sorunsalın yapısıdır bu. Bir yandan, mekanizm-ekonomizmin ve diğer yandan hümanizmanın-tarihselciliğin teorik ya da politik *niyetleri* değil, onların kavramsal mekanizmalarının iç mantığını analiz ettiğimizde görünür olan şey, teorik sorunsalın bu ortak yapısıdır.

Hümanizma ile tarihselcilik arasındaki ilişki üzerine bir saptama daha yapmama izin verilsin. Tıpkı hümanist olmayan bir tarihselciliğin tahayyül edilebileceği gibi, tarihselci olmayan bir hümanizma da tahayyül edilebilir. Elbette burada, Marksist bilimin ve felsefenin *teorik oluşum* işlevi içinde ele alınan, *teorik* bir hümanizma ve tarihselcilikten başka bir şeyden söz etmiyorum. Marx'ın *hümanist ama tarihselci olmayan* bir yorumunu ayakları üzerinde oturtmak için ahlakın ya da dinin içinde ya da sosyal-/demokrasi denen bu politik-ahlaki ideoloji içinde yaşamak yeterlidir: Marx'ı –ister dinsel olsun, ister etik ya da antropolojik– bir "insan doğası" teorisi "ışığında" okumamız yeterlidir (krş. Marx'ın Gençlik Eserleri'nin ilk editörleri olan sosyal-demokrat Landshut ve Mayer'den sonra gelen, RRPP'ler, Calvez ve Bigo, ve M. Rubel). *Kapital*'i etik bir esine indirgemek çocuk oyuncağıdır; yeter ki 1844 Elyazmaları'nın radikal antropolojisine dayanılsın. Ama tersine, Marx'ın *hümanist olmayan tarihselci* bir okuması da

mümkündür: Eğer doğru anlıyorsam, Colletti'nin en iyi çabaları bu yöndedir. Hümanist olmayan bu tarihselci okumaya imkan tanımak için, tam da Colletti'nin yaptığı gibi, tarihin özünü oluşturan Üretici Güçler / Üretim İlişkileri birliğini, tarihselleştirilmiş bile olsa insani doğada basit bir fenomene indirgemeyi reddetmek gerekir. Ama bu iki olasılığı bir yana bırakalım.

En ciddi eğilimi, hümanizma ile tarihselciliğin birliğinin oluşturduğunu söylemek gerekir; çünkü bu, en azından görünüşte, çok büyük teorik avantajlar sağlamaktadır. Her bilginin tarihsel-toplumsal ilişkilere indirgenmesine, *üretim ilişkileri*'ni basit *insani ilişkiler* olarak ele alan ikinci bir indirgemeyi el altından dahil edebiliriz.[27] Bu ikinci indirgeme bir "gerçekliğe" dayanmaktadır: Tarih baştan sona "insani" bir fenomen değil midir ve Marx –Vico'dan alıntı yaparak– insanların tarihi baştan sona *"yaptıklarına göre"* onu bilebileceklerini belirtmiyor mu? Bu "gerçeklik" yine de tekil bir varsayıma dayanır: Tarihin "aktörleri" onun metninin yazarlarıdır, üretiminin özneleridir. Ama bu varsayım, bir gerçekliğin tüm gücüne de sahiptir, çünkü, tiyatronun ileri sürdüğünün tersine, somut insanlar, tarihin içinde, yaratıcıları kendileri olan rollerin aktörleridir. Yazar-aktörün Aristoteles'in eski düşüne –kendi kendini tedavi eden doktor– bir kardeş gibi benzemesi için; ve yine de tarihin sahneye koyucuları olan *üretim ilişkilerinin* basit *insan ilişkilerine* indirgenmesi için *sahneye koyanı* gözden gizlemek yeter. *Alman İdeolojisi*, bu "gerçek insanlar" üzerine, "ayakları toprağa iyi bastığından" tarihin gerçek özneleri olan bu "somut bireyler" üzerine formüllerle dolup taşmıyor mu? Teolojik ya da ahlaki soyutlamadan ve sabitlemeden kaçmak için ve bizzat indirgemenin –tarihsel mater-

27) Bu kaçamak yol, Marksizmin tüm hümanist yorumlarında yaygın olarak görülmektedir.

yalizm– göbeğinde Marx'a kavuşmak için, "somut" tarihselliğin özniteliklerini bu insan doğasına atfetmek yeter. Dolayısıyla bu insan doğası sanki tarih tarafından yaratılmış gibi, tarihle birlikte değişir gibi kavranacaktır: Aydınlanma Felsefelerinin zaten arzuladığı gibi, tarihsel devrimlerle birlikte değişen ve en mahrem yetilerine (görme, işitme, bellek, akıl, vs. Helvetius –Rousseau da– bunu Diderot'ya karşı ileri sürüyordu; Feuerbach bunu felsefesinin büyük bir konusu yapmıştır – ve günümüzde bir yığın kültürcü antropolog bunu uygulamaktadır) kadar nesnel tarihinin toplumsal ürünlerinden etkilenen insan. Tarih, bu durumda bir insan doğasının dönüşümü olur; bu insan doğası da bunu dönüştüren tarihin gerçek öznesi olarak kalır. Böylelikle, tarih insan doğasının içine dahil edilmiş olur, çağdaş insanlar özneleri oldukları tarihsel etkiler haline gelir, ama, –ve her şey burda düğümlenir– üretim ilişkileri, toplumsal, politik ve ideolojik ilişkiler tarihselleşmiş "insan ilişkileri"ne, yani insanlar arası, özneler arası ilişkilere indirgenmiş olur. Tarihselci bir hümanizmanın seçim alanı budur. Onun büyük avantajı budur: Marx'ı, kendinden çok önceki, onsekizinci yüzyılda doğmuş bir ideoloji akımına yerleştirmek; devrimci bir teorik kopuş özgünlüğü değerini ondan yoksun bırakmak ve hattâ genellikle, "kültürel" ve başka antropolojilerin modern biçimlerince onu kabul edilebilir kılmak. Günümüzde, gerçekten Marx'a gönderme yaptığına inanarak bu tarihselci hümanizmayı anmayan var mı? Oysa ki böyle bir ideoloji bizi Marx'tan uzaklaştırmaktadır.

Yine de hep böyle değildi; en azından *politik olarak konuşursak*. Marksizmin tarihselci-hümanist yorumunun 1917 Devrimi'nin önsezileri ve izi içinde niçin ve nasıl doğduğunu belirttim. O dönemde, II. Enternasyonal'in mekanikliğine ve oportünizmine karşı şiddetli bir protesto anlamı vardı. Savaşı reddet-

mek, kapitalizmi devirmek ve devrim yapmak için doğrudan doğruya insanların bilincine ve iradesine çağrı yapıyordu. Devrimin içine atılmış gerçek insanların tarihsel sorumluluğuna bu acil çağrıyı *–bizzat teorinin içinde bile olsa–* saptırabilecek ya da boğabilecek olan her şeyi hiç dikkate almadan reddediyordu. Aynı noktadan hareketle içinde, *iradesinin teorisini* gerektiriyordu. Bu nedenle, Hegel'e radikal bir geri dönüş ileri sürülüyor (genç Lukacs, Korsch) ve Marx'ın doktrinini işçi sınıfıyla doğrudan *ifade* ilişkisi içine sokan bir teori hazırlanıyordu. Proletarya pratiğine has ifade ve ürün olarak Marksizmin idealist ve iradeci bir yorumunun zafer kazandığı, "burjuva bilimi" ile "proletarya bilimi" arasındaki ünlü karşıtlık bu tarihe uzanır. Bu "goşist" hümanizma, proletaryayı insan özünün yeri ve misyoneri olarak belirtiyordu. İnsanı "yabancılaşma"sından kurtarmak gibi tarihsel bir role adanmış olsa da, bu, mutlak kurbanı olduğu insan özünün yadsınması yoluyladır. Marx'ın gençlik metinlerinde duyurulan, felsefe ile proletaryanın ittifakı, birbiri dışında duran iki bölüm arasında bir ittifak olmaktan çıkıyordu. Proletarya, kendi radikal yadsınışına karşı isyan eden insan özü, insanın özünün devrimci önermesi oluyordu: Böylece proletarya *edim halindeki felsefeydi,* ve onun politik pratiği de felsefenin kendisiydi. Marx'ın rolü, bu durumda, doğduğu yerde hareket etmiş ve yaşamış felsefeye *kendilik bilinci*'nin basit biçimini vermeye indirgeniyordu. Bu nedenle Marksizm, "proletaryanın" "bilimi" ya da "felsefesi" olarak; biricik tarihsel yazarı olan proletarya tarafından insan özünün doğrudan ifadesi, doğrudan üretimi olarak ilan ediliyordu. Kautsky ve Lenin'in, Marksist teorinin özgül bir teorik pratik tarafından, proleteryanın *dışında* üretilmesi ve Marksist teorinin işçi hareketine "ithali" tezi, hiç dikkate alınmadan reddedilmiş oluyordu –ve kendiliğindenciliğin tüm temala-

rı, bu açık yarıktan Marksizmin içine üşüşüyordu: Proletaryanın hümanist evrenselciliği. *Teorik olarak*, bu devrimci "hümanizma" ve bu devrimci "tarihselcilik" hem Hegel'e hem de gençlik metinleri o dönemde erişilebilir olan Marx'a gönderme yapmaktadır. Rosa Luxemburg'un emperyalizm üzerine ve sosyalist rejimde "politik iktisat"ın yasalarının ortadan kalkması üzerine bazı tezleri; proletkult; "İşçi Muhalefeti" kavramları, vs.; ve daha genel olarak, SSCB'de proletarya diktatörlüğü dönemini Stalinci dogmatizmin paradoksal biçimlerine varana dek derinden belirlemiş olan iradecilik gibi bunun *politik* etkileri üzerinde durmuyorum. Bugün bile bu "hümanizma" ve bu "tarihselcilik", Üçüncü Dünya halklarının politik bağımsızlıklarını elde etmek ve savunmak ve sosyalist yola girmek için giriştikleri politik mücadelelerde gerçekten devrimci yankılar bulmaktadır. Ama bu ideolojik ve politik avantajların bedeli Lenin'in hayranlık verici biçimde ayırt ettiği gibi, tehlikeye attıkları ve iktisadi ve politik anlayış ve pratik içinde idealist ve iradeci teşebbüsleri günü geldiğinde kaçınılmaz olarak üreten *mantığın* bazı etkileriyle ödenir; tabii eğer, reformizmin ve oportünizmin izini taşıyan ya da basitçe revizyonist anlayışlara, paradoksal ama bir o kadar zorunlu altüst oluş yoluyla –elverişli bir konjonktürden yana çıkarak– yol açmazlarsa.

Bu gerçekten de, yalnızca bilginin zorunluluğunun dışındaki "çıkarlar" tarafından yönetilme yönündeki *ideolojik* anlayışın (özellikle eğer bilimsel bir anlayışa, bu anlayışı anlamından saptırarak tabi oluyorsa) özüdür. Bu anlamda, yani bilmeden sözünü ettiği nesneyi verirsek, tarihselcilik teorik değerden yoksun değildir: çünkü, anlamını hizmetine tabi olduğu *güncel* çıkarlardan alan her *ideolojinin* temel bir yanını gayet iyi tarif etmektedir. *İdeoloji* kendi zamanının tüm nesnel özünü (tarihsel şimdi-

ki zamanın özü) ifade etmiyor olsa da, tarihsel durumun güncel değişimlerini, en azından, içsel vurguların hafif yer değiştirmelerinin etkisiyle oldukça iyi ifade edebilir: Bir bilimden farklı olarak bir ideoloji hem teorik olarak kapalıdır, hem de politik olarak esnek ve uyarlanabilirdir. Zamanın ihtiyaçları altında ezilir, ama görünürde bir hareket olmadan, özümseme ve hakim olma görevine sahip olduğu tarihsel değişimleri, kendi iç ilişkilerinin hissedilmeyen bazı değişimleriyle *yansıtmakla* yetinir. Vatican II'nin muğlak "aggiornamento" örneği bunun belirgin bir kanıtını sunmamıza yeterlidir: Tartışmasız bir evrimin etkisi ve işareti ama aynı zamanda yetenekli, zekice kullanılmış bir konjonktür sayesinde tarihin ele alınması. Demek ki ideoloji değişir, ama belli belirsiz, ideoloji biçimini koruyarak; hareket eder, ama onu ***bulunduğu yerde,*** ideoloji yerinde ve rolünde tutan kımıltısız bir hareketle. Hegel'in felsefe hakkında söylediği gibi, zamanının üzerinden asla atlamadan tarihte olup biteni yansıtan ve ifade eden bu kımıltısız harekettir, çünkü ideoloji, tam da insanlar *içine düşsün* diye aynasal bir yansımada *yakalanmış* o zamandan başka bir şey değildir. Bu temel nedenle, 1917 Devrimi'nin yankılarının devrimci hümanizması, günümüzde, kimileri kökenlerine hâlâ bağlı, diğerleri bu kökenlere az çok yabancı, çeşitli politik ya da teorik kaygılara ideolojik *yansıma* olarak hizmet edebilir.

Bu tarihselci hümanizma, örneğin bildikleri ya da çekindikleri gibi kendilerinin dışında yapılan bir tarihin tüm haklara sahip aktif üyeleri olup olmadıklarını bilme sorusunu kimi zaman sahiden dramatik terimlerle kendilerine soran burjuva ya da küçük burjuva kökenli entelektüellere teorik teminat olarak hizmet edebilir. İşte belki de Sartre'ın en derindeki sorusu budur.

Marksizmin "zamanımızın aşılmaz felsefesi" olduğu ve emperyalist sömürünün açlığa ve ızdıraba mahkum ettiği bir sefilin acısı karşısında hiçbir edebi ya da felsefi eserin bir saatlik çabaya bile değmediği şeklindeki ikili tezi içinde tamamen içerilmiş olan budur. Bir yandan bir Marksizm fikrine sadakatini, diğer yandan tüm sömürülenlerin davasına bağlılığını açıklayan Sartre, ürettiği ve geçici saydığı "Sözler"in ötesinde, her rasyonaliteye (teorik) ve her diyalektiğe (devrimci) insan "projesi"nin biricik aşkın kökenini atfeden "diyalektik aklın" bir teorisi sayesinde, zamanımızın insanlıkdışı tarihi içinde gerçekten bir rol oynayabileceğine inanır. Böylece tarihselci hümanizma, Sartre'da insan özgürlüğünün yüceltilmesi biçimini alır. Burada, onların mücadelesine özgürce katılarak, köle isyanlarının unutulmuş gecesinden beri biraz insani aydınlık için sonsuza dek mücadele eden tüm ezilenlerin özgürlüğüyle ortaklık kurar.

Aynı hümanizma, birkaç vurgu değişikliğiyle, konjonktüre ve ihtiyaçlara göre, başka davalara da hizmet edebilir: Örneğin "kişiye tapınma" döneminin hatalarına ve suçlarına karşı çıkış, bunların çözüme bağlandığını görme sabırsızlığı, gerçek bir sosyalist demokrasi umudu, vs. Bu politik duygular teorik bir temel bulmak istediklerinde, bu temeli daima aynı metinlerde ve aynı kavramlarda ararlar: 1917 sonrası büyük dönemden doğmuş herhangi bir teorisyende (genç Lukacs'ın ve Korsch'un kitaplarının baskı yapmasının ve Gramsci'nin bazı muğlak ifadelerine duyulan tutkunun nedeni budur) ya da Marx'ın hümanist metinlerinde –Gençlik Eserleri'nde; "gerçek hümanizma", "yabancılaşma", "somut", tarih, "somut" felsefe ya da "somut" psikoloji kavramlarında– ararlar.[28]

Yalnızca Marx'ın *Gençlik Eserleri*'nin eleştirel bir okuması ve

28) Krş. *La Nouvelle Critique*, no: 164 ve devamı.

Kapital'in derinleştirilmiş bir incelemesi, Marx'ın sorunsalına yabancı *teorik* bir hümanizmanın ve *teorik* bir tarihselciliğin anlam ve riskleri üzerinde bizi aydınlatabilir.

Tarihle ilgili yanlış anlamanın bu analizine girişmeye bizi yöneltmiş olan çıkış noktasını belki hatırlıyoruz. Marx'ın kendini düşünme tarzının, öncellerinin meziyet ve kusurlarını tarttığı yargılardan çıkartılabileceğini belirtmiştim. Marx'ın metnini dolaysız bir okumaya değil, söylemin görünür sürekliliği içindeki delikleri, boşlukları ve kesinlik kusurlarını, Marx'ın söyleminin onun söylemi içinde bile ortaya çıkan sessizliğinin söylenmemişi olduğu yerleri ayırt etmek için*"semptomatik" bir okuma*'ya tabi kılmamız gerektiğini de aynı zamanda belirtmiştim. Marx'ın, öncellerinde bir kavramın yokluğuna, artı-değer *kavramının* yokluğuna yönelttiği yargıda –ki, (Engels'in deyişiyle) "cömert bir şekilde" Marx bunu sanki bir sözcük yokluğuymuş gibi ele almaktadır– bu teorik semptomlardan birini ortaya çıkarmıştım. Bir başka *sözcüğün, tarih* sözcüğünün, Marx'ın öncellerine yönelttiği eleştirel söylemde ortaya çıktığında başına geleni de gördük. Dolu bir sözcük gibi görülen bu sözcük, aslında, kesinliğinin dolaysızlığı içinde teorik olarak boştur – daha doğrusu, bu kesinlik başlığında yüzeye çıkan ideolojiyle doludur.[29] *Kapital*'i, nesnesinin eleştirel sorusunu sormadan okuyan kişi, onunla "konuşan" bu sözcükte hiçbir kötü niyet görmez. Bu sözcükle başlayabilecek söylemi safça sürdürür: ideolojik tarih söylemi, sonra da tarihselci söylem. Teorik ve pratik sonuçlar, gördüğümüz ve anladığımız gibi, bu masumiyete sahip değildir. Tersine,

29) Bu semptomatik durum, analojik olarak, sürçmeyle, ve Freud'a göre "arzunun tamlığı" olan düşle yakın görülebilir.

epistemolojik ve eleştirel bir okumada, dile getirilen bu sözcüğün altında, onun kapsadığı sessizliği anlamamazlıktan gelemeyiz; metnin karanlığı içinde, bir şimşek çakması kadar kısa süre askıya alınmış kesinliğin boşluğunu görmemezlik edemeyiz; buna bağlı olarak, görünüşte sürekli ama aslında bastıran bir söylemin tehditkar ortaya çıkışıyla kesintiye uğramış ve boyunduruk altına alınmış bu söylemin altında, asıl söylemin sessiz sesini işitmemezlik edemeyiz; derindeki sürekliliğini yeniden kurmak için, metnini inşa etmeden duramayız. Bu nedenle, Marx'ın kesinliğindeki kusurların belirgin noktalarının tanımlanması, bu kesinliğin değerinin bilinmesiyle aynı şeydir: Onun kusurlarını bize işaret eden şey, kesinliğidir; ve geçici sessizliğinin anlık anında, kendine ait olan sözü ona iade etmekten başka bir şey değil yaptığımız.

VI. *KAPİTAL*'İN EPİSTEMOLOJİK ÖNERMELERİ (MARX. ENGELS)

Konu dışı bu uzun açıklamadan sonra, analizimizin geldiği noktayı açıklayalım. Marx'ın esas nesnesini arıyoruz.

Birinci uğrakta, Marx'ın bize *kendi keşfini* belirttiği metinleri sorguladık ve bu keşfin taşıyıcısı olarak değer ve artı-değer kavramlarını bir yana ayırdık. Yine de belirtmemiz gerekir ki bu kavramlar tam da yanlış anlamanın yeriydi; Marksist politik iktisat teorisinin nesnesi üzerine yalnızca iktisatçıların değil çok sayıda Marksistin de yanıldığı yerdi.

Bu durumda, *ikinci uğrakta,* Marx'ın kendi öncelleri üzerine bizzat yöneltmiş olduğu yargıdan yola çıkarak Marx'ı sorguladık;

bunu yaparken, kendi bilimsel tarihöncesi üzerine getirdiği yargıyla onu kavramayı umuyorduk. Burada da şaşırtıcı ya da yetersiz tanımlara varıp dayandık. Marx'ın, kendisini klasik iktisattan ayıran farklılığın kavramını gerçekten düşünmeyi başaramadığını ve bunu içerik sürekliliği terimleriyle düşünerek bizi ya basit bir biçim ayrımına –diyalektik– ya da bu Hegelci diyalektiğin temeline, ideolojik bir tarih anlayışına fırlattığını gördük. Metinlerin muğlaklığı yalnızca *Kapital*'in özgül nesnesinin tanımını değil, aynı zamanda, Marx'ın teorik pratiğinin tanımını, onun teorisinin önceki teorilerle ilişkisini, kısaca bilim teorisi ve bilim tarihi teorisini de etkilediğinden, bu belirsizliklerin teorik ve pratik sonuçlarını ölçtük. Burada, yalnızca politik iktisat ve tarih teorisiyle ya da tarihsel materyalizmle değil, bilimin ve bilim tarihinin teorisiyle ya da diyalektik materyalizmle de işimiz vardır. Ve Marx'ın tarih teorisinde ürettiği şey ile felsefede ürettiği şey arasında temel bir ilişkinin var olduğunu –bu bir oyuk bile olsa– *görüyoruz*. En azından şu işaretle *görüyoruz*: Felsefi bir ideolojinin, ampirist ideolojinin derhal gelip doldurması için tarihsel materyalizmin kavramlar sisteminde basit bir boşluk yeterlidir. Biz bu boşluğu, bu boşluğu dolduran ideolojik felsefenin kesinliklerinden boşaltarak tanıyabiliriz. Marx'ın henüz yetersiz bazı bilimsel kavramlarını, ancak onların yerini gasp etmiş felsefi kavramların ideolojik doğasını tanımak gibi mutlak bir koşulla kesin olarak tanımlayabiliriz. Kısacası, bilimsel kavramların kusurlarını bizim gözümüzde maskeleyen felsefi kavramları ideolojik olarak tanımamıza ve kabul etmemize müsait Marksist felsefenin kavramlarını da aynı zamanda tanımaya başlama mutlak koşuluyla bu mümkündür. Biz bu teorik yazgıya tam anlamıyla bağlıyız: Marx'ın bilimsel söylemini, aynı zamanda, bizzat onun yazdırmasıyla, bir başka söylemin, birinci söylemden ayrılmaz olan ama

ondan da ayrı olan bir söylemin –Marx'ın *felsefesi* söyleminin–, bizzat bize Marx'ın dikte ettiği metnini yazmadan *okuyamayız*.

Şimdi, bu sorgulamanın *üçüncü uğrağını* ele alalım. *Kapital*, Engels'in önsözleri, bazı mektuplar ve Wagner Üzerine Notlar, gerçekten de, bizi verimli bir yola sokacak şeyi kapsamaktadır. Şu ana kadar Marx'da olumsuz olarak kabul etmek zorunda kaldığımız şeyi, bundan böyle olumlu olarak keşfedeceğiz.

Önce, *terminoloji* üzerine basit saptamalarda bulunacağız. Artı-değeri onun varoluş biçimleriyle –kâr, rant ve faiz– sürekli *karıştırdıkları* için Marx'ın Smith'e ve Ricardo'ya yönelttiği itirazı biliyoruz. Demek ki, büyük İktisatçıların analizlerinde bir *sözcük* eksiktir. Marx onları okuduğunda, onların metinlerine eksik olan o sözcüğü sokar: Artı-değer. Olmayan bir sözcüğün dahil edilmesi şeklindeki görünüşte önemsiz bu edim, yine de, kendi içinde önemli teorik sonuçlar içerir: Gerçekten de bu sözcük bir sözcük değil, bir *kavram*'dır ve teorik bir kavramdır, burada, yeni bir nesnenin ortaya çıkışıyla bağlantılı yeni bir kavramsal sistemin *temsilcisidir*. Her sözcük elbette bir kavramdır, ama her kavram teorik bir kavram değildir, ve her teorik kavram yeni bir nesnenin temsilcisi değildir. Eğer artı-değer sözcüğü bu noktada önemliyse, bunun nedeni, sözcüğün yazgısının bu basit adlandırmada kendini gösteren nesnenin yapısını doğrudan doğruya etkilemesidir. Marx, hem düşüncesinde hem de kaleminde, Smith ve Ricardo'yu bir *sözcüğün* üzerinden atlamış olmakla suçladığında bu sonucun hiç olmaması çok önemli değildir. Marx'ı, her şeyi aynı anda söylemiş olduğu için, başkasından daha fazla suçlayamayız: Önemli olan şey, *burada* söylerken söylemediği şeyi *başka yerde* söylemesidir. Oysa, Marx'ın yeterli bir bilimsel *ter-*

minoloji, yani yalnızca kullanılan sözcüklerin kavram olmakla kalmadığı, yeni sözcüklerin de yeni nesne tanımlayan kavramlar oldukları tanımlanmış terimlerin tutarlı bir sistemini oluşturma zorunluluğunu tamamen birinci dereceden teorik bir gereklilik olarak hissettiğinden kuşku duyamayız. Kullanım-değeri ile değeri karıştıran Wagner'e karşı Marx şunu yazar (III, 249-250):

> "Bu Almanca saçmalıklarda açık seçik olarak bulunan tek şey şudur ki, *sözel anlama* bağlı kalınırsa, değer (*Wert, Würde*) *sözcüğü*, öncelikle, meta olmadan önce "emek ürünü" olarak bile uzun süreden beri var olan yararlı nesnelere uygulandı. Ama Antik Çağ insanlarında *tuz* sözcüğü öncelikle sofra tuzuna uygulanması, ve sonuç olarak *şeker*'in, vs. de Pline'den beri *tuz çeşitleri*, vs. olarak görülmesi gibi, bunun da "meta-değeri"nin *bilimsel tanımı*yla ilişkisi bu kadardır." (250)

Biraz önde de şunu demektedir:

> "Bu durum kimya biliminin gelişmesinden önceki eski kimyagerleri hatırlatmaktadır: Gündelik yaşamda kısaca (Kuzey geleneğine uygun olarak) yağ diye adlandırılan yemeklik yağı kıvamı yumuşak olduğundan, yağ niteliğindeki özsuyu, klorürleri, çinko yağı, antimon yağı olarak adlandırmışlardı." (249)

Bu metin özellikle açıktır, çünkü bir sözcüğün "*sözel anlam*"ını bilimsel, kavramsal anlamından, bir bilim nesnesinin (kimya) teorik devrimi temelinde ayırmaktadır. Eğer Marx kendine *yeni bir nesne* öneriyorsa, buna denk düşen yeni bir kav-

ramsal terminoloji edinmelidir.[30]

Engels, *Kapital*'in İngilizce baskısına önsözündeki bir bölümde bunu gayet iyi görmüştür (1886) (I, 35-36):

"Bununla birlikte, okuru, gene de bir güçlükten kurtarabilmiş değiliz: Bazı terimlerin yalnız günlük yaşamda değil, politik iktisatta kullanılan anlamından farklı anlamda kullanılması. *Ama bu kaçınılmazdı.*

Bir bilimin her yeni yönü, bu bilimin teknik terimlerinde (*Fachausdrücken*) bir devrim içerir. Hemen hemen her yirmi yılda bir, terminolojisinin (*Terminologie*) tümü köklü olarak değişen ve bir dizi farklı adlar almamış tek bir organik bileşim bulmanızın zor olduğu kimya biliminde, bu, en iyi biçimde görülür. Politik iktisat, genellikle, ticaret ve sanayi yaşamının terimlerini oldukları gibi almakla ve bunlarla iş görmekle yetinmiş, böyle yaparak, *bu terimlerin ifade ettikleri dar çerçeve içerisine kendini hapsettiğini* tamamen gözden kaçırmıştır.

Böylece, hem kârın ve hem de rantın, emekçinin işverenine (ürünün son ve tek sahibi olmamakla birlikte ona ilk elkoyan kimsedir) sağlamak zorunda kaldığı ürünün ödenmemiş bölümünün parçaları olduğunun tamamen farkında bulunmasına karşın, henüz İngiliz klasik politik iktisadı bile, *kâr ve rantların kabul edilmiş kavramlarının (übliche Begriffe) ötesine asla gidemedi, ürünün bu karşılığı ödenmemiş kısmını* (Marx buna artı-ürün diyor) *bir tüm olarak bütünlüğü içerisinde hiç incelemedi* ve bunun için de, bunun ne kaynağı, ne niteliği, ne de değerinin daha son-

30) Krş. *Kapital* I, Önsöz s. 17. Marx, kendisi tarafından "yaratılmış yeni terminoloji"den söz etmektedir.

raki bölüşümünü düzenleyen yasalar üzerinde *açık bir kavrayışa* ulaşabildi. Aynı biçimde, tarımsal ya da el zanaatları dışında kalan bütün sanayi, hiçbir ayrım gözetilmeksizin manüfaktür terimi içersinde toplanmış, böylece iktisat tarihinin büyük ve temelden farklı iki dönemi, yani el işçiliği çerçevesi içinde işbölümüne dayanan asıl manüfaktür dönemi ile makineye dayanan büyük sanayi dönemi arasındaki ayrım gözden kaçırılmıştır. Ayrıca, *modern kapitalist üretimi, insanlığın iktisat tarihinde yalnızca bir geçiş aşaması olarak gören bir teorinin, bu üretim biçimine değişmez ve sonsuz gözüyle bakan yazarların alışkın oldukları terimlerden farklı terimler kullanmak zorunda kalacağı apaçıktır.*"[31]

Bu metinden şu temel önermeleri saptayalım:

1) Konudaki/nesnedeki her devrim (bir bilimin yeni çehresi), terminolojide de zorunlu bir devrime yol açar;

2) Her terminoloji, fikirlerin tanımlı bir çemberine bağlıdır; bu durumu şöyle tercüme edebiliriz: Her terminoloji, temel olarak kullandığı teorik sistemin türevidir, her terminoloji, kendisiyle birlikte, belirli ve sınırlı bir teorik sistem de getirir;

3) Klasik politik iktisat, fikir sisteminin ve terminolojisinin özdeşliğiyle tanımlı bir çember içinde kapalıydı;

4) Klasik iktisat teorisinde devrim yapan Marx, bunun terminolojisinde de zorunlu olarak devrim yapmalıdır;

31) Bu metin çok önemli ve neredeyse örnek teşkil edecek düzeydedir. Engels'in istisnai epistemolojik duyarlılığı hakkında bize, başka koşullarda edinebileceğimizden tamamen farklı bir fikir vermektedir. Marx'ın karşısına ikinci dereceden bir yorumcu olarak çıkarılmak istenen Engels'in teorik dehasını belirtmek için başka fırsatlar da bulacağız.

5) Bu devrimin hassas noktası özellikle *artı-değer*'e yöneliktir. Klasik iktisatçılar bunu nesnenin kavramı olacak bir sözcük içinde düşünememiş olduklarından karanlıkta kalmışlardır, iktisadi pratiğin ideolojik ya da ampirik kavramlarından başka bir şey olmayan sözcüklerin esiri olmuşlardır;

6) Engels, son çözümlemede, klasik politik iktisat ile Marx arasında mevcut terminoloji farkını, nesnenin kavranışındaki bir farka indirgemektedir: Klasikler nesneyi ezeli kabul ederken, Marx geçici kabul etmiştir. Bu tema hakkında ne düşüneceğimizi biliyoruz.

Bu sonuncu zayıflığa rağmen, bu metin fazlasıyla önemlidir, çünkü bir yandan, belirli bir bilimsel disiplinin *nesnesi* ile –diğer yandan– terminolojisinin sistemi ve fikirlerinin sistemi arasındaki sıkı bağı ortaya koymaktadır. Dolayısıyla nesne, terminoloji ve buna denk düşen kavramsal sistem arasındaki sıkı bağı ortaya çıkarmak gerekir; nesne bir kez değiştiğinde ("yeni çehreler"i bir kez kavrandığında) bu ilişki de fikirlerin sisteminde ve kavramsal terminolojide bağlantılı bir dönüşüme ister istemez yol açmalıdır.

Denk bir dilde ifade edersek, Engels'in *nesnenin doğası, teorik sorunsalın doğası* ve *kavramsal terminolojinin doğası* arasında zorunlu bir işlevsel ilişkinin varlığını ileri sürdüğünü söyleyebiliriz.

Bu ilişki, Engels'in şaşırtıcı bir başka metninde de daha net olarak ortaya çıkmaktadır: *Kapital*'in II. Kitabına Önsöz. Bu metin, Marx'ın ücret sorunuyla ilgili olarak klasik iktisatçıların körlüğü hakkındaki analiziyle doğrudan ilişkiye sokulabilir (II, 206 ve devamı).

Bu metinde Engels sorunu net biçimde ortaya koymaktadır:

"Kapitalist insan, birkaç yüzyıldır artı-değer üretmekte

ve yavaş yavaş bu artı-değerin kökeni üzerinde kafa yorma noktasına ulaşmış bulunmaktadır. İlk öne sürülen görüş, doğrudan doğruya ticari uygulamadan kaynaklanmıştır: Artı-değer, ürünün değerine yapılan bir ekten doğar. Bu düşünce merkantilistler arasında geçerliydi. Ama James Stuart, daha o zaman, bu durumda, birinin kazanacağı şeyi bir başkasının zorunlu olarak kaybedeceğini kavramıştı. Ne var ki bu görüş, gene de, özellikle sosyalistler arasında olmak üzere, uzun süre devam etti. Ama klasik bilimden Adam Smith tarafından sürülüp atıldı..." (IV, 15)

Engels, Smith ile Ricardo'nun kapitalist artı-değerin kökenini bildiklerini göstermektedir. Onların anlayışı, *"başlangıçta artı-değeri genel kategori olarak anlıyor ve dar anlamı ile kâr ve toprak rantı, bu genel kategorinin yalnızca dalları oluyor"* (akt. IV, 16), olsa da, *Kapital*'in Marksist teorisinin temel ilkesini *"üretmişlerdir"*: Artı-değer.

Epistemolojik açıdan yerinde olan şu soru buradan kaynaklanır:

"İyi ama Marx'ın artı-değer üzerine söylediklerinde yeni olan nedir?

"Rodbertus da dahil, kendinden önce gelen bütün sosyalist iktisatçıların teorileri herhangi bir etki yaratmaksızın yok olup gittiği halde, nasıl oluyor da, Marx'ın artı-değer teorisi, bütün uygar ülkelerde bulutsuz gökyüzünden düşen bir yıldırım gibi bir etki yaratıyordu?"

Yeni bir teorinin ortaya çıkışının olağanüstü etkisinin Engels tarafından kabulü –"berrak bir gökyüzünde gökgürültüsü"–

Marx'ın *yeniliğinin* ani işareti olarak bizi ilgilendirmektedir. Burada söz konusu olan, Marx'ın iktisatçılarla ilişkisini açıklamaya çalıştığı (sabitleyici ezeliyetçilik ve ebediyetçilik, hareket halindeki tarih gibi) o muğlak farklılıklar değildir. Engels tereddüt göstermez: Marx'ın klasik iktisattan epistemolojik *kopuşu* şeklindeki asıl sorunu *doğrudan doğruya* ortaya koyar; en akla yatkın noktada –ki bu nokta, aynı zamanda, en paradoksal noktadır– bunu ortaya koyar: *Artı-değer* konusunda. Tam da artı-değer yeni değildir, çünkü klasik iktisat tarafından zaten tam olarak "*üretilmiş*"tir! Demek ki Engels, Marx'ta *yeni olmayan* bir gerçeklik hakkında Marx'ın *yeniliği* sorununu ortaya atmaktadır! Engels'in dehası, *sorunun* bu olağanüstü kavranışı içinde kendini gösterir: Sorunla, son sığınağında karşı karşıya gelir, geri çekilmenin gölgesi yoktur; sorunun, *cevabının* ezici biçimi altında kendini gösterdiği yerde onunla karşı karşıya gelir; cevabın, gerçekliğinin ezici sıfatlarıyla, en ufak soru sormayı engellediği yerde onunla karşı karşıya gelir! *İki farklı söylem* içinde yer alan bir gerçekliğin yenilik olmayan yeniliği sorusunu, yani iki teorik söylem içinde kayıtlı bu "gerçeklik"in *teorik kipliği* sorusunu ortaya atma cesaretini gösterir. Soruyu kötülük olsun diye ya da tesadüfen sormadığını, bilimler tarihinin bir teorisi üzerinde temellenen bir bilim teorisi alanında bu soruyu sorduğunu anlamak için, cevabını okumak yeterlidir. Aslında, sorusunu ifade etmesini ve cevabını tarif etmesini sağlamış olan şey, kimya tarihiyle yaptığı bir karşılaştırmadır.

"İyi ama, Marx'ın artı-değer üzerine söylediklerinde yeni olan nedir?...

"Kimya tarihi bunu açıklayan bir örnek veriyor:

"Geçen yüzyılın sonuna kadar filojistik teorinin hâlâ

egemen olduğunu biliyoruz. Bu teoriye göre, yanmanın aslında şundan ibaret olduğu varsayılıyordu: var olduğu kabul edilen bir töz, filojiston adında mutlak yanıcı bir madde, yanan cisimden ayrılıyordu. Bazı olaylarda epeyce zorlanması gerekmekle birlikte bu teori, kimyasal olayların çoğunu açıklamaya yetiyordu.

"Ne var ki, 1774'te Priestley'in elde ettiği bir tür hava 'öylesine' saf ya da filojistondan arınmıştı ki, normal hava buna göre çok karışık görünüyordu. O, buna, 'filojistik olmaktan çıkarılmış hava' adını verdi. Ondan kısa bir süre sonra Scheele, İsveç'te aynı türden bir hava elde etti ve bunun atmosferde varlığını gösterdi. Ayrıca o, bu tür havanın, kendi içerisinde ya da normal hava içerisinde bir cisim yandığı zaman yok olduğunu gördü ve bu yüzden ona, 'ateş-hava' adını verdi....

"Priestley ile Scheele, ellerinin altındaki şeyin ne olduğunu *bilmeksizin* oksijen *üretmiş* oluyorlardı. Bunlar, *'kendilerine ulaştığı biçimiyle' filojistik 'kategorilerin tutsağı olarak kalıyorlardı.' Bütün* filojistik görüşleri *altüst edecek* (*die ganze phlogistische Anschauung umstossen*) ve *kimyada devrim yaratacak* bir öğe, onlann elinde kısır ve meyvesiz kalıyordu.

"Ama Priestley hemen bu buluşunu Paris'teki Lavoisier'ye bildirdi ve o da bu *yeni* olgudan (*Tatsache*) yola çıkarak *bütün filojistik kimyayı* tahlil ederek, bu yeni tür havanın yeni bir kimyasal öğe olduğu ve yanmanın, filojistonun yanmakta olan cisimden *ayrılmasından* değil, bu yeni öğenin *o cisimle birleşmesinden* ileri geldiği sonucuna ulaştı. Böylece, *filojistik biçim içerisinde başaşağı duran bütün kimyayı ilk kez ayakları üzerine yerleştiren* o oldu (*stellte so die ganze Chemie, die in ihrer phlogistischen Form*

auf dem Kopf gestanden, erst auf die Füsse). Ve o, daha sonra iddia ettiği gibi, oksijeni, diğer ikisi ile aynı zamanda ve onlardan bağımsız olarak üretmiş olmamakla birlikte, onu yalnızca *ne* ürettiklerini (*was*) bilmeksizin *üretmiş bulunan* (*dargestellt*) ötekiler karşısında oksijenin gerçek *bulucusudur* (*der eigentliche Entdecker*).

"Marx'ın artı-değer teorisi konusunda kendisinden öncekiler karşısındaki durumu, Lavoisier'nin, Priestley ve Scheele karşısındaki durumu ile aynıdır. Ürünlerin değerinin şimdi bizim artı-değer diye adlandırdığımız (*nehnen*) kısmının *varlığı* (*die Existenz*), Marx'tan çok önce saptanmıştı. Ayrıca, az çok bir kesinlikle bunun neden ibaret bulunduğu, yani bu artı-değere elkoyan tarafından karşılığında hiçbir eşdeğer ödenmeyen emeğin ürününden ibaret olduğu da ortaya konmuştu. Ama, kimse daha ötesine gitmemişti (*Weiter aber kam man nicht*). Bazıları –klasik burjuva iktisatçıları– olsa olsa, emeğin ürününün, emekçi ile üretim araçlarının sahibi arasında neye göre bölüştürüldüğünü araştırmışlardı. Ötekiler –sosyalistler– ise, bu bölünmeyi adaletsiz bulmuşlar ve bu adaletsizliği ortadan kaldırmanın ütopik yollarını araştırmışlardı. Bunların hepsi de, kendilerine devredildiği biçimiyle (*wie sie vorgefunden hatten*) iktisadi kategorilerin tutsağı (*befangen*) olarak kalmışlardı.

"Marx, burada sahnede belirdi. *Ve bütün kendisinden önce gelenlere tamamen karşıt bir görüşü benimsedi* (*in direktem Gegensatz zu allen seinen Vorgänger*). Onların *çözüm* (*Lösung*) diye baktıkları şeye, o, yalnızca bir *sorun* (Problem) diye baktı. O, ele almak zorunda olduğu şeyin, ne filojistik olmaktan çıkarılmış hava, ne de ateş-hava olmadı-

ğını, yalnızca oksijen olduğunu görmüştü – yani sorun, yalnızca bir iktisadi olguyu (*Tatsache*) ortaya koymak ya da bu olgu ile sonsuz adalet ve gerçek ahlak arasındaki çatışmayı göstermek değil, tüm iktisadı kökünden değiştirecek (*umwalzen*) olan ve kullanmasını bilen için bütün kapitalist üretimi (*gesamten*) anlamada anahtar sağlayan bir olguyu (*Tatsache*) açıklamaktı. Tıpkı Lavoisier'nin oksijenden başlayarak, hazır bulduğu filojistik kimyanın kategorilerini incelemesi gibi, o da çıkış noktası olarak bu olguyu alarak hazır bulduğu bütün iktisat kategorilerini inceledi (*entersuchte*). Artı-değerin ne olduğunu anlamak için, Marx'ın, değerin ne olduğunu ortaya çıkarması gerekiyordu. Her şeyden önce Ricardocu değer teorisini eleştirmesi gerekiyordu. Böylece, emeğin değer üreten özelliğini tahlil etti ve değeri üreten emeğin *ne* olduğunu, ve bunu niçin ve nasıl yaptığını ilk o saptadı. Değerin *bu* tür donmuş emekten başka bir şey olmadığını buldu ve bu, Rodbertus'un son nefesini verene kadar hiç kavramadığı bir noktaydı. Ardından Marx, metaların para ile bağıntısını inceledi ve metaların özünde bulunan değer sayesinde, metaların ve meta-değişiminin nasıl ve niçin meta ve para karşıtlığını yaratmak zorunda kaldığını sergiledi. Onun bu temele dayanan para teorisi ilk tam kapsamlı (*ershöpfende*) teoridir ve her yerde, zımnen kabul edilmiştir. Paranın sermayeye dönüşümünü tahlil etti ve bu dönüşümün, emek gücünün alımına ve satımına dayandığını gösterdi. Emek gücünü, değer-üretme özelliğini emeğin *yerine koymak* suretiyle (*an die Stelle... setzen*), Ricardocu okulun yıkılmasına yol açan güçlüklerden birisini, yani sermaye ile emeğin karşılıklı değişimini, değerin emek tarafından be-

lirlendiği yolundaki Ricardocu yasa ile uyumlu hale getirmesi olanaksızlığını bir darbeyle çözümlemiş oldu (*löse er mit einem Schlag*). Sabit sermaye ile değişken sermaye arasındaki ayrımı ortaya koyarak, artı-değerin oluşum sürecinde izlediği gerçek yolu en küçük ayrıntılarına kadar izleyebildi (*darzustellen*) ve böylece onu açıklayabildi (*erklären*) ve kendisinden önceki iktisatçıların hiçbirisinin ulaşamadığı bir şeyi başarmış oldu. Bunların sonuncusu, sermayenin kendi içerisinde, ne Rodbertus'un ve ne de burjuva iktisatçılarının ne işe yarayacağı konusunda en küçük bir fikre sahip bulunmadıkları, ama ikinci ciltte çarpıcı biçimde yeniden tanıtlandığı, üçüncü ciltte daha da tanıtlanacağı gibi, en karmaşık iktisadi sorunların çözümüne anahtar sağlayan bir ayrımı koydu. Artı-değer tahlilini daha da öteye götürdü ve onun iki biçimini, mutlak ve nispi artı-değeri buldu. Ve bunların, kapitalist üretimin tarihsel gelişiminde, farklı, ve her seferinde belirleyici bir rol oynadıklarını gösterdi. Bu artı-değer temeli üzerinde elimizdeki ilk rasyonel ücret teorisini geliştirdi ve ilk kez, kapitalist birikimin tarihinin anahatlarını ve tarihsel eğilimin bir serimini düzenledi.

"Ya Rodbertus? Bütün bunları okuduktan sonra... artı-değerin nerede geliştiğini kendisinin daha kısa ve açık olarak koymuş olduğunu görüyor ve ensonunda bütün bunların gerçekten de 'sermayenin bugünkü biçimi', yani 'sermaye kavramı' için, yani Bay Rodbertus'un sermaye konusundaki ütopik düşüncesi için değil de, tarihsel olarak var olan sermaye için geçerli olduğunu ilan ediyor. Tıpkı, yaşamının sonuna kadar filojistona sıkı sıkıya bağlı kalıp oksijen ile en ufak bir bağlantı kuramayan koca Priestley gi-

bi. Ne var ki, Priestley, oksijeni fiilen ilk üreten insan olduğu halde, Rodbertus, artı-değerinde ya da daha doğrusu 'rant'ında yalnızca bilinen bir şeyi yeniden keşfetmiş oldu ve Marx, Lavoisier'den farklı olarak, artı-değerin varlığı *olgusunu* (Tatsache) ilk kendisinin keşfettiği gibi bir iddiada bulunmaya da tenezzül etmedi." (IV, 20-22)

Bu önemli metnin tezlerini özetleyelim.

1) Priestley ve Scheele, filojistik teorinin egemen olduğu dönemde tuhaf bir gaz "ürettiler" (*stellen dar*). Bu gaz Priestley tarafından "filojistik olmaktan çıkarılmış hava" olarak, ikincisi tarafından da "ateş-hava" olarak adlandırıldı. Aslında bu, sonradan oksijen denecek olan gazdı. Yine de, demektedir Engels, *"ürettikleri şeyin ne olduğu hakkında en ufak bir fikre sahip olmadan oksijen üretmişlerdi,"* yani ürettikleri şeyin *kavramı* onlarda yoktu. Bu nedenle, *"Bütün filojistik görüşleri altüst edecek ve kimyada devrim yaratacak bir öğe, onların elinde kısır ve meyvesiz kalıyordu."* Bu kısırlık ve bu körlük neden? Çünkü, *"kendilerine ulaştığı biçimiyle" filojistik "kategorilerin tutsağı olarak kalıyorlardı."* Çünkü oksijende bir sorun görmek yerine, *"bir çözüm"* görüyorlardı.

2) Lavoisier tersini yaptı: *"bu yeni olgudan yola çıkarak bütün filojistik kimyayı tahlil ederek," "filojistik biçim içerisinde başaşağı duran bütün kimyayı ilk kez ayakları üzerine yerleştiren"* o oldu. Başkalarının çözüm gördüğü yerde, o sorun gördü. Bu nedenle, ilk ikisinin oksijeni *"ürettiği"* söylenebilse de, ona kavramını vererek *keşfetmiş* olan Lavoisier'dir.

Marx'ın Smith ve Ricardo'yla iişkisi de tam olarak böyledir; tıpkı Lavoisier'nin Priestley ve Scheele'yle ilişkisindeki gibi: Kendinden öncekilerin yalnızca *üretmiş* oldukları artı-değeri o gerçekten *keşfetmiştir.*

Bu basit karşılaştırma ve bunu ifade eden terimler, Marx'ın eseri üzerine ve Engels'in epistemolojik ayırt edişi üzerine bize derin perspektifler açar. Marx'ı anlamak için, ona diğer bilginler arasında bir bilgin gibi davranmamız ve başkalarına --burada Lavoisier'ye– uyguladığımız epistemolojik ve tarihsel kavramların aynısını onun bilimsel eserine de uygulamamız gerekir. Böylece Marx, Galileo ve Lavoisier'yle kıyaslanabilir bir bilim kurucusu olarak ortaya çıkar. Dahası, Marx'ın eserinin öncellerinin eseriyle sürdürdüğü ilişkiyi anlamak için, Marx'ı onlardan ayıran *kopuşun* ya da *dönüşümün* doğasını anlamak için, kendilerinden önce gelenlerden kopmak zorunda kalmış başka kurucuların eserlerini de sorgulamamız gerekir. Marx'ın kavranması, keşif mekanizmasının, bilimsel kuruluşunu başlatan epistemolojik kopuşun doğasının kavranması, bizi, bu *tarihsel olayların* özünü düşünebilen bilimler tarihinin genel bir teorisinin kavramlarına gönderir. Bu genel teorinin henüz proje olarak var olması ya da kısmen de olsa vücut bulmuş olması elbette bir şeydir; ama bu teorinin *Marx'ın incelenmesi için kesinlikle zorunlu olması* da başka bir şeydir. Engels'in, bu yaptığıyla bize belirttiği yol, ne pahasına olursa olsun tutmamız gereken bir yoldur: Tarih biliminin kuruluş edimi içinde Marx'ın kurduğu felsefenin yolundan başka bir şey değildir bu.

Engels'in metni daha da öteye gider. *Kopuş* kavramının ilk teorik eskizini kendi terimleriyle verir bize: Yeni bir bilimin, es-

ki ideolojik sorunsaldan uzakta, yeni bir sorunsal üzerinde oluşmasını sağlayan dönüşüm. Oysa, işte en şaşırtıcı nokta şudur: Engels, sorunsalın, dolayısıyla *kopuşun* bu dönüşüm teorisini, *"başaşağı yürüyen"* bir disiplini *"ayakları üzerine yerleştiren" "tersyüz oluş"* terimleriyle düşünür. Biz burada eski bir bilgiyle karşı karşıyayız! *Marx'ın, Kapital*'in Almanca II. Baskısının Sonsözünde *Hegelci diyalektiği idealist halden materyalist hale geçirmek için bu diyalektiğe dayattığı uygulamayı tanımladığı terimler karşısındayız.* Burada, Marx'ın, Marksizm üzerinde hâlâ güçlü bir ağırlığı olan bir formülle, Hegel'le olan ilişkisini tanımladığı terimler karşısındayız. Ama nasıl da bir farklılık! Marx'ın gizemli formülü yerine, Engels'in aydınlık bir formülüyle karşı karşıyayız; ve Engels'in formülünde, Marx'ın formülünün açıklamasını nihayet *açıkça,* ilk kez ve belki de *tek bir defalık* tüm klasik metinlerde bulmaktayız. *"Başaşağı duran bütün kimyayı ilk kez ayakları üzerinde yürütmek"*, Engels'in metninde olası hiçbir muğlaklığa yer vermeyecek şekilde şu anlama gelir: Teorik temeli *değiştirmek,* kimyanın teorik sorunsalını *değiştirmek,* eski sorunsalın yerine yeni bir sorunsal koymak. İşte ünlü *"tersyüz etme"*nin anlamı: Bir imgeden başka bir şey olmayan ve bir kavramın ne anlamına ne de kesinliğine sahip olan bu imge içinde, Marx, tüm bilimsel kuruluşu başlatan sorunsalın bu dönüşümünün *varlığını* kendi hesabına belirtmeye çalışıyordu yalnızca.

3) Engels, gerçekten de, teorik tarihin bir olayının biçimsel koşullarından birini bize tarif etmektedir: Kelimenin tam anlamıyla, *teorik bir devrim.* Bilgi tarihini kurabilmek için, teorik *olguların* ya da *olayların,* bilgi tarihine müdahalede bulunan teorik devrimin kavramlarını oluşturmamız gerektiğini gördük; aynı şekilde, politika tarihini ya da iktisat tarihini düşünebilmek için de tarihsel olay

ve olgu kavramlarını, devrim kavramlarını oluşturmamız ve telaffuz etmemiz gerekir. Marx'la birlikte, yalnızca tarih bilimi tarihinde değil felsefe tarihinde de, tam olarak ifade edersek *Teorik olan*'ın tarihinde birincil önemde tarihsel bir kopuş yerindeyiz: Bu kopuş (böylece, bilgi tarihinin dönemselleştirilmesi sorununu çözmemizi sağlar), tarih biliminde ve felsefede Marx'ın kurduğu sorunsalın devriminden başka bir şey olmayan bu *teorik olayla* çakışır. Bu olayın bütününün ya da bir bölümünün fark edilmeden geçilmesinin, bu teorik devrimin tüm etkilerini göstermesi için *zaman* gerekiyor olmasının, fikirlerin görünür tarihinde inanılmaz bir bastırılmaya maruz kalmasının bir önemi yoktur: Olay vuku bulmuştur, kopuş vuku bulmuştur ve bundan doğan tarih kendi yeraltı yolunu resmi tarihin altında kazar: "İyi kazmışsın, yaşlı köstebek!" Fikirlerin resmi tarihi günün birinde ondan geri kalacaktır, ve o bunun farkına vardığında onun için çok geç olacaktır, tabii eğer bu olayın teorik kabulünü üstlenmemiş ve bundan sonuçlar çıkarmamışsa...

Tam da Engels bize bu devrimin öte tarafını göstermektedir: Bu devrimi yaşayanların *inkar etme* heyecanı: "Yaşamının sonuna kadar filojistona sıkı sıkıya bağlı kalıp oksijen ile en ufak bir bağlantı kuramayan koca Priestley": Smith ve Ricardo gibi *mevcut fikirler sistemine* bağlıdırlar; yeni keşfin koptuğu teorik sorunsalı tartışma konusu etmeyi reddederek bunu yaparlar.[32] Bu teorik *sorunsal* terimini ileri sürebiliyorsam, Engels'in bize *söylediğine* bir ad (ki bu bir kavramdır) vererek yapıyorum bunu: Engels, gerçekten de, eski teorinin eleştirel sorgulanmasını ve yeni teorinin oluşumunu, geçmişte *çözüm* olarak ortaya konmuş olan şeyi *sorun olarak ortaya koyma* edimi içinde özetler. Bu, ücret üzerine ünlü bölümde (II, 206 ve devamı) bizzat Marx'ın anlayışından

32) Bilgi tarihinde durum toplumsal tarihten farklı değildir: "hiçbir şey öğrenmemiş, hiçbir şey unutmamış" insanlar bulunur burada, özellikle gösteriyi ön localardan izlemişlerse.

başka bir şey değildir. Klasik politik iktisadın ücreti gerekli geçim maddeleri değeriyle tanımlamasını, dolayısıyla doğru bir sonuç bulmasını, üretmesini sağlamış olan şeyi inceleyen Marx şunu yazar: "Farkında olmadan *alan değiştiriyordu*, emeğin değerinin yerine, o zamana kadar araştırmalarının görünür nesnesi olan emek gücünün değeri geçiriliyordu... Analizin vardığı sonuç, demek ki, *başlangıçta ortaya çıktığı haliyle sorunu çözmek değil, terimlerini değiştirmektir*." Burada da, "tersyüz oluş"un içeriğinin ne olduğunu görmekteyiz: "Terim değişikliği"yle, yani soruların dile getirildiği ve *sorunların* ortaya konduğu teorik temel değişikliğiyle aynı şey olan bu "alan değişikliği." Burada da, "tersine çevirme"nin, "alan değiştirme"nin ve "sorunun terimlerini değiştirme"nin aynı şey olduğunu görüyoruz: Bu, tüm sorunun yeni teorinin terimleriyle ve yeni teorinin alanında ortaya konduğu temel teoriye özgü yapıyı etkileyen tek ve aynı dönüşümdür. Teorik temel değiştirmek, demek ki, teorik *sorunsal değiştirmektir;* tabii eğer, tarihinin verili bir anında bir bilimin teorisinin, bilimin kendi nesnesine sorduğu *sorular türünün teorik matrisinden* başka bir şey olmadığı doğruysa; tabii eğer, yeni bir temel teoriyle birlikte bilgi dünyasında nesneye sorular sormanın, sorunlar ortaya koymanın ve sonuç olarak, yeni cevaplar üretmenin yeni bir organik biçiminin ortaya çıktığı doğruysa... Smith ve Ricardo'nun ücretliye sordukları *sorudan* söz eden Engels şunu yazar: *"bu biçimde ortaya konduğunda soru (die Frage) çözümsüzdür (unlöslich). Marx soruyu doğru (richtig) terimlerle sordu ve bu nedenle cevabını verdi."* (*age*, 23). Sorunun bu *doğru konumu*, tesadüf sonucu değildir: tersine, sorunların doğru biçimde konumlanma sistemi olan *yeni bir teorinin sonucudur* – yeni bir sorunsalın sonucudur. Demek ki her teori özünde bir sorunsaldır, yani teorinin nesnesiyle ilgili her sorunun konumunun teorik-sistematik matrisidir.

4) Ama Engels'in metninde daha fazla bir şey de vardır. Gerçeğin, yeni olgunun (*Tatsache*), söz konusu durumda, artı-değerin varlığının, *"iktisadi bir olgunun basitçe saptanması"*na indirgenememesi; tersine, iktisadı tümüyle tersyüz etmeye ve *"kapitalist üretimin bütünü"*nü kavramaya yönelik bir olgu olması. Marx'ın keşfi, demek ki, öznel bir sorunsal (verili bir gerçekliği sorgulamanın basit tarzı, tamamen öznel "bakış açısı" değişimi) değildir: Nesneyi ilgilendiren tüm sorunun konumunun teorik matrisinin dönüşümüyle bağlantılı olarak, *nesnenin gerçekliği*'ni, *nesnel tanımı* içerir. Nesnenin tanımını sorgulamak, yeni teorik sorunsalın hedeflediği *nesnenin yeniliği*'nin ayrımsal tanımı sorusunu sormaktır. Bir bilimin devrim tarihinde, teorik sorunsalın her tersyüz oluşu, nesnenin tanımının dönüşümüyle, dolayısıyla bizzat teorinin *nesnesi* içinde saptanabilir bir farklılıkla bağlantılıdır.

Bu son çözümlemeyi ortaya koyarak Engels'ten öteye mi gitmiş oluyorum? Hem evet, hem hayır. *Hayır;* çünkü Engels, Lavoisier'den önce, tüm sorunun konumunu, dolayısıyla buna denk düşen tüm çözümlerin anlamını belirleyen flojistik bir fikirler sistemini açıklamakla kalmaz yalnızca; nihai zorunluluğu anarken Ricardo'daki fikirler sistemini de açıklar, ki Marx *"Ricardo'nun değer teorisini bile eleştiriye tabi tutmak"* zorunda kalmıştır (*age,* 21). *Evet;* bilimsel bir devrim olan bu teorik olayın analizinde bunca keskin olan Engels'in, teorinin *nesnesindeki* bu devrimin etkilerini düşünmek için aynı cesareti göstermediği doğruysa tabii ki. Onun için çok hissedilir olan bu noktada, onun anlayışındaki anlam belirsizliklerini kaydedebildik: Bunların hepsi, bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki ampirist karışıklığa indirgenebilir. Engels, ampirist tezin (hayali) güvenceleri dışında tehlike peşinde koşarken, bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasında ilan edilen *gerçek* özdeşliğin sağladığı garantileri yitirmekten açıkça çekinir. As-

lında söylediği şeyi ve bilimler tarihinin her adımda ona gösterdiği şeyi, yani bir bilginin üretim tarihinin, zorunlu olarak, (kavramsal) nesnesinin bitmek bilmeyen dönüşümünden geçtiğini; bilginin tarihiyle aynı şey olan bu dönüşümün sonucunun, tam da, bilgi nesnesinde değişiklik yoluyla tam da kendi bilgisi derinleşen *gerçek nesne*'yi daima içeren *yeni* bir bilgi (yeni bir bilgi nesnesi) üretmek olduğunu kavramakta güçlük çeker. Marx'ın derinlemesine söylediği gibi, bilgisinin elde edilmesi ya da derinleştirilmesi gereken *gerçek* nesne, kendisini ilgilendiren bilgi süreci öncesinde de sonrasında da *neyse o olarak kalır* (krş. *1857 Girişi*); demek ki, onu ilgilendiren bilgi sürecinin mutlak referans noktasıysa, bu gerçek nesnenin bilinmesinin derinleştirilmesi, *bilgi nesnesi*'ni zorunlu olarak etkileyen –çünkü yalnızca ona dönüktür– *teorik bir dönüşüm çalışması*'yla gerçekleşir. Bilimsel pratiğin bu temel koşulunu Lenin gayet iyi anlamıştır ve bu *Materyalizm ve Ampriokritisizm*'in önemli temalarından biridir: *Bilgi nesnesinin sürekli yeniden gözden geçirilmesi yoluyla gerçek nesnenin sürekli derinleştirilmesi teması*. Bilgi nesnesinin bu dönüşümü çeşitli biçimler alabilir: Sürekli olabilir, hissedilmez olabilir, –ya da, tersine, süreksiz ve yansıtıcı olabilir. Gayet iyi yerleşmiş bir bilim kesintiye uğramadan geliştiğinde, (bilgi) nesnesinin dönüşümü sürekli ve tedrici bir biçim alır: Nesnenin dönüşümü, nesnenin içinde, önceden *hiç görünür olmayan* "yeni görünüm"leri görünür kılar; coğrafi haritalar için henüz iyi bilinmeyen, ama keşfedilen bölgeler için durum neyse, nesne için de durum budur: İç boşluklar, yeni ayrıntı ve kesinliklerle örtülür, ama bölgenin önceden bilinen ve tanınan genel çerçevesi değişmez. Örneğin, Marx'ın tanımladığı nesnenin sistematik araştırılmasını Marx'tan sonra bu şekilde sürdürebiliriz: Elbette yeni ayrıntılar elde eder, önceden göremediğimiz şeyi "görebiliriz", ama yapısı bizim sonuçlarımızla tersyüz

edilmektense onaylanacak bir nesnenin içinde kalırız. Teorik sorunsalın hakiki *dönüşümleri* araya girdiğinde, bir bilimin gelişiminin *kritik* dönemlerinde durum tamamen başkadır: Bu durumda, teorinin *nesnesi,* buna denk düşen bir dönüşüme maruz kalır, ki bu dönüşüm, bu kez, yalnızca nesnenin "görünüm"lerine, yapısının ayrıntılarına değil, bizzat yapısına yönelir. O zaman görünür kılınmış olan şey nesnenin yeni bir yapısıdır; çoğu zaman da bu noktada eskisinden farklı olduğundan, *yeni nesne*'den meşru olarak söz edilebilir: Ondokuzuncu yüzyıl başından günümüze dek matematiğin tarihi ya da modern fiziğin tarihi bu türden dönüşümler bakımından zengindir. Yeni bir bilim doğduğunda, doğmak için koptuğu ideoloji alanından ayrıldığında bu durum haydi haydi doğrudur: Bu teorik "ayrılma", her zaman için, kaçınılmaz olarak, teorik sorunsalda devrimci bir değişime ve teorinin *nesnesi* kadar kökten bir dönüşüme yol açar. Bu durumda, *devrim*'den, niteliksel sıçramadan, *nesnenin yapısına* yönelik dönüşümden tam olarak söz edilemez.[33] Yeni nesne, eski ideolojik nesneyle bazı bağlarını hâlâ koruyor olabilir, eski nesneye de ait olan *öğeler* onun içinde bulunabilir: Ama bu öğelerin anlamı, tam da anlamlarının onlara verdiği yeni *yapı*'yla birlikte değişir. Tek tek öğelere yönelik bu görünürdeki benzerlikler, bir nesnenin öğelerinin anlamının oluşumunda yapının işlevini bilmeyen yüzeysel bir bakışı aldatabilir, tıpkı tek tek öğelere yönelik bazı teknik benzerliklerin, çağdaş kapitalizm ve çağdaş sosyalizm kadar farklı yapıları aynı kategori ("sanayi toplumu") altına yerleştiren yorum-

33) İyi bir örnek: Freud'un "nesne"si, kendisinden öncekilerin psikolojik ya da felsefi ideolojilerinin "nesnesi" karşısında kökten yeni bir nesnedir. Freud'un nesnesi *bilinçdışıdır*, bunun, modern psikolojinin tüm çeşitliliğinin dilediğince çok sayıdaki nesneleriyle hiç alakası yoktur. Her yeni disiplinin birinci görevinin, *keşfettiği* yeni nesnenin özgül farklılığını *düşünmekten*, onu eski nesneden kesin olarak ayırt etmekten ve bunu düşünmek için gerekli olan kavramları oluşturmaktan ibaret olduğu bile düşünülebilir. Yeni bir bilim, fiili özerklik hakkını bu temel teorik çalışmada büyük mücadelelerle bulur.

culan aldatabilmesi gibi... Aslında, yeni bir bilimi içinden doğduğu ideolojiden ayıran kopuş içinde görünür olan bu teorik devrim, aynı uğrak içinde, bir devrimin de yeri olan –ve tam anlamıyla *yeni nesne* olan– teorinin nesnesinde derinden yankılanır. *Nesne* içindeki bu dönüşüm, tıpkı denk düşen sorunsalda olduğu gibi, kesin bir epistemolojik incelemenin de nesnesi olabilir. Ve, hem yeni sorunsal, hem de yeni nesne, tek ve aynı hareketten oluştuğundan, bu iki dönüşümün incelenmesi, aslında, bilgi biçimleri tarihine ve onların üretim mekanizmalarına yansıyan disiplinden kaynaklanan tek ve aynı incelemedir: Felsefe.

Buradan yola çıkarak sorumuzun eşiğine vardık: *Kapital*'de Marx'ın temellendirdiği iktisat teorisinin *asıl nesnesi* nedir? *Kapital*'in nesnesi nedir? Marx'ın nesnesini kendinden öncekilerin nesnesinden ayıran özgül farklılık nedir?

VII. *Politik İktisadın* Nesnesi

Sorumuza cevap vermek için, *Kapital*'in alt başlığını *sözcüğü sözcüğüne* ele alacağız: "Politik İktisadın Eleştirisi". Eğer bizim sunduğumuz bakış açısı doğruysa, politik iktisadı "eleştirmek", mevcut bir disiplinin herhangi bir yanlışlığını ya da herhangi bir ayrıntı noktasını eleştirmek veya düzeltmek anlamına gelmez, –hattâ, zaten geniş ölçüde girişilmiş bir keşif hareketini takip ederek onun oyuklarını kapatmak, boşluklarını doldurmak anlamına da gelmez. "Politik İktisadı Eleştirmek", yeni bir sorunsalı ve yeni bir nesneyi onun *karşısına çıkarmak* anlamına gelir: dolayısıyla, politik iktisadın *nesnesini* tartışma konusu etmektir. Ama politik iktisat, politik iktisat olarak, kendi nesnesiyle ta-

nımlandığından, onun karşısına çıkarılacak yeni nesneden yola çıkarak ona yöneltilebilecek eleştiri, politik iktisada kendi varlığı içinde yönelir. Durum budur: Marx'ın politik iktisat eleştirisi, teorik anlamdaki özerklik emelleri içinde, kendinin teorisi olsun diye toplumsal gerçeklik içinde oluşturduğu "kopuş" içinde politik iktisadın kendisini tartışma konusu etmezse, kendi nesnesini tartışma konusu edemez. Marx'ın politik iktisat eleştirisi, demek ki, çok köktendir: Yalnızca politik iktisadın nesnesini değil, *nesne olarak politik iktisadın kendisini de* tartışma konusu eder. Bu tezin köktenliğinden yararlanması için, diyebiliriz ki, *kendi niyetiyle* tanımlandığı haliyle politik iktisadın Marx'a göre hiçbir varoluş hakkı yoktur: Bu şekilde tahayyül edilen politik iktisadın var olmama nedeni fiiliyatta değil, *hak düzeyindedir*.

Eğer durum böyleyse, Marx'ı yalnızca kendinden öncekilerden ya da eleştirmenlerinden değil, bazı yandaşlarından da –dahası, ardından gelmiş "iktisatçılar"dan da– ayıran yanlış anlamanın ne olduğu anlaşılır. Bu yanlış anlama basittir, ama aynı zamanda paradoksaldır. Basittir: çünkü iktisatçılar politik iktisadın var olma niyetiyle yaşarlar –ve bu niyet onun tüm var olma hakkını elinden alır. Paradoksaldır: çünkü politik iktisadın hakkının var olmamasından Marx'ın çıkardığı sonuç, *Kapital* denen ve baştan sona *yalnızca* politik iktisattan konuşuyor gözüken bu Devasa Kitap'tır.

Dolayısıyla, zorunlu bilgilerin ayrıntısına girmek ve bunları birleştiren kesin ilişki içinde yavaş yavaş keşfetmek gerekir. Bunlar üzerinde öngörüde bulunmak için, bunların kavranması için bu gereklidir. İlk ölçütümüzü verelim. Politik iktisadın var olma niyeti, *nesnesinin* doğasına, dolayısıyla *tanımına* bağlıdır. Politik iktisat, "iktisadi olgular" alanını kendi nesnesi yapar; bunlar politik iktisat için *olgu* kesinliğindedir: onları kendilerini "verdikleri" gibi alan, onlardan hesap sormayan mutlak veriler. Politik iktisa-

dın niyetinin Marx tarafından iptali, aslında keyfi olarak *"kendine"* nesne diye *"verdiği"* ve bu nesnenin *ona verili olduğunu* ileri sürdüğü bu "veri"nin iptaliyle birdir. Marx'ın bu nesneye yönelik, onun "verili" nesne olarak sözümona kipliğine yönelik tüm itirazı: Politik iktisadın niyeti, nesnesinin ona *verili* olma niyetinin aynasal yansımasıdır. Marx, nesnenin "verisi" sorusunu sorarak, nesne sorusunu, nesnenin doğası ve sınırları sorusunu, dolayısıyla varlık alanı sorusunu da sormuş olur, çünkü bir teorinin kendi nesnesini düşündüğü *kiplik* yalnızca bu nesnenin doğasını etkilemekle kalmaz, dahası, varlık alanının konum ve kapsamını da etkiler. Bilgi sıfatıyla, Spinoza'nın ünlü bir tezini ele alalım: İlk yaklaşımda, politik iktisadın var olamayacağını, bu şekilde bir "çözümler" biliminin var olmadığını ileri sürebiliriz: "Çözümler" bilimi bilim değildir, çünkü "öncüller"ini fiilen bilmemektedir, fiilen hayal gücünden ("birinci tür") başka bir şey değildir. Çözümler bilimi, gerçekten de, öncüller biliminin bir ürünüdür: Ama bu öncüller biliminin var olduğu varsayıldığında, *sözümona* çözümler bilimi ("birinci tür") hayali olarak ve fiili hayal gücü olarak kabul edilir: Bilindiğinde, kendi iddiasının ve nesnesinin yok oluşu içinde yok olur. Marx'ta da *kabaca* böyledir. Politik iktisat kendi için var olamıyorsa, bunun nedeni nesnesinin kendi için var olamamasıdır, kavramının nesnesi olmamasıdır ya da kavramının uygunsuz bir nesnenin kavramı olmasıdır. Politik iktisat, öncelikle, öncüllerinin biliminin var olması koşuluyla ya da kavramının teorisinin var olması koşuluyla var olabilir; ama bu teori var olduğu andan itibaren, politik iktisadın iddiası, mevcut hali içinde yok olur: Hayali iddia. Çok şematik bu iddialardan iki geçici sonuç çıkarabiliriz. Eğer "Politik İktisadın Eleştirisi" bizdeki anlamına sahipse, bu, aynı zamanda, klasik politik iktisadın iddiasının hayaliliği içinde hedeflediği *nesnenin hakiki kavramı*'nın inşası da olmalıdır:

Marx'ın politik iktisadın karşısına çıkardığı yeni nesnenin kavramının üreteceği inşa. Eğer *Kapital*'in tüm kavranışı, bu yeni nesnenin kavramının inşasına tabi kılınmışsa, bu kavramı aramadan ve her şeyi bu kavrama indirgemeden *Kapital*'i okuyabilecek olanlar, yanlış anlamalara ya da muammalara takılıp kalma riskine fazlasıyla düşerler: Yalnızca görünmez nedenlerin "etkileri" içinde, "birinci tür bilgi"ye güneşin iki yüz adım yakınlığı kadar onlara yakın –ve onlardan sonsuz fersah ötedeki kadar yakın olan– bir iktisadın hayali içinde yaşarlar.

Bu ölçüt, analizimize girişmemize yeter. Analizi işte şöyle sürdüreceğiz: Marx'ın nesnesinin ayrımsal bir tanımına varmak için, bir önhazırlığın dolayımından geçeceğiz: Politik iktisadın nesnesinin analizi, Marx'ın kendi nesne türünü oluşturmak için reddettiği nesne türünü bize ana hatlarıyla gösterecektir (A). Bu nesnenin kategorilerinin eleştirisi, Marx'ın nesnesinin kurucu pozitif kavramlarını bize Marx'ın teorik pratiğinin içinde belirtecektir (B). Bu durumda onu tanımlayabilir ve onun tanımından bazı önemli sonuçlar çıkartabiliriz.

A. – Politik İktisadın Nesnesinin Yapısı

Burada, politik iktisadın klasik teorilerinin –hele ki modern teorilerinin– ayrıntılı bir incelemesini yapıp, bunlardan, kendi teorik pratikleri içinde gönderme yaptıkları *nesne*'nin –bu nesneyi kendi için yansıtıyor olmasalar da– bir tanımını çıkarmak söz konusu olmayacaktır.[34] Benim tek önerdiğim şey, politik iktisadın nesnesinin *teorik yapısını* oluşturan en genel kavramları yerli yerine koymaktır: Esas olarak bu analiz politik iktisadın konusunu

34) Modern teoriler hakkında, M. Godelier'in kayda değer makalesini okumak yarar sağlar: "Objet et méthodes de l'anthropologie économique", *L'homme*, Ekim 1965.

ilgilendirmektedir: Klasik (Smith, Ricardo), ama politik iktisadın klasik biçimleriyle kendini sınırlandırmaz, çünkü bu aynı temel *teorik* kategoriler günümüzde çok sayıda iktisatçının çalışmalarını hâlâ desteklemektedir. A. Lalande'ın Felsefe Sözlüğü'nün önerdiği tanımları temel teorik rehber olarak bu anlayış içerisinde ele alabileceğim kanısındayım. Onların çeşitlemeleri, yaklaşık anlamları, hattâ "yavanlıkları" işe yaramaz değildir: Bunlar, yalnızca ortak bir teorik zeminin işaretleri olarak değil, dahası onların yansılanma ve bükülme işaretleri olarak da kabul edilebilir.

Lalande Sözlüğü politik iktisadı şöyle tanımlar: "*Nesnesi fenomenlerin bilgisi olan ve (eğer bu fenomenlerin doğası bunu içeriyorsa) servet dağılımını ilgilendiren yasaların belirlenmesi ile bu fenomenlerin dağıtım fenomenine bağlı olması anlamında bu servetlerin üretimi ve dağıtımı olan bilim. Kullanıma müsait olan her şey, sözcüğün teknik anlamında servet olarak adlandırılır.*" (I, 187). Lalande'ın, Gide'den, Simiand'dan, Karmin'den alıntı yaparak önerdiği ardışık tanımlar, *dağıtım* kavramını ön plana yerleştirir. Politik iktisadın, üretim, dağıtım ve tüketim olarak üç alana yayılmasının tanımı, klasiklerden –özellikle Say'den– alınmadır. Lalande, üretimden ve tüketimden söz ederken, bunların "*bir yanıyla iktisadi* [olduklarını belirtir]. *Bütünlükleri içinde ele alındıklarında bunlar, politik iktisada yabancı çok sayıda kavram içerirler. Bunlar, üretimle ilgili olarak,* teknolojiden, etnolojiden ve gelenekler biliminden *ödünç alınmadır. Politik iktisat üretimi ve tüketimi ele alır; ama, neden ve sonuç sıfatıyla, dağıtımla ilişkide oldukları ölçüde bu böyledir.*"

Bu şematik tanımı, politik iktisadın en genel zemini olarak kabul edelim ve nesnesinin *yapısı* karşısında, *teorik* açıdan ne içerdiğine bakalım.

a) Öncelikle, tanımlı bir alan içinde dağılmış olan ve *homojen*

bir alan olma özelliğine sahip "iktisadi" olgu ve fenomenlerin varlığını gerektirir. Bu alan ve bu alanı doldurarak oluşturan fenomenler *verilidir*, yani doğrudan bakışın ve gözlemin erişebileceği şeylerdir: Bunların kavranması, demek ki, onların kavramlarının ön teorik yapısına bağlı değildir. Bu homojen alan tanımlı bir alandır; bu alanın farklı belirlenim, olgu ya da fenomenleri, bunların varlık alanlarının homojenliği sayesinde, karşılaştırılabilir, kesin olarak *ölçülebilir*, dolayısıyla *niceliklendirilebilirdir*. Her iktisâdi olgu demek ki özü gereği ölçülebilirdir. Klasik iktisadın önemli ilkesi buydu zaten: Tam olarak, Marx'ın eleştirisinin yöneldiği ilk önemli nokta. Smith ile Ricardo'nun büyük yanlışı, Marx'ın gözünde, değerin *niceliği*'nin tek dikkate alınışı olan değer biçiminin analizini feda etmektir: *"Nicelik olarak değer onların dikkatini emmektedir."* (I, 83, dipnot 1). Modern iktisatçılar, bu noktada, anlayış farklılıklarına rağmen, teorisinde "işlemsel olmayan", yani nesnelerinin ölçüsünü –örneğin artı-değeri– dışlayan kavramlar üretmekle Marx'ı suçlayan klasik iktisatçılardan yanadırlar. Ama bu eleştiri kendi yazarlarına da döner, çünkü Marx ölçüyü kabul eder ve artı-değerin "gelişmiş biçimleri" (kâr, rant, faiz) için kullanır. Eğer artı-değer ölçülebilir değilse, bunun nedeni, ölçülebilir olan kendi biçimlerinin *kavramı* olmasıdır. Elbette bu basit ayrım her şeyi değiştirmektedir: Politik iktisat fenomenlerinin homojen ve düz uzamı, basit bir *veri* değildir, çünkü kendi *kavramı*'nın konumunu gerektirir, yani fenomenleri homojen olarak, dolayısıyla ölçülebilir olarak kabul etmeyi sağlayan koşulların ve sınırların tanımını gerektirir. Bu farklılığı yalnızca belirtelim –ama modern politik iktisadın, A. Marschal'ın lafını kullanırsak, yalnızca "ölçülebilir" olguları bildiği doğruysa eğer, klasiklerin "niceliksel" ampirist geleneğine çok sadık kaldığını unutmamak gerekir.

b) İktisadi olguların bu ampirist-pozitivist kavranışı, yine de göründüğü kadar "düz" değildir. Burada, fenomenlerin *düz* uzamının "düzlüğü"nden söz etmekteyim. Bu homojen uzam, kavramının derinliğine göndermede bulunmuyor olsa da, yine de, kendi düzleminin dışsal dünyasına göndermede bulunur ve bu da onu varlık içinde tutma ve temellendirme *teorik* rolünü sağlar. İktisadi fenomenlerin homojen uzamı, üreten, dağıtan, alan ve tüketen *insanlar* dünyasıyla belirli bir ilişki içerir. Bu, politik iktisadın nesnesinin ikinci teorik içerimidir. Bu içerim, Smith'te ve Ricardo'da olduğu kadar görünür değildir her zaman, gizil kalabilir, ve İktisat tarafından doğrudan tematize edilmemiş de olabilir: Nesnesinin yapısı için taşıdığı temel önem daha az değildir. Politik iktisat, iktisadi olguları, insan *öznelerin* kökenlerine olduğu kadar *ihtiyaçlarına* (ya da "yarar"a) indirger. Dolayısıyla, mübadele-değerlerini kullanım-değerlerine indirgeme ve kullanım-değerlerini de (klasik iktisadın kavramlarını ele alırsak, "servetleri") insanların ihtiyaçlarına indirger. Bu yine de F. Simiand'ın ele aldığı şeydir (akt. Lalande): "*Bir fenomen niçin iktisadidir? Bu fenomeni, (Fransız geleneğindeki klasik terim olan, ama en iyi karşılık olmayan) servetlerin dikkate alınmasıyla tanımlamak yerine, maddi ihtiyaçların tatminini kendi merkezi kavramı haline getiren son dönem iktisatçılarını izlemek bana tercih edilesi gelmektedir.*" (Lalande, I, 188). Simiand, kendi dileğini bir yenilik gibi sunmakta haksızdır: Onun tanımı, insanların ve ihtiyaçlarının arkasında, iktisadi fenomenlerin *öznesi* olarak *teorik işlevleri*'ni sahneye koyan klasik tanımı tekrarlamaktan başka bir şey yapmaz.

Bu demektir ki, klasik iktisat, ancak, iktisadi nesnelerin üretildiği, paylaştırıldığı, alındığı ve tüketildiği tüm edimleri, iktisadi özneler ve onların ihtiyaçları içinde kuran *"naif" bir antropoloji* koşuluyla, iktisadi olguları, kendi pozitifliklerinin ve ölçülebi-

lirliklerinin homojen uzamına ait olarak düşünebilir. Hegel bu "naif" antropolojinin ve iktisadi fenomenlerin *birliği*'nin felsefi kavramını ünlü *"ihtiyaçlar alanı"* ya da politik toplumdan ayrı olarak "sivil toplum"[35] deyimi içinde verdi. İhtiyaçlar alanı kavramı içinde iktisadi olgular, iktisadi özleri içinde, sanki "ihtiyaçlar"ın elinde yem olmuş insani özneler üzerinde, kendisi de bir veri (görünür, gözlemlenebilir) olan *homo œconomicus*'un içinde temellenmiş gibi düşünülmüştür. Ölçülebilir iktisadi olguların homojen pozitivist alanı, demek ki, bir özneler dünyasına dayanmaktadır; burada, işbölümü içindeki üretici öznelerin faaliyetinin hedefi ve sonucu, bu aynı ihtiyaç öznelerini tatmin etmeye yönelik tüketim nesnelerinin üretimidir. Özneler, ihtiyaç özneleri olarak, mübadele-değeri üreticisi, meta mübadelecisi ve kullanım-değeri tüketicisi olan öznelerin faaliyetini destekler. Böylelikle, iktisadi fenomenler alanı, kökeninde olduğu gibi amaçlarında da, ihtiyaçlarının iktisadi özne olarak tanımladığı insan özneler bütünü üzerinde temellenmiştir. *Şu halde politik iktisada özgü teorik yapı, verili fenomenlerin homojen uzamıyla, uzamın fenomenlerinin iktisadi niteliğini, ihtiyaçlar öznesi insanda (homo œconomicus verisi) temellendiren ideolojik bir antropolojinin dolaysız ve doğrudan ilişkilendirilmesine bağlıdır.* Buna daha yakından bakalım. *İktisadi, verili* olgu ya da fenomenlerin homojen uzamından söz ediyorduk. Bu verinin ardında ise bu veriyi var kılmak için zorunlu olan, verili insan özneler dünyasını keşfederiz. Demek ki birinci veri yanlış bir veridir: Daha doğrusu, tam anlamıyla veridir, kendisi de verili olan bu antropoloji *tarafın-*

35) Marx'ın olgunlaşma metinlerinde mevcut olan ve *iktisadi* varoluş alanını belirtmek için Gramsci tarafından sürekli başvurulan "sivil toplum" kavramı muğlaktır ve Marksist teori dağarcığından çıkartılmalıdır; en azından, politik olan karşısında iktisadi olanı belirtmesi için değil, kamusal olan karşısında "özel" olanı belirtmesi için, yani hukuk ile hukuksal-politik ideolojinin iktisadi olan üzerindeki bileşik *etkisi*'ni belirtmek için kullanılmalıdır

dan verilidir. Politik iktisat uzamı içinde toplanmış fenomenleri *iktisadi* olarak ilan etmeyi sağlayan odur; gerçekten de yalnızca odur: Bunlar, insan öznelerin *ihtiyaçlarının*, yani insanı, rasyonel doğası (rasyonel hayvan), geveze (çenesi düşük hayvan), güleç (*ridens*), politik (*politicum*), ahlaki ve dini doğası yanında, bir ihtiyaçlar öznesi (*homo œconomicus*) yapan şeyin (az çok dolaysız ya da "dolayımlanmış") etkisi olarak iktisadidirler. İktisadın *iktisadiliğini* tanımlayan şey (insani öznenin) ihtiyacıdır. İktisadi fenomenlerin homojen alanının *verisi*, demek ki bize bu sessiz antropoloji tarafından *iktisadi* olarak verilmiştir. Ama bu durumda, yakından bakıldığında, güçlü anlamda, mutlak veri olan bu "veren" antropolojidir; tabii bunu temellendirmek için bizi Veri'ye, yani *causa sui*, Tanrı vergisi olarak kendi veren Veri'ye göndermiyorsa! Gerçeklikler sahnesinin üzerinde bir verinin olması için ancak veren bir ideolojinin, arkada duran ve soracak hesabımızın olmadığı ve bize ne isterse onu veren bir ideolojinin olması gerektiğini gayet iyi gördüğümüz bu noktayı bir yana bırakalım. Eğer perdenin arkasında ne olduğunu görmeye çalışmazsak, onun "veriş" jestini de görmeyiz: Her çabanın eserin içinde yok olması gibi o da verili olan içinde yok olur. Biz onun seyircileriyiz, yani dilencileri.

Hepsi bu değil: Böylece, iktisadi fenomenlerin uzamını, bu fenomenlerden iktisadi olarak söz etmeyi sağlayarak destekleyen aynı antropoloji, sonraki bazı biçimlerde onlardan doğar. Bunlardan bazıları bilinmektedir: Klasik politik iktisat, Tanrının bağışı mutlu bir düzen olarak, iktisadi uyum olarak (Fizyokratlardan Smith'e, Say'e dek) kendini sunabilmişse, bu, gizil antropolojisinin ahlaki ya da dini özniteliklerinin iktisadi fenomenler alanına doğrudan yansıması sayesindedir. Burjuva liberal iyimserlikte ya da Marx'ın sürekli dalga geçtiği Ricar-

do'nun sosyalist yorumcularının ahlaki karşı çıkışlarında işlemekte olan aynı tür müdahaledir: Antropolojinin içeriği değişir, ama antropoloji varlığını sürdürür, tıpkı rolü ve müdahale yeri gibi. Örneğin iktisadi "rasyonellik", "optimum", "tam istihdam" ya da ihtiyaçlar iktisadı, "insan" iktisadı gibi muğlak kavramlar altında modern politik iktisatçıların bazı mitlerinden doğan da yine bu gizil antropolojidir. İktisadi fenomenlere kökensel temel olarak yarayan aynı antropoloji, bunların anlamlarını, yani *amaçlarını* tanımlamak söz konusu olduğunda mevcuttur. İktisadi fenomenlerin verili homojen uzamı, böylece, onu kökenler ve amaçlar kıskacı içinde tutan antropoloji tarafından ikili olarak verilmiştir.

Bu antropoloji, fenomenlerin dolaysız gerçekliğinde *yok* gibi gözüküyorsa, bu, kökenlerin ve amaçların ikisi arasında ve de tekrardan başka bir şey olmayan evrenselliği sayesindedir. Her özne aynı şekilde ihtiyaç öznesi olduğundan, bu özneler kümesi paranteze alınarak etkileri ele alınabilir: Bu durumda evrensellikleri, ihtiyaçlarının etkilerinin yasalarının evrenselliğinde yansır; bu da doğal olarak politik iktisadı, geçmiş, bugünkü ve gelecek tüm toplum biçimlerini iktisadi fenomenlerin mutlağı içinde ele alma iddiasına yöneltir. Marx'ın klasiklerde bulduğu bu sahte ezeliyet ve ebediyet duygusu, ki *politik olarak* burjuva üretim tarzını sürekli kılma arzularından geliyor olabilir, bazıları için –Smith, Say, vs.– çok kesindir. Ama burjuvaziden daha eski, bir başka tarihin zamanında yaşayan bir başka akıldan, politik olmayan, *teorik* bir akıldan da kaynaklanabilir: Politik iktisadın nesnesinin yapısını mühürleyen bu sessiz antropolojiden çıkartılan teorik sonuçlar. Ricardo'nun durumu kuşkusuz budur. O, birgün burjuvazinin vaktinin dolacağını biliyordu ve bu yazgıyı onun iktisat mekanizmasında okuyordu, ama yine de

ezeliyet ve ebediyet söylemini yüksek sesle sürdürüyordu.

Politik iktisadın nesnesinin yapısının analizinde, verili iktisadi fenomenlerin homojen alanı ile gizil bir antropoloji arasındaki bu işlevsel birlikten daha öteye gitmeye ve özgül ilişkileri içinde bu birliği destekleyen teorik (felsefi) kavramları ve varsayımları ortaya koymaya gerek var mı? Bu durumda karşımızda veri, özne, köken, son, düzen gibi temel felsefi kavramlar ve doğrusal ve teleolojik nedensellik gibi ilişkiler bulunur. Politik iktisadın sahnelenmesinde hangi rolü oynamak zorunda olduklarını göstermek için ayrıntılı bir analiz gerektiren bir yığın kavram. Ama bu bizi çok uzağa götürür. Dahası, Marx'ı onlardan kurtulurken ya da onlara tamamen başka roller atfederken gördüğümüzde, bu kavramların tersiyle karşılaşırız.

VIII. MARX'IN ELEŞTİRİSİ

Marx, hem verili iktisadi fenomenlerin homojen alanını reddeder, hem de bunu destekleyen *homo œconomicus*'un ideolojik (ve diğer) antropolojisini reddeder. Dolayısıyla, bu birlik içinde, politik iktisadın nesnesinin yapısını da reddeder.

Öncelikle, Marx'ın eserinde *klasik antropoloji*'nin yazgısının ne olduğunu görelim. Bu amaçla, antropolojik kavramların hangi *teorik* yeri tuttuğunu görmek için iktisadi "uzam"ın büyük bölgelerini hızla kat edeceğiz: Tüketim, dağıtım, üretim.

A. – TÜKETİM

Antropolojiyi doğrudan ilgilendiriyormuş gibi görünen *tüketim*'le işe başlayabiliriz, çünkü insani "*ihtiyaçlar*" kavramını tar-

tışma konusu eder. Oysa Marx, *1857 Girişi*'nde, iktisadi ihtiyaçların iktisadi öznelerin "insani doğası"na indirgenerek tekanlamlı olarak tanımlanamayacağını gösterir. Tüketim, gerçekten de, *ikilidir*. Verili bir toplumun insanlarının *bireysel tüketim*'ini içerir, ama aynı zamanda *üretici tüketim*'i, yani ihtiyaç kavramının evrensel kullanımını kutsamak için, üretimin ihtiyaçlarını tatmin eden tüketim olarak tanımlamak gereken tüketimi de içerir. Bu sonuncu tüketim ise şunu içerir: Üretim "nesneleri" (kaba maddeler ya da hammaddeler, kaba maddelerin dönüşüm çalışmasının sonucu) ve üretime gerekli üretim aygıtları (aletler, makineler, vs.). Tüketimin bir bölümü, demek ki, doğrudan doğruya ve özellikle üretimi içerir. Üretimin bir bölümü de demek ki, bireylerin ihtiyaçlarını tatmine değil, üretim koşullarının ister basit olsun, ister genişletilmiş yeniden-üretimini sağlamaya ayrılmıştır. Bu saptamadan Marx, klasik politik iktisatta mevcut olmayan ve kesinlikle temel önemde iki ayrım çıkarmıştır: *Sabit sermaye* ile *değişken sermaye* arasındaki ayrım ile üretimin iki sektörü arasındaki ayrım: Basit ya da genişletilmiş temelde üretim koşullarını yeniden-üretmeye yönelik *Sektör I* ile bireysel tüketim nesnelerinin üretimine yönelik *Sektör II*. Bu iki Sektör arasında mevcut oran, üretimin *yapısı* tarafından yönetilmektedir, bu yapı, ihtiyaçların tüketimine asla katılmayan ama yalnızca üretimde yer alan kullanım-değerlerinin tüm bir bölümünün doğasını ve kitlesini belirlemek için doğrudan müdahale eder. Bu keşif, değerin *gerçekleşme*'si teorisinde, kapitalist birikim sürecinde ve bundan kaynaklanan tüm yasalarda temel bir rol oynar. Marx, Smith'e karşı bu noktada bitmek bilmeyen bir polemik sürdürür. Bu polemik II. ve III. Kitaplarda defalarca ele alınmıştır ve bunların yankıları Lenin'in halkçılara ve onların "romantik" iktisatçı ustaları olan Sismondi'ye karşı eleştirilerinde

yankı bulmuştur.[36]

Bu ayrım yine de tüm sorunları çözüme bağlamamaktadır. Üretimin "ihtiyaçları"nın her türlü antropolojik belirlenimden kaçtığı doğru olsa da, ürünlerin bir bölümü, "ihtiyaç"larını bunun içinde karşılayan bireyler tarafından tüketilmiş olarak kalır. Ama burada da, Marx'ın analizi tarafından teorik niyetleri içinde sarsılmış antropolojiyi görmekteyiz. Bu "ihtiyaçlar" Marx tarafından yalnızca mutlak veriler olarak değil (*Misère de la Philosophie*, E. S. s. 52-53. *Kapital*, I, 174, 228; VIII, 235, vs.) ama "tarihsel" olarak açıkça nitelenmiş veriler olarak görüldüğü gibi, dahası ve özellikle, ihtiyaçların iktisadi işlevleri içinde, "çözülebilir" olmaları koşuluyla (VI, 196, 207) kabul edilirler. İktisadi bir rol oynayan tek ihtiyaç, iktisadi olarak karşılanabilir ihtiyaçlardır: Bu ihtiyaçlar genel olarak insan doğasıyla değil, çözülebilirlikle, yani bireylerin sahip oldukları gelir düzeyiyle ve verili bir anda, üretimin teknik kapasitelerinin sonucu olan, kullanılabilir ürünlerin *doğasıyla* tanımlanırlar. Bireylerin ihtiyaçlarının üretim biçimleriyle belirlenmesi daha da öteye gider, çünkü üretim yalnızca tanımlı tüketim araçlarını (kullanım-değerlerini) üretmekle kalmaz, onların *tüketim tarzlarını*, hattâ bu ürünlere duyulan arzuyu da üretir (*1857 Girişi*, s. 157). Başka deyişle, kullanım-değerleri ile ihtiyaçları görünüşte dolaysız ilişkiye sokan bireysel tüketimin kendisi (ve do-

36) Marx'ın, bu temel noktada, Smith'ten nerede ayrıldığını görmek için; diğer yandan *temel farklılığını nasıl ve nereye yerleştirdiğini* görmek için, tüm modern iktisada egemen olan "saçma dogma"nın kökeninde bulunan Smith'in inanılmaz "*gözden kaçırma*"sını, "*körlüğü*"nü, "*bilmeme*"sini, "*unutma*"sını nasıl açıkladığını görmek için, ve son olarak da, Marx'ın sonuna varmadan bu eleştiriye dört ya da beş kez yeniden başlama ihtiyacını niçin hissettiğini anlamak için Marx'ın bu uzun eleştirilerini incelemenin –burada bunu yapamam– ilginç olacağını belirteyim. Epistemolojik bakış açısının diğer akla yatkın çözümleri arasında, Smith'in "*büyük gözden kaçırması*"nın, *bireysel kapitalistin*, dolayısıyla global sürecin sonuncu özneleri olarak *her şeyin* dışında tutulmuş iktisadi öznelerin *özel mülahazası*'yla doğrudan doğruya ilişkide olduğu da keşfedilecektir. Başka deyişle, *antropolojik ideolojinin belirleyici mevcudiyeti*, doğrudan etki biçiminde bulunur (temel referanslar: *Kapital*, IV, 175-210. V, 15-85. VIII, 210-228. *Doctrines*, I, 197-218, vs.).

layısıyla, tarihselleştirilmiş bile olsa bir antropolojiden doğrudan doğruya kaynaklanıyor gözüken şey), bizi bir yandan (*üretici güçler* düzeyinde) üretimin teknik kapasitelerine ve diğer yandan, gelir dağılımını (artı-değerin ve ücretin bölüşüm biçimlerini) belirleyen *toplumsal üretim ilişkilerine* gönderir. Bu sonuncu noktadan yola çıkarak, insanların *toplumsal sınıflara* dağılımına yöneltiliriz; bu durumda onlar üretim sürecinin "gerçek" "özneler"i (bu terim ne kadar kullanılabilirse!) olurlar. Bu şekilde tanımlanmış "ihtiyaçlar"ın antropolojik bir temelle ilişkisi, bu durumda, tamamen mitik olur: ya şeylerin düzenini tersyüz etmek ve bir antropoloji fikrinin, tabii eğer mümkünse, bu "ihtiyaçlar"ın (antropolojik değil) iktisadi tanımının dikkate alınmasından geçtiğini söylemek gerekir. Bu ihtiyaçlar, ikili bir *yapısal* –antropolojik değil– belirlenime tabidirler: Ürünleri Sektör I ile Sektör II arasında bölüştüren belirlenim ile ihtiyaçlara içeriklerini ve anlamlarını (üretici güçler ile üretim ilişkileri ilişkisinin yapısı) veren belirlenim. Bu anlayış, klasik antropolojinin iktisadın kurucusu olma rolünü reddeder.

B. – DAĞITIM

Dağıtım, –üretimin yanında– ihtiyaçların belirleniminin temel bir unsuru olarak belirdiğine göre, bu yeni kategorinin durumuna bakalım. Dağıtım da ikili bir görünüm altında kendini gösterir. Dağıtım yalnızca (üretim ilişkilerine göndermede bulunan) gelirlerin dağıtımı değildir, aynı zamanda üretim sürecinin ürettiği kullanım-değerlerinin de dağıtımıdır. Oysa bildiğimiz gibi, bu kullanım-değerlerinde, Sektör I'in ürünleri ya da üretim araçları ve Sektör II'nin ürünleri ya da tüketim araçları yer alır. Sektör II'nin ürünleri, bireylerin gelirleri karşılığında, dolayısıyla, onların gelirlerine, yani paylaşımına, yani ilk dağıtıma bağlı olarak mübadele edilir. Sektör I'in ürünlerine gelince, üretim koşullarını yeni-

den-üretmeye yönelik üretim araçları, gelir karşılığında mübadele edilmezler, bunlar doğrudan doğruya üretim araçları sahipleri tarafından, üretim araçları tekelini elinde tutan kapitalist sınıf üyeleri arasında mübadele edilirler (Kitap II'nin gerçekleşme şemalarının sonucudur bu). Kullanım-değerlerinin dağıtımının arkasında, böylece, bir başka dağıtım kendini gösterir: Üretim sürecinde bir işlev yerine getiren insanların toplumsal sınıflara dağılımı.

> "Dağıtım, en bayağı kavranışı içinde, ürünlerin dağıtımı olarak belirir ve böylece, üretimden en uzak şeydir ve deyim yerindeyse, üretimden bağımsızdır. Ama, ürünlerin dağıtımı olmadan önce, birinci olarak, üretim aletlerinin dağıtımıdır; ve ikinci olarak, *aynı ilişkinin bir diğer belirlenimi olarak,* toplum üyelerinin farklı üretim türleri arasında dağılımıdır (bireylerin, belirli üretim ilişkilerine tabiyeti). Ürünlerin dağıtımı, açıkça, sürecin içine dahil olan ve üretimin yapısını belirleyen bu dağıtımın sonucundan başka bir şey değildir."
>
> (Marx, *1857 Girişi*, 57. E.S., 161)

Her iki durumda da, gelirlerin dağılımı yoluyla ve toplum üyelerinin farklı sınıflara dağılımının işareti olan tüketim araçlarının ve üretim araçlarının dağılımı yoluyla, demek ki, üretim *ilişkilerine* ve *üretim*'in bizzat kendisine gönderme yapmış oluruz.

İlk bakışta bir *homo œconomicus* antropolojisinin teorik müdahalesini gerektiriyor gözüken ve bu nedenle, ona temel bir görünüm verebilecek gibi olan kategorilerin incelenmesi, demek ki, şu ikili sonucu üretir: 1) Kurucu rolünü (iktisadi olanın belirlenimi, iktisat "özneleri"nin belirlenimi) oynamaya son veren antropolojinin yok olması. İktisadi fenomenlerin "düz uzamı",

insan öznelerin varlığının antropolojik uzamıyla çoğalmış değildir; 2) Tüketim ve dağıtım analizinde içerilen, iktisadın hakiki belirlenim yerine *–üretim–* zorunlu gönderme. Bununla bağlantılı olarak, bu teorik derinleştirmeyi biz iktisadi fenomenler alanının dönüşümü olarak görürüz: Onların eski homojen "düz uzamı" yerine, iktisadi fenomenlerin, bunları belirleyen ***"üretim ilişkileri"***nin belirlenimi altında düşünüldüğü yeni bir figür geçer.

Bu sonuçların ikincisinde, Marx'ın temel bir tezi karşımıza çıkar: Tüketime ve dağıtıma buyuran, *üretim*'dir, tersi değil. Marx'ın tüm keşfinin bu temel teze ve sonuçlarına indirgendiği de sık sık görülür.

Bu "indirgeme", yine de, küçük bir güçlükle karşılaşır: Bu keşif Fizyokratlara kadar uzanmaktadır ve "üretimin en yetkin" iktisatçısı (Marx) Ricardo, buna sistematik biçimini vermiştir. Gerçekten de Ricardo, üretimin dağıtım ve tüketim üzerindeki önceliğini belirtmişti. Hattâ daha da öteye gitmek ve Marx'ın *1857 Girişi*'nde yaptığı gibi şunu kabul etmek gerekir ki, Ricardo'nun dağıtımın politik iktisadın temel nesnesini oluşturduğunu ileri sürme gerekçesi, dağıtım hakkında, üretim faillerinin toplumsal sınıflara bölüştürülmesiyle ilgili olan şeye imada bulunmuş olmasıdır (*1857 Girişi*, E.S., s. 160-161). Yine de, Marx'ın artı-değer konusunda söylediklerini burada yine Ricardo'ya uygulamamız gerekiyor. Ricardo, artı-değerin gerçekliğinin kabulünün tüm dış işaretlerini veriyordu, ama bunlardan kâr, rant ve faiz biçimlerinde, yani kendisinin kullandığından başka kavramlarla söz etmiyordu. Aynı şekilde, Ricardo üretim ilişkilerinin varlığının kabulünün tüm dış işaretlerini de verir –ama yine de yalnızca gelirlerin ve ürünlerin dağıtım türleri altında bundan söz etmeye son verir–, dolayısıyla, *kavram*'ını üretmeden bunu yapar. Bir gerçekliğin *varlığını* kılık değiştirmiş olarak tanımlamak söz konusu

olduğunda, bu gerçekliği belirten sözcüğün ya da sözcüklerin uygunsuz kavramlar olmasının pek önemi yoktur. Dolaysız bir ikameci okuma içinde Marx'ın öncelinin *dilini* tercüme etmesini ve Ricardo'nun kâr sözcüğünü andığı yerde *artı-değer* sözcüğünü telaffuz etmesini; ya da Ricardo'nun gelir dağılımından söz ettiği yerde *üretim ilişkileri* sözünü telaffuz etmesini sağlayan budur. Bir varoluşu belirtmek söz konusu oldukça her şey yolunda gider: Şeyi kendi adıyla anmak için bir sözcüğü düzeltmek yeterlidir. Ama bu kılık değiştirmeden doğan teorik sonuçlar söz konusu olduğunda, durum başka türlü bir ciddiyet kazanır: Bu sözcük, söz konusu yazar kabul etse de etmese de (örneğin Ricardo ve takılıp kaldığı çelişkiler), yetersizliği ya da yokluğu ciddi teorik etkileri kışkırtan bir kavram rolü oynamaktadır çünkü. Bu durumda, doğru olmayan bir sözcük altında bir gerçekliğin kılık değiştirmesi olarak görülen şeyin, ikinci bir kılık değiştirmenin kılık değiştirmesi olduğu anlaşılır: kavramın teorik işlevinin bir sözcük altında kılık değiştirmesi. Bu koşulda, terminoloji değişimleri, sorunsal ve nesne içindeki bir değişimin gerçek işareti olabilir. Yine de her şey sanki Marx kendi çalışmasını bölmüş gibi cereyan eder. Bir yandan, öncellerini ikame edici bir şekilde okumakla yetinir: borçlarını her zaman geniş geniş hesaplamasına ve "üreticiler"e uygulamada "kaşif" muamelesi yapmasına yol açan bir "cömertliğin" (Engels) işaretidir bu. Ama diğer yandan, iki farklı yerde olsa bile, Marx, ürettikleri gerçekliklerin kavramsal anlamı üzerine kendinden öncekilerin körlüklerine ilişkin çıkardığı teorik sonuçlar için acımasız gözükür. Marx, Smith'i ya da Ricardo'yu artı-değeri, varoluş biçimlerinden ayıramamakla, büyük bir ciddiyetle eleştirdiğinde, aslında onlara, "üretmeyi" başardıkları gerçekliğe *uygun kavramı* vermemekle suçlar. O zaman, bir sözcüğün basitçe "unutulması"nın gerçekte bir *kavra-*

mın yokluğu olduğunu açıkça görürüz, çünkü bir kavramın varlığı ya da yokluğu bir dizi teorik sonuca karar verir. Bu yokluğu "içeren" teoriyle ilgili sözcük yokluğunun etkileri konusunda bizi aydınlatan şey işte budur: Bir "sözcüğün" yokluğu, burada, bir *başka* kavramın varlığıdır. Başka deyişle, Ricardo'nun söyleminde bulunmayan bir "sözcüğü" yerleştirmek gerektiğini düşünen kişi, bu yokluğun *kavramsal* içeriği üzerinde yanılgıya düşebilir, Ricardo'nun kavramlarını bile basit "sözcüklere" indirgemiş olur. Marx'ın, kendinden öncekilerin keşiflerini överken (ki onlar genellikle "keşfetmeden" "üretmişler"dir), bunlardan yalnızca çıkardıkları teorik sonuçları sert bir şekilde eleştirmesini, yanlış özdeşleştirmelerin bu sürekli yer ve konum değiştirmesinde (bir kavram oluşturulduğunda, yalnızca bir sözcüğün yerine konduğunun sanılması; Ricardo'nun kavramlarının sözcüklerden başka bir şey olmadığını sanmak) aramak gerekir. Marx'ın şu yargısının anlamını daha iyi kavrayabilmek için ayrıntıya girmek zorunda kaldım:

> "Modern üretimi, belirli toplumsal yapısı içinde kavramayı önemli kabul eden ve üretimin en yetkin iktisatçısı olan Ricardo, modern politik iktisadın hakiki konusunu üretimin değil, dağıtımın oluşturduğunu *bu nedenle* ileri sürmektedir."
>
> (*1857 Girişi*, E.S., s. 161).

"*Bu nedenle*" şu anlama gelir:

> "... *sezgisel olarak, verili bir toplumdaki üretim faillerinin sabit ilişkilerinin* en net ifadesini dağıtım biçimleri içinde görüyordu." (*age*, 160)

Bu "verili bir toplumda faillerin sabit ilişkileri", tam olarak, *üretim ilişkileri*'dir, ki bunların Marx tarafından dikkate alınışı, *"sezgisel"* önsezi biçiminde değil, yani *"habersiz"* değildir; ama *kavram* ve sonuçları biçiminde, klasik İktisadın nesnesini tersyüz eder ve onun nesnesiyle birlikte, mevcut haliyle politik iktisadın bilimini de altüst eder.

Marx'a özgü olan şey, gerçekten de, üretimin önceliğini ileri sürmüş olmak, hattâ göstermiş olmak (Ricardo bunu kendince yapmıştı zaten) değil, *üretim kavramına*, eski kavramın belirttiği nesneden kökten farklı bir nesne atfederek bu kavramı dönüştürmüş olmaktır.

C. – ÜRETİM

Her üretim, Marx'a göre, birbirinden ayrılmaz iki öğeyle nitelenir: İnsanın doğal maddeleri kullanım-değeri haline getirmek için bu maddelere dayattığı dönüşümü açıklayan *emek süreci* ile bu emek sürecinin gerçekleşmesini sağlayan *toplumsal üretim ilişkileri*. Bu iki noktayı art arda inceleyeceğiz: (a) emek süreci ve (b) üretim ilişkileri.

Emek süreci

Emek sürecinin analizi *maddi koşullara* ve üretim tekniklerine yöneliktir.

> "Emek süreci... hedefi kullanım-değerlerinin üretimi, ihtiyaçların dışındaki nesnelerin sahiplenilmesi olan faaliyet, insan ile doğa arasındaki maddi mübadelelerin genel koşuludur, insan yaşamının fiziksel bir gerekliliğidir, bu açıdan, tüm toplumsal biçimlerinden bağımsızdır, daha doğrusu hepsine eşit derecede ortaktır." (I, 186).

Bu süreç, üç basit öğenin bileşimine indirgenir: "... 1) insanın kişisel faaliyeti ya da sözcüğün tam anlamıyla emek; 2) emeğin üzerinde etkide bulunduğu nesne; 3) emeğin etkide bulunmasını sağlayan araç." (I, 181). Emek sürecinde, demek ki, insanların emek gücünün harcanması araya girer, bu insanlar, tanımlı emek araçlarını, uygun (teknik) kurallara göre kullanarak, emek *nesnesini* (yani kaba bir maddeyi, yani önceden çalışılmış bir maddeyi ya da hammaddeyi) yararlı bir ürüne dönüştürürler.

Bu analiz, art arda inceleyeceğimiz *iki temel karakteri* ortaya çıkarır: emeğin *maddi* doğası; emek sürecinde *üretim araçlarının* başat rolü.

Birinci nitelik. Emek gücünün üretici harcamasının tümü, her şeyi, ister kaba biçimde olsun, ister insan faaliyeti tarafından dönüştürülmüş olsun, doğanın varlığına indirgeyen *maddi* koşulların uygulanmasını varsayar. Marx, "emek öncelikle insan ile doğa arasında cereyan eden bir süreçtir, bu süreç içinde insan, kendi faaliyetiyle, maddelerin doğayla mübadelesini sağlar, kurala bağlar ve denetler... doğa karşısında, doğanın bir gücü rolünü oynar," derken, maddi doğanın ürünlere dönüşümünün, dolayısıyla maddi mekanizma olarak emek sürecinin doğanın ve teknolojinin fiziksel yasalarının egemenliğinde olduğunu ileri sürer. Emek gücü de bu mekanizmaya dahildir. Emek *sürecinin* bu maddi koşullarca belirlenmesi, insan emeğinin katışıksız yaratı olduğu şeklindeki her türlü "hümanist" anlayışı kendi düzeyinde engeller. Bu idealizmin mit düzeyinde kalmadığı, politik iktisada egemen olduğu ve buradan yola çıkarak kaba sosyalizmin iktisadi ütopyalarında egemen olduğu bilinmektedir: Örneğin, Proudhon'da (halk bankası projesi), Gray'da ("emek bonoları"), ve nihayet Gotha Programı'nda. Bu programın ilk satırında şu denmektedir:

"Emek, tüm zenginliğin ve tüm kültürün kaynağıdır."

Marx buna şu cevabı vermektedir:

"Emek tüm zenginliğin kaynağı değildir. Doğa da emek kadar kullanım-değeri kaynağıdır (ki bunlar, yine de gerçek zenginliktir!); emek, doğal bir gücün, insanın emek gücünün ifadesidir. Çok yinelenen bu cümle bütün alfabelerde bulunur ve emeğin, emeğe eşlik eden tüm nesne ve yordamlarla birlikte önce geldiğini ima etmesi koşuluyla doğrudur. Ama sosyalist bir program bu burjuva lafazanlığının, buna anlam verebilecek tek şey olan *koşulları* sessizce geçiştirmesine izin vermez... Burjuvaların emeğe, *doğaüstü yaratı gücü* atfetmek için kusursuz gerekçeleri vardır..."

(*Critique de Gotha*, E.S., s. 17-18).

Smith'i ve bu noktada onu izlemiş olan tüm ütopyacıları, emek sürecinin varlığı için temel olarak, *emek sürecinin maddi koşullarının yeniden-üretimi zorunluluğunun biçimsel temsilini* kendi iktisat kavramları içinde ihmal etmeye, yani tüm üretim sürecinde içerilmiş üretici güçlerin (emek nesnesi, emeğin maddi aygıtları) *güncel* maddiliğini soyutlamaya yönelten bu aynı ütopyacılıktır (buna bağlı olarak, Smith'in politik iktisadında, her üretim teorisi için zorunlu olan *yeniden-üretim* teorisi eksiktir). 1844 Elyazmaları'nda Marx'ın, tüm serveti (kullanım-değerinin tümünü) yalnızca insan *emeğine* indirgediği için Smith'i "modern politik iktisadın Luther'i" olarak ilan etmesini; ve Smith ile Hegel'in teorik birliğini –Smith, tüm politik iktisadı emeğin öznelliğine indirgediği için; Hegel, "emeği insanın özü olarak" kavradığı

için– onaylamasını sağlamış olan şey de bu aynı emek idealizmidir. Marx, *Kapital*'de, tüm emek sürecinin maddi koşulları kavramını yeniden düşünerek ve bu maddi koşulların *iktisadi varoluş biçimlerinin* kavramını –kapitalist üretim tarzı için, bir yandan, sabit sermaye ile değişken sermayenin ve diğer yandan, üretimin Sektör I'i ile Sektör II'sinin belirleyici ayrımları– üreterek bu emek idealizminden kopar.

Bu basit örnekle, *nesnenin kavramı* basit düşüncesinden yola çıkarak iktisadi analizin alanında yaratılan teorik ve pratik etkileri ölçebiliriz. Iktisadi analiz alanında, bu alanın düzenlenişini ve doğasını tersyüz eden iktisadi bakımdan "işlemsel" kavramların (sabit sermaye, değişken sermaye, Sektör I, Sektör II) doğması için Marx'ın, üretimin maddi koşullarının gerçekliğini üretim kavramına aitmiş gibi düşünmesi yeterlidir. Onun nesnesinin kavramı, iktisada ait bir kavram değildir, iktisadi nesnenin doğasının kavranması için gerekli iktisadi kavramların inşasının kavramıdır: Sabit sermaye ile değişken sermaye, Sektör I ve Sektör II iktisadi kavramları, *üretim sürecinin maddi koşulları* kavramının, iktisadi analiz alanı içindeki iktisadi belirleniminden başka bir şey değildir. Nesne kavramı, bu durumda, doğrudan doğruya "işlemsel" iktisadi kavramlar biçimi altında dolaysız olarak var olur. Ama, bu nesne kavramı olmadan, bu kavramlar üretilmiş olamazdı ve ideolojinin tüm kışkırtmalarına maruz bir halde, Smith'in iktisadi idealizmi içinde kalmış olurduk.

Bu nokta önemlidir, çünkü Marksist olabilmek için, iktisadın ve iktisat içinde de üretimin, toplumsal yaşamın tüm diğer alanlarına hükmettiğini kabul etmenin yeterli olmadığını gösterir. Bu tez ileri sürülebilir ve yine de, aynı uğrakta, emeğin hem "insanın özü" hem de politik iktisadın özü olduğu ileri sürülerek, kısacası, emeğin "emek uygarlığı"nın, vs. antropolojik bir ide-

olojisi geliştirilerek, iktisadın ve üretimin idealist bir anlayışı geliştirilebilir. Marx'ın materyalizmi, tersine, iktisadi üretimin materyalist bir anlayışını gerektirir, yani, başka koşulların yanısıra, emek sürecinin indirgenemez maddi koşullarının ortaya konmasını gerektirir. Engels'in aktardığım mektubunda içerilen Marx'ın formülünün doğrudan uygulandığı noktalardan biri budur. Burada Marx, "*kullanım-değeri kategorisine*" öncellerinden "tamamen farklı bir önem atfettiği"ni belirtir. İster etik olsun, ister kişilikçi, isterse de varoluşçu, "emek felsefesi" olarak Marksizmin tüm yorumları bu noktaya gelip takılırlar: Özellikle Sartre'ın pratikte-atıl* teorisi; çünkü bu, emek sürecinin maddi koşullarının kipliği kavramından yoksundur. Smith, emek sürecinin şu anki maddi koşullarını geçmiş emeğe aktarıyordu: Böylece emek sürecinin varlığıyla verili bir uğrakta gerek görülen maddi koşulların *güncelliğini* sonsuz bir gerileme içinde, önceki *emeklerin güncel olmaması* içinde, onların anısı içinde (Hegel bu anlayışı "Erinnerung" teorisi içinde benimseyecektir) eritiyordu. Sartre da aynı şekilde yapısal bileşimi tüm fiili emeği, bir hammaddenin yararlı bir ürüne her güncel dönüşümünü yöneten *güncel* maddi koşulları önceki bir praksisin felsefi anısı içinde eritir, bu da önceki bir başka ya da birçok başka praksise göre ikincildir ve bu kökensel öznenin praksisine varana dek böyle devam eder: İktisatçı faaliyeti yürüten Smith'te, bu ideal dağılma, bizzat iktisadın alanında önemli teorik sonuçlara yol açar. Sartre'da ise aşikar felsefi "hakikat"i içinde doğrudan doğruya kendisini yüceltiyordu: Smith'te gizil olan özne antropolojisi, Sartre'da bir özgürlük felsefesinin açık biçimini alır.

* Daha önceden gerçekleşen ve donan etkinlikleri taşıyan hareketsiz toplumsal gerçekler. (yhn).

İkinci özellik. Emek sürecinin aynı analizi, *"emek araçları"*nın başat rolünü ortaya koyar.

> "... emek araçlarının kullanımı ve yapımı, insanın emek sürecinin özgül özelliğidir ve Franklin bu nedenle insanı alet yapan hayvan diye betimliyor (*toolmaking animal*). Geçmişteki emek araçlarının kalıntıları, toplumun artık yok olmuş iktisadi biçimlerinin aydınlığa kavuşturulmasında, tıpkı nesli tükenmiş hayvan türlerinin saptamasında fosilleşmiş kemiklerin taşıdığı önemi taşıyorlar. Birbirinden farklı iktisadi çağların ayırt edilmesinde işe yarayan şey, yapılan (*macht*) eşyalar değil, bunların nasıl (*wie*) ve hangi araçlarla yapıldıklarıdır. Emek araçları, yalnızca insan emeğinin ulaştığı gelişme düzeyinin bir ölçüsünü vermekle kalmıyor, bunlar, aynı zamanda, işin yapıldığı toplumsal koşulların göstergeleri (*Anzeiger*) de oluyorlar." (*Kapital*, I, 182-83).

Emek sürecinin üç kurucu öğesi arasında (nesne, araçlar, emek gücü) başat olan biridir: *emek araçları*. Tüm iktisadi dönemlerin ortak emek sürecinde, temel biçimlerini ayırt edecek özgül farklılığı saptamayı ve yerine yerleştirmeyi sağlayan bu sonuncu öğedir. Söz konusu emek sürecinin tipik biçimini belirleyen şey, "emek araçları"dır: İktisadi üretimde dönüşüme tabi olan dışsal doğanın "saldırı tarzı"nı sabitleyerek, (iktisatta olduğu kadar tarihte de) Marksist analizin temel kategorisi olan *üretim tarzı*'nı belirlerler; aynı zamanda, üretici emeğin *üretkenlik* derecesini saptarlar. Emek sürecinin değişkenleri içinde gözlemlenebilir, akla uygun farklılıklar kavramı, yalnızca tarihin "dönemlendirilmesi"ni değil, öncelikle, tarih kavramının inşasını sağlayan kavram: *Üre-*

tim tarzı kavramı, burada ele aldığımız ilişki koşullarında, emek araçlarının niteliksel farklılıkları içinde, yani onların üretkenlikleri içinde temellenmiştir. Emek araçlarının başat rolü kavramı ile üretkenliğin iktisadi bakımdan "işlemsel" kavramı arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğunu ortaya çıkarmaya hâlâ gerek var mı? Marx'ın yönelttiği eleştiride olduğu gibi, klasik iktisadın, bu üretkenlik kavramını ayırmayı ve saptamayı asla başaramadığını ve klasik iktisadın tarihi bilmemesinin *üretim tarzı* kavramının yokluğuna bağlı olduğunu belirtmeye hâlâ gerek var mı?[37]

Marx, üretim tarzı anahtar-kavramını üretirken, gerçekten de, üretim tarafından doğaya maddi saldırının ayrımsal derecesini, "insan ile doğa" arasında mevcut birliğin ayrımsal tarzını ve bu birliğin çeşitlilik derecelerini ifade ediyor olabilir. Ama üretimin *maddi koşullarının* dikkate alınmasının teorik kapsamını bize açıklarken, üretim tarzı kavramı da bize, "insan-doğa" birliğinin değişim derecesiyle bağlantılı bir başka belirleyici gerçekliği açıklar: *üretim ilişkileri*.

"Emek araçları, yalnızca insan emeğinin ulaştığı gelişme düzeyinin bir ölçüsünü vermekle kalmıyor, bunlar, aynı zamanda, işin yapıldığı toplumsal koşulların göstergeleri (*Anzeiger*) de oluyorlar..."

İnsan-doğa birliğinin çeşitlilik derecesinin ifade ettiği insan-doğa birliğinin, aynı zamanda, hem insan-doğa ilişkisinin hem de üretimin gerçekleştiği *toplumsal ilişkilerin* birliği olduğunu da burada keşfederiz. Üretim tarzı kavramı, demek ki, bu ikili birliğin birliği kavramını içerir.

b) *Üretim ilişkileri*

Böylece, üretim sürecinin *yeni bir koşulu* karşısında buluruz

37) Bu bölümde ana hatları kısmen belirtilen tüm bu sorunlar hakkında bkz. E. Balibar'ın metni, özellikle *üretici güçler* kavramı hakkındaki önemli analizi.

kendimizi. İnsanın doğayla sürdürdüğü ilişkinin özgül doğasının ifade bulduğu üretim sürecinin *maddi* koşullarından sonra, şimdi üretim sürecinin *toplumsal* koşullarını incelememiz gerekiyor: *toplumsal üretim ilişkileri*. Bu yeni koşullar, bir yandan, üretim failleri arasında mevcut ilişkilere ve diğer yandan üretimin *maddi araçlarına* bağlı olarak *üretim failleri arasında* mevcut özgül ilişki türünü içerirler. Bu saptama temel önemdedir: çünkü, *toplumsal üretim ilişkileri, insanlar arasındaki basit ilişkilere, yalnızca insanları tartışma konusu eden ilişkilere, dolayısıyla evrensel bir anakalıbın çeşitlemelerine, özneler arasılığa* (minnet, prestij, mücadele, tahakküm ve kölelik, vs.) *asla indirgenemez*. Marx'taki toplumsal üretim ilişkileri *yalnızca insanları* sahneye çıkarmaz; özgül "bileşimler" içinde, üretim sürecinin *faillerini* ve üretim sürecinin *maddi koşullarını* da sahneye çıkarır. Rancière'in Marx'ın bazı deyimleri hakkında verdiği analize yakınlaşan bir nedenle bu nokta üzerinde duruyorum; burada, Marx'ın gençliğindeki antropolojik felsefesinden hâlâ esinlenen bir terminoloji içinde, insanların kendi aralarındaki ilişkiler, şeylerin kendi aralarındaki ilişkilerle, kelimenin tam anlamıyla karşı karşıya getirilmeye çalışılabilir. Oysa, *üretim ilişkileri* içinde, insanlarla şeyler arasındaki ilişkiler ister istemez içerilmektedir, öyle ki, insanların kendi aralarındaki ilişkiler burada insanlar ile üretim sürecinin maddi öğeleri arasındaki belirgin ilişkilerle tanımlanmıştır.

Marx bu ilişkileri nasıl düşünmektedir? Marx bunları bir "dağıtım" ya da "bileşim" (*Verbindung*) olarak düşünmektedir. *Giriş*'te (s. 161) dağıtımdan söz ederken Marx şunları yazar:

> "Dağıtım, en bayağı kavranışı içinde, ürünlerin dağıtımı olarak görülür, ve böylelikle de üretimden en uzak olarak, deyim yerindeyse ondan bağımsız olarak görülür. Ama,

ürünlerin dağıtımı olmadan önce: 1) üretim aletlerinin dağıtımıdır ve 2) aynı ilişkinin bir başka belirlenimi olan, toplum üyelerinin farklı üretim türleri arasında dağılımıdır (belirli üretim ilişkilerine bireylerin tabi olması). Ürünlerin dağılımı, görünürde, üretim sürecinin içinde bulunan ve *üretimin yapısını* (*Gliederung*) belirleyen bu dağılımın sonucudur. Bu üretimin içinde içerilen dağıtımı dikkate almadan üretimi ele almak, görünür biçimde boş soyutlamadır, oysa ki tersine ürünlerin dağıtımı, kökensel olarak üretimin bir anını (*Moment*) oluşturan bu dağıtım tarafından içerilir... üretimin başlangıç noktası ister istemez üretim aletlerinin belli bir *dağıtımıdır*..."

Bu dağıtım, bir yandan üretim araçları ile diğer yandan üretim failleri arasında kurulan kurallı bir ilişki içinde üretim araçlarının üretim faillerine belli bir *atfedilmesinden* ibarettir. Biçimsel olarak, bu dağıtım-atfetme, ya üretim araçlarına ya da üretim faillerine ait bazı öğeler arasında bir *bileşim* (*Verbindung*) olarak, tanımlı kipliklere göre gerçekleşen bileşim olarak tahayyül edilebilir.

Marx'ın ifadesi de budur:

"Üretimin toplumsal biçimleri ne olursa olsun, emekçiler ve üretim araçları her zaman için üretimin unsurları olarak kalırlar. Ama emekçiler de üretim araçları da, ancak ayrı bulundukları halde gücül durumdadırlar. Herhangi bir üretimin meydana gelmesi için bunların bileşimi gerekir. Toplumsal yapının geçmiş olduğu farklı iktisadi yapıları ayırt eden şey, bu bileşimi işletmenin *özel tarzıdır* (*die besondere Art und Weise*)." (*Kapital*, IV, 38)

Kuşkusuz çok daha önemli bir başka metinde (*Kapital*, VIII, 170-173), feodal toplumdan söz ederken Marx şöyle demektedir:

> "Karşılığı ödenmemiş artı-emeğin doğrudan üreticilerden zorla alındığı özgül iktisadi biçim, üretimin kendisinden doğrudan doğruya kaynaklandığı şekliyle tahakküm ve kölelik ilişkilerini belirler ve üretim üzerinde belirleyici biçimde etkide bulunur. Üretim ilişkilerinin kendisinden kaynaklanan iktisadi topluluğun yapılanması (*Gestaltung*) ve aynı zamanda da özgül politik yapısı (*Gestalt*) tamamen bunun üzerinde temellenir. Tüm olarak toplumsal yapının (*Konstruktion*) gizli temelini (*Grundlage*) ve en iç sırrını (*innerste Geheimnis*), ve ardından da egemenliğin politik biçimini ve bağımlılık ilişkisini, kısacası her bir özgül biçimi her zaman için üretim koşullarına sahip olanların doğrudan üreticilerle dolaysız ilişkilerinde –biçimlerden her birinin her zaman için doğasına bağlı olarak çalışmanın belirli bir kip (*Art und Weise*) gelişimi düzeyine, dolayısıyla toplumsal üretici gücünün belirli bir gelişim düzeyine denk düşme ilişkisi– buluruz."

Bu metnin açıklamaları, şu ana dek mevcut olan iki öğe altında (üretim faili ve üretim araçları) son derece önemli ayrımları ortaya çıkarır. Üretim araçları tarafında, üretim nesnesi, örneğin (kapitalizmden önce bütün üretim tarzlarında belirleyici bir rol *doğrudan* oynamış olan) toprak ile üretim araçları arasında zaten bilinen ayrımın ortaya çıktığını görürüz. Üretim *failleri* tarafında, emekçi ile emek gücü arasındaki ayrımdan başka, emek gücünün üretimde uygulanmaya konduğu üretimin *dolaysız failleri* (Marx'ın deyişi) ile üretim araçlarının sahibi olarak genel üretim

sürecinde bir rol oynayan ama burada üretici ya da doğrudan failler olarak yer almayan –çünkü onların emek güçleri üretim sürecinde kullanılmaz– başka insanlar arasında temel bir ayrımın ortaya çıktığını görürüz. Emek gücü, doğrudan emekçiler, doğrudan emekçi olmayan Efendiler, üretim nesnesi, üretim aygıtları, vs. gibi bu farklı öğeleri bileştirerek, *ilişkiye* sokarak, insanlık tarihinde var olmuş ve var olabilecek olan farklı *üretim tarzlarını* tanımlamayı başarırız. Önceden belirlenmiş belirli öğelerin bu ilişkiye sokulma işlemi, bir *bileştiriciyi* düşündürebilir; tabii eğer bu farklı bileşimlerde söz konusu olan ilişkilerin çok özel özgül doğası, bunun alanını tanımlıyor ve sıkı sıkıya sınırlandırıyorsa... Farklı üretim tarzlarını elde etmek için bu farklı öğeleri gayet iyi bileştirmek gerekir, ama yalnızca bileştiricinin *sonucu*'nun kendi doğası içinde anlamı olan ve *mülkiyet, sahiplenme, kullanma, yararlanma, topluluk,* vs. olan *bileşim tarzlarından, özgül "Verbindungen"*den yararlanarak bu farklı öğeleri bileştirmek gerekir. Özgül ilişkilerin mevcut olan öğelerin farklı dağılımlarına uygulanması, sınırlı sayıda oluşum meydana getirir, bunlar da tanımlı üretim kiplerinin üretim ilişkilerini oluşturur. Bu üretim ilişkileri, üretim faillerinin farklı gruplarının üretim nesneleri ve aygıtlarıyla sürdürdükleri ilişkileri belirler, bu sayede de, aynı zamanda, üretimin faillerini, üretim sürecinde tanımlı bir yer işgal eden işlevsel gruplar halinde bölüştürürler. Üretim faillerinin kendi aralarındaki ilişkileri, bu durumda, üretim araçlarıyla (nesne, aletler) sürdürdükleri tipik ilişkilerin ve üretimin yapısı dolayısıyla üretim araçlarıyla ilişkileri içinde işlevsel olarak yerine yerleşmiş ve tanımlı gruplar içine dağılımlarının sonucudur.

Bu "bileşim" kavramının ve farklı biçimlerinin teorik analizine burada kalkışacak değilim: Bu noktada Balibar'ın sunumuna

bakılabilir. Önceden *eleştirel* bir biçimde ileri sürülen bu "bileşim" kavramının teorik doğası iddiayı temellendirse bile, Marksizmin *bir tarihselcilik olmadığı* açıktır: çünkü Marksist tarih kavramı bu "bileşim" biçimlerinin değerlendirilme ilkesine dayanır. Ben, *ikili sıfatla* kayda değer olan bu üretim ilişkilerinin özel doğası üzerinde ısrarla durmak istiyorum yalnızca.

Aktardığım metinde, Marx'ın, mevcut öğelerin herhangi bir bileşim biçiminin, bu bileşimi sağlamak için zorunlu olan belli bir tahakküm ve kölelik biçimini, yani toplumun belirli bir *politik* konfigürasyonunu (*Gestaltung*) ister istemez içerdiğini gördük. Politik "oluşum"un zorunluluk ve biçiminin nerede temellendiği tam olarak görülmektedir: Üretim failleri ile üretim araçları arasındaki bağlantı kiplerini oluşturan *Verbindungen*'ler düzeyinde, mülkiyet, sahiplenme, düzenleme, vs. düzeyinde.[38] Bu tür ilişkiler, üretim faillerinin dolaysız emekçiler ve efendiler olarak farklılaşıp farklılaşmamasına bağlı olarak, maddi güç (devlet) ile ahlaki güç (ideolojiler) aracılığıyla tanımlanmış bu ilişki türlerini ortaya koymaya ve sürdürmeye yönelik politik bir örgütlenmenin varlığını *zorunlu* (sınıflı toplum) ya da *fuzuli* (sınıfsız toplum) kılar. Böylece bazı üretim ilişkilerinin, kendi varoluşlarının koşulu olarak, hukuksal-politik ve ideolojik bir *üstyapının* varlığını gerektirdiği ve bu üstyapının niçin ille de *özgül* (çünkü o, buna çağrı yapan özgül üretim ilişkilerinin sonucudur) olması gerektiği de görülmektedir. Aynı şekilde, başka bazı üretim ilişkilerinin politik üstyapıya değil, yalnızca ideolojik bir üstyapıya çağrı yaptıkları da görülmektedir (sınıfsız toplumlar). Nihayet, söz konusu üretim ilişkilerinin doğasının, yalnızca

38) Önemli bir saptama. Marx'ın kullandığı "mülkiyet" terimi, üretim ilişkilerinin hukuksal ilişkilerle *özdeş* olduğuna inandırabilir. Oysa hukuk, üretim ilişkileri değildir. Üretim ilişkileri altyapıya aittir, hukuk ise üstyapıya.

falanca üstyapı biçimine çağrı yapmakla kalmadığı, aynı zamanda toplumsal bütünün herhangi bir düzeyine vekalet edilmiş *etkinlik düzeyi*'ni de saptadığı görülmektedir. Her koşulda, tüm bu sonuçlardan, üretim ilişkilerini ilgilendiren bir sonuç çıkartabiliriz: Bunlar, tıpkı kendi varoluş koşullarına olduğu gibi, çağrıda bulundukları üstyapı biçimlerine de göndermede bulunurlar. Demek ki, üretim ilişkileri, özgül üstyapısal varlık koşulları soyutlanarak, kendi kavramları içinde düşünülebilir. Tek bir örnek ele alırsak, kapitalist üretim ilişkilerinin *varoluşu* (bir yanda, üretim araçlarına sahip olanlar ile diğer yanda ücretli-emekçiler arasındaki ayrım) emek gücünün satış ve alış analizinin, nesnesinin kavranması için, emek gücünü satın alanı (kapitalist) ve satanı (ücretli) hukuksal özne olarak oluşturan *biçimsel hukuksal ilişkiler*'in dikkate alınmasını gerektirir –tıpkı rollerin dağılımında iktisadi failleri kapsayan ve sürdüren, üretim araçlarının sahiplerini sömürücü bir azınlık ve artı-değer üreticilerini de nüfusun çoğunluğu yapan politik ve ideolojik üstyapı gibi. Söz konusu toplumun tüm üstyapısı, böylece, üretim ilişkileri içinde, yani üretim faillerinin belirli kategorileri arasında üretim araçlarının ve iktisadi işlevlerin dağılımının sabit yapısı içinde özgül biçimde içerilmiş ve temsil edilmiş olur. Yani, üretim ilişkilerinin yapısı eğer iktisadı bu şekilde tanımlıyorsa, belirli bir üretim tarzının üretim ilişkileri kavramının tanımı, toplumun farklı düzeylerinin tümlüğünün ve bunlara özgü eklemlenme (yani etkinlik) tarzlarının kavramının tanımından zorunlu olarak geçer.

Burada hiçbir biçimde biçimsel bir gereklilik söz konusu değildir; söz konusu olan şey, *iktisadi* olanın tanımını yönlendiren mutlak teorik koşuldur. Bu başvurunun belirleyici önemini açıklamak için, kapitalist üretim tarzından farklı üretim tarzları söz konusu olduğunda bu tanımın ortaya çıkardığı sayısız soruna

başvurmak yeterlidir: Marx'ın çoğu zaman dediği gibi, kapitalist toplum içinde gizli olan şey, feodal toplumda ya da ilkel toplulukta açıkça görünür olsa da, *iktisadi olanın doğrudan doğruya açıkça görünür olmadığını* bu feodal ya da ilkel toplumlarda görmekteyiz; aynı şekilde, toplumsal yapının farklı düzeylerinin *açıkça görünür olmadığını* da bu aynı toplumlarda görmekteyiz! Antropologlar ve etnologlar neye bağlı kalacaklarını "bilirler", bunlar, iktisadi olanı ararken, karşılarına akrabalık ilişkileri ya da dinsel ve benzeri kurumlar çıkar. Ortaçağ tarihi uzmanları neye bağlı kalacaklarını "bilirler"; onlar, "iktisadi" olanın içinde tarihin başat belirlenimini ararken, bunu... politik ya da dini olanda bulurlar.[39] Tüm bu durumlarda, iktisadi olanın *dolaysız* kavranışı yoktur, kaba iktisadi "veri" yoktur, falanca ya da filanca düzeyde dolaysızca "verili" etkililik de yoktur. Tüm bu durumlarda iktisadi olanın tanımlanması, *kavramının inşası*'ndan geçer; bunun da inşa edilmesi, söz konusu üretim tarzının yapısının zorunlu olarak içerdiği gibi, bütünün yapısının farklı düzeylerinin özgül varoluş ve eklemlenmesinin tanımlanmasını gerektirir. İktisadiliğin kavramını oluşturmak, iktisadi olanı bir üretim tarzının yapısının düzeyi, kertesi ya da bölgesi olarak, kesin biçimde tanımlamaktır: Dolayısıyla, bu yapının içinde onun kendine özgü *yerini, yayılmasını* ve *sınırlarını* tanımlamaktır; bu, eğer eski Platoncu imgeyi yeniden kullanmak istersek, bütünün yapısı içinde iktisadi alanın bölgesini, kendi "eklemlenmesi"ne göre, *eklemlenmeyi şaşırmadan* "kesmek"tir. "Verili" olanın "kesilmesi" ya da ampirist kesim, eklemlenmeyi her zaman şaşırır; bunun nedeni tam da bunu destekleyen ideolojinin keyfi eklemlenme ve kesimlerini "gerçeğin" üzerine yansıtmasıdır. Dolayısıy-

39) Krş. Godelier'nin makalesi: "Objet et méthodes de l'anthropologie économique", *L'homme* içinde, Ekim 1965.

la ancak kavramına sahip olma, bunu *inşa etme* koşuluyla doğru kesim ve eklemlenmeler olabilir. Başka deyişle, ilkel toplumlarda, görünüşte "iktisat"la ilişkisiz herhangi bir *olguyu*, herhangi bir *pratiği* (akrabalık ya da din törenlerinin ya da "potlaç" yarışında gruplar arası ilişkilerin yer verdiği gibi pratikler) *kati bir biçimde iktisadi* olarak kabul etmeye imkan yoktur; tabii eğer toplumsal bütünün yapısının bu farklı pratik ya da düzeylerde farklılaşmasının kavramı önceden oluşmamışsa; bütünün yapısı içinde onların anlamları *keşfedilmemişse*; bu pratiklerin şaşırtıcı çeşitliliği içinde iktisadi pratiğin *bölgesi*, konfigürasyonu ve kiplikleri keşfedilmemişse... Çağdaş etnolojinin ve antropolojinin güçlüklerinin büyük bölümünün, (betimleyici) etnografinin "verileri"ni, "olgular"ını kendi nesnelerinin kavramını oluşturmanın teorik önlemini almadan ele almasına bağlı olması muhtemeldir: Bu ihmal, onları, onlar için iktisadı pratikte tanımlayan kategorileri, yani dahası genellikle ampirist olan çağdaş toplumların iktisadının kategorilerini etnografik gerçekliğe yansıtmaya yöneltir. Bu durum çıkmazları çoğaltmaya yeter. Burada da Marx'ı takip edersek, ilkel toplumlardan ve diğerlerinden geçen bu dolambaçlı yollara sapmamızın nedeni bizim toplumumuzun bizden gizlediği şeyi açıkça görebilmektir: Yani, iktisadi olanın, (politik, ideolojik, vs.) tüm diğer gerçeklikler gibi, *asla açıkça görülmediğini*, "verili" olanla çakışmadığını *açıkça görmek*. Bu, *fetişizmin* iktisadi olanın bölgesini en üstün biçimde etkilediği üretim tarzı olan kapitalist üretim tarzı için daha da "gerçek"tir. Kapitalist üretimin dünyasında iktisadi "veri"nin kütlesel "gerçeklikleri"ne rağmen, ve tam da fetişleştirilmiş "gerçeklikler"in "kütlesel" karakteri sayesinde, iktisadi olanın özüne ancak kavramının inşasıyla erişilir; yani iktisadi olanın bölgesinin bütünün yapısı içinde işgal ettiği *yerin* ortaya konmasıyla, dolayısıyla, bu bölge ile

diğer bölgeler (hukuksal-politik ve ideolojik üstyapı) arasında mevcut eklemlenmenin ortaya konmasıyla ve bizzat iktisadi bölgenin içinde başka bölgelerin *varlık* (ya da etkililik) derecesiyle buraya varılır. Burada da bu gerekliliğe doğrudan doğruya olumlu bir teorik gereklilik olarak rastlanabilir: Bu da ihmal edilebilir ve ister teorik olsun (çelişkiler, açıklama içindeki eşikler), ister pratik olsun (örneğin sosyalist ya da hattâ kapitalist de olsa planlama tekniğindeki güçlükler) kendi etkileriyle kendini gösterir. İşte, çok şematik olarak, Marx'ın iktisadın *üretim ilişkileri* tarafından belirlenmesi tezinden çıkartabileceğimiz ilk sonuç budur.

İkinci sonuç da bir o kadar önemlidir. Üretim ilişkileri bundan böyle bize toplumsal tümlüğün yapısı içine *kayıtlı* bölgesel bir *yapı* olarak gözüküyor olsa da, *yapısının* doğasıyla da bizi ilgilendirmektedir. Burada, teorik bir antropoloji serabının dağıldığını gördüğümüz kadar, *verili* iktisadi fenomenlerin homojen uzamının serabının da dağıldığını görmekteyiz İktisat, yalnızca, toplumsal bütünün global yapısı içinde kendine özgü bir yer işgal eden yapılanmış bir bölge olmakla kalmaz, kendi yeri içinde, bölgesel (görece) özerkliği içinde de, kendi öğelerini bu şekilde belirleyen bölgesel bir *yapı* olarak işler. Burada, bu eserin diğer sonuçlarını bulmaktayız: Şöyle ki, üretim ilişkilerinin yapısı, üretim faillerinin işgal ettikleri *yeri* ve üstlendikleri *işlevleri* belirler; bu failler, bu işlevlerin "taşıyıcıları" (*Träger*) oldukları ölçüde, bu yerleri işgal edenlerden başkası asla değildir. Gerçek "özne"ler (süreci oluşturan özneler anlamında) demek ki bu işgalciler ya da bu görevliler değildir, tüm görünümün tersine, naif antropolojinin "veri"sinin "gerçeklikleri", "somut bireyler", "gerçek insanlar" değildir; ama *bu yerlerin ve bu görevlerin tanımı ve dağılımıdır. Demek ki gerçek "özne"ler, şu tanımlayıcılar*

ve dağıtıcılardır: Üretim ilişkileri (ve politik ve ideolojik toplumsal ilişkiler). Ama, bunlar "ilişki" olduklarından, *özne* kategorisi altında düşünülemez. Ve eğer olur da bu üretim ilişkileri insanlar arasındaki ilişkilere, yani *"insani ilişkilere"* indirgenmek istenirse, bu ender muğlak formüllerden bazılarına gerçekten eleştirel bir okumayı uygulamak koşuluyla, üretim *ilişkilerinin* (tıpkı politik ve ideolojik toplumsal ilişkiler gibi) her türlü antropolojik özneler arasılığa indirgenemez olduğunu –çünkü failleri ve nesneleri üretimin nesnelerinin ve faillerinin işgal ettiği ve "taşıdığı" ilişkilerin, yerlerin ve işlevlerin özgül dağıtım yapısıyla bileştirirler ancak– büyük bir derinlikle göstermiş olan Marx'ın düşüncesine haksızlık yapılmış olur.

Bu durumda, Marx'ı nesnesinin *kavramının* öncellerinden kökten ayıran şeyin ne olduğu ve onu eleştirenlerin bunu niçin ihmal ettikleri bir kez daha anlaşılır. Üretim kavramını düşünmek, koşullarının birliği kavramını düşünmektir: Üretim tarzı. Üretim tarzını düşünmek, üretimin yalnızca maddi koşullarını değil, toplumsal koşullarını da düşünmektir. Her durumda bu, iktisadi olarak "işlemsel" (iktisatçıların yaygın olarak kullandığı bu terimi kasıtlı olarak kullanıyorum) kavramların tanımına hükmeden kavramı, nesnelerinin kavramından yola çıkarak üretmektir. Kapitalist üretim tarzında, kapitalist üretim ilişkileri olgusunu iktisadi gerçekliğin içinde ifade eden kavramın hangisi olduğunu bilmekteyiz: *Artı-değer kavramı*'dır bu. Kapitalist üretimin maddi koşulları ile toplumsal koşullarının birliği, değişken sermaye ile artı-değer üretimi arasında mevcut doğrudan ilişki içinde ifade edilmiştir. Artı-değerin ölçülebilir bir gerçeklik olmaması bir şey olmamasına bağlıdır, o bir ilişkinin kavramıdır, –az çok tanımlayacağımız anlamıyla– *yalnızca "etkileri" içinde* görünür ve ölçülebilir bir varoluşun var olan toplumsal üretim yapısı kavramıdır. Yalnızca

etkileri içinde var olması, belirli etkilerinden herhangi biri içinde tümüyle kavranabileceği anlamına gelmez: Bunun için, *tümüyle mevcut* olması gerekir, oysa ki yapı olarak yalnızca *belirgin* yokluğu içinde mevcuttur. Yalnızca tümlüğün içinde mevcuttur; etkilerinin tüm hareketi içinde, doğasına bağlı bir nedenle –üretim süreci failleri ile üretim araçları arasında mevcut bir üretim ilişkisi olmak; yani gelişmesinin ve varoluşunun tümlüğü içinde sürece egemen olan yapı– Marx'ın "varoluş biçimlerinin gelişmiş tümlüğü" olarak adlandırdığı şey içinde mevcuttur. Üretimin *nesnesi*, toprak, mineral, kömür, pamuk, *üretim araçları*, bir alet, bir makine, vs. saptanabilen, ölçülebilen, görünür "şeyler" ya da gerçekliklerdir: Bunlar *yapı* değildir. Üretim ilişkileri yapıdır; ve sıradan iktisatçı iktisadi "olgular"ı, fiyatları, mübadeleleri, ücreti, kârı, rantı, vs., tüm bu "ölçülebilir" olguları istediği kadar didik didik etsin, nasıl ki Newton'dan önceki fizikçi cisimlerin düşüşünde çekim yasasını görememişse, ya da Lavoisier öncesi kimyacı "filojistik olmaktan çıkarılmış" havada oksijeni "göremez"se, o da, onların düzeyinde *yapı* göremeyecektir. Kuşkusuz nasıl ki Newton'dan önce cisimlerin düştüğü "görülüyorsa", Marx'tan önce de insan kitlesinin bir azınlık tarafından "sömürüldüğü" "görülüyordu". Ama bu sömürünün iktisadi "biçimleri" kavramı, üretim ilişkilerinin iktisadi varoluşu, tüm politik iktisat alanının bu *yapı* tarafından belirlenmesi ve bunun hakimiyetinde olması kavramının teorik varoluşu o zaman yoktu. Smith ile Ricardo'nun rant ve kâr "olgusu" içinde artı-değer "olgusu"nu "ürettikleri"ni varsaysak da, karanlıkta kalıyorlardı; ne "üretmiş" olduklarını bilmiyorlardı, çünkü bunu kendi kavramı içinde düşünmeyi bilmedikleri gibi, bundan teorik sonuçlar çıkarmayı da bilmiyorlardı. Onu *düşünmek*'ten yüz fersah uzaktaydılar, bir "olgu"nun bir "bileşim" *ilişki*si'nin, bütünüyle üretim tarzıyla eş-tözlü, onun şimdiki zamanına,

krizlerine, geleceğine hakim, gözleri kör eden aşikarlıkları içinde *görünmez* kalarak, ampirik fenomenlerin görünür ayrıntısına varana dek tümüyle iktisadi gerçekliğin yapısını yasa olarak belirleyen bir karmaşıklık ilişkisinin varoluşu olabileceğini, kendi dönemlerinde mevcut tüm kültür gibi onlar da düşünememişlerdi.

IX. MARX'IN BÜYÜK TEORİK DEVRİMİ

Şimdi geçmişe geri dönebilir ve Marx'ı kendinden öncekilerden ayıran ve Marx'ın *nesnesini* diğerlerininkinden ayıran mesafeyi ölçebiliriz.

Politik iktisat içinde hem (homo œconomicus teorisi tarafından) *iktisadi* fenomenlerin doğasını temellendirmek, hem de *bir verinin homojen uzamı*'nda varoluşlarını temellendirmek işlevine sahip antropoloji temasını artık terk edebiliriz. Antropoloji "verisi" ortadan kaldırıldığında, tam da bizi ilgilendiren bu uzam kalır geriye. Bir antropoloji üzerinde temellenemeyen varlığı ne olur, bu eksiklik onu nasıl etkiler?

Politik iktisat, geçişli bir mekanik nedenselliğin hüküm sürdüğü düz bir uzamdan kaynaklanan iktisadi fenomenleri, belirli bir etkinin bir neden-nesne'ye, bir başka fenomene indirgenebilen belirli bir etki olarak; içkinliğinin zorunluluğunun bir verinin sekansı içinde tamamen kavranabileceği şekilde düşünüyordu. Bu uzamın homojenliği, düzlemsel niteliği, veri özelliği, doğrusal nedensellik türü: Bunlar, kendi sistemleri içinde teorik bir sorunsalın yapısını, yani nesnesini belli bir biçimde algılama ve aynı zamanda, cevaplarının biçimini (ölçü kavramını) –kısacası, ampirist bir sorunsalı– öngörerek onun varlığı üzerine (bizzat bu sorunsalın) tanımlanmış sorularını sorma tarzını oluştu-

ran bir yığın teorik belirlenimdir. Marx'ın teorisi bu anlayışın kökten karşıtıdır. "Tersine çevrilme"si olduğu için değil: O, başkadır, teorik olarak bununla ilişkisizdir, dolayısıyla ondan kopuş halindedir. İktisadı kendi *kavramıyla* tanımladığı için Marx, eğer onun düşüncesini uzamsal metaforla geçici olarak açıklamak istiyorsak, bize iktisadi fenomenleri homojen bir düz uzamın sonsuzluğu içinde değil, bölgesel bir yapının belirlediği ve global bir yapının tanımladığı bir yere dahil *bir bölge* içinde sunar: Dolayısıyla, karmaşık ve derin bir başka uzamın içine dahil olan karmaşık ve derin bir uzam olarak sunar. Ama bu uzamsal metaforu bir yana bırakalım, çünkü onun erdemleri bu ilk karşıtlık içinde tükenir: Gerçekten de her şey bu derinliğin doğasına bağlıdır, ya da daha kesin olarak konuşursak, bu *karmaşıklığa* bağlıdır. İktisadi fenomenleri kavramlarıyla tanımlamak, onları bu karmaşıklığın kavramıyla, yani üretim tarzının (global) *yapısı* kavramıyla, iktisadi nesneleri oluşturan (bölgesel) yapıyı belirleyen şey olarak ve bütünün yapısının tanımlı bir yerinde bulunan, bu tanımlı bölgenin fenomenlerini belirleyen şey olarak tanımlamaktır. Kelimenin tam anlamıyla iktisadi düzeyde, iktisadi nesneleri oluşturan ve belirleyen yapı, *aşağıdaki yapıdır*: üretici güçler / üretim ilişkileri birliği. Bu sonuncu *yapının* kavramı, üretim tarzının global yapısının kavramı dışında tanımlanamaz.

Marx'ın temel teorik kavramlarının bu basitçe yerli yerine konması, teorik bir söylemin birliği içindeki basit konumları, bir miktar önemli sonucu derhal beraberinde getirir.

Birincisi: İktisat bir *veri* (doğrudan doğruya görünür, gözlemlenebilir, vs. olanın verisi) niteliğine sahip olamaz, çünkü onun tarif edilmesi iktisadi olanın kavramını gerektirir, o da üretim

tarzının yapısı (farklı düzeyleri ve özgül eklemlenmeleri) kavramını gerektirir; çünkü onun tarifi *kavramının* inşasını varsayar. İktisadi olan kavramı *her bir üretim tarzı için* inşa edilmelidir, tıpkı üretim tarzına ait olan başka "düzeyler"in her birinin –politik, ideolojik– kavramı gibi. Demek ki tüm iktisat bilimi, tüm diğer bilimler gibi kendi nesnesinin kavramının inşasına bağlıdır. Bu koşulda, İktisat teorisi ile Tarih teorisi arasında hiç çelişki yoktur: Tersine, iktisat teorisi, tarih teorisinin ast bir bölgesidir; elbette tarihselci olmayan, bu tarih teorisinin ana hatlarını belirtebildiğimiz[40] ampirist olmayan anlamda. Ve, kendi nesnesinin kavramını hazırlamayan, ama onu doğrudan doğruya tarihsel fenomenlerin "alanı"nın görünürlüğü içinde "okuma" iddiasındaki tüm "tarih"le aynı şekilde, kendi nesnesinin kavramını oluşturmadan "bizzat şeylere doğru", yani "somut"a, "veri"ye giden her "politik iktisat" istese de istemese de ampirizmle lekelenmiş kalır, istese de istemese de, ampirist bir ideolojinin tuzağında ve gerçek "nesne"lerinin, yani hedeflerinin (bu ister klasik liberalizm ideali olsun, isterse de bir çalışma "hümanizması", hattâ sosyalist ideal olsun) ortaya çıkışının sürekli tehdidi altında kalır.

İkinci olarak: Eğer iktisadi fenomenler "alanı"nda sonsuz bir düzlemin *homojenliği* yoksa, nesneleri de, haklı olarak, her yerde kendi aralarında homojen olmaz, dolayısıyla karşılaştırmaya ve *ölçüye* ayrım gözetmeksizin yatkın değillerdir. Ölçünün olasılığı ve matematik aygıtın ve kipliklerinin vs. müdahale olasılığı yine de iktisattan dışlanmış değildir, ama bundan böyle ölçülebilir olanın yer ve sınırlarının kavramsal tanımının ön çalışmasına tabidir, tıpkı matematik bilimin diğer kaynaklarının (örneğin ekonometri aygıtlarının ya da diğer biçimlendirme yöntemlerinin) uygulanabileceği yerler ve sınırlar gibi. Matematik biçim-

40) Krş. bölüm 3.

lendirme, kavramsal biçimlendirmenin bakış açısıyla ancak tabi olabilir. Burada da, politik iktisadı ampirizmden ayıran sınır, biçimsel bile olsa, (teorik) nesne kavramını "somut" nesneden ve matematik bile olsa onun manipülasyon protokollerinden ayıran sınırdan geçer.

Bu ilkenin pratik sonuçları ortadadır. Örneğin planlamanın "teknik" sorunlarının çözümünde: Burada, nesne kavramının yokluğundan, yani iktisadi ampirizmden basitçe doğan "sorunlar" gerçekten "teknik" sorunlar olarak kabul edilir. Entelektüel "teknokrasi" bu tür bulanıklıklardan beslenir ve burada tam zamanlı kullanım alanı bulur: Var olmayan ya da doğru sorulmamış bir problemi çözmekten daha uzun hiçbir şey olamaz.

Üçüncüsü: İktisadi fenomenlerin alanı bu düz uzam değil de derin ve karmaşık bir uzamsa, iktisadi fenomenler ***karmaşıklıklarıyla*** (yani yapılarıyla) belirlenmişse, geçmişte olduğu gibi, doğrusal nedensellik ilkesi onlara artık uygulanamaz. Politik iktisadın nesnesinin yeni tanımının, yani kendi belirleniminin *–bir yapı tarafından belirlenim–* gerektirdiği yeni nedensellik biçimini açıklamak için bir başka kavram gerekir.

Bu üçüncü sonuç tüm dikkatimizi hak etmektedir, çünkü bizi kesinlikle yeni bir teorik alana dahil eder. Bir nesnenin doğrudan doğruya görünür ya da hissedilir görünümüyle tanımlanamaması, onu kavramak için kavramının (*begreifen*: kavramak; *Begriff*: kavram) dolambacından geçme gerekliliği; işte bizim kulaklarımızda önceden bildiğimiz bir şey olarak çınlayan bir tez: En azından tüm modern bilim tarihinden çıkan ders budur. Klasik felsefe de bu ders üzerine şu ya da bu şekilde düşünmüştür. Bu düşünüm (Descartes'ta olduğu gibi) aşkın bir ampirizmin ya da aşkınlığın (Kant ve Husserl) içinde ya da "nesnel" idealist

(Hegel) öğe içinde gerçekleşmiş olsa da fark etmez. Batı felsefesine hakim olan "bilgi teorisi" içinde yüceltilmiş bulunan bu ampirizmin tüm biçimlerinden kopmak için, özne (*cogito*) ve nesne sorunsalından –ve tüm çeşitlemelerinden– kopmak için büyük teorik çabalar gerektiği kesindir. Ama en azından tüm bu felsefi ideolojiler, yine de, bu inatçı ampirizme karşı, gerçek bilimlerin teorik pratiğiyle, gerçek, dayatılmış bir zorunluluğa "ima"da bulunurlar: Gerçek bir nesnenin bilgisinin "somut"la dolaysız temastan değil, mutlak *teorik* olasılık koşulundan geçer gibi, (bilgi nesnesi anlamında) bu nesnenin *kavramının* üretiminden geçtiğini bilmek. *Biçimsel olarak*, bir politik iktisat teorisi oluşturabilmek için iktisat kavramı oluşturmak gerekliliğini bize dayattığında, bu nesnenin matematikleştirilmesinin alanını, sınırlarını ve geçerlilik koşullarını *kavramıyla* tanımlamaya bizi zorladığında, Marx'ın önümüze koyduğu görev, –Batı'nın eleştirel felsefesinin tüm idealist-ampirist geleneğinden kopsa da– hiçbir biçimde fiili bilimsel pratikten kopuş halinde değildir. Tam tersine, Marx'ın gereklilikleri, yeni bir alanda, özerkliklerine erişmiş bilimlerin pratiğine uzun süredir dayatılan gereklilikler halini alır. Bu gereklilikler, iktisat biliminde hüküm sürmüş olan ve hâlâ hüküm süren ampirist ideolojiye derinden nüfuz etmiş pratiklere sık sık çarpıyorlarsa, bunun nedeni kuşkusuz bu "bilim"in gençliğidir, ve aynı zamanda "iktisat bilimi"nin ideolojinin baskılarına özellikle maruz kalmasıdır: Toplum bilimlerinde matematik bilimlerinin serinkanlılığı yoktur. Hobbes zaten bunu söylemişti: Geometri insanları birleştirir, toplumsal bilim böler. "İktisat bilimi", tarihin büyük politik mücadelelerinin arenası ve kozudur.

(Bölgesel) *bir yapının belirlediği* –ki bu yapı da üretim tarzının *(global) yapısınca* belirlenir– iktisadi fenomenleri düşünme-

yi bize dayatan gereklilik olan üçüncü sonucumuz için durum tamamen başkadır. Bu gereklilik Marx'ın karşısına bir sorun koymuş olur, ki bu da yalnızca *bilimsel* bir sorun, yani tanımlı bir bilimin (politik iktisat ya da Tarih) teorik pratiğinden kaynaklanan bir sorun değil, teorik ya da felsefi bir sorundur, çünkü tam da mevcut (teorik) rasyonalitenin ya da bilimselliğin biçimlerini, verili bir anda, mevcut haliyle *Teorik* olanı, yani felsefenin nesnesini[41] tanımlayan biçimleri zorunlu olarak etkileyen bir kavramın ya da bir kavramlar kümesinin üretimini ilgilendirmektedir. Bu sorun, gerçekten de, tarih teorisinin ve politik iktisat teorisinin kesin söylemini oluşturmak için kesinlikle zorunlu olan teorik (felsefi) bir kavram üretimini adamakıllı ilgilendirmektedir: *Kavram biçiminde var olmayan* zorunlu bir felsefi kavramın üretimi.

Her yeni bilimin doğuşunun, bu türden (felsefi) teorik sorunlan kaçınılmaz olarak ortaya koyduğunu ileri sürmek için belki de çok erkendir: Engels bunu düşünüyordu – ve Yunan'da matematiğin doğuşu sırasında, Galileo fiziğinin, sonsuz küçük hesabının oluşumunda, kimyanın ve biyolojinin, vs. kuruluşu sırasında olup biteni incelediğimizde buna haklı olarak inanabiliriz. Bu konjonktürlerin çoğunda, şu kayda değer fenomene tanık oluruz: Temel bir bilimsel keşfin felsefe tarafından "yeniden ele alınması" ve felsefe tarafından *yeni bir rasyonalite biçiminin* üretimi (IV. ve V. yüzyıl matematikçilerinin keşiflerinden sonra Platon. Galileo'dan sonra Descartes, sonsuzluk hesabıyla birlikte Leibniz, vs.). Bu felsefi "yeniden ele alma", açıkça ortaya konmuş olmasa da, en azından söz konusu büyük bilimsel keşiflerde "pratik halde" içerilmiş bulunan *teorik sorunları* çözümleyen yeni teorik kavramlann felsefe tarafından bu üretimi, Teorik tarihin, yani felsefe tarihinin büyük kopuşlarına damgasını vurur.

41) Krş. c. I, bölüm I, paragraf 14.

Yine de öyle gözükmektedir ki, bazı bilimsel disiplinler, mevcut bir rasyonalite biçiminin (psiko-fizyoloji, psikoloji, vs.) basitçe genişlemesiyle temellenmiş olabilir, hattâ *temellendiklerini sanabilirler*; bu da şunu ileri sürmeye yol açar ki, Teorik olan şeyde bir devrime *ipso facto* yol açan şey, *herhangi bir* bilimsel kuruluş değil, ama en azından varsayılabileceği gibi, nesnesini düşünebilmek için Teorik olan içinde mevcut sorunsalı *pratik olarak* elden geçirme zorunluluğu içinde olan bir bilimsel kuruluştur: Yeni bir rasyonalitenin (bilimsellik, zorunlu önerme hali, vs.) aydınlığa kavuşturulmasıyla, Teorik olan içinde düşünülebilen bir felsefe, böyle bir bilimin ortaya çıkışının yol açtığı bu tersyüz oluş, bu durumda, varlığıyla önemli bir kesilemeye, Teorik olanın tarihinde bir devrime damgasını vurur.

Bu yeni rasyonalitenin felsefi üretimi için gerekli süre hakkında, hattâ bazı teorik devrimlerin hedef olabileceği tarihsel bastırmalar hakkında başka bir vesileyle söylenmiş olanlar akılda tutulursa, Marx bize tam da bu önemde bir örnek sunmuş gözükmektedir. Politik iktisadın nesnesinin Marx tarafından köklü dönüşümünün ortaya koyduğu epistemolojik sorun şöyle formüle edilebilir: *Bir bölgenin yapısı tarafından, verili bir bölgenin fenomenlerinin belirlenmesi olarak tanımlanmış olan yeni belirlenim türü hangi kavramdan yola çıkarak düşünülebilir?* Daha genel olarak, *bir yapının öğelerinin belirlenimini hangi kavram ya da hangi kavramlar bütünü aracılığıyla düşünebiliriz? Bu öğeler arasında mevcut yapısal ilişkileri ve bu yapının etkili olması için bu ilişkilerin tüm etkilerini hangi kavramlarla düşünebiliriz? Ve dahası, egemen bir yapıya tabi bir yapının belirlenimini hangi kavram aracılığıyla ya da hangi kavramlar bütünü aracılığıyla düşünebiliriz? Başka deyişle, yapısal bir nedensellik kavramı nasıl tanımlanabilir?*

Bu basit teorik sorun, kendi içinde Marx'ın görkemli bilimsel

keşfini özetlemektedir: Tarih ve politik iktisat teorisi ile *Kapital*. Ama bunu, Marx'ın bilimsel keşfi içinde "pratik halde" *içerilmiş* görkemli bir teorik sorun olarak özetler; bu soruna cevap olarak Marx kendi bilimsel eserini vermiştir ama bunun *kavramını* aynı kesinlikte felsefi bir eser içinde üretmemiştir.

Bu basit sorun bu noktada yeni ve öngörülmemişti ve tüm klasik nedensellik teorilerini parçalayacak şeyi ya da bilmezden gelinecek, görmeden geçilecek ve daha doğmadan yok sayılacak şeyi içeriyordu.

Çok şematik olarak denebilir ki, klasik felsefe (mevcut Teorik), etkili olanı düşünmek için, her şeyde ve her şey için iki kavram sistemine sahipti. Nedenselliği *geçişli* ve analitik bir etkililiğe indirgeyen Kartezyen kökenli mekanist sistem: Bir bütünün öğeleri üzerindeki etkisini düşünmeye –olağanüstü bükülmeler pahasına değilse eğer (Descartes'ın "psikoloji"sinde ya da biyolojisinde görüldüğü gibi)– uygun düşmez. Yine de, özellikle bir bütünün öğeleri üzerindeki etkisini açıklamak için tasarlanmış ikinci bir sisteme sahibizdir: Leibniz'ci *ifade* kavramı. Hegel'in tüm düşüncesine hakim olan bu modeldir. Söz konusu bütünün, biricik bir içsellik ilkesine, yani *içsel bir öz*'e indirgenebilir olduğunu, bu durumda bütünün öğelerinin fenomenal ifade biçimlerinden başka bir şey olmadıklarını, özün içsel ilkesinin bütünün her bir noktasında mevcut olduğunu, öyle ki *"falanca öğe* (Hegel'de iktisadi, politik, hukuksal, edebi, dinsel, vs.) = *bütünün içsel özü*" şeklindeki doğrudan doğruya uygun denklemin her an yazılabileceğini ilke olarak varsayar. Burada, bütünün her bir öğesi üzerindeki etkisinin düşünülebilmesini sağlayan bir model vardı, ama bu içsel öz / dışsal fenomen kategorisinin, söz konusu tümlükten kaynaklanan fenomenlerin her birine her yerde ve her an uygulanabilir olabilmesi için, *bütünün herhangi bir doğasını gerek-*

tiriyordu, özellikle de her öğenin "pars totalis" olarak, tüm olarak tümlüğün ifade edici öğesi olduğu "tinsel" bir bütünün bu doğasını gerektiriyordu. Başka deyişle, Leibniz ve Hegel'de bütünün kendi öğeleri ya da bölümleri üzerindeki etkisi kategorisi vardır, ama bunun mutlak koşulu bütünün bir yapı olmamasıdır.

Eğer bütün, *yapılanmış* olarak ortaya konmuşsa, yani tinsel bütünün birlik türünden tamamen farklı bir birlik türüne sahip olarak ortaya konmuşsa durum hiç de aynı değildir: Yalnızca öğelerin yapı tarafından belirlenimini analitik ve geçişli nedensellik kategorisi altında düşünmek imkansız olmakla kalmaz, dahası *bunu, fenomenlerine içkin tekanlamlı içsel bir özün bütünsel ifadeci nedensellik kategorisi altında düşünmek de imkansız olur.* Bir bütünün öğelerinin bütünün yapısı tarafından belirlendiğini düşünmeyi önermek, kesinlikle yeni bir sorunu en büyük teorik bulanıklık içinde ortaya atmak olur, çünkü bunu çözebilecek hiçbir felsefi kavrama sahip değilizdir. Bu sorunu ortaya atma ve ilk çözümün ana hatlarını belirtmek gibi görülmedik bir cesaret göstermiş olan tek teorisyen Spinoza'dır. Ama bildiğimiz gibi tarih onu gecenin karanlıklarına gömmüştür. Ayaklar altına alınmış bu yüzün hatlarını kısmen fark etmemiz yalnızca Marx sayesinde mümkün olabilmektedir, ki o da Spinoza'yı doğru dürüst tanımamaktadır.

Ben burada, önceki açıklamalar sayesinde kesin bir anlayış edindiğimiz temel ve dramatik bir teorik sorunu en genel biçimiyle yeniden ele alıyorum yalnızca. Bunun temel bir sorun olduğunu söylüyorum, çünkü, başka yollarla, psikanalizdeki çağdaş teorinin –dilbilimde ve biyoloji gibi başka disiplinlerde ve hattâ belki de fizikte olduğu gibi– Marx'ın, ondan önce, kelimenin tam anlamıyla onu "üretmiş" olduğundan kuşku duymadan, onunla karşı karşıya geldiği açıktır. Bunun *dramatik* bir teorik sorun olduğunu söylüyorum, çünkü *bu sorunu "üretmiş" olan* Marx, *onu sorun olarak ortaya*

koymamış ve onun kavramına sahip değilken, olağanüstü bir maharetle çözmeye çalışmıştır; ama bu sorunun konumuna ve çözümüne ille de uygun olmayan önceki şemalara yeniden düşmekten de tamamen kurtulamamıştır. Marx'ın, Giriş'te okunabilecek, arayış içindeki ifadelerinde saptamaya çalıştığı şey bu sorundur:

> "Bütün toplum biçimlerinde, tüm diğer üretimlere ve bunların yarattığı ilişkilere sıralarını ve önemlerini veren şey, belirli bir üretim ve bunun yarattığı ilişkilerdir. Bu, tüm renklerin içine daldığı ve onların özel tonlamalarını değiştiren genel bir aydınlatmadır (*Beleuchtung*). Bu özel bir eterdir ve ondan kaynaklanan tüm varlık biçimlerinin özgül ağırlığını belirler." (70-171)

Bu metinde, egemen bir üretim yapısının tabi kıldığı bazı üretim yapılarının belirlenimi söz konusudur, dolayısıyla bir yapının bir başka yapı tarafından ve tabi bir yapının öğelerinin egemen, yani belirleyici yapı tarafından belirlenmesi söz konusudur. Daha önce bu fenomeni psikanalizden ödünç alınma *üstbelirlenim* kavramıyla açıklamaya çalıştım ve analitik bir kavramın Marksist teoriye bu aktarımının keyfi bir ödünç alma değil zorunlu bir şey olduğu varsayılabilir, *çünkü her iki durumda da tartışma konusu edilen şey, aynı teorik sorundur: Bir öğenin ya da bir yapının bir yapı tarafından belirlenimini hangi kavramla düşünmek gerekir?* Marx'ın da gözünün önündeki bu aynı sorundur ve cisimlerin içinde yüzdüğü *genel aydınlatma, eter* değişkesinin ve özel bir yapının yer belirleme, işlev ve ilişkiler (bunlar şu ifadelerdir: ilişkiler, sıraları ve önemleri) üzerinde, kökensel renk üzerinde ve nesnelerin özgül ağırlığı üzerinde tahakkümünün ürettiği ardışık dönüşümlerin metaforunu dahil ederek çerçeve-

sini çizmeye çalıştığı da bu aynı sorundur. Önceki sunumların, ifadelerinin ve akıl yürütme biçimlerinin kesin analiziyle Marx'ta sürekli ve gerçek varlığını bize göstermiş olduğu ve tüm Marksist değer teorisinin anahtar-epistemolojik kavramı olan ve özellikle *etkileri* içinde yapının *varlık* tarzını, yani yapısal nedenselliğin kendisini belirtmeyi nesne edinmiş olan *"Darstellung"* kavramı içinde tümüyle özetlenebilecek olan da bu aynı sorundur.

Bu *"Darstellung"* kavramını saptamamıza rağmen, Marx'ın yapı yoluyla etkili olmayı düşünürken yararlandığı tek kavram bu değildir: *Marx'a gelene dek düşünülmemiş olan* bu özgül gerçekliği açıklamakta metaforik karakterde bir düzine kadar farklı ifadeyi kullandığını görmek için *Kapital*'in ilk otuz sayfasını okumak yeterlidir. Bizim bu kavramı saptamış olmamız, bu terimin hem en az metaforik hem de Marx'ın, yokluğu ve varlığı, yani *yapının etkileri içindeki varlığını* belirtmek istediğinde hedeflediği kavrama en yakın olmasıdır.

Bu nokta, *iktisadi nesnenin klasik kavranışının* aksak yanlarına azıcık da olsa, dalgınlıkla bile olsa düşmeyi ve iktisadi nesnenin Marksist anlayışının Marx'da *İktisadi olmayan bir yapı tarafından dışardan* belirlendiğini söylemeyi engellemek için son derece önemlidir. Yapı, iktisadi fenomenlerin *dışında* ve onun görünümünü, biçimlerini ve ilişkilerini değiştirecek ve bunlar üzerinde var olmayan neden olarak *–var olmayan çünkü onların dışında–* etkili bir öz değildir. *Yapının etkileri üzerindeki "düzdeğişmeceli nedenselliği"*[42] *içinde nedenin yokluğu, yapının iktisadi fenomenler karşısındaki dışsallığının sonucu değildir; bu, tersine, yapının, yapı olarak, etkileri içinde, içselliğinin biçimidir*. Dolayısıyla bu, etkilerin yapının dışında olmamasını, bir nesne ya da bir

42) J. Lacan'ın Freud'da saptadığı yapısal nedenselliğin bir biçimini nitelemek için J.A. Miller'in kullandığı deyim.

öge olmamasını, yapının *damgasını vuracağı* önceden mevcut bir uzam olmamasını; tam tersine, yapının kendi etkilerine içkin olmasını içerir, terimin Spinozacı anlamında etkilerine içkin neden, *yapının tüm varlığının kendi etkileri içinde var olmasını* içerir, kısacası, kendi öğelerinin özgül bir bileşiminden başka bir şey olmayan yapının bu etkilerin dışında hiç olmasını içerir.

Bu saptama, bu gerçekliğin keşfinin ve ifade arayışlarının Marx'ta da görülen kimi zaman tuhaf biçimini açıklamak için çok önemlidir. Bu tuhaf biçimi anlamak için, yapının etkileri karşısındaki dışsallığının ya saf bir dışsallık olarak, ya da bir *içsellik* olarak kavranabileceğini belirtmek gerekir; şu koşulla ki bu dışsallık da içsellik de *etkilerinden ayrı* olarak ortaya konmuş olmalıdır. Bu ayrım genellikle Marx'ta, içeri ile dışarı arasındaki, şeylerin "içsel öz"ü ile fenomenal "yüzey"leri arasındaki, şeylerin "mahrem" ilişkileri, "mahrem bağ"ı arasındaki ve ayrıı şeylerin ilişkileri ile dışsal bağları arasındaki klasik ayrım biçimini alır. İlke olarak öz ile fenomenin klasik ayrımına, yani *kendi kavramının içsel yerini gerçekliğin içine, varlığın içine* yerleştiren bir ayrıma denk düşen bu karşıtlığın, bu durumda, somut görünümlerin "yüzey"ine karşıt olduğu bilinmektedir; dolayısıyla, bu gerçek nesneye ait olmayan bir ayrımın yerini *gerçek nesnenin kendisindeki* bölümler ya da düzey farklılıkları olarak değiştirir, çünkü bu gerçeğin kavramını ya da bilgisini mevcut nesne olarak bu gerçekten ayırt eden ayrımdır bu; bu karşıtlığın Marx'da herkesin bildiği bu silahsızlandırıcı basit gerçeğe varabileceği bilinmektedir: *eğer öz fenomenlerden farklı olmasaydı, eğer temel iç temel olmayan ya da fenomenal dıştan farklı olmasaydı bilime ihtiyaç olmazdı.*[43] Yine bilinmektedir ki, bu tekil formül, kavramın

43) *Kapital*, VIII, 196. "Şeylerin görüntüsü ile özü çakışsaydı bilime gerek olmazdı." Tüm klasik politik düşünceye musallat olan eski düşün yankısının yeniden ele alınması: İnsanların tutkuları ile akıl çakışsaydı her türlü politika gereksiz olurdu.

gelişimini *soyuttan somuta* geçiş olarak anlaşılabilen geçiş olarak bize sunan Marx'ın tüm argümanlarından beslenebilir; bu geçiş, *ilkesi içinde soyut, temel içsellikten dışsal, görünür ve hissedilir somut belirlenimlere geçiş olarak* anlaşılabilir, kısacası bu geçiş, *Kapital*'in I. Kitabından III. Kitabına geçiş olarak özetlenebilir. Her türlü muğlak argümantasyon, yine, Marx'ın Giriş'te "gerçek somut"tan kusursuz biçimde ayırdığı "düşüncenin-somutu" ile bu aynı "gerçek somut" arasındaki karışıklığa dayanır; oysa ki aslında III. Kitabın gerçekliği, yani toprak rantının, kârın ve faizin *bilgisi*, her bilgi gibi, *ampirik somut değil, kavramdır*, dolayısıyla hâlâ ve her zaman bir soyutlamadır: Bunun yine de bir düşünce ürünü olduğunu, ampirik bir varlığın *bilgisi* olduğunu –yoksa *bu* ampirik *varlığın* kendisi değil– iyice belirtmek için *"Genellik III"* diye adlandırabildiğim ve adlandırmak zorunda kaldığım şey budur. Bu durumda şu kesin sonuç çıkarılır ve şöyle denebilir ki, *Kapital'in I. Kitabından III. Kitabına geçişin, düşüncenin soyutundan gerçeğin somutuna geçişle, bilmek için gerekli düşüncenin soyutlamalarından ampirik somuta geçişle alakası yoktur*. I. Kitaptan III. Kitaba geçerken, soyutlamadan, yani "düşünmenin ve algılamanın ürünleri"nin bilgisinden asla çıkmamaktayız: *asla kavramın dışına çıkmayız*. Yalnızca, bilginin soyutlamasının içinde, yapı kavramından ve yapının en genel etkilerinden, yapının tikel etkileri kavramlarına geçiyoruz; kavramın "açıklanışını" ya da özelliklerinin belirtilmesini, şeylerin açıklanışından ve özelliğinden ayıran kesinlikle aşılmaz sınırın üzerinden asla, hiçbir zaman geçmeyiz; hem de haklı bir nedenle: *bu sınır haklı olarak aşılmazdır, çünkü o hiçbir şeyin sınırıdır, çünkü o bir sınır olamaz, çünkü bir şeyin kavramının soyutu ile sınır kavramının kullanımına izin verebilecek bu şeyin ampirik somutu arasında ortak homojen uzam (tin ya da gerçek) yoktur.*

Bu muğlaklık üzerinde bu noktada ısrar ediyor olmam, Marx'ın, yine de *üretebilmiş* olduğu epistemolojik sorunu, gerçekten düşünülmüş bir kavram içinde düşünmesi gerektiğinde kendini hangi güçlük karşısında bulduğunu göstermek içindir: *Bir yapının kendi öğeleri üzerindeki etkisini teorik olarak nasıl açıklarız?* Bu güçlükten elbette bir sonuç çıkar. Marx'tan önceki teorik düşünmenin, düşünülmüş bir etkililik için her şeyde ve her şey için iki model sağlamış olduğunu belirtmiştim: Kökeni Galileo ve Descartes'a uzanan geçişli bir nedensellik modeli ile kökeni Leibniz'de olan ve Hegel'in yeniden ele aldığı ifadeci bir nedensellik modeli. Bu iki model yine de, *öz-fenomen* çiftinin klasik karşıtlığı içinde ortak bir zemini, iki kavramın muğlaklığı üzerinde oynayarak, oldukça kolaylıkla keşfedebilirler. Bu kavramların muğlaklığı gerçekten de aşikardır: Öz, gerçekten de, fenomene göndermede bulunur, ama aynı zamanda gizlice *öz olmayan*'a da göndermede bulunur. Fenomen, gerçekten de öze göndermede bulunur, bu özün tezahürü ve ifadesi olabilir, ama aynı zamanda ve gizlice, ampirik bir özneye, algıya, dolayısıyla olası bir ampirik öznenin etkisini belirten şeye göndermede bulunur. Bu durumda bu muğlak belirlenimleri gerçekliğin içinde biriktirmek ve gerçek ile bilgisi arasındaki bir ayrımı işin içine soktuğundan ancak *gerçeğin dışındaki* bir ayrıma bağlı olarak anlamı olan bir ayrımı *gerçeğin içine yerleştirmek* çok basittir. Bir yapının öğeleri üzerindeki etkisinin tekil gerçekliğini düşünmek için bir kavram aramış olan Marx, çoğu zaman, *öz ile fenomen klasik çiftini* –doğrusu neredeyse kaçınılmaz olarak– kullanıma aktardı; onun belirsizliklerini erdemle değil güç yoluyla üstlenerek, *"gerçek hareket ile görünür hareket"*in, *"içsel öz"*ün ve özneler tarafından, *bir gerçekliğin bilgisi ile bu gerçekliğin kendisi arasındaki epistemolojik farklılık* olarak algılanan ve manipüle edilen fenomenal, somut

belirlenimlerin gerçeğinin *"iç ve dış"*ı biçiminde gerçekliğin içine aktardı. Bunun, hiç kuşkusuz, onun bilim anlayışı üzerinde etkisi olmuştur. Marx için kendinden öncekilerin ya bulduklarını ya da ihmal ettikleri kavramı –ya da Marx'ı onlardan ayıran kavramı– sağlamak söz konusu olduğunda bu fark edilir.

Ama bu muğlaklık, Marx'ın *"fetişizm"* adı altında andığı fenomenin yorumu üzerinde de etkili olmuştur. Fetişizmin öznel bir fenomen olmadığını, ya yanılsamalara ya da iktisadi süreç faillerinin algısına bağlı olduğunu, dolayısıyla, iktisadi özneler içinde yerleriyle, süreç içindeki, yapı içindeki yerleriyle üretilen *öznel etkilere* indirgenemeyeceği gösterildi. Yine de, Marx'ın birçok metni bize *fetişizmi bir "görünüm" olarak,* yalnızca "bilinç"ten kaynaklanan bir "yanılsama" olarak sunar, sürecin gerçek, içsel hareketini bize aynı öznelerin "bilinci"nde fetişleştirilmiş bir biçim altında, görünür hareketin biçimi altında *"belirirken"* gösterir! Ve yine de Marx'ın başka birçok metni bu görünümde öznel hiçbir şey olmadığı, tersine baştan sona nesnel olduğu, "bilinç"lerin ve algıların "yanılma"sının başlı başına ikincil olduğu ve tamamen nesnel bu ilk "yanılsama" yapısıyla dengelendiği konusunda bizi temin etmektedir. Marx'ın, kendi nesnelerine uymayan referans kavramlarıyla boğuştuğunu, ister istemez çelişik bir hareket içinde kâh onları kabul edip kâh reddettiğini en açık olarak kuşkusuz burada görmekteyiz.

Yine de, ve hattâ bu çelişik tereddütler sayesinde, Marx çoğu zaman fiilen söylediği şeyin yanında yer alır ve o zaman da nesnelerine uygun kavramlar üretir, ama her şey öyle cereyan eder ki, sanki onları bir çırpıda üretirken, bu üretimi teorik olarak bir araya getirememiş ve onunla yüzleşememiş, analizlerinin bütün alanına bunu sokmak için düşünmemiş gibidir. Örneğin, kâr oranını ele alan Marx şöyle yazar:

"Kavramsal, içsel bağımlılığına (*seinem begrifflichen, innern Zusammenhang entsprechend gefasst*) ve artı-değerin doğasına uygun olarak düşünülen bu pl/c+v / /kâr oranı/ /, yatırılan tüm sermayenin değer kazanma derecesini ifade eder." (*Kapital*, VI, 64)

Başka birçok bölümde olduğu gibi bu bölümde de Marx, hiç muğlaklığa yer vermeden, *içselliğin "kavram"*dan başka bir şey olmadığı, fenomenin *gerçek* "iç"i değil, bilgisi olduğu hakikatini "uygular". Eğer böyleyse, Marx'ın incelediği hakikat, *iki düzeyli bir gerçeklik olarak* görülemez; iç'in katışıksız özle özdeş olduğu ve dış'ın ise bir fenomenle özdeş olduğu, bunun da kâh tam anlamıyla öznel –bir "bilinç" etkisi–, kâh katışıksız olmayan –çünkü öze yabancı ya da öz olmayan– bir içi ve dışı olan gerçeklik olarak görülemez. *Eğer "iç" kavram ise*, "dış" yalnızca kavramın özelleşmesi olabilir, tıpkı bütünün yapısının etkilerinin, yapının varlığından başka bir şey olamaması gibi. İşte, örneğin Marx'ın toprak rantı konusunda söyledikleri:

"Toprak rantının –yani kapitalist üretim tarzı temeline dayanan toprak mülkiyetinin bağımsız ve özgül iktisadi biçiminin– bilimsel bir tahlili için, onu, anlamı çarpıtan ve insanı şaşırtan, konuyla ilgisiz her şeyden arınmış *saf biçimiyle* incelemek ne kadar önemli ise, toprak mülkiyetinin fiili etkilerinin anlaşılması için –hattâ, toprak rantı kavramıyla ve toprak rantının niteliğiyle çelişen ve gene de *toprak rantının varoluş tarzları* gibi görünen *pek çok gerçeğin teorik olarak kavranması* için– teoride bu karışıklıklara yol açan kaynakları öğrenmek de o kadar önemlidir." (*Kapital*, VII, 16).

Marx'ın kendi analizine atfettiği ikili statü burada olgusal olarak görülmektedir. Kapitalist toprak rantı kavramından başka bir şey olmayan saf bir biçimi analiz etmektedir. Bu saflığı hem aynı kavramın kipliği ve tanımı olarak düşünmekte, hem de *ampirik saf-olmama*'dan ayıran şey olarak düşünmektedir. Bu aynı ampirik saf-olmamayı, yine de, *"varoluş biçimleri"* olarak, yani toprak rantı kavramının teorik belirlenimleri olarak, ikinci bir düzeltme hareketi içinde düşünmektedir. Bu sonuncu kavrayış içinde, saf öz ile saf olmayan fenomenler şeklindeki ampirist ayrımdan çıkmaktayız, (ampiriğin temizliği olduğundan) ampirik bir *temizliğin* sonucu olan bir saflığın ampirist fikrinden vazgeçiyoruz; saflığı, gerçek olarak, *kavramın saflığı* olarak düşünüyoruz, nesnesine uygun bilginin saflığı ve bu kavramın, toprak rantının varoluş tarzlarının fiili bilgisi olarak belirlenimleri olarak düşünüyoruz. Bu dilin, iç ve dış ayrımını kendi kendine geçersiz kıldığı ve onun yerine kavram ile gerçek ya da (bilgi) nesnesi ile gerçek nesne ayrımını koyduğu açıktır. Ama eğer bu kaçınılmaz ikameyi ciddiye alırsak, bu bizi bilimsel bir pratik anlayışına ve ampirizmle alakası olmayan nesnesinin anlayışına yönlendirir.

Marx bilimsel pratiğin bu tamamen farklı kavranışının ilkelerini *1857 Girişi*'nde hiç muğlaklığa düşmeden verir. Ama bu anlayışı geliştirmek önemli olsa da, bir yapının kendi öğeleri üzerinde etkisi kavramının üretiminin görülmemiş teorik sorunu vesilesiyle bunu uygulamaya koymak başka bir şeydir. Marx'ın *"Darstellung"*u kullanışında *uyguladığını* ve nesnelerin, içinde yüzdüğü eter tarafından bu nesnelerin aydınlanmasının ya da özgül ağırlıklarının değiştirilmesinin imgeleri içinde sınırlarını belirtmeye çalıştığını gördüğümüz bu kavram, Marx'ın analizinde, işitilmemiş ama son derece kesin bir dille kendini ifade ettiği bölümlerde kimi zaman bizzat aynı düzlemde bulunur: Yine

de *neredeyse kusursuz kavramlar* olan ve belki de *kavranmış* olmayan, dolayısıyla kavramlar olarak elde bulunan ve geliştirilen metaforların dili. Marx'ın bize kapitalist sistemi bir *mekanizma*, bir *mekanik*, bir *makineler düzeneği*, bir *makine*, bir *montaj* olarak (*Triebwerk, Mechanismus, Getriebe*... Krş. VIII, 255; III, 887; VII-I, 256; IV, 200; V, 73; V, 154); ya da "toplumsal metabolizma"nın karmaşıklığı olarak (VIII, 191) sunduğu her seferinde durum böyledir. Her koşulda, dışarının ve içerinin yaygın ayrımları ortadan kalkar, tıpkı fenomenlerin görünür kargaşalarının karşıtı olan "içsel" bağlantıları gibi: Biz bir başka imgenin karşısındayız, fenomenal öznelliğin ve temel içselliğin ampirist çatışkılarından kesinlikle kurtulmuş yeni bir kısmi-kavramın karşısındayız; *montaj*'ın ve *makineler düzeneği*'nin yasaları tarafından, kavramın özelleştirilmesi tarafından en somut belirlenimleri içinde kurallara bağlanmış nesnel bir sistem karşısındayız. "*Darstellung*"un bu son derece semptomatik kavramını o zaman hatırlayabilir, onu bu "makineler düzeneği"ne yakınlaştırabilir ve bu makineler düzeneğinin kendi etkileri içindeki varlığı olarak onun dediğine mim koyabiliriz: Bu *mizansen*'in, aynı zamanda hem kendi sahnesi, kendi metni, kendi aktörleri olan bu tiyatronun, seyircileri, bu vesileyle, öncelikle zorunlu aktörler oldukları için, bir metnin ve rollerin kısıtlaması altında olduklarından ve özü gereği bu *yazarsız bir tiyatro* olduğundan yazarı olamayacaklarından seyirci olabilen bu tiyatronun varoluş tarzı.

Bir söz daha eklemek gerekir mi? Mevcut Teoriğin nesnel sınırlarını parçalamak için, bilimsel keşfinin felsefeye sorduğu soruyu düşünebilmek için Marx'ın tekrar tekrar kalkıştığı çabalar, yenilgileri, hattâ düşüşleri, onun, mutlak bir yalnızlık içinde yaşamış olduğu teorik dramın parçasıdır; hem de bunları bizden çok önce yaşamıştır, biz ise gökkubbenin işaretleri altında, *onun* bizden

çok önce sormuş olduğu *sorusunun bizim sorumuz olduğundan* ve uzun süre boyunca tüm geleceğimize yön vereceğinden yalnızca kuşkulanmaya başlamışızdır. Tek başına olan Marx kendi etrafında müttefikler ve destekler aradı: Hegel'e dayandı diye kim suçlayabilir onu? Biz kendi hesabımıza, yalnız olmamayı Marx'a borçluyuz: bizim yalnızlığımız onun söylemiş olduğu şeyi bilmememize bağlıdır. Bizdeki ve –Marx'ı geride bıraktığını ileri süren, oysa ki onun bizim için keşfettiği ve açtığı toprağın eşiğinde olan– herkesteki –ve en iyilerinden söz ediyorum– cehaleti suçlamak gerekir. Onun eksiklerini, boşluklarını, ihmallerini de onun sayesinde görmekteyiz: Bunlar onun büyüklüğüne denktir, çünkü biz bunları ele alarak, ölümün kesintiye uğrattığı bir söylemi başlangıcından itibaren ele almaktan başka bir şey asla yapmamaktayız. *Kapital*'in III. Kitabının nasıl sona erdiği bilinmektedir. Bir başlık: *Toplumsal sınıflar*. Yirmi satır, sonra sessizlik.

EK: "İDEAL ORTALAMA" VE GEÇİŞ BİÇİMLERİ ÜZERİNE

Marx'ın keşfiyle ve bunu ifade biçimleriyle doğrudan ilişkide olan iki önemli teorik sorun üzerine tek bir laf: *Kapital*'in nesnesinin gerçek kapitalizmin "ideal ortalama"sı olarak tanımlanması sorunu ve bir üretim tarzından diğerine geçiş biçimleri sorunu.

> "*Gerçek* iktisadi ilişkilerin kendi *kavramlarına* denk düştüklerini, ya da aynı anlama gelmek üzere, gerçek ilişkilerin burada kendi *genel tür*'lerini (*allgemeinen Typus*) ifade ettikleri ölçüde burada açıklanacaklarını her zaman

için varsaymaktayız..." diye yazmaktadır Marx (VI, 160).

Bu genel türü Marx, defalarca, kapitalist üretim tarzının "ideal ortalama"sı (*idealer Durchschnitt*) olarak tanımlamıştır. Ortalama ile idealliğin, belli bir mevcut gerçeğe göndermede bulunurken, aynı zamanda kavramın yanında bir araya getirildiği bu adlandırma, bu terminolojiyi destekleyen felsefi sorunsal sorusunu yeni bir kez ortaya atar: Bu, ampirizmle lekelenmiş değil midir? *Kapital*'in Almanca birinci baskısının önsözündeki bir bölüm de bize tam olarak bunu göstermektedir:

> "Fizikçi, fiziksel olguları, ya en tipik biçimde oldukları, bozucu etkilerden en uzak bulundukları yerlerde gözlemler, ya da olanaklıysa, olayın en normal biçimde geçmesini sağlayacak koşullar altında deneyler yapar. Ben, bu yapıtta kapitalist üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim ve değişim koşullarını inceleyeceğim. Bugüne kadar, İngiltere, bunların klasik yurdu olmuştur. Teorik düşüncelerimin gelişmesi içinde, İngiltere'nin başlıca örnek olarak gösterilmesinin nedeni işte budur." (I, 18)

Demek ki Marx İngiltere örneğini seçmektedir. Yine de bu örneği, belirgin bir "arındırma"ya tabi tutmaktadır, çünkü, kendi deyişiyle, bunu kendi nesnesinin yalnızca mevcut iki sınıfı içerdiğini (dünyada hiç örneği olmayan bir durum) ve dünya pazarının tümüyle kapitalist üretim tarzına tabi olduğunu –ki bu da gerçeklik dışıdır– varsayma koşuluyla analiz etmektedir. Demek ki Marx, *İngiltere örneğini bile* incelememektedir, ki bu örnek yine de klasik ve saftır, ama var olmayan bir örneği, tam da kapitalist üretim tarzının "ideal ortalama"sı olarak adlandır-

dığı şeyi incelemektedir. Lenin bu aşikar güçlüğü, 1899 tarihli *Gerçekleşme Teorisi Üzerine Yeni Saptamalar*'da ortaya koydu (*Œuvres*, Fransızca baskı, c. IV, s. 87-88):

> "Strouvé'nin dikkatini uzun süredir çekmiş olan bir sorun üzerinde bir süre duralım: Gerçekleşmenin gerçek bilimsel değeri nedir?
>
> "Tam olarak, *Marx'ın soyut teorisi*'nin diğer tezleriyle aynıdır. 'Mutlak gerçekleşme, kapitalist üretimin idealidir, ama asla gerçekliği değildir,' olgusu Strouvé'nin kafasını karıştırmışsa eğer, ona şunu hatırlatalım ki, Marx'ın keşfettiği kapitalizmin tüm diğer yasaları da aynı şekilde *kapitalizmin gerçekliğini değil ideal halini* ifade etmektedir. 'Bizim hedefimiz,' diyordu Marx, 'yalnızca kapitalist üretim tarzının iç örgütlenmesini, deyim yerindeyse ideal ortalaması içinde temsil etmektir.' Sermaye teorisi, işçinin emek gücünün bütünlüklü değerini aldığını varsayar. Bu ideal kapitalizmdir, ama asla gerçekliği değildir. Rant teorisi tarımsal nüfusun tümüyle toprak sahipleri, kapitalistler ve ücretli işçiler arasında bölündüğünü varsayar. Bu ideal kapitalizmdir, asla gerçekliği değildir. Gerçekleşme teorisi, üretimin orantısal bir bölüşümünü gerektirir. Bu ideal kapitalizmdir, asla gerçekliği değildir."

Lenin Marx'ın dilini kullanmaktan başka bir şey yapmamaktadır ve "ideal ortalama" deyimindeki *"ideal"*den yola çıkarak, Marx'ın nesnesinin idealliğini fiili tarihsel gerçeklikle karşı karşıya getirmektedir. Özellikle Lenin'in Marx'ın teorisini *"soyut"* bir teori olarak, böylece de kapitalizmin fiili biçimlerinin gerçekliğinin somut-tarihsel niteliğine doğal olarak karşı duruyor gibi

gözüken bir teori olarak belirttiği dikkate alınırsa, ampirizmin tuzaklarına yeniden düşmemek için bu karşıtlığı daha öteye götürmemek gerekir. Ama burada da, bu *idealliği* bir *idea'lık* olarak, yani nesnesinin basitçe kavramsallaştırılması olarak ve "ortalama"yı da nesnesinin kavramının içeriği olarak –yoksa, ampirik bir soyutlamanın sonucu olarak değil– düşünerek Marx'ın gerçek niyetini kavrayabiliriz. Marx'ın nesnesi, gerçek bir nesne karşısında ve bu karşıtlıktan yola çıkarak, ondan ayrı –tıpkı varlığın var olma zorunluluğunun olgunun normundan ayrı olması gibi– *ideal* bir nesne değildir; onun teorisinin nesnesi *idea'lıktır*, yani kavramın soyutlaması içinde, bilgi terimleriyle tanımlanmıştır. Marx bunu kendisi söyler ve şöyle yazar: *"kapitalist sistemin özgül farklılığı, bütün olarak onun çekirdek yapısı içinde (in ihrer panzen Kerngestalt) tezahür eder (sich darstellt)."* (VI, 257). Marx'ın analizinin nesnesini oluşturan şey, bu *"Kerngestalt"* ve belirlenimleridir; öyle ki, bu özgül farklılık kapitalist üretim *tarzını*, *kapitalist* üretim tarzı olarak tanımlar. Strouvé gibi kaba ekonomistlere, gerçeklikle çelişikmiş gibi gelen şey, Marx için *gerçekliğin kendisini, teorik nesnesinin gerçekliğini* oluşturur. Bunu iyi anlamak için, tarih teorisinin nesnesi hakkında söylenmiş olanları, dolayısıyla politik iktisat teorisi hakkında söylenenleri hatırlamamız yeterlidir: Bu teori, *üretim tarzları*'ndan oluşan tarihsel varlığının temel birlik biçimlerini inceler. Bu Marx'ın bize, eğer onun deyimlerini harfiyen ele almaya rıza gösterirsek, Almanca birinci baskının önsözünde, İngiltere'den söz ettiği yerde zaten söylemiş olduğu şeydir:

> "Ben, bu yapıtta kapitalist üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim ve değişim koşullarını inceleyeceğim." (I, 18)

İngiltere'ye gelince, Marx'ın metni yakından okunduğunda, *açıklama* ve *örnek kaynağı* olarak müdahale eder yalnızca, yoksa asla teorik inceleme nesnesi olarak değil:

> "İngiltere, bunların klasik yurdu olmuştur. Teorik düşüncelerimin gelişmesi içinde, İngiltere'nin başlıca örnek olarak gösterilmesinin nedeni işte budur." *(age)*

Muğlaklığa yer vermeyen bu açıklama, fizik örneğinin, Marx'ın "saf" bir nesne arayışında olduğunu anlamamızı sağlayacak terimlerle –*"bozucu etkilerden en uzak bulundukları yerlerde"*– anıldığı başlangıçtaki cümleyi doğru perspektifi içine yerleştirir. Demek ki İngiltere, bu ilişki altında, saf olmayan ve bozucu etkiler altında bir nesnedir, ama bu "saf olmayan"lar ve "bozucu etkiler" hiçbir teorik rahatsızlık vermez, *çünkü Marx'ın teorik nesnesi İngiltere değil, "Kerngestalt"ı ve bu "Kerngestalt"ının belirlenimleri içindeki kapitalist üretim tarzıdır.* Marx bize bir "ideal ortalama"yı incelediğini söylediğinde, demek ki, bu idealliğin gerçek-olmama'nın ya da ideal normun yananlamı değil, gerçek *kavramı*'nın yananlamı olduğunu; ve bu "ortalama"nın ampirist bir ortalama, yani tekil olmayan'ın yananlamı değil, tersine, söz konusu üretim tarzının özgül farklılığı kavramının yananlamı olduğunu anlamak gerekir.

Daha öteye gidelim. Çünkü, İngiltere örneğine geri dönersek ve bunu Marx'ın görünüşte saflaştırılmış ve basitleştirilmiş nesnesiyle, iki sınıflı bu kapitalist üretim tarzıyla karşılaştırırsak, sanki karşımızda *gerçek bir tortu* varmış gibi davranırız: Kendimizi özellikle şu akla yatkın noktada sınırlandırırsak, *diğer sınıfların* gerçek varlığıdır bu (toprak sahipleri, zanaatkarlar, küçük tarım işletmecileri). Marx'ın her nesne için kapitalist üretim tarzının öz-

gül farkı kavramını önerdiğini ve gerçek ile bilgisi arasındaki farklılığı andığını doğrudan doğruya hatırlayarak bu gerçek tortuyu namuslu bir şekilde ortadan kaldırmamız mümkün olamaz!

Yine de, tarih teorisinin statüsü hakkında söylenmiş olan şey, ancak bu görünüşte tartışmasız ve *Kapital*'in teorisinin ampirist yorumunun temel argümanı olan güçlük sayesinde tüm anlamını bulur. Çünkü Marx kapitalist üretim tarzının özgül farklılığını, ancak *diğer üretim tarzlarını* inceleyerek saptayabilir; hem de üretim unsurları arasında *Verbindung*'un özgül birlik türü olarak diğer üretim tarzlarını değil, üretim tarzlarının inşa sürecinde *farklı üretim tarzlarının kendi aralarındaki ilişkilerini* de inceleyerek bunu yapar. İngiliz kapitalizminin saf olmaması gerçek ve tanımlı bir olgudur ki Marx *Kapital*'de bunu inceleme iddiasında bulunmamıştır, ama bu yine de Marksist teoriden kaynaklanan bir olgudur: Bu saf olmama hali, dolaysız biçimiyle, Büyük Britanya'da egemen olan kapitalist üretim tarzının bağrındaki *"kalıntılar"* diye geçici olarak adlandırabileceğimiz şeydir. Bu sözde "saf olmama", demek ki, üretim tarzları teorisinden kaynaklanan bir nesneyi oluşturur: Özellikle de, *bir üretim tarzından bir diğerine geçiş teorisi*'nden kaynaklanır, ki bu da, *belirli bir üretim tarzının oluşum süreci teorisi*'yle aynı şeydir, çünkü hiçbir üretim tarzı, önceki üretim tarzının mevcut biçimlerinden yola çıkmadan oluşamaz. Bu nesne, tam anlamıyla Marksist teoriye aittir ve biz bu nesnenin haklarını kabul etsek de, bunun teorisini oluşturmadı diye Marx'ı eleştiremeyiz. İlkel sermaye birikimi üzerine Marx'ın tüm metinleri, kapitalist üretim tarzının oluşum süreciyle, yani feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçişle ilgili olarak bu teorinin anahatlarını değilse de, en azından malzemesini oluşturur. Dolayısıyla Marx'ın bize fiilen vermiş olduğu şeyi ve bize vermeyerek edinmemizi sağladığı şe-

yi anlayabiliriz. Yine diyebiliriz ki, kapitalist üretim tarzından önceki üretim tarzlarının Marksist teorisinin anahatlarına sahibiz; şunu da diyebiliriz ki, –hattâ, bu sorunun varlığı ve özellikle bu sorunu kendi teorik biçimi içinde ortaya koyma gerekliliği genel kabul görmediğinden– dememiz gerekir ki, *Marx bize bir üretim tarzından diğerine geçişin teorisini, yani bir üretim tarzının oluşum teorisini vermedi.* Bu teorinin, yalnızca, kapitalist üretim tarzından sosyalist üretim tarzına geçişin tartışma konusu edildiği sosyalizmin inşası denen şeyin inşasının sonuna varabilmek için, dahası Üçüncü Dünya ülkelerinin sözde *"azgelişmişlikleri"*nin ortaya attığı sorunları çözmek için zorunlu olduğunu bilmekteyiz. Bu yeni konunun ortaya attığı teorik sorunların ayrıntısına girecek değilim, ama can alıcı bir güncellik taşıyan bu sorunların konumunun ve çözümünün Marksist araştırmanın ön planında olduğunu kesin kabul edebiliriz. Yalnızca "kişiye tapınma" dönemi sorunu değil, aynı zamanda "sosyalizme geçişin ulusal yolları", "barışçıl" olan ya da olmayan "yollar", vs. biçiminde dile getirilen tüm güncel sorunlar da doğrudan doğruya bu teorik araştırmalardan kaynaklanır.

Burada da –ve hattâ bazı formülasyonları bizi bir muğlaklığın kıyısına götürse bile– Marx bizi bilgisiz ya da kaynaksız bırakmamıştır. Bir üretim tarzından diğerine geçiş sorununu, dolayısıyla yalnızca geçmiş geçişleri açıklamayı değil, ama geleceği de öngörmeyi ve "zamanımızın üzerinden atlamayı" (Hegelci tarihselcilik bunu yapamaz) teorik bir sorun olarak ortaya koyabilsek de, bunu, tarihin sözümona "deneysel yapı"sına bağlı olarak değil, üretim tarzlarının, farklı üretim tarzlarını oluşturan öğelerin tanımının teorisi olan Marksist tarih teorisine bağlı olarak yapabiliriz ve bir üretim tarzının oluşum sürecinin ortaya koyduğu teorik sorunlar olgusu (başka deyişle, bir üretim tarzından bir

diğer üretim tarzına geçiş sorunları), doğrudan doğruya söz konusu üretim tarzları teorisine bağlıdır.[44] İşte bu nedenle Marx'ın bize teorik ve pratik olarak önemli olan bu sorunu nasıl düşüneceğimizi gösterdiğini söyleyebiliriz: Geçiş sorunları, söz konusu üretim tarzlarının bilinmesinden yola çıkarak ortaya konabilir ve çözümlenebilir. Geleceği bu sayede öngörebilir ve yalnızca bu geleceğin değil, aynı zamanda ve özellikle bunun gerçekliğini bize sağlayan yol ve araçların da teorisini yapabiliriz.

Tanımlandığı gibi anlaşılan Marksist tarih teorisi, koşullarını ve sınırlarını tanımlamayı çok kesin olarak bilmemiz şartıyla, bize bu hakkı sağlamaktadır. Ama aynı zamanda, bu yol ve araçları arzulanan kesinlikte tanımlamak için bizim yapmamız gereken şeyi –ki bu geniş kapsamlı bir iştir– ölçmemizi sağlayan da budur. İnsanlığın önüne ancak yerine getirebileceği görevleri koyduğu –bu ifadeye tarihselci yankılar vermemek kaydıyla– doğruysa eğer, geleceğini üretmesi ve buna hakim olması için gerekli araçları tanımlamak için bu görevler ile kendi kapasiteleri arasında mevcut ilişkilerin doğru biçimde bilincine varması, bu terimlerin ve ilişkilerin bilgisinden geçmeyi, dolayısıyla bu görev ve kapasitelerin sorgulanmasından geçmeyi kabul etmesi gerekir. Yoksa, –ve yeni iktisadi ilişkilerinin "şeffaflığı"na erişene dek– dehşetin sessizlikleri içinde önceden deneyimlendiği gibi ve hümanizma dileklerinde bulunarak bir kez daha yapabileceği gibi, yine tehlikelerle ve gölgelerle dolu bir geleceğin içine, saf bilinciyle düşme riskini taşır.

44) Krş. Balibar'ın sunumu.

ÉTIENNE BALIBAR

Tarihsel Materyalizmin Temel Kavramları Üzerine

Önceki sunumlar, Marx'ta bilimsel ve genel bir tarih teorisinin bulunduğu fikrini zaten ifade ettiler. Özellikle bu teorinin formülasyonunda, merkezi önem taşıyan "üretim tarzı" kavramının Marx tarafından inşasının, tüm tarih felsefesi geleneği karşısında epistemolojik bir kopuş işlevi gördüğünü gösterdiler. Çünkü bu teori, genel olarak –ister dogmatik olsun ister ampirist– idealizmin ilkeleriyle tamemen uyuşmaz olduğundan, toplum ve tarih sorunsalını doğrudan altüst etmektedir.

Eğer durum böyleyse, bildiğimiz gibi, Marx'ın "tarihsel materyalizmi" bize yalnızca bilimsel-tarihsel bilginin (örneğin iktisadi ve politik veçheleri içinde "burjuva" toplumu tarihiyle sınırlı) *öğelerini* vermekle kalmaz, ama, kendi ilkesi içinde, gerçek bir teorik bilim, dolayısıyla soyut bir bilim de verir. "Üretim tarzı" kavramı ve bu kavrama dolaysız olarak bağlı olan kavramlar, böylece, geçerliliği, mevcut haliyle, herhangi bir dönemle ya da herhangi bir toplum türüyle sınırlı olmayan, tersine, onların somut bilgisine bağlı olan ilk soyut kavramlar olarak belirir. Dolayısıyla bunları, içerdikleri genellik düzeyinde tanımlamanın, yani aslında, Marx'tan beri tarih biliminin ertelemiş olduğu bazı sorunları ortaya koymanın önemi de buradan kaynaklanır.

Bununla birlikte Althusser, kendi sunumunda, soyut bir tarih teorisinin açık formülasyonunun (dolayısıyla bilgisinin) güçlüklerle ve muğlaklıklarla çevrili olduğunu gösterdi. Bunun ta-

rihsel ve felsefi nedenlerini gösterdi. Marx'ın teorisi, bilimsel bilgisini başlattığı tarihi sabit nesne olarak almanın ve kendi için düşünülen bu tarihe uygun kavramı hiçbir yerde sunmuyor olmanın paradoksunu gerçekleştirebilmektedir. Ben öncelikle bu noktada bazı saptamalarda bulunmak istiyorum. Bu saptamalar bizi doğrudan doğruya kendi özel sorunumuza yönelteceklerdir.

Bu teorik ifadenin var olmadığını söylemek tamamen doğru değildir: Birçok metin bunu kayda değer biçimde kabaca belirtmektedir, örneğin ("üretim"in yeni tanımını tümüyle içeren) *Alman Ideolojisi*'nin ilk bölümü, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*'de[1] bir araya getirilmiş olan *Kapital*'e hazırlık niteliğindeki çeşitli müsveddeler, ama özellikle *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın *Girişi*. Bunlardaki terimler Marksist gelenek tarafından sürekli yorumlanmaktadır. Bunlar çok genel, geleceğe yönelik ya da özet metinlerdir; bölümlerin netliğinin ve savların kesinliğinin, doğrulamaların özlülüğüne ve tanımların eksiltisine denk olduğu metinlerdir bunlar. Aslında gerçek bir tarihsel zorunluluk olan kötü bir tesadüf sonucu, temel yöntem sunumları gibi (1857 tarihli *Giriş*) yalnızca tarih teorisinin ilkelerinin sunumları da bu türdendir ve bunların çoğu, iradi olarak, tamamlanmamış elyazmaları halinde bırakılmış, yayımlanmamıştır. Dolayısıyla, "Marx bize tarih anlayışını tam olarak *nerede* sundu?" diye Marx okurlarının sorabilmeleri, onları harekete geçiren sinsice eleştirel niyetlere rağmen, belli bir haklılıktan yoksun değildir.

Genç Lenin'in *Halkın Dostları Kimlerdir*'de[2] vermiş olduğu cevap bilinmektedir: Bu teori her yerdedir, ama iki biçim altın-

1) *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Rohentwurf 1857-1858), Dietz Verlag Berlin 1953. Bu elyazmaları arasında özellikle bkz.: *Formen, die der kapitalistschen Produktion vorhergehen*, burada kısaltılmış başlığıyla *Formes antérieures* olarak, Almanca sayfa numaralandırmalarıyla anılmaktadır (s. 375-413).

2) Lenin, *Ce que sont les amis du peuple et comment ils luttent contre les sociales-democrates* in *Œuvres Complètes*, Fransızca tercüme, Paris-Moskova 1958, c. 1.

da görülür; *Katkı*'nın *Girişi* "tarihsel materyalizm varsayımı"nı sunar; *Kapital* varsayımın uygulanması ve kapitalist toplumsal oluşum örneği üzerinde bu varsayımın *doğrulanması*'dır. Lenin'in bizim için önem taşıyan bir yorum formüle etmesini sağlayan şey bu kavramlardır: "Tarihsel materyalizm" deyiminde "materyalizm" *bilim*'den başka anlama gelmemektedir ve deyim, "tarih bilimi"nin kesin olarak eşanlamlısıdır. Ama bu kavramlar aynı zamanda, organik olarak, bilimin ampirist, hattâ pragmatist teorisine de aittirler ve Lenin'in bu metni de bunun tam anlamıyla uygulanışıdır (varsayım/doğrulama). Biz yine de bu hareketi başka terimlerle ele almaya çalışalım.

Aslında *Katkı*'nın bu *Girişi*, eğer dikkatli okunursa, bize bir varsayım biçimini değil, özellikle, sorusunu yeniden oluşturmak gereken bir cevap biçimini sunar.

Örneğin iyi bilinen bir metni ele alalım. Burada önemi daha önce belirtilmiş olan bu program metinlerden birinde, Weydemeyer'e 5 Mart 1852 tarihli mektubunda Marx *yeniden kanıtladığı şeyi* dile getirir:

> "Modern toplumda sınıfların varlığını keşfetmiş olma ayrıcalığı bana ait olmadığı gibi, bu sınıfların giriştiği mücadeleyi de ben keşfetmiş değilim. Burjuva tarihçiler sınıf mücadelesinin tarihsel evrimini benden çok önce ortaya koymuşlardı ve burjuva iktisatçılar da bunun iktisadi anatomisini çizmişlerdi. Benim yeni olarak getirdiğim şey, ilk olarak, sınıfların varlığının üretimin gelişiminin belirli tarihsel evrelerine bağlı olduğudur..."

Burada, "yeniliği"ni, yani kopuşunu, bilimselliğini düşünmeye çalışan Marx'ta karakteristik olan bir yaklaşımı bulmaktayız:

Bir *klasisizmin* sınırlandırılması. İktisadi bir klasisizm (İngiliz) nasıl varsa, tarihsel bir klasisizm de vardır, ki bunun temsilcileri ondokuzuncu yüzyıl başındaki Fransız tarihçiler (Thierry, Guizot) ile Alman tarihçilerdir (Niebuhr). *İşte Marx'ın çıkış noktası: Onların vardığı nokta.* En tamamlanmış biçiminde tarihsel bilgi, bir dizi *sınıf mücadelesi* tarafından örgütlenmiş, rasyonelleştirilmiş "uygarlık"ların, "politik rejim"lerin, "olay"ların, "kültür"lerin ardışıklığını gösterir; onların figürleri sayılabilecek olan genel biçimleri gösterir: köleler ve özgür yurttaşlar, patrisyenler ve plebler, serfler ve feodal mülk sahipleri, ustalar ve kalfalar, toprak sahipleri ve burjuvalar, burjuvalar ve proleterler, vs. Bu mirasa, tarihin sunduğu ama zaten bir bilgi çalışmasının sonucu olan bu *olgu*'ya *Manifesto*'nun ünlü açılışı denk düşer: "Günümüze kadarki tüm toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir." Bu cümle Marx'ın teorisinin ilk sözü değildir, *bu teoriden önce gelir,* onun dönüşüm çalışmasının hammaddesini özetler.

Bu nokta çok önemlidir, çünkü Marx'ın *Katkı*'nın *Girişi*'nde içerilmiş bulunan *sorusunu* daha kesin olarak formüle etmemizi sağlar: *Tarihin sınıf mücadelelerinin tarihi olduğu önermesi hangi koşullarda bilimsel bir önerme olabilir?* Başka deyişle: Bu sınıflar nelerdir? Sınıf nedir? Mücadeleleri nedir?

Giriş metnine geçersek, gerçekten de, "toplumsal oluşum" (*Gesellschaftsformation*) ile "iktisadi temeli" ya da "iktisadi yapısı (*Struktur*)" arasındaki bir ilişkinin sunumunu buluruz. *Üretim tarzı*'nın incelenmesi bunun anatomisini oluşturur. Toplumsal oluşum, sınıflar arasındaki ilk "çelişki"nin yeridir ve Marx bunu "kah açık, kah gizli olabilen" mücadele, savaş, karşıtlık terimleriyle belirtir ki bunun da terimleri "tek kelimeyle ezenler ve ezilenler"dir (*Manifesto*'nun ifadeleri). Burada, özüne gönderme yapar gibi, "çelişki"nin ikinci biçimine gönderme yapmaktadır.

Marx bu biçimi birincisiyle karıştırmamaya, terminolojisine varana dek daima özen göstermiştir: Bunu, "antagonizma" olarak –ama "bireysel anlamda değil" (*nicht im individuellen Sinn*)– adlandırır, yani insanlar arasındaki mücadele olarak değil, antagonik yapı olarak: Bu, belirli bir üretim tarzının tipik özelliği olan iktisadi *temelin içindedir*, ve bunun terimleri "üretici güçler düzeyi" olarak, "üretim ilişkileri" olarak adlandırılır. Bu, bir üretim tarzından diğerine geçişi belirleyen ("iktisadi toplumsal oluşumun tedrici evreleri") ve dolayısıyla, toplumsal oluşumun bütününün dönüşümünü belirleyen üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki antagonizmanın devrimci kopuş etkisidir. Marx, kendi açısından, incelemesini, iktisadi yapının içindeki bu "antagonizma"dan görece özerk alan ya da sahne düzeyinde sınırlandırır.

Oysa bu alan bizim için kesinlikle yeri belirlenemez kalır, çünkü bunu tanımlayan terimlerin henüz bir anlamı yoktur. Gerçekten de, bazılarının betimleyici görünümü ya da Marx'ın bize sunuşundaki doğrudan basitlik bahanesi altında, bunların dolaysız bir deneyim içinde *verili* ve anlamlarının da aşikar olduğuna inanmak yanlış olur. Bunlar, tersine, Marx tarafından *üretilmiştir* (bu üretimin hammaddesinin tüm bir bölümünün felsefi ve iktisadi gelenek tarafından oluşturulduğunu bize hatırlatmayı ihmal etmez –özellikle "sivil toplum" teriminin kullanımıyla–) ve bunlar aşikar olmaktan o denli uzaktır ki, fiili sosyolojik analizlerde bunların kullanımı, Marx'ın başka yerde verdiği tanımların hakimiyeti olmadan, çok büyük güçlükler sunar. Bu nedenle, ampirik burjuva sosyolojisinin bakış açısından bunlar elbette paradoksal, karmakarışık, bağdaşıklıktan yoksun olarak belirtilir ya da başka süreç biçimleri olmadan, –teknik, iktisat, kurumlar, insan ilişkileri, vs.– başkalarıyla özdeşleştirilirler.

Metnin okunmasında daha öteye giderek bilimde tarihin dö-

nüşümünü temellendiren iki ilkeyi çıkartabiliriz: Bunlar, farklı *pratiklerin dönemlendirilmesinin ve* toplumsal yapının içine *eklemlenmesinin* ilkeleridir. Muhtemelen diyakronik bir ilke ile senkronik bir ilke. Pratiklerin eklemlenme ilkesi, yapımda (*Bau*) ya da "denklik" mekanizmasında bulunur. Burada toplumsal oluşum farklı düzeylerden (yine kerteler, pratikler diyebiliriz) oluşmuş gibi kendini gösterir. Marx bunlardan üç tanesini sayar: İktisadi temel, hukuksal ve politik üstyapılar, toplumsal bilincin biçimleri. Dönemlendirme ise, tarihi, iktisadi yapısının *dönem*'lerine göre dağıtır. Bu iki ilke, zamansal sürekliliğin ikili *indirgemesini* işin içine katarlar. İlkel toplumlar sorunu (yani, Marx'ın toplumun kökenini düşünüş tarzı sorunu: burada da, *Manifesto*'dan daha fazla bir imada bulunmaz) eğer bir yana bırakılırsa, öncelikle *tüm* toplumsal *yapıya* (iktisadi bir temel, hukuksal ve politik biçimler, ideolojik biçimler) ait olan öğelerin mutlak olarak değişmezine bir indirgeme vardır; sonra, tarihsel sürekliliğin yerine bir süreksizlik, anlık olarak değişmez olan ve ani dönüşümlerle ("devrim") değişiklik geçiren *yapı durumlarının* ardışıklığını ortaya koyan bir dönemlendirme görülür: Dönüşüme yol açan antagonizma ancak bu değişmezlikle, yani karşı karşıya getirdiği terimlerin kalıcılığıyla tanımlanabilir.

Yapının bu halleri *üretim tarzlarıdır* ve toplum tarihi üretim tarzlarının süreksiz ardışıklığına indirgenebilir.

Şimdi, bu kavramların teorik statüsü sorununu ortaya koymamız gerekmektedir. Biraz önce sözünü ettiğim bilimsel soyutlama düzeyinde, örneğin "praksis felsefesi"nin en kesin sunumunun söz konusu olduğu Gramsci'nin düşündüğü gibi, bunların hepsi *pozitif* kavramlar mıdır? Tüm metnin teorik bilgi açısından homojen bir içeriği var mıdır?

Ben tersine bu metnin, teorik pratiğin bağrında, *pratik* kav-

ramların bütünü denen şeyin statüsüne sahip olduğunu düşünüyorum.[3] Başka deyişle bu metin bize, tam da yerine başkasının konması gereken bir sorunsala, *formülasyonlarıyla* hâlâ bağımlı olan kavramlar sunmaktadır; aynı zamanda, eski sorunsalın bağrında ortaya çıkmış yeni bir sorunu başka türlü ortaya koymak ve aynı zamanda çözümlemek için *gidilmesi gereken yeri* kavramı içinde düşünmeden belirtmektedirler.

Bu niteliği açıkça ortaya koymak için, *dönemlendirme* kavramını temel örnek olarak alacağım. Bu kavram, baştan sona, Marx'ın burada sorunu formüle ettiği geleneksel tarih anlayışına aittir. Bu, süreklilik içindeki süreksizlik kavramıdır, zamanın çizgisini parçalar ve aynı zamanda özerk bir tümlük çerçevesinde tarihsel fenomenleri kavrama olasılığını keşfeder (bu genel biçim altında sorun, "uygarlık"ların ya da "konjonktür"lere karşıt olarak "yapılar"ın aranmasına göre değişmeden kalır). Böylece, dönemlendirme kavramı, tarihçilerin pratikleri içerisinde asla es geçemeyecekleri bir soruna teorik biçimini verir, ama yine de, bu sunumun devamında ortaya çıkacak olan öze ilişkin nedenlerle, bunlara teorik bir çözüm, belirgin bir teorik *yöntembilim* getirmez. Marx'ın bu metinlerine de açıkça musallat olmuş bir sorun: "Düzgün kesim" sorunu. Düzgün kesim ya da kesimler bulunursa eğer, tarih zamanın doğrusal akışı içinde cereyan etmeye devam ederek, tali bir hareketin temel süreklilik ilişkisi olarak kavranabilir hale gelir. Bu sorunsalın zorunlu olarak içerdiği sorunlar, iktisadi yapıları ya da *yüzyılları* ("XIV. Louis'nin yüzyılı") ayırt etmeye çalışılmasına bağlı olarak, özleri bakımından farklı değildir. Bu sonuncu formülasyonun avantajı, bu sorunların zamanın doğrusallığının onlara dayattığı koşullara uyma zorunlu-

3) Louis Althusser, "Note complémentaire sur 'l'humanisme réel'", *Pour Marx* içinde, Maspero éd., 1965, s. 253-258, (Türkçesi İthaki Yayınları).

luğunu sürekli hatırlatmasıdır: Başka deyişle, tüm süreksizlikleri, zamansal süreksizlik düzlemine taşımak. Böylece, modern iktisat tarihinde, tarihsel kavramlaştırmanın temel aygıtı olarak *uzun vade* ve *kısa vade* ayrımı, yani tümüyle zamanın doğrusallığına "varan" bir ayrım ortaya çıkabilmiştir. Uzun vadeli fenomenler kısa vadeli fenomenlerden ayırt edilmeye, kısa vadelilerin nasıl olup da birincilerin akışı içine ve onların determinizmine *dahil olabildiklerini* göstermeye çalışılacaktır. Aynı zamanda, böylece, iki tür güçlük sürdürülüyor olur: sadece *kısalık* (anilik) ölçütüne indirgenmiş, dolayısıyla, nerdeyse zorunlu olarak politik olaylar alanına yerleştirilmiş tarihsel olay kavramına bağlı olanlar ile *net* kopmaların imkansızlığına bağlı olanlar.

Demek ki Marx, şeyleri tamamen aynı biçimde ele alıyor gözükmektedir; yalnızca yeni bir dönemlendirme ölçütü, en iyi dönemleri *–keyfi* olmadan *yapay* oldukları söylenemez olanları, ama tarihsel-toplumsal gerçekliğin doğasına denk düşenleri– açıklayan düzgün kesimi gerçekleştirmenin yolunu önermektedir.[4] Aslında, epistemolojik kopuş fikrini ciddiye almak gerekiyorsa eğer, seçilmiş ölçütün (iktisadi yapının evreleri) doğasının bile sorunu ortaya koyma tarzında tam bir değişim içerdiğini söylemek gerekir. Marx bize şöyle demektedir: İnsanlık tarihini dönemselleştirmek için sanatın, politikanın, bilimin ya da huku-

4) "Keyfi olmadan yapay." Burada Auguste Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde (birinci ders, c. 1, s. 24) bilimin birçok dala ayrılması konusundaki terimlerini kullanıyorum. Bir bilimin farklı halleri arasında "kopuş" sorunu da aynı türdedir: "Bu devrimin kesin kökenini saptamak imkansızdır... sürekli olarak ve giderek daha fazla gerçekleşmiştir... Bununla birlikte... fikirlerin başıboş dolaşmasını engellemek için bir dönem belirlemek uygun olur." (*age*, s. 10). Bacon, Descartes, Galileo, fizikten pozitifliğe geçişi ve aynı zamanda pozitif halin genel olarak baskınlığının başlangıcını böyle belirlemektedir. Bilimlerin ve üç hal yasasının sınıflandırılmasının ikili eklemlenmesi içinde, Comte, şu ana kadar, bu genel teorik sorunun en kesin düşünürüdür: Bir "işbölümü" oluşturan ayrı pratikler nasıl olur da birbirleriyle eklemlenirler? Ve bu pratiklerin dönüşümleriyle ("kopuşlar") birlikte bu eklemlenme nasıl değişir?

kun tarafına gitmek yerine, iktisat bilimi tarafına gitmek gerekir. Ama o zaman gayet iyi görülür ki, bu kavramın teorik özü, yeni olarak getirdiği şey, *onu ayrımsal olarak tanımlayan şey*, tüm dönemlendirmeler açısından ortak ve genel biçimi içinde değil, soruna özgü cevap içinde barınabilir.

Oysa, Marx'ın bize burada kendi teorisini sunduğu bu biçimi tüm epistemolojik tekilliği içinde düşünmemiz gerekir: Marx'a özgü dönemselleştirme kavramının teorik özgüllüğü, *yalnızca* eski bir sorunsala ait olan bir soruna, bilimin oluşumunda belirleyici olmayan bir soruna *özel cevap* olmasında yatar. Böyle bir durum, Marx'ın kendi özel cevabını bu düzeyde *doğrulayamamasını* –gerçekten de burada doğrulanamazdır– zorunlu olarak gerektirir, kapsar. Belki de bu nedenle, sözünü ettiğimiz metin bu dogmatik kısalılığa sahiptir; ve Marx da bu dönemlendirmenin hakiki teorik kavramını formüle edemez, çünkü bu doğrusal zaman kavramı üzerinde temellenen ve ona karşı mücadele eden dönemlendirmenin önceki sorunsalını ortadan kaldıracak olan şey, dönemlendirmenin tek şeklinin kavramı olur.

Dönemlendirme kavramı için geçerli olan şey, ister istemez, *Giriş*'te toplumsal yapının, (gördüğümüz gibi, henüz tanımlanmış olmasa da yeni, özgül kavramlarınca belirtilen) *iktisadi temel*'den başka farklı mercilerini belirten kavramlar için de ister istemez geçerlidir. Bu kavramların, nesnelerine özgü eklemlenmeyi belirten tüm terimler gibi (*"karşılık gelmek"*, "üzerinde yükselmek"), boşluklarıyla dikkat çeken ve yine de ideolojiler ve üstyapılar üzerine tüm Marksist düşünceyi beslemiş olan, Marx'ın bu kez geçici olarak *gitmeyeceği* yeri *belirtmek*'ten başka işlevi yoktur; dolayısıyla, bu düzeylerin ve bunların karşılıklı ilişkilerinin bilgisini oluşturmazlar, yalnızca iktisadi yapının düzeyini ortaya çıkaran pratik (elbette teorik pratik anlamda) bir

imleme oluştururlar ve Marx bunu nispi özerkliği içinde incelemeye girişecektir. Yine de, bu imlemenin mümkün olabilmesi için, gerçek anlamını oluşturan bazı teorik koşulların kabul edilmesi gerekir: İktisadi yapının, kavramının yeni bir tanımı koşulunda, bağımsız bir araştırma alanı olarak onu sınırlandırmayı sağlayan bu görece özerkliğe sahip olduğu; mercilerin *çokluğunun* özünde tüm toplumsal yapıların özelliği olduğu (ama onların sayıları, adları ve eklemlenmelerini belirten terimler gözden geçirilmeye tabi olarak kabul edilecektir); toplumun bilimi sorunu tam da *onların eklemlenmelerinin çeşitlilik biçimleri* sorunu olduğu kabul edilmelidir.[5]

Aynı saptamalar *"insanlar"*• kavramı için de geçerlidir: Tüm süreci üstlenen bu "insanlar". Şunu açıkça söyleyelim ki, bu sunumun tüm devamı, belki de bana atfedilecek olan *eleştirel* bir oku-

5) Yalnızca *Katkı*'yı değil, *Kapital*'i de ilgilendiren ciddi bir okuma güçlüğünü burada belirtelim: Marx'ın kullandığı "toplumsal oluşum" terimi, somut bir analizin nesnesini, yani bir *varoluşu* –1860 İngilteresi, 1870 Fransası, 1917 Rusyası, vs.– belirten ampirik bir kavram olabildiği gibi, "toplum"un ideolojik kavramının yerine geçen ve tarih biliminin nesnesini, belirli bir üretim tarzı temeli üzerinde eklemlenmiş merciler bütünü olarak belirten soyut bir kavram da olabilir. Bu muğlaklık, öncelikle, bir bilim teorisinin ve kavramın açıkça çözümlenmemiş *felsefi* sorunlarını ve mevcut gerçekliklerin basit "model"i olarak soyut bir bilimin teorik nesnesini düşünmenin ampirist eğilimini kapsar (bu konuda bkz. Althusser'in önceki sunumu). Ama ikinci olarak da, bizzat tarihsel materyalizmin, gelişiminin kaçınılmaz biçimde tedrici karakterine atfedilebilen nesnel bir *eksikliği*: kapitalist üretim tarzının soyut teorisinin sergilendiği *Kapital*'de, genel olarak *birçok* farklı üretim tarzını içeren, dolayısıyla birlikte-var olma ve hiyerarşi yasalarını incelemek gereken somut toplumsal oluşumların analizine girişilmemiştir. Sorun, *toprak rantı* analizinde (Kitap III) yalnızca zımni olarak ve kısmen içerilmiştir. Marx'ın tarihsel ve politik eserlerinde (*18 Brumaire*, vb.) genel olarak mevcuttur; yalnızca Lenin, *Rusya'da Kapitalizmin Gelişimi*'nde ve sosyalizme geçiş dönemi eserlerinde bunu teorik olarak ele almaya kalkışmıştır.
Şunu da belirtelim ki, bu ilk taslakta, toplumsal oluşumun mercilerinin *eklemlenmesini* belirten kavramların yetersiz hazırlanışı, *toplumsal oluşum* ile iktisadi altyapısı (ki bu da çoğu zaman bir üretim tarzına gönderme yapar) arasında Marksist literatürde sürekli mevcut bir muğlaklığın başlı başına (olumsuz) nedenidir. Kapitalist olmayan ya da prekapitalist üretim tarzları üzerine günümüzdeki birçok tartışma bunun kanıtıdır.

• Homme kelimesi erkek, adam anlamına gelmesine rağmen Fransızcada genelde insanlar için kullanılır, (yhn).

ma ilkesinin buyruğu altındadır: Böyle bir terimi ("insanlar") içeren teorik yapı içerisinde kavramsal işlevini aydınlatmadan önce, anlamı hakkında önyargıda bulunmayı kendimize men ediyoruz – çünkü onun teorik anlamı tamamen bu işleve bağlıdır. (Burada kanlı canlı) "insanlar" sözcüğünün "gerçekliği", "şeffaflığı", önemsiz ve anlamsız görünümü, kurtulmaya çalışacağımız en tehlikeli tuzaklardır. Bunu ya ait olduğu teorik sistemin zorunluluğu içine yerleştirme ve burada *temellendirmekten*, ya da yabancı bir cisim gibi *ortadan kaldırmaktan* ve bu durumda yerine bir başkasını koymakla tatmin olunacaktır. Bu *Giriş*'teki ifadeleri ("Varlıklarının toplumsal üretiminde *insanlar* belirli ilişkilere girerler... *onların* maddi üretici *güçleri*... *insanların varlıklarını* belirleyen şey, bilinçleri değildir... *insanların* içinde bilincine vardıkları ideolojik biçimler..."), *Alman Ideolojisi*'ndeki, *Felsefenin Sefaleti*'ndeki, mektuplaşmalardaki (özellikle Engels'in Bloch'a mektubu. "Bizler (= insanlar) kendi tarihimizi kendimiz yapıyoruz, ama öncelikle öncüllerle ve çok belirli koşullarda...") çok sayıda başka ifadeyle karşılaştırmak gerekir. Tüm bu ifadeler, *tarihi, önceki koşullar temelinde yapanlar insanlardır* fikrinin anakalıbıdır. Oysa, bu "insanlar" kimlerdir? *Giriş*'imizin ilk okunuşunda, "naif" okumayla, bunların *ilk olarak* iktisadi üretim faaliyeti aracılığıyla toplumsal yapının tarihsel dönüşüm sürecinin failleri oldukları ortaya çıkar. Ayrıca, insanların kendi geçimlerinin maddi araçlarını *ürettiklerini* anlamak gerekir; ve aynı zamanda, içinde ürettikleri, sürdürülen ya da dönüştürülen toplumsal ilişkileri anlamak gerekir. Bunlar, sonradan, *ikinci olarak* toplumsal yapının içine eklemlenen farklı pratiklerin gerçek (somut) dayanaklarıdır: Bu eklemlenme yalnızca aynı zamanda üretim sürecine katılan ve hukuksal özne ve bilinç olan *insanlar* tarafından verilmiştir. Bu kavramın önemi böylece teoride yerine getirdiği yapısal bağdaşma işleviyle ölçülebilir. Ama

onun muğlaklığı, birbiriyle bağdaşmaz –teorik olan ve olmayan, bilimsel ve ideolojik– birçok kavram sistemine eşzamanlı aidiyeti içinde keşfedilir. "İnsan" kavramı, böylece, sözcenin felsefi ya da kaba ideoloji alanlarına doğru gerçek *kaçış* noktası oluşturur. Epistemolojinin görevi burada, kavramın anlamını saptayarak sözcenin kaçışını durdurmaktır.

Bu kavramların, pratik kavramlar, henüz dengesiz bir sorunsalın bağrındaki imsel-kavramlar (dönemleştirme, karşılık gelme –pratiklerin eklemlenmesi, insanlar) olma muğlak statüsü böyleyse, bu durumda, bir görev zorunlu olur. Çalışmayı burada başlatmak istiyorum, bu *"pratik"* kavramların Marksist tarih teorisinin *teorik* kavramlarına *dönüşümü*'nün aşikar çalışması, onları, pratik içeriklerine teorik olarak uygun kılmak için güncel teorik biçimlerinden yoksun bırakan bir çalışmadır. Aynı zamanda, eski ideolojik sorunsalın gerekliliklerinin ifadesi olan kavramlar da tamamen yok olacaktır. Aynı zamanda, Marx'ın keşfettiği ve olası kıldığı alanda, yeni teorik kavramların üretiminin gerektirdiği eksiklik ve açıklık noktaları da belirecektir. Çünkü, Marx'ın eserinin, *en soyut* düzeyde, verimli tamamlanmamışlığı, onun bilim karakterinin zorunlu sonucudur.

Katkı'ya *Giriş*'in teorik kavramları, bir analizin öngörülerinin ve özetlerinin (ya da "sonuç"larının) bu bileşik statüsüne sahipken, *Kapital*'in metni basit "doğrulama"yı ya da uygulamayı oluşturmaz. *Kapital*'in metni, zorunlu serimleme düzenine uygun olarak, bu tarihsel kavramların ya da en azından içlerinden bazılarının üretim, inşa ve tanımlanma sürecidir. Biz "üretim tarzı"nı temel analiz nesnesi olarak alıyorsak, bunun nedeni, Marx'ın kendisi de bu serimleme *içinde Kapital*'in teorik nesnesini *kapitalist üretim tarzı kavramı* olarak belirttiği içindir.

I. DÖNEMLENDİRMEDEN ÜRETİM TARZLARINA

Üretim tarzı kavramını yeniden oluşturmak için, görünüşte en dışsal, en biçimsel belirlenimlerden yola çıkacağım ve bunları adım adım derinleştirmenin yollarını arayacağım. Dolayısıyla, tarih teorisinin ilk sorusuna, kesimler sorununa, doğru kesim sorununa gelmekteyim. Marx, metinlerin akışı içinde bize ortak biçime sahip bir dizi saptama sunmaktadır. Bunların hepsi de şöyle başlamaktadır: "Üretimin tarihsel bir evresini tanımlayan şey, ..."; ya da: "Tarihsel bir üretim tarzını tanımlayan şey, şu özgül tarzdır ki..."; ardından da birçok ifade gelmektedir ki bunların karşı karşıya getirilmesi tamamen eğitsel olma riski taşır, çünkü bunlar doğrudan doğruya *denktir* ve denklikleri yine de totolojik değildir. Başka deyişle, ilke olarak bir karşılaştırma yöntemine bağlı olan tek bir soruya denk olan bu cevaplardan, bir "üretim tarzı"nın (şu an için bu terim bizim için yalnızca bir addır, Marx'a özgü dönemlendirme biriminin adıdır) özdeşleşme *ölçütlerinin* belirlenimini, her bir üretim tarzı kavramının tanımını mümkün kılan *akla uygun farklılıkların* belirlenimini çıkarmaya çalışabiliriz. Bu tür akla yatkın farklılıkları ortaya koyarsak, bu farklılıkların işin içinde olduğu *bütünleri* nitelemekten ibaret ikinci bir görevle karşılaşırız.[6]

6) Saflıkları içinde düşünülmüş olan üretim tarzları gibi, dönemlendirme de öncelikle tarih teorisine biçim verir. Aynı şekilde, Marx'ın tanımının öğelerini içinde bir araya getirdiği ibarelerin çoğu , *karşılaştırıcı* ibarelerdir. Ama bu betimleyici terminolojinin ardında (insanlar farklı tarihsel üretim tarzları içinde aynı şekilde üretimde bulunmazlar, kapitalizm iktisadi ilişkilerin evrensel doğasını içinde barındırmaz), *yapılar düzeyinde karşılaştırmaları mümkün kılan* şeyin ibaresi, tarihsel olarak *var olmayan*, ama tüm tarihsel üretim tarzlarının *değişkelerini* temsil ettiği "genel olarak üretim"in *değişmez belirlenimlerinin* ("ortak özellikler") aranışı vardır (krş. 1857 tarihli Politik İktisadın Eleştirisi'ne Katkı'ya *Giriş*).

1. ÜRETİM TARZI: ÜRETMENİN ÜSLUBU

Almanca terimde (*Produktionsweise*) olduğu gibi Fransızca denginde de, *Weise* teriminin, yani tarz, *üslup*, yapma biçiminin (tamamen oluşmuş bir deyim olan Almanca eşiti, "*Art und Weise*"dir) basit ve ilk anlamı her şekliyle kaybolmuş değildir. Bu saptama, karşı karşıya olduğumuz analiz türü konusunda bizi hemen uyarır: Biçimleri ya da nitelikleri ayıran *betimleyici* bir analiz. Böylece "üretim" tarzı, öncelikle *Kapital*'in analizi boyunca karşılaştığımız birçok başka *tarzla* aynı düzlemde var olur. Örneğin:

Mübadele tarzları: "Parasal iktisat ve kredi iktisadı kategorilerinde vurgulanan şey, ayırt edici özellik olarak ayrılan iktisat, yani üretim tarzının kendisi değildir: Farklı üretim failleri arasında, çeşitli üreticiler arasında oluşan mübadele tarzıdır." (*Verkehrsweise*) (*Kapital*, IV, 107).

Dolaşım tarzları: "Üretim tarzları biçiminde ileri sürülen sermaye-değerin bir bölümüne sabit sermaye niteliği veren belirlenim, özellikle, bu değerin dolaşımının kökensel tarzında yatmaktadır. Bu özel dolaşım tarzı (*diese eigene Weise der Zirkulation*), üretim aracının değerini ürüne bıraktığı özel tarzın sonucudur, üretim süreci boyunca değer unsuru olarak davranır (*sich... verhält*). Ve bu sonuncu özellik de, üretim araçlarının emek sürecinde işleyişinin özel sürecinin sonucudur (*aus der besonder Art der Funktion der Arbeitsmittel*)." (*Kapital*, IV, 47).

Tüketim tarzları: "Sözümona doğal ihtiyaçların sayısı olduğu kadar bunları karşılama tarzı da (*die Art ihrer Befriedigung*) tarihsel bir üründür." (*Kapital*, I, 174).

"İktisadi" alandan (ya da değil) alınma başka birçok örnek de verilebilir.

Betimleyici ve karşılaştırıcı niteliğinden çıkan sonuç, "üretim tarzı" deyiminin, öncelikle, bir genellik eğilimi biçiminden başka türdeki uygulamasının kapsamına göndermede bulunmuyor olmasıdır: Makine kullanımının, sanayi üretimi tarzının sınırlı anlamında ele alınan kapitalist üretim tarzının, sanayinin çeşitli dallarını yavaş yavaş ele geçirdiği görülecektir:

> "Gerekli emeğin artı-emeğe dönüşmesiyle artı-değer kazanmak söz konusu olduğunda, sermayenin, emeğin geleneksel yöntemlerini el değmemiş bırakarak yalnızca bunun süresini uzatmasıyla yetinmek yeterli olmaz. Bu durumda, tersine, teknik ve toplumsal koşulları, yani üretim tarzını dönüştürmek gerekir. Bu durumda yalnızca, emeğin üretkenliğini artırabilir, böylece emek gücünün değerini düşürebilir ve emek gücünün üretimi için gereken zamanı kısaltabilir." (*Kapital*, II, 9).
>
> Bu metnin ardından şu tanım gelmektedir: "Üretimin koşullarında bir devrim," yani "*aygıtlarında* ya da *çalışma yöntemlerinde*, veya her ikisinde birden değişim."

Usüllerin, tarzların, yöntemlerin, biçimlerin, ancak dışladıkları şeylerle anlam kazanan bir dolu deyimin tanımı. Öncelikle *nicelik* ölçüleri. Örneğin, üreticinin ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli büyüklüğü ve artı-emeğin büyüklüğünü nispi olarak belirleyen emeğin *üretkenliği*, emek sürecinin belli bir *biçiminin*, yani bazı aygıtların (emek araçları) emeğin örgütlenme biçimleriyle (ki bu, tıpkı fiili bir kullanım ürünü elde etmeyi sağlayan aygıtları tek başına bireysel üreticiler uygulamaya koy-

duklarında olduğu gibi bir örgütsüzlük de olabilir) sürdürdükleri ilişkinin her bir tarihsel evresine bağımlı olduğu ölçüde burada işin içine karışır. Sonra, bir dönüşüm üreten ya da dönüşüme maruz kalan nesnelerin maddi *doğasının* dikkate alınmasını dışlarlar, bu dönüşüm *toplumsal işbölümü* dallarının özel karakterlerine göndermede bulunur, bunlar da kendilerine özgü teknolojik niteliklerle birlikte, tikel *kullanım-değer*leri üretirler. Bu anlamda, Marx 1857 tarihli *Giriş*'te, "politik iktisadın teknoloji olmadığı"nı yazmaktaydı; (bu terimin ondokuzuncu yüzyılın başında kazandığı anlamı kastederek) ve bunun tarihsel kökenini I. Kitabın Büyük Sanayi üzerine bölümünde gösterir. Bu iki olumsuz saptama *emek süreci* üzerine metinde içerilmiştir:

> "Geçmişteki emek araçlarının kalıntıları, toplumun artık yok olmuş ekonomik biçimlerinin aydınlığa kavuşturulmasında, tıpkı nesli tükenmiş hayvan türlerinin saptanmasında fosilleşmiş kemiklerin taşıdığı önemi taşıyorlar. Birbirinden farklı iktisadi çağların ayırt edilmesinde işe yarayan şey, yapılan eşyalar değil (*Nicht was... sondern wie...*), bunların nasıl ve hangi araçlarla yapıldıklarıdır. Emek araçları, yalnız insan emeğinin ulaştığı gelişme düzeyinin bir ölçüsünü vermekle kalmıyor, bunlar, aynı zamanda, işin yapıldığı toplumsal koşulların göstergeleri de oluyorlar. (*Nicht nur Gradmesser der Entwicklung der menschlichn Arbeitskraft, sondern auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, worin gearbeitet wird*)." (*Kapital*, I, 182).

Emek araçlarının toplumsal ilişkilerin "sergileyicisi" olması için, etkililiklerinin ölçüsünün ya da öğelerinin teknolojik tanımının farklı türden bir analizini doğrulayabilir olmaları gerekir

elbette. Yoksa, makineleri toplumsal ilişkiler olarak kabul eden Proudhon'un yanılgısına düşülür (bkz. *Misère de la Philosophie*, Éditions sociales, s. 140).

Bu analizi, *biçimlerin ayrımsal belirlenimi* olarak tanımlayabilir ve bir "tarz"ı, *söz konusu sürece* zorunlu olarak giren öğeler bütününün *değişiklik durumu*'nu temsil eden bir biçimler sistemi olarak tanımlayabiliriz. Sınava tabi tutacağım bu tanım, tüm tarzlar için geçerlidir ve her seferinde iki şeyi gerektirir: Söz konusu sürecin temsil ettiği *yerlerin* (ya da işlevlerin) sayılması ve bu yerleri işgal eden biçimleri ayırt etmeyi sağlayan *akla yatkın ölçütlerin* belirlenimi. Böylece, dolaşım tarzı hakkında yukarda belirtilen örneği tekrar ele alırsak (*Kapital*, IV, 147), bu ölçütün kendi değerini bütün olarak ya da yalnızca üretimin birçok dönemine paylaştırılmış bölümler halinde ürüne aktarıyor olmasından oluştuğunu görürüz. Marx'ın varlığını sürecin ürünü olarak belirttiği kavramları da burada bulmaktayız: işlev, unsur. Ama, bu yerlerin sayılması için bir başka "tarz"a, "üretim tarzı"nın kendisine gönderme yapıyoruz, yoksa, kendi kararlılığına sahip, nisbeten özerk bir süreçle işimiz yoktur. Üretim tarzının kendisi hakkında ise durum farklıdır ve bu kararlılığı buluruz.

2. BİÇİMLER SİSTEMİNİN ÖĞELERİ

(Dar anlamda ele alınan) *üretim tarzı* örneğinde, bu öğeleri tanımlamak kalıyor geriye. Marx'ın birbirini tamamlayan birçok metnini yakınlaştırmamız, hattâ daha sonra sağlam temelli olduklarını anlamayı umduğumuz yorumlar önermemiz bizim için gerekli olacaktır.

Son derece açık bir metni *Kapital*'in II. Kitabında bulmaktayız:

"Üretimin toplumsal biçimi ne olursa olsun, emekçiler ile üretim araçları daima onun *etmenleri* (*Faktoren*) olarak kalırlar. Ama birbirlerinden ayrılmaları halinde bu etmenlerden birisi ancak potansiyel olarak bulunabilir (*der Möglichkeit nach*). Çünkü üretimin devamı için bunların *birleşmeleri* zorunludur. Bu birleşmenin gerçekleştirildiği özgül biçim, toplum yapısının farklı iktisadi devirlerini birbirinden ayırır." (*Kapital*, IV, 38-39).

Aradığımız öğelerden ikisi burada belirtilmiştir:
1. emekçi (emek gücü);
2. üretim araçları.
Metin şöyle devam etmektedir:

"Şimdiki durumda, serbest işçinin üretim araçlarından ayrılması, verilmiş bulunan çıkış noktasıdır, ve biz, nasıl ve hangi koşullar altında bu iki öğenin kapitalistin elinde birleştiğini, yani sermayesinin üretken varlık biçimi olarak birleştiğini görmüş bulunuyoruz."

Burada öncelikle üçüncü bir öğe bulmaktayız, bu da, ilk ikisi gibi, "etmen" adını hak edebilir:

3. emekçi olmayan, artı-emeğe sahip olan. Marx bunu başka bir yerde "mülk sahibi" (*Grossbesitzerklasse*) sınıfın temsicisi olarak belirtir (*Kapital*, II, 185). Burada söz konusu edilen, kapitalisttir. Ayrıca, önceki öğeler arasında bir *ilişki* olarak adlandırabileceğimiz farklı nitelikte bir öğe de buluruz. Bu, özellikle iki biçim alabilir: ayrılık (*Trennung*) / mülkiyet.

Bu metnin analizinin sonuçlarını başka metinlerin bir dizi sonucuyla karşı karşıya getirerek –ki bunların başlıcaları, Marx'ın

(önceden belirtilmiş olan) yayımlanmamış müsveddesinde içerilmiştir, *Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler* ve *Kapital*'in III. Kitabının *Kapitalist Toprak Rantının Doğuşu* bölümü– aynı öğeleri ve bunların bileşimlerinin tüm tanımını bulmaktayız. *Emekçi* burada *doğrudan üretici* olarak belirtilmiştir; mülkiyet ilişkisi de birçok karmaşık biçime göre ayrıntılandırılır, özelikle de bir "sahiplenme" (kullanım, yararlanma) ile bir "mülkiyet" (yüksek mülkiyet) ikiliği.

Ama bu metinlerin temel önemi, bizi yapının içine *birinciden ayrı ikinci bir ilişkiyi*, yani bileşimin "etmenleri" arasında ikinci bir ilişkiyi devreye sokmak zorunda bırakmasıdır. Bu nokta son derece önemlidir, çünkü bizim yapıyı kavrayışımıza hükmetmektedir. Dolayısıyla, bizzat Marx'ın metinlerinden yola çıkarak bu ikinci ilişkinin doğasını tanımlamaya çalışmamız gerekir. Bu, Marx'ın, *emek sürecinde üreticinin üretim araçlarına gerçek, maddi sahiplenmesi* şeklinde değişik terimlerle (*Aneignung, Appropriation, wirkliche Aneignung*) ya da yalnızca insanın doğaya sahip olması olarak belirttiği şeye denk düşer. İki noktanın açıkça belirtilmesi gerekir:

1) bu ilişki öncekinden ayrıdır;

2) önceden sayılmış öğeler arasında bir ilişki, bir bağ da söz konusudur.

Birinci noktanın kanıtlanması, Marx'ın üreticinin üretim araçlarıyla tüm ilişkilerini belirtmek için genel olarak birbirine denk bir dizi terimi (*Aneignung, Appropriation; Besitz, Benutzung*, vs) kullandığını zikrettiğim metinlerdeki (özellikle *Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları*'nda) söz dağarcığının nisbeten yüzergezer olmasıyla bozulmuştur. Bu yüzergezerlik gerçekte Marx'ın iki ilişkinin ayrımını net bir şekilde düşünmekte güçlük çekmesine dayanmaktadır. Ben de bu güçlüğü açıklayacağım. *Kapital*, I. Kitabın

mutlak artı-değer ve nispi artı-değer üzerine metnini ele alalım (II, 183 ve devamı); bir sayfa arayla, aynı *Aneignung* (sahiplenme) teriminin iki ayrı kullanımına rastlarız. Bunların görünüşte anlamı aynı değildir ve sözünü ettiğim iki ilişkiden birine denk düşerler:

> "*in der individuellen Aneignung von Naturgegenständen kontrolliert er sich selbst. Spätr wird er kontrolliert*" (Doğa nesnelerine bireysel sahiplenmede, emekçi önce kendi kendini kontrol eder; sonra da onun emeği başkası tarafından kontrol edilir);
>
> "*die Aneignung dieser Mehrarbeit durch das Kapital*" (bu artı-emeğin sermaye tarafından sahiplenilmesi).

İkinci "*Aneignung*", bizim de başta karşılaştığımız bir mülkiyet ilişkisini belirtir. Kapitalist üretim tarzının şu varsayımını belirtir: Sermaye, tüm üretim *ve* emek araçlarının mülk sahibidir, dolayısıyla tümüyle ürünün sahibidir.

Ama birincisi bir mülkiyet ilişkisini belirtmez: Marx'ın "emek süreci" diye adlandırdığı şeyin analizine aittir; daha doğrusu, bu emek sürecinin analizini üretim tarzı analizinin bir bölümü olarak yerleştirir. *Mülk sahibi olarak* kapitalisti asla işin içine sokmaz, ama yalnızca emekçiyi, emek aracını, emek nesnesini araya sokar.

Bu ayrımın ışığında, şimdi örneğin *emek süreci* üzerine bölümün yer aldığı metni tekrar okuyabiliriz (I, 186-187); Marx şunları yazmaktadır:

> "Kapitalistin emek gücünün tüketilmesi haline dönüştürdüğü emek süreci, kendine özgü iki olgu gösterir.
>
> "Birincisi, işçi, emeğinin ait bulunduğu kapitalistin de-

netimi altında çalışır...

"İkincisi, ürün, onu doğrudan üretenin, işçinin değil, kapitalistin malıdır..." (*Kapital*, I, 187).

Kapitalist üretim tarzına özgü bu "iki olgu"da, özellikle bu iki ilişkiyi, kapitalist üretim tarzında edindikleri özgül biçimde bulmaktayız.

Emek süreci, mülkiyet açısından, kapitalistin satın aldığı şeyler arasındaki bir işlemdir. "Bu işlemin ürünü, şaraphanedeki fermantasyonun ürünüyle aynı nitelikte ona aittir."

Emek süreci, kapitalist üretim tarzında, o şekildedir ki, bireysel emek, üretim aracı işlevini görecek tek üretim aracı olan toplumun üretim araçlarını kullanıma sokmaz. Emek sürecinin teknik olarak zorunlu bir anı olan kapitalist "denetim" olmadan, emek, toplumsal çalışmanın, yani toplumun kullandığı ve onun tarafından kabul edilmiş emeğin olması için zorunlu *uyuma* (*Zweckmässigkeit*) sahip değildir. Kapitalist üretim tarzına özgü uygunluk, denetim ve icra işlevlerinin işbirliğini ve bölünmesini gerektirir. Bu benim sözünü ettiğim ve şimdi de *doğrudan üretici için toplumsal üretim araçlarını uygulamaya koyma kapasitesi* olarak tanımlanabilecek ikinci ilişkinin biçimidir. *Kapital* metinlerinde Marx, bu ilişkinin birçok biçimini tanımlar: Doğrudan üreticinin (*Selbständigkit*) *özerkliği* ve üreticilerin karşılıklı *bağımlılık* biçimleri (işbirliği, vs.).

Bu *ikinci* ilişkinin, kavramsal bağımsızlığı içinde, "mülkiyet"in A ilişkisinden farklılığı içinde tanınmasının, *Kapital*'in çok önemli birçok tezinin anahtarı olduğunu görmekteyiz. Özellikle kapitalistin emek gücünün sömürücüsü ("mülkiyet") olarak ve üretimin örgütleyicisi ("gerçek sahiplenme") olarak *ikili işlevi*; Marx'ın işbirliği, imalathane ve büyük sanayi üzerine bölümle-

rinde sergilediği ikili işlev (Kitap I). Bu ikili işlev, üretimdeki *işbölümü*'nün ikili doğası diye adlandırılacak şeyin işaretidir (emeğin "teknik" işbölümü, emeğin "toplumsal" işbölümü); bu aynı zamanda, bu iki işbölümünün *karşılıklı bağımlılığının* ya da kesişmesinin işaretidir ve *tek bir "Verbindung"dan*, tek bir bileşimden, yani tek bir üretim tarzı yapısından ayırt ettiğim iki ilişkiye aidiyeti yansıtır.

Bu nedenle bu iki ilişkinin ayrımı, bileşimin *karmaşıklığını*, Hegelci bütünlüğe karşıt olarak Marksist bütünlüğü niteleyen karmaşıklığı neyin oluşturduğunu nihayet anlamamızı sağlar. Bu yapısal karmaşıklık kavramı işin içine katıldığında,[7] nisbeten özerk birçok düzeyin eklemlenebilmesi şeklinde, bütün olarak toplumsal yapının karmaşıklığı söz konusuydu. Şimdi *üretimin* kendisinin karmaşık bir bütünlük olduğunu, yani basit bütünlüğün hiçbir yerde olmadığını keşfediyoruz ve bu karmaşıklığa belirgin bir anlam verebiliriz: Bu karmaşıklık, bütünlüğün öğelerinin bir kez değil, iki kez, iki ayrı ilişkiyle bağlı olmasından ibarettir. Marx'ın bileşim diye adlandırdığı şey, *her üretimin kendi aralarındaki "etmen"lerinin basit bir ilişkisi değil, bu iki ilişkinin ve karşılıklı bağımlılıklarının ilişkisidir.*

Demek ki, sonuç olarak, her üretim tarzının etmelerinin, biçim analizinin değişmezlerinin tablosunu çıkartabiliriz:

1. emekçi;
2. üretim araçları;
— 1. Emek nesnesi;
— 2. Emek aracı;
3. emekçi olmayan;

7) L. Althusser, "Sur la dialectique matérialiste", *Pour Marx*.

A. — mülkiyet ilişkisi;
B. — gerçek ya da maddi sahiplenme ilişkisi.

Geriye dönük bazı tarihsel metinlerde iki ilişkinin ayrımını düşünmekte Marx'ın karşılaştığı güçlük, bu ilişkilerin kapitalist üretim tarzında büründükleri özel biçimle aydınlık kazanır. Gerçekten de her ikisi bir "*ayrım*"la nitelenebilir: Emekçi tüm üretim araçlarından "ayrılmış"tır, her mülkiyetten yoksundur (kendi emek gücü hariç); ama, aynı zamanda, insan birey olarak emekçi, toplumsal çalışma araçlarını uygulamaya koyma kapasitesinden tek başına yoksundur; artık emek araçlarının doğasına karşılık gelmeyen mesleki yeteneğini yitirmiştir; Marx'ın dediği gibi, emek artık "onun mülkiyeti" değildir. Kelimenin tam anlamıyla kapitalist üretim tarzında, bu iki "ayrım", bu iki yoksunluk, "özgür" emekçinin sermaye olarak kurumlaşmış üretim araçlarına karşıtlığı figürü içinde –ta ki emekçinin kendisi sermayenin etmeni olana dek– örtüşür ve çakışır: Bu nedenle Marx onları sürekli olarak tek bir kavram içinde, *emekçi ile emek koşullarının ayrımı* kavramı içinde karıştırır. Oysa, kapitalist üretim tarzının öğelerinin oluşum tarihinden önceki üretim tarzları boyunca uzanan tüm tarihsel soruşturmalarda Marx, bu kavramı ana çıkış yolu olarak kabul eder. "*Kapitalizm öncesi tarzlar...*" sözdağarındaki tereddütlerde gizli olan, Marx'ın iki ilişkiyi tecrit etmedeki güçlüğünü açıklayan şey budur; çünkü, kapitalist yapıyı niteleyen iki ilişkinin türdeşliği, biçimlerinin örtüşmesi, bu önceki üretim tarzlarını nitelememektedir. Marx bunu, tarihi başlatan varsayımsal "doğal topluluk"ta bulur: Bu durumda, iki ilişkinin her biri, tersine, emekçinin ve üretim aracının *birliği, karşılıklı aidiyeti* biçimini alır; bir yanda, toprağın kısmen biyolojik kolektif mülkiyeti ve diğer yanda, emeğin biyolojik doğallığı (toprak,

"insanın laboratuvarı", hem çalışma nesnesi hem de aracıdır).

Ama, analizde, üretim tarzının bu ikili eklemlenmesinin *etkileriyle*, yani emek süreci olarak ve (kapitalist biçim altında) değerin değerlenme (*Verwertung*) süreci olarak (bunların ayrımı I. Kitabın VII. bölümünün konusunu oluşturur) "dolaysız üretim süreci"nin *ikili doğasıyla* karşı karşıya olduğumuzda, Marx'ın terminolojisinin tüm yüzergezerliği ve tüm güçlüğü ortadan kalkar.

Her üretim tarzının yapısına ait iki ilişkiye bağlı olarak bu etmenlerin kendi aralarındaki değişik bileşimlerinden yola çıkarak çeşitli üretim tarzlarını yeniden oluşturabiliriz. Yani, yalnızca tarihsel varlık koşullarının kavramı olan teorik bilgilerinin "varsayım"larını dile getirebiliriz. Hattâ, belli ölçüler içerisinde, *bağımsız* biçimde asla var olmamış, yani tam anlamıyla söylersek "dönemlendirme"ye ait olmayan üretim tarzlarını bu şekilde yaratabiliriz, –Marx'ın "ticari üretim tarzı" diye adlandırdığı şey olarak (kendi üretim araçlarının sahibi olan ve bunları işbirliği olmadan kullanmaya çalışan küçük bireysel üreticilerin birliği); dahası, sosyalist üretim tarzı gibi, genel koşulları yalnızca *öngörülebilecek olan* üretim tarzları. Nihayet, hepsi aynı "etmen"leri bir araya getiren farklı üretim tarzlarının *biçimlerinin karşılaştırmalı tablosu*'na varılacaktır.

Yine de dar anlamda bir *bileştirici*, yani yalnızca unsurların yerinin ve ilişkilerinin değiştiği –yoksa doğalarının değil– bir bileşim biçimi söz konusu değildir. Bunu ikinci bir bölümde göstermeden önce, üretim sürecinin biçimiyle toplumsal yapının "nihai kertede belirlenmesi"nin doğasını ilgilendiren bazı sonuçları, mevcut olandan çıkarmak mümkündür. Bu da, *Katkı*'nın *Giriş*i'nden alıntı yaparak belirttiğim şeyi doğrulamak anlamına gelir: Marx'ın önerdiği dönemlendirmenin yeni ilkesi, tarihçilerin sorunsalının eksiksiz bir dönüşümünü içeriyordu.

4. – NİHAİ KERTEDE BELİRLENİM

İkili bir gereklilikle, kapitalist üretim tarzı hem iktisadın en rahat bir şekilde tarihin "motoru" olarak kabul edildiği, hem de bu "iktisat"ın özünde ilke olarak bilinmediği (Marx'ın "fetişizm" olarak adlandırdığı) şeyin içindedir. Bu nedenle, "iktisadın nihai kertede belirleyiciliği" sorunu üzerine Marx'ta rastladığımız ilk açıklamalar, eşzamanlı olarak fetişizm sorununa bağlıdır. *Kapital*'deki "meta fetişizmi" (I, 88, 90) üzerine, "kapitalist toprak rantının doğuşu" (VIII, 164-192) üzerine ve "üçlü formül" (VIII, 193-209) üzerine metinlerinde bunlar görülür. Buralarda Marx şeyler arasındaki ilişki şeklindeki bu yanlış "iktisat" kavramı yerine toplumsal ilişkiler sistemi olarak gerçek tanımını koyar. Aynı zamanda, kapitalist üretim tarzının, içinde sömürünün (emeğe zorla el konulmasının), yani üretim içinde sınıfları birbirine bağlayan toplumsal ilişkinin özgül biçiminin "mistifiye" olduğu, şeylerin kendi aralarındaki ilişkinin biçimi altında "fetişize" olduğu fikri de burada mevcuttur. Bu tez, *meta ya* yönelik kanıtlamanın doğrudan sonucudur: Bunun gerçekliğini oluşturan, yani bilgisi fetişizmi ölçmeyi sağlayan toplumsal ilişki, kesin olarak, üretim ilişkisi halini almış olan ticari ilişkidir, yani kapitalist üretim tarzının genelleştirdiği haliyle ticari ilişkidir. Demek ki, bir toplumsal ("insani") ilişki, herhangi bir "şey"in altında değil, bu kapitalist ilişkinin şeyi altında keşfedilir.[8]

Nihai kertede belirlenim fikrini genel olarak işin içine katan *Katkı*'ya *Giriş*'in genel tezine karşıt bir itirazın çürütülmesi bu

8) Ben burada "fetişizm" teorisi yapmayı, yani doğrudan doğruya iktisadi yapı içinde içerilmiş ideolojik etkilerin teorisini yapmayı, hattâ Marx'ın bize ayrıntılı olarak verdiği şeyi incelemeyi değil, fetişizm sorununu farklı toplumsal oluşumların yapısı içinde iktisadın *yeri* sorunuyla açıkça bağlayarak bize sunduğu *işareti* tutmayı ve kullanmayı amaçlıyorum.

uğrakta yer alır. Bu çürütme, eğer biz "iktisadı" tanımlanmış olan *ilişkilerin* bu yapısı olarak sürekli düşünürsek bizim için kavranılabilir olur:

> "O itirazlara göre, ... maddi üretim tarzı, toplumsal, siyasal ve genel olarak entelektüel yaşamın niteliğini belirler şeklindeki görüşlerimin, maddi çıkarların egemen olduğu zamanımız için çok doğru oldukları, ama Hıristiyanlığın egemen olduğu bazılarının Ortaçağ için, politikanın egemen olduğu Atina ve Roma için geçerli olmadığı öne sürülüyor. Her şeyden önce, Ortaçağ ile eski dünya konusundaki bu eskimiş ve aşınmış konuşma şekillerini bir başkasının bilmediğini varsaymaktan zevk almaları tuhaf. Şu kadarı besbellidir ki, ne Ortaçağ katoliklik ile, ne de eski dünya politika ile karın doyurabilirdi. *Tam tersine,* birinde katolikliğin, diğerinde politikanın niçin başrolü oynadığını o dönemin iktisadi koşulları açıklar. Örneğin, onun tarihinin gizemini oluşturan şeyin, toprak mülkiyeti tarihi olduğunu bilmek için Roma Cumhuriyeti'nin tarihi ile biraz tanışıklık yeter. Üstelik gezginci şövalyeliğin toplumun her türlü iktisadi biçimleri ile bağdaşabileceğini sanmakla yaptığı yanılgının cezasını Don Kişot'un çektiğini bilmeyen yoktur." (*Kapital*, I, 93)

Demek ki öncelikle, önceki sunuşların fetişizm hakkında ileri sürdükleri şeyle birleşen bir saptamada bulunabiliriz: Marx'ın tezi, kapitalizmden farklı bu üretim tarzlarında toplumsal ilişkilerin yapısının *failler açısından şeffaf* olduğu anlamına gelmez "Fetişizm" burada yok değil, (katolikliğe, politikaya, vs. doğru) *yer değiştirmiş*'tir. Gerçekte, Marx'ın bazı ifadeleri bu noktada

kuşkuya yer vermeyecek niteliktedir. Örneğin, *Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları* üzerine metnin başlangıcında Marx "ilkel" denen topluluk hakkında şunu söylemektedir:

> "Toprak büyük bir laboratuvardır, hem emek araçlarını hem de topluluğun merkezini, temelini sağlayan cephaneliktir. Topluluk üyeleri, canlı emek içinde kendini üreten ve yeniden-üreten topluluğa, *naif bir şekilde* toprağa ve topluluğun mülkiyetine olduğu gibi bağlanırlar. Her kişi bu topluluğun üyesi olarak, mülk sahibi ya da malik olarak davranır. Emek süreci aracılığıyla gerçek sahiplenme, bu önvarsayımlar temelinde gerçekleşir; bu önvarsayımlar, emeğin ürünü değildir, ama bu *doğal ya da Tanrısal* önvarsayımlar olarak belirir."

Başka deyişle, ticari olmayan üretim tarzlarında doğrudan üreticinin ürünüyle ilişkisini niteleyen şeffaflığın karşılığı, bir *topluluğun* varlığının, yani bazı akrabalık ilişkilerinin ve bazı politik örgütlenme biçimlerinin –özel bir üretim tarzının yapısı içinde içerilmiş olarak değil– "doğal ya da Tanrısal" olarak ortaya çıkabildiği "naifliğin" bu özgül biçimidir.

Oysa, Marx'ın (tarihsel malzeme yokluğundan) biraz aceleci davrandığı bu nokta, genel kural olarak, nihai kertede belirlenim sorununa çok açıkça bağlıdır. Gerçekten de, "mistifikasyon"un özellikle, mevcut haliyle iktisada (maddi üretim tarzı) değil, üretim tarzının doğasına bağlı olarak, belirlenimin yerini, nihai kertenin yerini işgal etmekle belirlenmiş olan toplumsal yapının mercilerine yönelik olduğu ortaya çıkar.

Bu durumda, *benzeşen* nedenlerin burada benzeşen etkiler üretebileceğini anlıyoruz: Söz konusu durumda, bu ifadeye be-

lirgin bir anlam vermek mümkün olur; yani, belirlenim yerinin aynı merci tarafından her işgal edilişinde, faillerin ilişkisinde, benzeşen "fetişizm" olgularının faillerinin ilişkileri içinde meydana geldiği görülecektir. Bu, belki de, "Asyatik" üretim tarzıyla ilgili olarak *Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları* metninin bu bölümüne çok şey söyletmek olmaz:

> "Asyatik temel biçimlerin çoğunda, tüm bu küçük toplulukların üzerinde bulunan ve onları bir araya getiren *birim* (*Einheit*), en yüksek mülk sahibi olarak ya da tek mülk sahibi olarak ortaya çıkar ve yalnızca gerçek topluluklar miras yoluyla mülk sahibidir. *Birim*, gerçek mülk sahibi ve kolektif mülkiyetin gerçek önvarsayımı olduğundan, o da çok sayıdaki gerçek tikel toplulukların üzerindeki tikel bir varlık gibi belirebilir ve bunun ardından, ayrı birey, aslında mülkiyetsizdir, ya da mülkiyet... onun için (despotta, farklı toplulukların babasında gerçekleşen) bütünün biriminin, tikel toplulukların aracılığıyla bireylere aktarmasıyla dolayımlanmış olarak ortaya çıkar. Emek tarafından gerçek sahiplenmenin ardından yasal olarak belirlenmiş olan *artı-ürün, bu üst birliğe kendiliğinden (on sich selbst) ait olur...*"

Bu "*kendiliğindenliği*" güçlü anlamda ele almak ve başka üretim tarzlarında, örneğin feodal üretim tarzında, artı-ürünün egemen sınıfın temsilcilerine "kendiliğinden" ait olmadığını saptamak gerekir. Tersine daha fazla bir şeyin açıkça gerektiği görülecektir: Kah "saf" şiddet biçiminde, kah hukukun düzenlenmiş ve iyileştirilmiş biçimlerinde politik bir ilişki. Tersine, bu iki üretim tarzında, "Asyatik" üretim tarzı ile kapitalist üretim tarzı,

–ki bunlar kronolojik olarak, coğrafi olarak, vs. birbirlerinden mümkün olduğunca uzaktırlar– ve ilişkiye giren failler farklı olsa da (bir yerde kapitalist ve ücretli işçiler, diğer yerde devlet ve topluluk), üretim sürecinin işlevleriyle *doğrudan* bir belirlenim, aynı fetişizm etkilerini üretir: Ürün "kendiliğinden" üst "birliğe" aittir, çünkü bu birliğin *eseri* olarak belirir. Marx, aynı metnin biraz daha ötesinde şunu yazmaktadır:

> "*Emek tarafından gerçek sahiplenmenin kolektif koşulları,* Asya halklarında çok önemli olan sulama, ulaşım yolları, vs. *bu durumda üst birimin* –küçük toplulukların üzerinde duran despotik yönetimin- *eseri olarak ortaya çıkarlar.*"

Bu açıklama, *Kapital*'in *işbirliği* üzerine bölümünde tekrar ele alınmıştır. Marx burada Asyatik despotizm biçimlerini kapitalist "despotizm" biçimleriyle sistematik olarak karşılaştırmaktadır, yani emek sürecinin gerçekleşmesi (emek ürününe gerçek sahip çıkma) için ve üretim araçlarının mülkiyet işlevinin gerçekleşmesi için zorunlu olan denetim ve yönetim işlevlerinin aynı elde toplanması.

> "Emeğin toplumsal gücü sermayeye bedavaya geldiği için, ve öte yandan işçi de, emeği sermayeye ait olmadan önce, bu gücü harekete geçiremediği için, bu, sanki sermayeye *doğa tarafından* bahşedilmiş bir güç olarak, sermayenin özünde bulunan üretici bir güçmüş gibi görünür. Basit elbirliğinin yarattığı pek büyük etkiler, eski Asyalıların, Mısırlıların, Etrüsklerin, vb. dev yapılarında görülebilir... Asya ve Mısır kralları ile Etrüsk teokratlarının vb. bu gücü, modern toplumda kapitaliste aktarılmıştır ve bu, tek bir

kapitalist olabileceği gibi, anonim ortaklıklarda olduğu gibi, kolektif bir kapitalist de olabilir." (*Kapital*, II, 26).

Dolayısıyla, Asyatik despotizm hakkında, kapitalist üretim tarzında, "emeğin tüm yetileri sermayenin yetileri gibi yansır, nasıl ki metanın değerinin tüm biçimleri paranın biçimleri olarak yansımasına," (*Kapital*, III, 47) neden olan beliriş biçimlerinin benzerleri meşru olarak aranabilir. Gerçekten de, bu iki üretim tarzı içinde "bileşim"in iki iç ilişkisi arasındaki ilişkinin benzeşimi, yani *bu iki işbölümünün eklemlenmesinin benzeşimi* temel alınacaktır. (bkz. bir önceki).

Ama özellikle, bu metinler, toplumsal yapının tüm düzeylerinin, dar anlamda üretim tarzını analiz ettiğim anlamda bir "tarz"ın yapısına sahip olmasını içerir. Başka deyişle, bunlar, özgül karmaşık *bileşimler* (*Verbindungen*) biçiminde kendini gösterir. Dolayısıyla özgül *toplumsal ilişkileri* içerirler: toplumsal üretim ilişkileri gibi bu ilişkiler de faillerin özneler arasılığının figürleri değillerdir, ama söz konusu sürecin işlevlerine bağlıdırlar; bu anlamda, politik toplumsal ilişkilerden ya da *ideolojik toplumsal ilişkilerden* kesin olarak söz edilebilir. Bu bileşim tarzlarının her birinin analizinde, her seferinde özgül olan akla yatkınlık ölçütlerine çağrı yapılacaktır.

Ele almak istediğimiz sorun demek ki şudur: Toplumsal yapı içinde verili bir dönemin belirleyici kertesi nasıl belirlendi? Yani üretim tarzının yapısını oluşturan unsurların özgül bir bileşim tarzı, toplumsal yapıda son kertede belirlenimin yerini nasıl belirler? Yani, özgül bir üretim tarzı nasıl olur da yapının farklı kertelerinin kendi aralarında sürdürdükleri ilişkileri, yani nihai olarak bu yapının *eklemlenmesini* belirler? (Althusser'in

üretim tarzının *matris* rolü diye adlandırdığı şey budur).

Bu soruya en azından bir cevap ilkesi verebilmek için, ideal değil, *indirgenmiş* bir örnek vereceğim: "İktisadi" bir kerte ile "politik" bir kerte şeklinde *iki* farklı mercinin eklemlenmesine indirgenmiş toplumsal bir yapı. Bu da, feodal üretim tarzı ile kapitalist üretim tarzını *toprak rantı* konusunda karşılaştıran Marx'ın bazı metinlerini yakından izlememi sağlayacaktır.

Marx, feodal toprak rantının en basit biçimi olan emek rantı (angarya) hakkında şunları yazar:

> "... doğrudan doğruya emekçinin, kendi geçim araçlarının üretimi için gerekli olan üretim araçlarının ve emek koşullarının 'zilyet'i olarak kaldığı tüm biçimlerde, mülkiyet ilişkileri, aynı zamanda, doğrudan *bir efendi-hizmetkar ilişkisi olarak* (*als unmittelbares Herrschafts und Knechtschaftsverhaltnis*) ortaya çıkmalıdır, öyle ki, doğrudan üretici özgür değildir; yükümlü-emeğin bulunduğu serflikten, salt bir haraca bağlılık ilişkisine indirgenebilecek olan bir özgürlük noksanlığı (*Unfreiheit*). Varsayımımıza göre, burada, doğrudan üreticinin, kendi üretim araçlarına, emeğinin gerçekleştirilmesi ve geçim araçlarının üretimi için zorunlu olan gerekli maddi emek koşullarına sahip olduğu görülecektir...
>
> "Bu koşullar altında onları, toprağın ismi sahibi hesabına çalışmaya zorlamak için, hangi biçim altında olursa olsun, iktisatdışı nedenler gerekir. O halde, kişisel bağımlılık koşulları gereklidir, ne ölçüde olursa olsun kişisel özgürlük eksikliği ve toprağın basit bir eklentisi (*Zubehör*) olarak yurtluğa bağlı olmak, kısacası sözcüğün her anlamıyla serflik...
>
> "Ödenmemiş artı-emeğin doğrudan üreticiden çekilip

alınmasının özgül iktisadi biçimi, doğrudan üretimin kendisinden doğan ve kendisi de belirleyici bir öğe olarak onu etkileyen, yönetenler ile yönetilenlerin ilişkisini belirler. Ama, bunun üzerine de, üretim ilişkilerinin kendilerinden doğan iktisadi topluluğun tüm oluşumu, böylece de aynı zamanda *onun özgül siyasal biçimi yerleşmiştir. Tüm toplumsal yapının ve onunla birlikte egemenlik ve bağımlılık* (*Souveränitäts und* Abhängigkeitsverhaltnis) ilişkisinin *siyasal biçiminin, kısacası, buna uygun düşen özgül devlet biçiminin, en içteki sırrını, toplumsal binanın gizli temelini, her zaman, üretim araçlarına sahip olanlar ile doğrudan üreticiler arasındaki ilişkide aramak gerekir...*

"En basit ve en ilkel rant biçimi olan emek-rant bakımından şu kadarı açıktır; rant, burada, artı-emeğin ilkel biçimidir ve onunla çakışır. Üstelik artı-değerin başkalarının ödenmemiş emeği ile çakışmasını tahlil etmek gerekmez, çünkü *doğrudan üreticinin kendisi için emeği, uzam ve zaman bakımından toprak sahibi için emeğinden hâlâ ayrıdır: bu sonuncusu, doğrudan doğruya bir üçüncü kişi için sert bir zorunlu-emek biçiminde ortaya çıkar.*" (*Kapital*, VIII, 171-172)

Bu metin dört temel noktayı içermektedir (ben bunları başka bir düzende ele almaktayım):

– Dönemlendirme ilkesinin yeni bir ifadesi: "bir tarihsel dönemi diğerinden ayırt eden şey..." burada, Marx'ın bize, kavramı açısından, önceki belirlenimlere denk olarak verdiği şey, üretim tarzı karşısında toplumsal yapının bağımlılık tarzıdır, yani toplumsal yapının eklemlenme tarzıdır.

– Emeğin artı-emekle ilişkisindeki özgül farklılık, feodal üre-

tim tarzında ve kapitalist üretim tarzında toplumsal ilişkilerin farklılığını içerir (mülkiyet / üretim araçlarının zilyeti); bir durumda, "uzam ve zaman içinde" çakışma, emek ile artı-emeğin eşzamanlılığı vardır, diğer durumda yoktur.

– Emek süreci ile artı-emek sürecinin çakışmaması, artı-emeğin fiilen gerçekleşmiş olması için "iktisatdışı nedenler"in müdahalesini dayatır.

– Bu iktisatdışı nedenler, feodal efendi/hizmetkar ilişkisi biçimini alır.

Bana öyle geliyor ki bundan birçok sonuç çıkartabiliriz.

Öncelikle Marx bize bu üretim tarzında artı-değerin *somut olarak görünür* (*in sichtbarer, handgreiflicher Form existiert*) olduğunu söylemektedir ve yine de artı-değer, özü içinde, ancak gizli olduğu, dolayısıyla bir "analiz"in gerektiği kapitalist üretim tarzı içinde tanınabilir. Artı-değer, en yetkin olarak, "*değerlenme* süreci"nin (*Verwertungsprozess*), yani hedefi mübadele-değerinin (bu da, aynı zamanda, değerin biçimi olarak genelleşmiş olur) büyümesi olan bir üretim sürecinin analizi içinde anlam bulan kapitalist üretim tarzının bir kategorisidir.

Bu açıklamanın temeli, *artı-değerin,* kâr, rant, faizle aynı nitelikte *bir "biçim" olmamasıdır;* artı-değer *artı-emekten ne fazladır ne az.* Kapitalist üretimin içinde bu artı-emeğin özgül sömürü biçimi, yani sonuç olarak, *gelirlerin* oluşum tarzı (bölüşüm tarzı) ve dolayısıyla *sınıfların* oluşum tarzı, kârın, faizin ve kapitalist rantın, yani Marx'ın artı-değerin "dönüşmüş biçimleri" olarak adlandırdığı şeyin oluşumudur. Kapitalist üretim tarzında, sınıf mücadelesinin biçimleri, öncelikle genel olarak üretim süreci biçimlerine dahildir, üretim süreci içinde doğrudan doğ-

ruya belirlenmiş ve onun tarafından analiz edilebilir bazı *sınırlar* içinde güçlerin bir çatışması olarak kendini gösterirler (iş gününün, ücretin, kârın ve altbölümlerinin sınırları).

Başka deyişle, artı-emeğin elde edilme biçimiyle diğerlerinden ayrıldığını önceden söylemiş olduğumuz verili bir toplum içinde sınıf ilişkilerinin yapısını sorgularsak, öncelikle bu topluma özgü "dönüşmüş biçimler"i sorgulamış oluruz.[9]

Oysa, feodal üretim tarzı ile kapitalist üretim tarzı arasındaki karakteristik farklılığın –zorunlu emek ile artı-emeğin çakışması ya da çakışmaması– bu metinde yöneldiği nokta, aynı zamanda, yalnızca kapitalist üretim tarzı konusunda *Kapital*'de Marx'ın tüm analizinin temel noktasıdır: Bu çakışma, *emek süreci ile değerlenme sürecinin* terimi terimine çakışmasını ifade etmenin bir başka tarzıdır. Değer kazandırma sürecini tanımlayan sabit sermaye ile değişken sermaye ayrımına, emek sürecine özgü olan emek gücü ile üretim araçlarının ayrımı her zaman için karşılık getirilebilir. Analizin (özellikle de dönme analizinin tümünde) bu karşılık gelmeye referansı nasıl gerektirdiği *Kapital*'deki sayısız örnekten gösterilebilir. Üretim araçlarını kullanarak, hammaddeleri ürüne maddi olarak dönüştüren şey işçinin çalışmasıdır; ürünü üretim araçlarının ve tüketilen maddelerin değerine aktaran ve bir bölümü –ama yalnızca bir bölümü– emek gücüne denk olan yeni bir değer üreten şey bu aynı emektir. Bu çakışmayı ifade eden üretim sürecinin ikili karakteri, demek ki, son çözümlemede "canlı" emeğin ikili karakterine göndermede bulunur.

Burada Marx'ın betimlediği örnekte, feodal bir üretim biçimi örneğinde, bu çakışmanın iki biçiminden hiçbirinde mevcut ol-

9) Öncelikle, çünkü her zaman için, teorik düzende, "nihai kerte"de belirleyici olandan *başlamak* gerekir. Nedeni burada görülmektedir: Sorunların *adı* bile buna bağlıdır.

madığını kolaylıkla görürüz: Yalnızca emek ile artı-emek "zaman ve uzam içinde" ayrı olmakla kalmaz, dahası, değer kategorisini geriye dönük olarak yansıtarak bile, ikisinden hiçbiri kelimenin tam anlamıyla değerlenme süreci olarak adlandırılamaz.

Başka deyişle:

– kapitalist üretim tarzında, iki sürecin "zaman içinde ve uzam içinde" çakışması vardır, *bu da üretim tarzının* (iktisadi kertenin) *içkin bir özelliğidir*; bu çakışmanın kendisi, kapitalist üretim tarzına özgü üretim süreci unsurları, yani mülkiyet ile gerçek sahiplenme şeklindeki iki ilişki biçimi arasındaki *bileşim* biçiminin etkisidir. Bu durumda, bu toplumsal yapı içinde birbirine denk olan "dönüşmüş biçimler", yani sınıflar arasındaki ilişki biçimleri, *doğrudan doğruya iktisadi biçimlerdir* (kâr, rant, ücret, faiz); bu da özellikle bu düzeyde *devletin müdahale etmemesini* gerektirir.

– Feodal üretim tarzında, iki sürecin "zaman içinde ve uzam içinde" *ayrımı* vardır, bu da üretim tarzının (iktisadi kertenin) her zaman içkin bir özelliği ve buna özgü olan bileşim biçimidir (mülkiyet ilişkisi "zilyet" – "mülkiyet"in ikili biçiminde kendini gösterir). Bu durumda artı-emek, "iktisatdışı" nedenler olmadan, yani "*Herschafts-und Knechtschaftsverhältnis*" olmadan alınamaz. Sonuç olarak, bunları kendi başlarına analiz etmeden önce, feodal üretim tarzında "dönüşmüş biçimler"in yalnızca iktisadi temelde dönüşmüş biçimler değil, "*Herschafts-und Knechtschaftsverhältnis*" olacağını söyleyebiliriz. *Doğrudan doğruya iktisadi değil, ayrılmaz biçimde, doğrudan doğruya politik ve iktisadi.*[10] Sonuçta bu, farklı üretim tarzlarının *homojen* öğeleri bir araya

10) P. Vilar, feodal üretim tarzı konusunda şunu yazar: "Bütün olarak büyüme boş bırakılmış toprakların yeniden işgaline, sermayeden çok emeğe yatırım yapmaya dayanır *ve mülk sahibi sınıfların üretimden pay alması iktisadi değil, hukuksaldır.*" (I. Uluslararası Iktisat Tarihi Konferansı, Stokholm, 1960, s. 36). Kapitalizmin dışında özgül olarak *iktisadi krizler* bulmanın güç olduğu şeklindeki genel tespiti bu noktaya bağlamak gerekir.

getirmediği ve "iktisadi", "hukuksal", "politik" gibi kesitlere ve ayrımsal tanımlara izin vermediği anlamına gelir. Tarihçiler ve etnologlar günümüzde genellikle bu olgunun –çoğunlukla teorik olarak kör– keşfine tanıklık etmektedirler.

Bu politikanın mevcut haliyle niçin bilinçli olmadığını, belirlenim yerini işgal ettiği anda, ister "katışıksız" şiddet biçiminde olsun, ister bir hukukun biçimleri altında olsun, görece özerkliğini niçin düşünmediğini de belki böylece anlayabiliriz; çünkü bu, üretim tarzının kendi varsayımlarından biri olarak belirir. Gerçekten de biliyoruz ki, politikanın bu görece özerkliği düşüncesi gecikmiş bir düşüncedir: tam anlamıyla "burjuva" bir düşüncedir.

En ayrıntılılarından biri olan bu metinden, Marx'ta özellikle mevcut olan, iktisadın son çözümlemede belirleyiciliğinin bir tanımının ilkesini bu şekilde çıkartabileceğimizi düşünüyorum. Farklı yapılarda, *belirleyici bir yer işgal eden toplumsal yapının mercilerini belirliyor olmasıyla iktisat belirleyicidir*. Basit ilişkiyle değil, ilişkiler ilişkisiyle; geçişli nedensellik değil, yapısal nedensellik. Kapitalist üretim tarzında, bu yer, iktisadın kendisi tarafından işgal edilmiş olur; ama her üretim tarzındaki "dönüşüm"ün analizini yapmak gerekir. Ben burada yalnızca, Engels'in bu fikri ifade ettiği ve Marx'ın genel ifadelerinin basit bir "düzeltmesi" olarak sunduğu *Ailenin, Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni*'nin ilk sayfalarını bu bakış açısıyla yeniden okumaya çalışabileceğimizi ileri sürüyorum:

> "Materyalist anlayışa göre tarihte son çözümlemede belirleyici unsur, dolaysız yaşamın üretimi ve yeniden-üretimidir. Ama *bu üretimin de ikili bir doğası vardır*. Bir yandan, geçim araçlarının üretimi, beslenmeye, giyinmeye, konuta yardım eden nesneler üretimi ve bunların ge-

rekli kıldığı aletler; *diğer yandan, insanların üretimi, türün yayılımı*. Belli bir tarihsel dönemde ve belli bir ülkede insanların içinde yaşadıkları toplumsal kurumlar, bu iki tür ürün tarafından belirlenir: *bir yandan emek ve diğer yandan aile*'nin bulunduğu gelişme evresiyle. Emek ne kadar az gelişmişse... kan bağlarının baskın etkisi de toplumsal düzene o kadar hakim gözükmektedir." (Engels, *Origine de la famille...*, s. 16).

Yalnızca *üretim* terimi üzerinde küstahça oynamakla kalmayan, üretici güçlerin ilerlemesinin teknolojik modelini toplumsal üreme ilişkileri olarak sunulan akrabalık biçimlerine uygulanmak zorunda bırakan şaşırtıcı metin! "İlkel" ya da "kendi kendine yeten" bazı toplumlarda üretim tarzının, akrabalık ilişkilerinin, iktisadi temelin dönüşüm biçimlerine kadar belirlediği toplumsal yapının belli bir biçimini nasıl belirlediğini göstermek belki de daha doğru olur –birçok Marksist antropolog da bunu denemektedir.[11]

II. YAPININ ÖĞELERİ VE ÖĞELERİN TARİHİ

Her üretim tarzının, belirli bir tarza göre ilişkilendirilmeleri dışında sanal olan (hep aynı) öğelerin *bileşimi* olarak tanımlanması ile bir bileşimler *değişkesi* ilkesine göre üretim tarzlarının dönemlendirilmesini bu temelde gerçekleştirme olasılığı, tek

11) Bu noktada özellikle C. Meillassoux'nun çalışmalarına bakılabilir:
– *Essai d'interprétation des phénomènes économiques dans les sociétés d'auto-subsistance*, in Cahiers d'Etudes Africaines, 1960, no: 4.
– *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, 1964.

başlarına dikkati hak eder. Gerçekten de bunlar Marksist üretim (ve dolayısıyla toplum) tarihi teorisinin kökten *evrimcilik-karşıtı* niteliğini ifade ederler. Kronolojiye inanırsak, Marx'ın da dahil olduğu bu ondokuzuncu yüzyılın, tarih ve evrim yüzyılının egemen ideolojisine bundan daha az uygun bir şey yoktur. Çünkü, ilerde daha iyi göreceğimiz gibi, Marx'ın kavramları tarihi yansıtmaya, yeniden-üretmeye ve *taklit etmeye* değil, bilgiyi üretmeye yöneliktir: Bunlar, tarihsel etkilerin bağımlı olduğu yapıların kavramlarıdır.

Burada, sonuç olarak, ne biçimlerin tedrici *farklılaşma hareketi*, hattâ ne de "mantığın" bir yazgıya bağladığı *ilerleme hattı* vardır. Marx bize tüm üretim tarzlarının *tarihsel uğraklar* olduğunu söyler, *bu uğrakların birbirlerini doğurduğunu* söylemez: Bu temel kavramların tanımlanış tarzı, tersine, bu kolaycı çözümü dışlar. "Bazı belirlenimler," diye yazar önceden belirttiğimiz 1857 tarihli *Giriş*'te, "en eski dönemde olduğu gibi en modern dönemde de ortaya çıkacaktır." (Örneğin, "Asyatik" üretim tarzlarında ve tüm diğerlerinin ötesinde kapitalist üretim tarzında ortak olarak görülen işbirliği ve bazı yönetim, *muhasebe* biçimleri). Böylece, *kronoloji* ile tüm "aşma" tarihselcilikleri gibi evrimciliğin de kökeninde olan biçimlerin iç gelişim yasasının özdeşliğinden kopulmuş olunur. Marx'a göre, farklı tarzların ayrımının, her zaman aynı olan az sayıda öğe arasındaki ilişkilerin çeşitlemesi üzerinde zorunlu ve *yeterli* biçimde temellendiğini göstermek gerekir. Oysa bu ilişkilerin ve bunların yöneldikleri terimlerin dile getirilişi, tarihsel materyalizmin ilk teorik kavramlarının sergilenişi olur; bunlar, onun serimlemesinin tartışmasız başlangıcını oluşturarak, *Kapital*'in bilimsel yöntemini nitelerler ve onun teorisine kanıtlayıcı biçimini verirler; yani bu değişkenin belirli bir biçiminin dile getirilişi, emek gücü, üretim araçları, mülkiyet, vs.

kavramlarının doğrudan bağımlılığı altında, *Kapital*'in "iktisadi" kanıtlamalarının sürekli olarak zorunlu varsayımlarından biridir.

Sonunda günümüzün hiç de bilimsel olmayan ideolojileriyle karışmaya neden olma riski pahasına, evrimciliğe ve tarihselciliğe doğru geleneksel olarak eğilmiş okumayı doğrultmak için ileri sürülebileceği gibi burada yine de bir "yapısalcılık" mı söz konusudur? Kuşkusuz, Marx'ın analiz ettiği "bileşim", elbette değişkeler yoluyla elde edilmiş "senkronik" ilişkiler sistemidir. Yine de bu bileşimler bilimi, içinde yalnızca unsurların yerinin ve ilişkilerinin değiştiği (doğalarının değil), böylece yalnızca bütünlük sistemine *tabi* olmakla kalmayan, aynı zamanda *ilgisiz* de olan bir *bileştirici* değildir: Dolayısıyla bunun soyutlaması yapılabilir ve *doğrudan doğruya* sistemlerin oluşumuna başlanabilir. Bu durumda, üretim tarzlarının *a priori* bir biliminin, bir zar atışıyla ya da 'en iyi' ilkesinin etkisiyle, gerçek-somut tarih içinde gerçekleşmiş ya da gerçekleşmemiş, *olası* üretim tarzlarının biliminin olasılığı ileri sürülebilir. Oysa, eğer tarihsel materyalizm, tarihte asla baskın olamamışken, ancak deforme biçimde var olmuş olan "sanal" üretim tarzlarının öngörüsüne, hattâ yeniden oluşumuna izin veriyorsa ("basit ticari üretim tarzı" olarak adlandırılacağı gibi), bu, mevcut üretim kipinin dönüşümleri temelinde daha ilerde açıklanacak olan bir başka tarzdır. Bu, bileşim "unsurları"nın benim saydığım kavramların aynısı olmasını, bu kavramların *doğrudan doğruya* bir yapının öğelerini, bir tarihin atomlarını belirtmesini varsayar. Gerçekte, çok genel olarak söylediğim gibi bu kavramlar, yapının öğelerini yalnızca dolaylı olarak belirtirler: Emek gücünün, mülkiyetin, "gerçek sahiplenmenin", vs. aldığı tarihsel biçimleri belirlemek için benim "biçimlerin ayrımsal analizi" olarak adlandırdığım şeyden geçmek gerekir. Bu kavramlar yalnızca tarihsel analizin *uygunlukları* ola-

rak adlandırılabilecek şeyi belirtirler. Genel olarak tarih asla olamazken tarih biliminin genel kavramlarının niçin var olduğunu açıklayan şey, "bileştirici"nin, dolayısıyla bir sözde-bileştiricinin bu niteliğidir.

Bu uygunluğun nasıl etkide bulunduğunu göstermek için, şimdi, ayrışmış iki "ilişki" hakkındaki bazı tanım sorunlarına –"bileşim"in iki eklemlenmesi, *öğelerin* ("etmen") tanımı üzerindeki etkileri ortaya çıkabilsin diye ayrı ayrı ele alınmışken– biraz daha ayrıntılı olarak geri dönmek gerekecektir. Marx'ın üretim sürecinin *yapısından* söz edişinin sağlam temellere dayalı olduğunun ortaya çıkabilmesi, unsurların bileşiminin betimleyici basit yan yana dizilişler olmaması, ama işleyişin bir birimini fiilen açıklayabilmesi için bu bilgiler zorunludur.

1. "MÜLKİYET" NEDİR?

Bir üretim tarzının "bileşim"ine dahil ettiğimiz birinci ilişki, "mülkiyet" ilişkisi ya da artı-emeğe sahip olma ilişkisi olarak belirtilmiştir. Gerçekten de Marx'ın sürekli olarak tarihsel bir üretim tarzının (özellikle kapitalizmin) karakteristiği olan "üretim ilişkileri"ni üretim araçlarının *mülkiyet türüyle* ve ardından da, buna bağlı olan toplumsal ürünü sahiplenme tarzıyla tanımladığı görülecektir. Bu tanım, ilke olarak, gayet iyi bilinmektedir. Yine de, bunun gerçek yapısal işlevini ortaya çıkarmak için bazı saptamalar gereklidir.

Önceki bölümde, ben özellikle iki *sahiplenme* kavramı arasındaki farklılığı göstermeye çalıştım. Bunlardan her biri, her üretim tarzının içerdiği üretim sürecinin *ikili* yanına göndermede bulunur ve ardından da üretim "unsurları"nın bileşimini oluştu-

ran iki ilişkiden birini tanımlar. Ama, Marx'ın çok sayıda tespitini alarak, burda tek uğraştığımız şey olan *üretim ilişkileri*'ni, görece özerkliği içinde ele alınan üretimin yapısına ait olmayan *"hukuksal ifadeleri"*nden ayırt etmek de daha az önemli değildir. Söz konusu durumda, *Mülkiyet hakkı*'nın "özelliği" olarak belirttiğimiz ilişkiyi açıkça ayırt etmek gerekir. Bu analiz, iktisadi yapının, "hukuksal ve politik biçimler"in yine "bölgesel" olan yapısı karşısında görece özerkliğini nitelemek için, dolayısıyla, bölgesel yapıların ya da mercilerin toplumsal oluşumun bağrına eklemlenmesinin analizine başlayabilmek için temel önemdedir.

Teorik kavramlar tarihi açısından bakıldığında, burada da temel önemdeki bir noktaya temas etmekteyiz: Althusser, *özneler arası* biçimlerin temsilcisi değil, insanlara olduğu kadar *şeylere* de zorunlu bir işlev atfeden Marksist "toplumsal ilişkiler" anlayışının, tüm klasik felsefe ve özellikle Hegel karşısında bir kopuşa ne ölçüde işaret ettiğini önceden hatırlatmıştı. Şunu da ekleyelim ki, klasik iktisatçılardan alınmış olan ve Marx tarafından keşiflerinin, yani teorik dönüşümlerinin birincil *yeri* olarak belirtilen Hegelci "sivil toplum" kavramı, *hem* işbölümünün ve mübadelelerin *iktisadi sistemini, hem de özel hukuk alanını* belirtmektedir. Demek ki, "iktisadi" anlamda sahiplenmenin ve hukuksal mülkiyetin dolaysız özdeşliği söz konusudur; ve ardından, hukuksal mülkiyet iktisadi anlamdaki sahiplenmenin "ifadesi" olarak belirtilebilse de, ister istemez *uygun* bir ifade ya da bir ikileme söz konusudur.

Marx tarafından toplumsal üretim ilişkilerini hukuksal ifadelerinden ayırmak için kullanılan bazı metinlerin, en açık seçik olanlarının, tam da temel ile üstyapı arasındaki bir *kayma* olasılığını içerdiğini saptamak özellikle ilginçtir ve bu kayma, bu ayrım dışında elbette anlaşılmaz kalırdı. Örneğin, kapitalist toprak

rantının doğuşu analizinde Marx şunu yazar:

> "Doğrudan üretici, mal sahibi değil, yalnızca bir zilyet olduğuna göre ve artı-emeğinin tümü aslında *de jure* [meşru] toprak sahibine ait olduğuna göre, bazı tarihçiler, bu koşullar altında, angaryaya tabi köylülerin ya da serflerin herhangi bir bağımsız mülkiyet, ya da göreli konuşursak, servet edinmelerinin biraz olsun mümkün olacağı konusunda şaşkınlıklarını belirtmişlerdir. Ancak, *geleneğin*, bu toplumsal üretim ilişkilerinin ve buna uygun düşen üretim tarzının dayandığı ilkel ve gelişmemiş koşullarda egemen rol oynaması gerektiği ortadadır. Ayrıca açıktır ki, her zaman olduğu gibi, burada da, *mevcut duruma yasanın mührünü basmak* ve onun, gelenek ve görenek ile gelen sınırlarını yasal olarak yerleştirmek toplumun yönetici kesiminin çıkarınadır. Bu arada şunu belirtelim, her şey bir yana, bu, mevcut durumun temeli ve bunun kökenindeki ilişkileri sürekli yeniden-üretimi, zaman içinde, ayarlı ve düzenli bir biçime bürünür bürünmez, kendiliğinden olur. Ve böyle bir ayar ve düzenin kendisi, toplumsal istikrara ve salt rastlantı ve keyfilikten bağımsızlığa kavuşacak olan her üretim tarzının vazgeçilmez öğeleridir. Bunlar, tam da onun toplumsal istikrarının ve bu yüzden de salt keyfilik ve salt raslantıdan nispi özgürlüğünün biçimidir... bu biçime, kendi yeniden-üretiminin sürekli yeniden başlamasıyla kavuşur." (*Kapital*, VIII, 173-74.)

Hukuk ile bir alt-hukuk ya da değeri düşmüş bir hukuk olarak belirebilecek olan bir "gelenek" arasındaki böyle bir ayrım ya da uyumsuzluk, demek ki, gerçekte, hukuk ile iktisadi ilişki ara-

sında bir ayrım ya da uyumsuzluk ifade eder (bireysel üreticinin kendi payını zorunlu kullanımı). Bu da bir üretim tarzının oluşum dönemlerinin, yani bir üretim tarzından diğerine geçişin karakteristiğidir. Aynı etkinin kayda değer bir açıklaması, sanayi kapitalizmi tarihinin ilk dönemine tarihlenen ve ücretli-emek gücünün "normal" sömürü koşullarının yasalarını koyan *fabrikanın yasal düzenlenmesi* analizinde de yer alır (bkz. *Kapital*, II, 159 ve devamı).

Hukuk içinde bu tür ayrımların ya da hukukun üretim ilişkilerine *karşılık gelmesine* bağlı olarak, özellikle çelişkilerin ortaya çıkması mümkün olduğuna göre hukukun içinde değildirler ve analiz düzeni içinde, üretim ilişkileri karşısında *ikincil* olduğuna göre. Marx'ın "burjuva" mülkiyetinin özgül yanını ortaya koyduğu metinleri karşı karşıya getirdiğimizde bunun doğrulandığını görürüz. Örneğin:

> "Her tarihsel dönemde mülkiyet farklı biçimde ve tamamen farklı bir toplumsal ilişkiler dizisi içinde gelişmiştir. Bu şekilde, burjuva mülkiyetini tanımlamak, burjuva üretimin tüm toplumsal ilişkilerinin serimlemesini yapmaktan başka bir şey değildir. Mülkiyetin, bağımsız bir ilişki olarak, ayrı bir kategori olarak, soyut, ezeli ve ebedi bir fikir olarak bir tanımını vermeyi istemek, yalnızca bir metafizik ya da hukuk ilmi yanılsamasından başka bir şey olamaz." (*Misère de la Philosophie*, s. 160)

ve kronolojik *önceliği*, mülkiyet hakkının ("Roma") hukuksal biçimlerinin, üretim araçlarının özel mülkiyetini tek genelleştiren kapitalist üretim tarzı üzerinde devinmesini hatırlatanlar. Bu noktada, (nesnesiyle ve terminolojisiyle çok hukuksal bir metin

olan) daha önce belirttiğimiz "*Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları*" metnine ya da Engels'in Kautsky'ye bir mektubuna gönderme yapılacaktır:

> "Roma hukuku, basit meta üretiminin, dolayısıyla prekapitalist üretimin tamamlanmış, *ama aynı zamanda, çoğu zaman, kapitalist dönemin hukuksal ilişkilerini de içeren* hukuku. Çok özel olarak, bizim kentlerin burjuvalarının kendi atılımları için ihtiyaç duydukları ve yerel gelenek ve görenek hukukunda bulamadıkları şey." (26 Haziran 1884).

Bu karşılaştırma, yukarda andığım *Rantın Doğuşu* metnini geriye dönük olarak aydınlatır. Bir "gelenek" ile bir "hukuk" arasındaki ayrım sorununun, iktisadi ilişkilerden yola çıkarak bir yaratılış teorisi olarak yorumlanmaması gerektiğini gösterir: çünkü tarihte bir gelenekten hukuka geçiş vardır, ama bu bir süreklilik değildir, tersine bir kopuş, bir hukuk değişimi, hattâ, *hukukun doğasında* bir değişimdir, aşılmış olan eski ("Roma") bir hukukun yeniden faal hale gelmesiyle gerçekleşir. Burada hukukun iktisadi ilişkiye eklemlenmesinde temel bir rol oynar görünen *tekrar*, demek ki, kodlandırılmış bir üstyapının oluşumunu süresi sayesinde açıklayan bu yaratılışın bir öğesi değildir: onun işlevi zorunlu olarak başkadır ve bizi her üretim tarzına ait olan ve daha ilerde sözünü edeceğimiz *yeniden-üretimin* işlevlerinin teorik analizine gönderir. İktisadi ilişkilerin yeniden-üretiminin bize gösterebileceği şey, iktisadi ilişkiler sistemi karşısında hukukun zorunlu işlevidir ve bu nedenle tabi olduğu yapısal koşullardır; toplumsal oluşum içinde hukuk *kertesinin* doğuşu değil.

Üretim ilişkilerini "hukuksal ifadeleri"nden öncelikle net bir şekilde ayırt etmenin güçlüğü; basit ikileme değil, iki heterojen

kertenin eklemlenmesi anlamına geldiğinde bu ifade kavramının güçlüğü; nihayetinde de, iktisadi ilişkiler ile hukuksal biçimler arasındaki olası farklılıktan kaynaklanan güçlük: Tüm bu öncüller tesadüf değildir, ama burada kesin olarak izlenmesi gereken (ve Marx'ın, özellikle, sistematik serimlemeden ziyade araştırmaya daha yakın olan prekapitalist üretim tarzlarıyla ilgili metinlerde yolunu gösterdiği) araştırma yöntemini açıklarlar. Bu yöntem, hukuk biçimlerinin *ardında*, dahası, birbirinden ayrıştırılması gereken üretim ile hukukun ikincil birliği ardında üretim ilişkilerini aramaktan ibarettir. Marx'ın, gerekli ve yine de "irrasyonel" olan ve her üretim tarzının kendince tanımladığı "iktisadi" gerçekliği, ayrı hareket içinde *maskelerken ifade eden ve kodlandıran* hukuksal biçimlere atfettiği çiftanlamlı işlevi açıklayarak teorik ayrımı belirtmeyi muhtemelen yalnızca bu yöntem sağlar. Dolayısıyla, burada da ama bu kez tamamen çağdaş bir sistem içerisinde (gayet belirli bir üretim tarzı: burada, kapitalist üretim tarzı) hukuk biçimlerinden yola çıkarak olumsuz olarak ifade bulacak *ayrımları* ya da farklılıkları belirlemeye çalışan, geriye dönük bir yaklaşım içerisine girilecektir. Güç bir *terminoloji* sorunu buradan kaynaklanır; çünkü içinde üretim ilişkilerinin ifade bulduğu kavramlar, tam da, mülkiyet başta olmak üzere, iktisadi olanla hukuksal olanın ayrımsızlığı kavramlarıdır. Üretimin nisbeten özerk yapısı içinde sistem oluşturuyor olmasıyla ve söz konusu topluma özgü mülkiyet hukukundan mantıksal olarak kaynaklandığı şekliyle "mülkiyet" nedir? Kapitalizm hakkında *da* ele alınması gereken sorun işte budur.

Kapitalist üretim tarzının iktisadi yapısı ile buna denk düşen hukuk arasındaki ilişkilerin, bu şekilde girişilen analizi başlı başına eksiksiz bir incelemeyi gerektirir: Bu nedenle, ben burada, kerteriz noktası olarak kullanılmaya yönelik bazı bilgilerle yetineceğim. Bir kanıtlamanın işleyişi şöyle özetlenebilir:

1) Kapitalist üretim tarzının iktisadi yapısının bütünü, doğrudan üretim sürecinden toplumsal ürünün dolaşımına ve bölüşümüne kadar, *hukuksal bir sistem*'in varlığını gerektirir; bunun temel öğeleri *mülkiyet hukuku* ile *sözleşme* hukukudur. İktisadi yapının her bir öğesi, bu sistem çerçevesinde hukuksal bir nitelik edinir, özellikle doğrudan üretim sürecinin çeşitli öğeleri: Üretim araçlarının mülk sahibi, üretim araçları ("sermaye"), "özgür" emekçi ve hukuksal olarak bir sözleşmeyle nitelenen bu sürecin kendisi.

2) Burada karşı karşıya olduğumuz hukuksal sistemin özü (yoksa, elbette, her tarihsel ve hukuksal sistemin değil), onun *soyut evrenselci* niteliğidir: Bundan anlaşılan, bu sistemin yalnızca somut varlıkları ayrıştırdığıdır; bu varlıklar da işlevini iki kategoride destekleyebilirler ve bu kategoriler içinde, hukuksal açıdan mantıklı bir farklılaşma yoktur: *insan kişilerin* farklılaşması ile *şeylerin* farklılaşması. Mülkiyet ilişkisi özellikle kişilerden şeylere (ya da kişi olarak bilinenlerden şey olarak verilenlere) oluşur; sözleşme ilişkisi özellikle kişiler arasında oluşur. Hukuksal olarak, hepsi mülk sahibi ve sözleşmeli olan ya da olabilecek kişilerin hiçbir farklılığı olmaması gibi, hepsi mülk olan ya da olabilecek şeylerin de –ister çalışma aracı olsunlar isterse de tüketim; dahası, bu mülkiyetin kapsadığı kullanım ne olursa olsun– hiçbir çeşitliliği yoktur.

3) Hukuksal sistemin bu evrenselliği, dar anlamda, iktisadi yapıya ait olan bir başkasını *yansıtır*: bu, *ticari mübadelenin evrenselliğidir*, bunun yalnızca kapitalist üretim tarzı temelinde gerçekleşmiş olduğunu biliyoruz (oysa ki ticari mübadelenin ve içerdiği biçimlerin *varlığı* bundan çok önce gelir); iktisadi yapının öğeleri yalnızca kapitalist üretim tarzı temelinde, (emek gücü de dahil) metalara ve (doğrudan üretici de dahil) mübadele edenlere bütünüyle bölünmüştür. Bu iki kategori, hukuksal sistemi (kişileri ve

şeyleri) tanımlayan kategorilerle uygun bir karşılık gelme halindedir.

Ayrıca, kapitalist üretim tarzı ile işleyişinin gerekli kıldığı hukuksal sistem arasındaki genel ilişki sorunu, tarihsel ve teorik olarak bir başka soruna bağlıdır: dolaysız üretim sürecinin *iktisadi* yapısı ile meta dolaşımının *iktisadi* yapısı arasındaki ilişki sorunu. Karşılık gelen hukuksal kategorilerin zorunlu varlığını açıklayan şey, üretim süreci analizinde "ticari kategoriler"in zorunlu varlığıdır.

4) Kapitalist üretim tarzının yapısına ait olan *toplumsal üretim ilişkileri*, kendi aralarında bir dizi farklılık ortaya çıkararak, karşılaştırma yoluyla, hukuksal ifadelerinden yola çıkarak nitelenebilir.

Birinci olarak, "mülkiyet hakkı" evrenselci olarak nitelense de, sahip olunan şeylerle kullanımları arasına hiçbir farklılık sokmadığından, üretim sürecinin yapısı açısından anlamlı tek mülkiyet, *üretim araçlarının* mülkiyetidir; tabii ki, Marx'ın sürekli tekrarladığı gibi, bu şekilde işledikleri sürece, yani "canlı" emekle birleştiklerinde ve üretici olmayan şekilde biriktirilmiş ya da tüketilmiş olmadıklarında, üretici olarak tüketildiklerinde bu mümkündür. Oysa ki, hukuksal mülkiyet, *herhangi bir* tüketim hakkıdır (genel olarak: "kullanma ve yanlış kullanma" hakkı, yani bireysel, üretken olarak tüketme hakkı ya da temlik etme (mübadalede bulunma) ya da "saçıp savurma" hakkı) (*Kapital*, VIII, 203); üretim araçlarının iktisadi mülkiyeti, ne artı-emeğe sahip çıkmanın aracı olarak, maddi doğalarına, emek sürecinin koşullarına uygunluklarına bağlı olan, bu araçlar üzerindeki "hak"tır, ne de onları üretici biçimde tüketme gücüdür. Bu güç, Althusser'in önceden belirtmiş olduğu gibi, bir hukuka değil, üretim araçlarının bölüşümüne göndermede bulunur (özellikle

nicelik ve nitelik olarak uygun bir *yoğunlaşma*). İktisadi ilişki, "şeyler"in (ve buna bağlı olarak, *metaların*) farksızlaşması üzerinde değil, iki karşıtlık çizgisine göre analiz edilebilecek olan farklılıkları üzerinde temellenirler:

Bireysel tüketim unsurları
Üretici tüketim unsurları

Ve:

Emek gücü / üretim araçları

(bu farklılık sisteminin bütünlüklü toplumsal yeniden-üretim sektörlerinin analizinde karşımıza çıktığı bilinmektedir). Böylece, toplumsal üretim ilişkisi ile bir *yayılma* ya da uzanma hareketi olarak, üretim sürecinin talep ettiği bölünmelerin –"üretim araçlarının mülkiyeti"nden "genel olarak" mülkiyete– ortadan kaldırılması olarak mülkiyet hakkı arasındaki mesafe böyle nitelenebilir.

İkinci olarak, (kapitalist) üretim araçlarının mülkiyeti ile ücretli-emekçi arasındaki ilişki, hukuksal olarak, belirli türde bir sözleşmedir: *emek*• sözleşmesi. Emeğin hukuksal olarak bir "meta" ya da bir *şey* olarak bilinmesi koşuluyla oluşur. Şunu da belirtelim ki, kavramsal olarak, emek gücünün metaya bu dönüşümü ile emek sözleşmesinin gerçekleşmesi; her ikisi de emek gücünün tüketildiği *işin doğası*'ndan tamamen bağımsızdır. Bu nedenle, *ücretliliğin* hukuksal biçimi, biraz önce olduğu gibi, evrensel bir biçimdir ve artı-değer üreticisi dönüşüm emeği olan *üretici emeğini* olduğu kadar, genel olarak "hizmetler" terimiyle belirlenebilen tüm diğer

• Burada hukuksal olarak "iş akdi" anlaşılmalıdır. (yhn).

çalışmalan da kapsar. Oysa, yalnızca "üretken" çalışma, bir *üretim ilişkisi*'ni belirler ve üretici çalışma genel olarak işveren-ücretli ilişkisiyle, "kişiler" arası ilişkiyle belirlenemez: İçine yerleştiği iktisadi *alanın* (artı-değerin kaynağını bulduğu dolaysız üretim alanı), dolayısıyla emeğin ve nesnelerinin maddi doğasının, dolayısıyla bunun birleştiği emek araçlannın doğasının dikkate alınmasını gerektirir. Biraz önce üretim araçlannın mülkiyetinin bize, kişiden şeye doğru hukuksal bir ilişki biçiminde, (bu iktidan verebilecek tek şey olan) üretim araçlannın düzenlenmesi yoluyla "canlı" emek üzerinde bir iktidar biçiminde belirmesi gibi; ücretli-emek de, üretimin *yapısının içsel* ilişkisi olarak, ücretli hizmet sözleşmesinin hukuksal biçimi içinde bize, (bu gücü verecek, yani rastgele değil, uygun bir tüketimi belirleyecek tek şey olan) üretici emeğin düzenlenişiyle üretim araçlan üzerinde bir güç olarak belirir. Toplumsal üretim ilişkisi olarak ücretli-emek ile öncekine biçimsel olarak benzeyen *genişleme* ya da uzatma hareketi olarak iş hukuku arasındaki mesafe böyle nitelenebilir.

Birincil önem taşıyan iki çözüm buradan kaynaklanır:

– Hukuk açısından (elbette *kapitalist* üretim tarzı içinde içerilmiş hukuk açısından) mülkiyet ilişkisi, "kişi"den "şey"e olan ilişki ve sözleşme ilişkisi, "kişiden kişiye" ilişki, (aynı kategori sistemi üzerinde temellenirlerken bile) iki *ayrı* biçimken, iktisadi yapı açısından durum aynı değildir: Üretim araçlarının mülkiyeti ile üretici ücretli-emek, anında çizilmiş iki analizden doğrudan doğruya kaynaklanmış gibi, *tek bir ilişkiyi*, *tek bir üretim ilişkisini* tanımlarlar.

– Bu toplumsal ilişki, hukuksal nitelikte olmadığından, kapitalist üretim tarzının doğasına bağlı gerekçelerle, kendi terminolojileri içinde ifade edilmiş hukuksal kategorilerden yola çıkarak

bunu açıklamak zorunda olsak da (ve en başta da Marx), aynı somut varlıklar tarafından desteklenemez. Hukuksal ilişkiler evrenselci ve soyuttur: Genel olarak "kişiler" ile "şeyler" arasında bulunurlar; şeylere karşı bireyler (kişiler) olarak desteklerini tanımlayan, hukukun sistematik yapısıdır. Aynı şekilde, üretim araçları, üretim sürecindeki işlevleriyle, iktisadi yapının bir ilişkisinin dayanaklarıdır ve bu ilişki (mülkiyetin ya da sözleşmenin tersine) bireyler için tanımlanamaz, ama yalnızca *toplumsal sınıflar* ya da toplumsal sınıfların temsilcileri için tanımlanabilir. Dolayısıyla, toplumsal üretim ilişkisinden önce gelen, kapitalist sınıfın ya da proleter sınıfının tanımı değildir, *tersine*, bir sınıf olarak tanımlanan "dayanağın" bir işlevini içeren, toplumsal üretim ilişkisinin tanımıdır.

Oysa, bir sınıf, –hukuksal olarak– bireyin *kendi* mülkiyetinin öznesi olması anlamında mülkiyetin *öznesi* olamayacağı gibi, bir sözleşmenin *tarafı*, "öteki"si de olamaz. Burada, nesnenin öznesine içkinliğiyle ilişkimiz olmadığı gibi, öznelerin karşılıklı kabulüyle de ilişkimiz yoktur, ama üretim ilişkilerinin, dolayısıyla tüm sermayenin ve ardından da tüm toplumsal ürünün sabit bölüşüm mekanizmasıyla ilişkimiz vardır (*Kapital*'in III. Kitabının sondan bir önceki bölümünde Marx'ın gösterdiği gibi: "üretim ilişkileri ve dağıtım ilişkileri"). Sınıflar özne değil dayanaktır ve bu sınıfların somut özellikleri (gelir türleri, iç *bölünmeleri*, toplumsal yapının farklı düzeyleriyle ilişkileri) bunun *etkileridir*. Iktisadi üretim ilişkisi, demek ki, işlevsel olarak belirlenmiş üç terim arasındaki bir ilişki olarak belirir: mülk sahibi sınıf / üretim ilişkileri / sömürülen üreticiler sınıfı. Özellikle I. Kitap, yedinci bölümdeki (*sermaye birikimi*) analizlerde bunun doğrulanışı bulunacaktır. Marx burada, kapitalist üretim mekanizmasının, üretim araçlarını ve işçinin emek gücünü üretici bir biçimde tüke-

te rek, emekçinin sermayeye aidiyetini nasıl ürettiğini ve kapitalisti, birikimin aygıtı, sermayenin memuru haline nasıl getirdiğini gösterir. Bu ilişkide bireysel hiçbir şey yoktur, sonuç olarak bir sözleşme değil, birini diğerine, emekçiyi kapitalist sınıfa, kapitalisti işçi sınıfına bağlayan "görünmez ip"tir (*Kapital*, III, s. 16, s. 20). Üretim araçlarının bölüşümünü belirleyen toplumsal ilişki, dolayısıyla, bir sınıfın her bireyi ile karşı sınıfın bütünü arasında zorunlu ilişki olarak kurumlaşmış olur.

2. ÜRETİCİ GÜÇLER (MESLEK VE MAKİNELEŞME)

Katkı'nın *Giriş* metnini analiz ederken, hatırlattığım genel kavramlar arasında, Marx'taki sistematik eklemlenme, görünür basitliği içinde hiçbiri belki de *üretici güçler* kavramı kadar, daha doğrusu, üretici güçler *düzeyi* (ya da gelişme derecesi) kavramı kadar güçlük yaratmamaktadır. Gerçekten de, kavramın sözcesi bile, doğrudan doğruya iki sonuç ileri sürer, bunlar Marx'ın teorisi üzerine temel yanlış yorumların kaynağıdır, ama bunlardan sakınmanın kolay olmadığını söylemek gerekir: önce, "üretici güçler"den, 'üretim "güçleri"nden' söz ederken, aynı zamanda, bir *döküm* olasılığı da ileri sürülür: "Üretici güçler, nüfus, makineler, bilim, vs.dir". Aynı zamanda, üretici güçlerin "ilerleme"sinin birikimli bir ilerleme, yeni üretici güçlerin eklemlenmesi ya da içlerinden *bazılarının* yerine daha "güçlü" başkalarının (zanaatkarın aletinin yerine makinelerin) ikame edileceği bir görünüm alabileceği ileri sürülebilir. Bu durumda, "düzey"in ya da "gelişme derecesi"nin sözcüklerin içeriyor gözüktüğünden daha çekici bir yorumuna yönelinmiş olunur: Doğrusal ve birikimli bir *geliş-*

me, kısmen biyolojik bir süreklilik söz konusudur. Bu durumda, genel teori içinde açıkça içerilmiş tarihsel süreksizlikler, "niteliksel değişim" teorisiyle, "nicelikten niteliğe geçiş" teorisiyle, yani genel yapısını ortadan kaldırmayan hareketin *gidişinin* betimleyici bir teorisiyle değilse nasıl açıklanmalı? "Diyalektiğin" bir *farklılığın*, diğer kertelerin ölçüsü olan bu gelişmeye göre diğer mercilerin periyodik olarak doldurulabilir, yeniden ayarlanabilir periyodik bir *gecikmesinin* öteki adından başka bir şey olmadığı mekanist bir tarihsel hareket teorisinden nasıl kaçmalı?

Böyle bir dökümde yine de karşımıza hemen önemli güçlükler çıkar: Bunlann hepsi, Marx'ın kavramı "olgular"ın bir tanımıyla doğrudan çakıştınlmak isteniyorsa, eklenmesi gereken "öğeler"in heterojenliğine bağlıdır. Marx'ın burjuva eleştirmenleri, "üretici güçler"in sonuçta yalnızca teknik aygıtlan değil, bu aygıtlann mükemmelleştirilmesinde ve yerine yenilerinin konmasında bilimsel bilgilerin uygulanmasını da içerdiğini ve nihayet bilimin kendisini de içerdiğini belirtmeyi ihmal etmezler: Tarihsel ve sosyolojik "yoğunluğu" ve karmaşıklığı gösteren şey yalnızca işçilerin kol kuvvetlerinden oluşan bir nüfus değil, ama bu nüfusun teknik ve kültürel alışkanlıklan, dolayısıyla tarih (eski üretim tarzlan için) ve sınai psiko-sosyolojidir de; yalnızca teknikler değil, ama emeğin belli bir örgütlenmesi, hattâ toplumsal ve politik bir örgütlenmedir de ("planlama" bunun önde gelen bir örneğidir), vs. Bu güçlükler keyfi değildir: bunlar, Marx'ın kavramını, düzeylerin sayılıp toplanması yoluyla işleyen ve kendi tarihsel sınıflandırmalannı (geleneksel toplumlar ve sanayi toplumlan, liberal toplumlar ve merkezileşmiş-totaliter toplumlar, vs.), bu sayımlar üzerinde temellendiren bir sosyolojinin kategorileriyle –teknolojik, iktisadi, hukuksal, toplumsal, psikolojik, politik, vs.– uyuşturmanın imkansızlığını yansıtır.

Dahası, bu güçlükler, bizim için, Marx'ın anlayışı ile bu türden kategoriler arasındaki temel bir *biçim* farklılığının işaretidir: Üretici güçler kavramının bu türden bir sayımla alakası olmadığına işaret. Dolayısıyla, bu kavramın gerçek figürlerini aramaktan yola çıkmamız gerekir.

Öncelikle, Marx'ın formülasyonu tarafından durdurulduk: Kuşkusuz, en azından gücül olan bir ölçünün ve bir büyüme ölçüsünün olasılığını ifade eden bu "düzey" ya da bu "derece", üretici güçlerin özünü nitelemektedir ve sonuç olarak tarihsel bir üretim tarzının özgüllüğü içinde onları tanımlar gibi gözükmektedir. Oysa, emeğin *üretkenliğinin*, yani bu gelişmenin "ölçüsü"nün, sanayi kapitalizminin birkaç on yıllık süresi içinde, geçmiş yüzyıllardaki üretim tarzlarından daha fazla geliştiğini, oysa ki "üretim ilişkileri"nin, hukuksal ve politik biçimlerin kıyaslanabilir bir değişim ritmini koruduğunu saptamak beylik bir durumdur; Marx'ın *"Gradmesser der Entwicklung der menschichen Arbeitkraft"* adını verdiği emek araçlarının (aletler) dönüşümü de aynıdır. Marx, çok daha iyisini söyler. Hem de bu düzeyin iktisadi analizde doğrudan bir rol oynadığı her seferinde bunu söyler: *Emeğin* üretici gücü, emek gücü*nün* üretkenliği (*Produktivkraft*).

Çünkü, gerçekte, göreceğimiz gibi, "üretici güçler" *şeyler* değildir. Eğer şey olsalardı, bunların nakil sorununun, ithal sorununun çözümü, paradoksal bir şekilde, burjuva sosyolojisi için (kültürel adaptasyonla ilgili bazı "psikolojik" sorunların yaklaşık değerlendirmesiyle) Marx için olduğundan daha kolay olurdu: Bazı üretici güçlerle (toplumsal ilişkileriyle tanımlanmış) belli bir toplum türü arasında bağlantı. Terimin yarattığı sözel yanılsamayı geride bırakarak, "üretici güçler"in en ilginç yanının bunların sayımı ya da bileşimi değil, gelişimlerinin *ritmi* ya da *tutumu* olduğu söylenecektir, çünkü bu ritim, üretim ilişkileri-

nin doğasına ve üretim tarzının yapısına doğrudan doğruya bağlıdır. Marx'ın özellikle *Kapital*'de kanıtladığı ve *Manifesto*'nun ünlü cümlelerinin imada bulunduğu şey, kapitalizmin ilk kez ve her zaman için üretici güçlerin gelişimini *serbest* bırakması değil, kapitalizmin üretici güçlere, ritmi, *gidişi* ona özgü olan, kapitalist birikim sürecinin biçimi tarafından dayatılan, belirlenen *bir gelişme türü* dayatmış olmasıdır. Bir üretim tarzını, betimleyici olarak en iyi niteleyen şey, herhangi bir kertenin eriştiği düzeyden çok, bu gidiştir. ("Sermaye için, emeğin üretici gücünün artışı yasası, *mutlak biçimde* uygulanmaz. Sermaye için, bu üretkenlik, genel olarak canlı emek üzerinde bir iktisat gerçekleştirilebildiğinde değil, yalnızca canlı emeğin *karşılığı ödenen* bölümü üzerinde, geçmiş emeğe eklenmiş olandan daha önemli bir iktisat gerçekleştirildiğinde artmıştır..." (*Kapital*, VI, 274).

Ama teorik açıdan, "üretici güçler" de üretim tarzının içinde belirli bir ilişkidir; başka deyişle, bunlar da *bir üretim ilişkisidir*: Özellikle, "bileşim" yapısının oluşturucu ilişkileri arasına dahil ederek belirtmeye çalıştığım şey, "mülkiyet" ilişkisinden başka, aynı öğeler –üretim ilişkileri, doğrudan üreticiler, hattâ "üretici olmayanlar", yani kapitalist üretim tarzı çerçevesinde *ücretli olmayanlar*– arasındaki "gerçek sahiplenme"nin B ilişkisidir. Şimdi, bir *ilişki*'nin, daha kesin olarak söylersek bir üretim ilişkisinin söz konusu olduğunu, *Kapital*'de nispi artı-değer oluşumu yöntemlerine ayrılmış bölümlerde mevcut analizi izleyerek göstermek istiyorum; aynı zamanda, biçimlerin ayrımsal analizinin neden ibaret olduğu da görülecektir.

Marx'ın analizi, imalathanedeki işbirliği biçimlerine ve büyük sanayiye ayrılmış olan *Kapital*'in üç bölümüne (Kitap I, Fransızca çeviri, bölüm 13-14-15) ve "sanayi devrimi" yoluyla birinden diğerine geçişe uzanır. Ama, bir yandan *emek süreci* tanımına (Kitap I,

bölüm 7), diğer yandan, bunun çözümünü oluşturan I. Kitabın 16. bölümüne ("mutlak artı-değer ve nispi artı-değer") göndermede bulunmazsak bu açıklama kavranılır değildir.

Manüfaktürden büyük sanayiye geçiş, Marx'ın kapitalizmin "özgül üretim tarzı" olarak adlandırdığı şeyi ya da emeğin sermayeye "gerçek tabiliği"ni başlatır. Başka deyişle, büyük sanayi, organik olarak kapitalist üretim tarzına ait olan ilişkimizin biçimini oluşturur.

> "Sermaye, ilkin, emeği, onu tarih içinde bulduğu teknik koşullara dayanarak kendisine bağımlı hale getirir. Bu yüzden de, üretim tarzını hemen değiştirmez. Artı-değer üretimi –bizim buraya kadar incelediğimiz biçimiyle– yani işgününün basit bir şekilde uzatılması ile elde edilmesi, bu nedenle, üretim tarzındaki herhangi bir değişiklikten bağımsız olması gerektiğini tanıtlamıştır." (*Kapital*, I, 303)

> "Nispi artı-değer üretimi, toplumsal gruplaşma biçimlerinde (*die gesellschaftlichen Gruppieringen*) ve emeğin teknik yordamlarında baştan sona devrim yapar. Dolayısıyla, kendi yöntemleri, araçları ve koşulları olan, *özgül anlamda kapitalist bir üretim tarzını* varsayar. Bu üretim tarzı, ancak emeğin sermayeye biçimsel tabiyeti temelinde doğal olarak oluşabilir ve mükemmelleşebilir. *Emeğin sermayeye gerçek tabiyeti* bu durumda biçimsel tabiyetin yerine geçer." (Almanca baskıdan yeniden tercüme, c. I, s. 535.)

Aşağıdaki mülahazalar, bu metinlerin yorumu olabilir.

Biçimsel tabiyet ile "gerçek" tabiyet arasındaki bu farklılıktan, öncelikle yapının farklı öğelerinin oluşumunda kronolojik bir

farklılığın varlığını saptarız: "Toplumsal ilişki" olarak sermaye, yani üretim ilişkilerinin kapitalist mülkiyeti, "gerçek" tabiyetten, yani kapitalist üretim tarzına denk düşen (gerçek sahiplenme) ilişkimizin özgül biçiminden önce ve bağımsız olarak var olur. Bu farklılığın ve genel olarak bu tür farklılıkların olasılığının açıklanması, bizi, geçici olarak bir yana bıraktığım bir üretim tarzından bir diğerine *geçiş biçimleri* teorisine gönderir. Yalnızca şunu aklımda tutuyorum: Tamamen kronolojik olarak basit farklılık bizim incelediğimiz teori açısından önemsizdir; bir üretim tarzının *kavramının* verili olduğu "senkroni", zamansallığın bu görünümünü doğrudan doğruya ortadan kaldırır ve dolayısıyla, tarih teorisinden zamana dair her mekanik düşünce biçimini dışlar (buna göre, kronolojik bir uygunluk tablosu içinde aynı düzeyde yer alan şeye de aittir). Üretim araçlarının kapitalist mülkiyetinin belirişi ile "sanayi devrimi" arasında yalnızca bir farklılık olmakla kalmaz, sanayi devriminin *kendisi* de üretimin bir dalından diğerine *farklılaşmıştır*. Bu ikinci farklılaşma da teori tarafından *ortadan kaldırılmıştır*. Nihayet, aynı sanayi dalı içinde, el emeğinin yerine "mekanik" çalışmanın art arda geçişiyle *devam eder*, ki bunun ritmi yapısal ve konjonktürel iktisadi zorunluluklara boyun eğer, öyle ki, burada nesne olarak kabul ettiğimiz bu "geçiş", Marx'ın bu terime verdiği dar anlamıyla bir *eğilim* olarak, yani kapitalist üretim tarzının yapısal bir özelliği olarak belirir: Kapitalist üretim tarzında "üretici güçler"in özü, el emeği çalışmasından mekanik çalışmaya sürekli *geçmekte oluşudur*.

İmalattan büyük sanayiye bu geçişi neyin oluşturduğunu hatırlayalım.

İmalat da büyük sanayi de emekçiler (doğrudan üreticiler) arasında *işbirliğinin* biçimleri olarak belirir ve bu işbirliği, ancak

hepsini eşzamanlı olarak kullanan sermayeye itaatleriyle mümkündür. İkisi de üretim organizmaları olarak adlandırılabilecek şeyi oluşturur, "kolektif bir emekçi" oluşturur: *Sonlu kullanımlı bir ürün*'ün teslim edilmesiyle tanımlanan emek süreci (bu kullanım ister üretici bir tüketim olsun, ister bireysel bir tüketim), özgül bir örgütlenme biçimine göre birçok emekçinin müdahalesini gerektirir. İmalat ve büyük sanayi de bireysel mesleğe karşı durur. *Yine de gerçek kopuş burada değildir.*

İşbirliğinin her biçimi basit olabileceği gibi karmaşık da olabilir: Basit işbirliğinde, emekçilerle işlemler yan yana konur. "Karşılıklı olarak birbirlerini tamamlayan işçiler ya aynı işi ya da benzer işleri yaparlar." Bu işbirliği biçimine özellikle tarımda rastlanır. İşbirliği ustasının atölyesinde, bir arada olanların çalışması genellikle basit işbirliği olarak sunulur. Aynı şekilde, tek bir çalışma yerinde zanaatkarların toplanmasından başka bir şey olmayan ilkel imalat biçimleri de böyledir. Karmaşık işbirliği, tersine, emeğin üst üste binmesi, birbirine geçmesidir. Her işçinin ardışık ya da eşzamanlı olarak gerçekleştirdiği işlemler tamamlayıcıdır ve yalnızca bunların birliği tamamlanmış bir ürünün doğmasını sağlar. (Bazı dallarda, örneğin metalürjide, çok eskiden rastlanan) bu işbirliği biçimi, *emeğin imalathane tarzı bölünmesinin* özünü oluşturur: *aynı* çalışma işçiler arasında bölünmüş bulunur (onsekizinci yüzyıla kadar buna tek bir "eser", ya da tek bir "iş" deniyordu).

Doğal olarak bu bölünmenin farklı kökenleri olabilir. Ya hakiki bir "bölünme"den, parçalı bir çalışmada uzmanlaşmış farklı emekçiler arasında bölüştürülmüş olan aynı mesleğin karmaşık işlemlerinden kaynaklanabilir; ya da herkesin birbiriyle yarıştığı, tek bir kullanım-değeri ürününün üretimine tabi olan birçok farklı mesleğin bir araya gelmesinden kaynaklanabilir ve

bu meslekler sonradan parçalı çalışmaya dönüşmüş olur. İki örnek Marx tarafından analiz edilmiştir (iğne imalatı, araba imalatı) ve ürünün fiziksel özelliklerine bağlıdır, ama bu oluşum süreci, aynı biçimdeki işbölümü olan sonucun içinde her koşulda yok olmuştur. Önemli olduğunu gördüğümüz temel ilke, ***kısmi işlemler için el emeği olarak icra edilme olanağıdır.***[12] İmalat işbölümünün tüm avantajları, her kısmi işlem için, tecridinin ve işçinin uzmanlaşmasının sağladığı rasyonelleşmeden kaynaklanır: kullanılan yordamların ve aletlerin iyileştirilmesi, artan hız, vs. dolayısıyla bu uzmanlaşmanın fiilen mümkün olması, hem basit hem de yapılabilir olan her bir işlemin bireyselleştirilmiş olması gerekir. Bir kopuş yerine, dolayısıyla, meslek ile imalat arasında bir süreklilik keşfederiz: İmalathane kullanımı olarak işbölümü, eşzamanlı olarak teknik işlemlerin mükemmelleşmesine ve işçinin emek gücünün psiko-fiziksel karakterlerine yönelen, mesleğe özgü olan uzmanlaşmanın analitik hareketinin uzantısı olarak belirir. Bunlar, aynı hareketin iki veçhesinden, iki yüzünden başka bir şey değildir.

Gerçekten de imalat, *emek gücü ile emek aracının birliği* olan zanaatkarlık mesleğinin ayırt edici karakterini en uç noktaya götürmekten başka bir şey yapmaz. Bir yandan, emek aracı (alet) insan organizmasına uyumlu olmalıdır; diğer yandan, bir alet, kullanmayı bilmeyen birinin elleri arasında teknik bir aygıt olmaktan çıkar: Fiili kullanımı, işçinin fiziksel ve entelektüel nitelikler bütününü, kültürel alışkanlıklar toplamını (malzemelerin, meslek sırrına kadar varan el becerilerinin, vs. ampirik bilgisi)

12) Burada elbette genel bir "el emeği" kavramını, başat organ olmasına rağmen *el*'in kullanımıyla sınırlanmadan, ama bunu tüm olarak psiko-fizyolojik organizmanın çalışmasına yayarak kullanmak gerekmektedir. Aynı şekilde, "makine"yi, mekanizmalar olan makinelerin dar anlamında ele almamak gerekir.

gerektirir. Bu nedenle meslek, çıraklığa aynlmaz biçimde bağlıdır. *"Bir teknik"*, sanayi devrimi öncesi, bir emek aracının ya da bir aletin ve çıraklık ile alışkanlığın kullanımıyla oluşmuş *bir işçinin* aynlmaz *bütünüdür*. Emeğin örgütlenmesi kolektif olsa da, teknik esas olarak bireyseldir. İmalathane bu özellikleri korur ve aşırıya vardırır: Parçalı emeğin başlangıcından beri belirtilen aksaklıklar, tam da, giderek farklılaşmış, sayısı giderek artan ve ayrı ürünlere ve malzemeye, dolayısıyla giderek bireyselleşmiş (çokanlamlılığını yitirmiş) emek araçlarına uyarlanmış işlemlerin doğmasına yol açan *teknik sürecin*, bireysel kapasiteleri giderek uzmanlaştıran *antropolojik süreçle* çakışmasını kesin kılan şeyden kaynaklanır. Alet ile işçi, tek ve aynı hareketi yansıtır.

Bu dolaysız birliğin temel sonucu, Marx'ın "toplumsal üretimin düzenleyici ilkesi olarak el emeği" dediği şeydir. Bunun anlamı, manüfaktürdeki işbirliğinin işçileri birbirleriyle ilişkiye sokmasıdır. Hem de yalnızca üretim araçları aracılığıyla. Örneğin, "üretim organizmaları"nın farklı amaçlarla kullanılan işçilerin oranı konusunda uyması gereken zorunluluklar dikkate alınırsa bu olgu açıkça ortaya çıkar: Bu zorunluluklar emek gücünün nitelikleri tarafından dayatılır. Çalışmayı aralarında bölüştürmenin daha avantajlı olduğu el emeğine dayalı işlem sayısı ile hepsi her zaman süreklilik halinde "işleyecek" şekilde parçalı görevlere bağlı işçi sayısı ampirik olarak saptanmalıdır. Böylece, eğer herhangi bir nedenle ürününün imalatı için gereken işlemlerden birini gerçekleştiremezse tıpkı bir zanaatkarın kendi çalışma süreci içinde felç olması gibi, üyelerinden biri eksik olduğunda kendini felç olmuş bulan bir grup-birim'in bileşimi saptanır (bkz. *Kapital*, II, 37).

Alet taşıyıcısı işlevinde insan gücünün yerine geçen, yani insanın emek nesnesiyle doğrudan temasını ortadan kaldıran

makineleşme, emekçi ile üretim araçları arasındaki ilişkinin tam bir dönüşümüne yol açar. Bundan böyle, emek nesnesinin *enformasyonu*, emek gücünün edindiği kültürel niteliklere artık bağlı değildir, ama üretim aygıtları biçiminde ve bunların işleyiş mekanizmaları içinde önceden belirlenmiş bulunur. Emek örgütlenmesinin temel ilkesi, *el emeği işlemlerinin yerine makinelerin işlemlerini mümkün olduğunca eksiksiz biçimde koyma zorunluluğu* halini alır. Makine-alet, üretimin örgütlenmesini emeğin insani gücünün niteliklerinden tamamen bağımsız kılar: Aynı zamanda, emek aracı ile emekçi, birbirinden tamamen ayrılmış olarak, farklı evrim biçimleri edinirler. Önceki ilişki tersine dönmüş olarak bulunur: Aygıtlar insan organizmasına mecburen uyarlanmış olacağına, organizmanın aygıta uyarlanması gerekir.

Bu ayrım, tamamen farklı türde bir birliğin, *emek aracı ile emek nesnesinin birliğinin* oluşumunu mümkün kılar. Makine-alet, der Marx, "işçilerin kendisinden bağımsız maddi iskelet"in (*Kapital*, II, 56) oluşumunu sağlar. Bir üretim organizması, artık belli miktar işçinin birliği değildir, herhangi bir işçiyi kabul etmeye hazır sabit makineler toplamıdır. *"Bir teknik"*, bundan böyle, birbirlerine fiziksel özelliklerinin ve sistemlerinin özelliklerinin bilinmesiyle bağlanmış bazı malzemelerin ve emek aygıtlarının bütünüdür. Üretim süreci, tek tek olarak, *doğal* bir emek süreci olarak kabul edilir; emek süreci öğelerinin içinde, nisbeten özerk bir alt-küme oluşturur. Bu birlik, teknolojinin ortaya çıkışında, yani doğa bilimlerinin üretim tekniklerine uygulanmasında ifade bulur. Ama bu uygulama, ancak emek süreci içinde *üretim araçlarının* (emek araç ve nesnesi) nesnel birliğinin mevcut temelinde mümkündür.

Bu durumda kolektif emekçi Marx'ın *"toplumsallaşmış emek"* olarak adlandırdığı şeyin belirlenimine sahiptir. Belirli bir emek

sürecinin (belirli bir kullanım-değeri ürününe varan) *fiilen gerektirdiği* koşulların tümünü, bütün olarak bu süreci toplumsal üretimin öğesi, kısmi bir emek süreci olarak kabul etmeden açıklamak olanaksızdır. Ve özellikle böyle bir emek süreci sonunda uygulanan bilgileri üreten *zihinsel emeği*, analize (teknik işbölümü analizine) dahil etmek gerekir. İşbirliğinde yer alıp, çalışma yerinde mevcut olmayan emekçiler vardır. Bu zihinsel emek ürünü olan bilimin, kapitalist açısından *karşılıksız* bir öğe olması (durum tam da bu değildir) ve toplumun bir bağışı olarak belirmesi, emek sürecinin analizine müdahale etmeyen başka bir sorundur. Aynı şekilde, mülkiyet bölüşümlerinden bağımsız olarak, aynı tekniğin uygulanmış olduğu atölyeler ya da fabrikalar bütünü, uygulanma ve deneyim alanı olmaya yönelir ve Marx'ın "büyük ölçekte pratik deneyim" olarak adlandırdığı şeyi oluşturur:

> "Önceden yapılmış keşifleri en basit şekilde nasıl uygulamak gerektiğini, teorinin uygulanmaya konmasında, üretim sürecinde kullanılmasında, vs. hangi pratik güçlüklerin aşılması gerektiğini keşfeden ve gösteren, yalnızca kolektif işçinin deneyimidir." (*Kapital*, VI, 121)

Bu durumda, bileşim öğeleri arasındaki ilişkinin dönüşüm sonucunun, bu öğelerin doğasının dönüşümü olduğunu fark ediyoruz. Üretim araçlarının birliğiyle ilişki içinde olan bu "kolektif işçi", şimdi, başka emek araçlarıyla birlikte, imalat emeğinin karakteristik birliğini oluşturandan tamamen farklı bir *bireydir*; aynı şekilde "üretici emekçi"nin belirlenimi de dayanak değiştirmiştir:

> "Bireysel ürün toplumsal ürüne, farklı üyeleri madde-

nin işlenişine çok çeşitli derecelerde, yakından ya da uzaktan katılan –ya da hiç katılmayan– kolektif emekçinin ürününe dönüştüğü andan itibaren... *üretici emeğin, üretici emekçinin* belirlenimleri zorunlu olarak genişler. Üretici olmak için, artık kendi el emeğini koymak gerekmemektedir; kolektif bir emekçinin organı olmak ya da herhangi bir işlevini yerine getirmek yeterlidir. Maddi üretimin doğasından doğma üretici emeğin ilkel belirlenimi, tek bir kişi olarak kabul edilen kolektif emekçi karşısında her zaman geçerli kalır, ama tek tek ele alınan üyelerinden her birine uygulanmaz."[13]

Bizim sözde-bileştiricimizde, bir değişkeden diğerine karşımıza çıkan şey, gerçekte, *aynı "somut" öğeler* değildir. Onların özellikleri, *yapının* yani üretim tarzını oluşturan bileşimin basit bir yeri olarak değil, *her seferinde farklı etkisi olarak* tanımlanmıştır. Örnek olarak bu ilişkiye giriyorum, çünkü *Kapital*'in analizi bunun tüm akışını ortaya koymaktadır, ama aynı türde bir analizin, terimin hukuksal anlamında değil, hukuksal biçimlerin varsaydığı ve biçimlendirdiği *üretim ilişkileri* anlamında *mülkiyet* biçimleri üzerinden sürdürülebileceği açıktır. Marx bunun bilgisini *Ka-*

13) *Kapital*'in metninde bu belirlenimin ardından, "üretici emekçi"nin niteliğinin, kapitalist üretim tarzında, –bir kapitalist açısından bir değişken sermaye avansına karşılık gelen– *ücretli-emekçiyle* eşzamanlı olarak kısıtlı olduğunu belirten ikincisi gelir. Bu ters iki hareket (yayılma-sınırlanma) *birbirini dışlamaz ya da birbirini inkar etmez. Bunların her biri* üretim tarzının *iki iç ilişkisinden birine*, daha doğrusu, kapitalist üretim tarzında edindiği özgül biçime göre iki ilişkiden birine göre bir öğenin –doğrudan emekçi– belirlenimine denk düşer. İnceleme nesnesi olarak aldığımız şeyin içinde, toplumsal üretim araçlarını fiilen uygulamaya koyma kapasitesine sahip olan öğe (emekçi), demek ki, yalnızca ücretli olan ya da olmayan emekçilerden (entelektüel emekçiler) değil, denetimin ya da örgütlenmenin teknik işlevini üstlendikleri ölçüde kapitalistlerden de oluşur. Bu ikili hareket (yayılma-sınırlanma), bu sunumun devamında, kapitalist üretim tarzında üretici güçlerin gelişiminin özgül türünün ve *üretim tarzının tarihsel eğiliminin* analiz edildiği bölümde görülecektir.

pitalist Toprak Rantının Doğuşu (*Kapital*, Kitap III) ve *Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları* (Grundrisse) gibi geriye dönük metinlerinde ana hatlarıyla belirtir ve özellikle "mülkiyet" ile "zilyetlik" arasında biçimsel bir ayrıma başvurur. Marx'ın belirttikleri, gerçek sahiplenme konusunda ortaya koyduğu biçimler kadar karmaşık biçimler bulunabileceğini göstermeye yeterlidir.[14]

3. – GELİŞME VE YER DEĞİŞTİRME

Bu analizden çıkartabileceğimiz sonraki sonuçları dile getirmeden önce, *emek süreci*'nin tanımında içerilmiş olan biçimlerin farklılaşma ölçütlerine nasıl olup da tümüyle bağlı olduğunu göstermemiz zorunludur.

> "Emek sürecinin basit öğeleri (*die infachen Momente*) şunlardır: 1. İnsanın kişisel etkinliği, yani emeğin kendisi (*zweckmässige Tätigkeit*); 2. Emeğin nesnesi (*Gegenstand*), ve 3. Emeğin araçları (*Mittel*)." (*Kapital*, I, 181)

Marx'ın sanayi devrimi üzerine analizinden, genel olarak, ayrı "fenomen"in başka açıklamalarından ayırt eden şey aklımızda kalır: Teknik ve toplumsal altüst oluşların kökenini, *yeni enerji kaynaklarının* gelişine (buhar makinesi), motor olarak insanın ikamesine atfetmek yerine, *makine-alet*'in girişine, alet taşıyıcısı olarak insanın ikame edilmesine atfetmek. Yine de, emek sürecinin tanımında içerilmiş olan bu orijinalliğin teorik ifadesi üzerinde

14) Üretim araçlarının mülkiyeti işlevi, özel kişiler, ortaklıklar, ortaklıkların gerçek ya da hayali temsilcileri, vs. tarafından yerine getirilebilir; bu işlev, tek bir biçimde kendini gösterebileceği gibi, tersine, ikiye de bölünebilir – "mülkiyet" ve "zilyetlik", vs.

genellikle durulmaz. Sanayi devrimi (imalattan büyük sanayiye geçiş), bu kavramlar yardımıyla, emek aracının yerine yerleşmesinin ardından, *ilişkilerinin dönüşümü olarak* tanımlanabilir. Bu dönüşüm hakkında Marx'ı özetleyerek, yukarda söylediklerimi yeniden ele alıp, bu dönüşüm emek sürecinin iki "maddi varlık biçimi"nin ardışıklığı olarak tahayyül edilebilir:[15]

– emek aracı ile emek gücünün birliği,

– emek aracı ile emek nesnesinin birliği;

her durumda, üç öğe arasındaki ilişkinin simgesi, bir birliğe ve görece özerkliğe sahip altkümenin belirlenmesiyle tam anlamıyla nitelenmiş olur.

— Emek nesnesi } Makinelerin *birliği*, *Teknoloji*

— Emek aracı
— Emek gücü ("faaliyet") } Mesleklerin *birliği* (ve *manüfaktürün*), *zanaatkarlık*

Aynı zamanda, emek sürecinin tanımının üç kavramı, başka öğeleri ayırt ederek her zaman başka türlü sürdürülebilecek ampirik bir betimlemenin soyutlamasıyla (özne, nesne, "dolayım") alakasız görülebilir. İlişkinin ardışık iki biçiminin analizi karşısında bunlar türev değildir, ilişkiyi mümkün kılarlar.

Bir biçimden ötekine hareket böylece tümüyle analiz edilebi-

15) "Emek aracı, makineleşme içinde *maddi bir varlık biçimi* (*materielle Existenzweise*) edinir, insan gücünün yerine doğal güçlerin geçmesi ve ampirik rutinin yerine bilimin bilinçli uygulamasının geçmesi buna bağlıdır." *Kapital*, II, 71 (yeniden yapılmış tercüme).

lir: *Bir yapının basitçe dağılması* (emekçi ile emek aracının ayrılması) *olarak değil, bir yapının diğerine dönüşümü olarak.* Yine de orijinal bir yapının *ex nihilo* oluşumu (tek bir fiziksel etkileşim sistemi içinde emek nesnesi ile aracının birliği) olarak da değil (ya da bu iki soyutlamanın –"bilim", "teknik" çakışmasıyla bu yapının tesadüfi oluşumu olarak): çünkü *emek sürecinin biçimleri değişmiştir.* İlk örneği büyük mekanik sanayi olan üretici güçlerin yeni sistemi ne bir sondur ne mutlak bir başlangıç; yine de "üretici güçler"in, doğanın gerçek sahiplenme ilişkileri sisteminin tümüyle yeniden örgütlenmesidir.

Ama, aynı zamanda, bu biçim değişiminin, bir *soy zinciri* gibi bir gelişmenin doğrusal hareketi olarak hiçbir biçimde analiz edilemeyeceği de açıkça görülmüştür. Meslek ile imalat arasında böyle bir soy zinciri vardır, çünkü, gördüğümüz gibi imalat, bizi ilgilendiren bakış açısından, mesleğe özgü olan ve bu mesleğin tüm özelliklerini koruyan bir hareketin devamı olarak kabul edilebilir. Ama, eğitilmiş, uzmanlaşmış emek gücü ile alet bütününün yerine geçen makine, bu bütünün evriminin ürünü hiç değildir. Basitçe *aynı yeri* işgal eder. Önceki sistemin yerine başka bir sistemi geçirir: süreklilik öğeler ya da bireyler arasında değil, işlevler arasındadır. Bu tür dönüşüm, genel bir terim olan *yer değiştirmeyle* belirtilebilir.

Burada, bu tür akıl yürütmeyi, Freud'un *Libido Tarihi* üzerine metinlerinde (özellikle cinsellik teorisi üzerine *Üç Deneme*) izlediği çok ilginç ve çok şaşırtıcı yöntemiyle karşılaştırarak konu dışı ama hiç de tesadüfi olmayan bir şeyi belirtmek istiyorum. Benzerlik böyle bir teşebbüse teşvik edecek kadar belirgindir. Ve bu yakınlaşma, içinde (karşısında) Marx ve Freud'un kendi teorilerini

oluşturmaları gereken –kimi zaman da bizzat bu ideolojilerin kavramları içinde– ideolojik durumların yakınlığı düşünülürse eğer, belki de daha doğrulanmış gözükecektir. *Evrimciliğin* egemenliği de tarih biliminde "psikoloji"de olduğu kadar güçlüdür. Freud'un *Üç Deneme*'de kullandığı terimler psikolojik bir evrimciliğe gönderme yaparlar, tam olarak Marx'ın terimleri gibi, üretici güçlerin "düzeyi", "gelişme derecesi", tarihsel bir evrimciliğe göndermede bulunur (*Katkı*'nın *Girişi*'nde Marx, mevcut toplumsal ilişkilerin yerine "yeni ve yüksek" ilişkilerin konulmasından söz eder). Dolayısıyla ben burada (hiçbir muğlaklık olmasın), psikanaliz ve tarihsel materyalizm nesnelerinin *eklemlenmesinden* değil, Marx'ın teorik eseri ile Freud'un teorik eseri arasında *epistemolojik benzeşimler* ortaya çıkarma olasılığından söz ediyorum.

Gerçekten de, bir yandan Freud'un bu metinlerinde libido'nun (cinsel itki) *gelişim evrelerinin* biyolojik ya da kısmen biyolojik tüm teorisini, bilişsel yapının ve edinimlerin sorunsalını, geliştikçe ardışık evreleri oluşacak "tohumlar"ını bulmaktayız. Bir gelişme teorisi ile ara derecelerinin teorisini bulmaktayız, bu aynı zamanda bir gelişme evresine sabitlenme ya da bu evreye gerileme (ama bir gerileme, bir sabitlemenin açığa vurulmasından başka bir şey asla değildir), vs. olarak bir patoloji teorisine izin verir.

Ama gerçek bir evrimci teorinin ne olduğu konusunda, aynı terimlerle olsa da, diğer tarafta tamamen farklı bir şeyler bulmaktayız.

Örneğin, şöyle bir metinde:

> "Güç ve kaçınılmaz bir soru, yani çocukta cinsel tezahürler hangi ölçütlerde görülür? Bana öyle geliyor ki psikanalizin aydınlattığı *fenomenlerin birbirine bağlanması*, emmenin cinsel bir edim olduğunu söylememizi ve çocuk cinselliğinin temel özelliklerini onun içinde incelememizi

sağlar." (*Trois essais*, s. 73).[16]

Burada, Freud'un bu incelemede genelleştirdiği ve aynı cinsel itkinin ardışık biçimlerini, haz arayışının bir dizi örgütlenmesi yapmaktan ibaret bir akıl yürütmenin ifadelerinden birini buluruz. "Bu gelişme, bizim genellikle yetişkinde normal olarak adlandırmaya alışkın olduğumuz *cinsel yaşama* varır." (*Psikanalize Giriş* sunumundaki zincir daha karmaşıktır, çünkü Freud, kendi tanımı içinde, çocuk cinselliği ile "anormal" yetişkin cinselliğini eşzamanlı olarak kullanır: Böylece gelişme ya "normal" cinselliğe varır ya da "anormal"de aynı *yeri* tutan sapkınlığa ve nevroza varır). Paradoksal biçimde, gelişmenin kökenleri, "cinsel" niteliğe elbette en az sahip olan evrelerdir. Gerçekte, analizin onlarda *aynı işlevi* keşfetmesine bağlı olarak bunu edinirler. Bir süreklilik olmaktan çok, onların ardışıklığı bir dizi *yer değiştirme* olarak analiz edilebilir: erojen bölgelerin yer değiştirmesi, yani verili bir libidinal örgütlenmede cinsel bir "değer"in yatırıldığı vücut bölümlerinin yer değiştirmesi (Freud, bize, bu şekilde yatırım yapılmamış aşağı yukarı hiçbir vücut bölümünün olmadığını söyler); cinsel itkinin başlangıçta "demirlediği" biyolojik işlevlerin yer değiştirmesi; Freud'un nesne yokluğu dediği şeyden –ama bu tikel bir kipliktir– başlayarak genital aşk nesnesine kadar varan itki nesnelerinin yer değiştirmesi. Bu yer değiştirmelerden her biri, Freud'un "kısmi itkiler" olarak adlandırdığı şeyler, yani *karmaşık cinsel itkinin bileşenleri* arasındaki ilişkilerin çeşitlemesine denk düşer.

"Buraya kadar incelenmiş olan bazı sapkınlıkların, an-

16) *Les Trois essais sur la théorie de la sexualité* [Cinsellik Üzerine Üç Deneme] Gallimard'ın *Idées* dizisindeki Fransızca tercümeden (1962) aktarılmıştır.

cak birçok unsurun *bağlantılı edimi* varsayılarak karşılaştırılabileceğini sonradan gözlemledik. Bunlar analiz edilebilir olsa da, doğası karmaşıktır. Bu bizim, *cinsel itkinin basit bir veri olmadığını*, farklı bileşenlerden oluştuğunu, bunların da sapkınlık durumlarında ayrıştıklarını düşünmemize yol açacaktır. Klinik gözlem de yeni kaynaşmalar ortaya koyacaktır..." (*Trois essais*, s. 49)

Bu değişkelerden her biri, "kısmi itkiler" (genital-öncesi ya da genital örgütlenmeler – genital erojen bölgenin önceliği) arasında bir tahakküm ya da hiyerarşi ilişkisi içeren karmaşık cinsel itkilerin örgütlenme sistemidir (bkz. *Trois essais*, s. 94 ve devamı).

Freud'un bu sayfalardaki akıl yürütmeleri, böylece, bireyin evrim teorisiyle ya da biyolojik modeliyle derinden ilişkisi olmayan bir dizi kavramı uygulamaya koyar. Bunlar, *iki soruya eşzamanlı olarak* cevap vermesi gereken akıl yürütmelerdir: Gelişmenin biçimi nedir, öznenin gelişme biçimi nedir, gelişen nedir?[17] Bunlar, analiz konusu olan bu "cinselliğin" yeni bir tanımından

17) Gerçekte, bu sorular, özellikle (ister birey söz konusu olsun, ister tür) biyolojik olan köken alanında tüm gelişme teorisine zorunlu olarak sorulmaktadır. Darwin'ci devrim, yeni bir cevap getiren (türlere ayrılmış olan ve bireysel gelişmeden ayrı olan "evrim") konumlarının yeni bir biçimi olarak gelişme teorileri tarihine yerleştirilebilir. Bu noktada şu yazılabilmiştir: "Öncelikle böyle bir gelişme, biricik ve kalifiye bir bireyde anlaşılır. (XIX.) yüzyılın ortalarına doğru, gelişmenin *öznesi* (gelişen *şeyden*) güçlükle ayırt edilir. Embriyolojik dönüşümlerin bu sabiti, (bir açılıp gelişmede olduğu gibi) yüzey ve hacimle özdeşleştirilemediği gibi, (bir büyümede olduğu gibi) yetişkin yapıyla da özdeşleştirilemez... (Ekolojik, vs.) enstantane içinde (bir) sözde-birliğin dışında, Darwin'in evreni için, nerdeyse asgariye indirgenmiş ardışıklık içindeki bir birlik var olabilir yalnızca: sürekli bir soy zincirinin birliği, hem soybilimsel anlamda (tüm türler aynı kaynaktan türer), hem de kısmen matematik anlamda (küçük temel değişimler). Örgütlenme tip ve planlarının nispi kalıcılığı bununla açıklanır: *bu, tarihin dayanağı ya da temeli değildir; yalnızca sonucudur.*" (G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulman: *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, Thales, c. 11, 1962). Freudçu (ve Marksist) sözde-gelişme içinde, böyle bir asgariyle bile karşılaşmayız, önceden-mevcut birliğin, yani tohum ya da kökenin köklü yokluğuyla karşı karşıyayızdır.

ayrılmaz gözükürler (Freud, cinsellik kavramının bu "açılıp gelişme'sine yönelen ve onu ergenliğin berisindeki "genital" cinsel faaliyetin devamıyla karıştıran itirazlarla sürekli mücadele etmektedir). *Sonuç olarak, cinselliğin yalnızca bu "tür yer değiştirmeler"in analiz edilebileceği biçimlerin ardışıklığıyla tanımlandığı ortaya çıkmaktadır.* Değişikliği sonuçta genital örgütlenmeye varan kısmi itkilerin örgütlenmesinin öğesi olan şey, cinseldir.

Oysa, yer değiştirmelerin analizini mümkün kılan şey, gerçek sahiplenme ("üretici güçler") ilişkisinin biçimlerinin analizinde emek sürecinin tanımı kavramlarına benzer bir rol oynayan bir teorik kavramlar bütünüdür: Faaliyet / nesne / emek aracı. Bu kavramlar, Freud'da *Üç Deneme*'de sistematik olarak kullanılırlar ve *İtkiler ve Yazgıları Üzerine* makalede sistematik olarak sunulmuşlardır (Metapsikoloji): bunlar, kaynak (*Quelle*), atılım (*Drang*), nesne (*Objekt*) ve itkinin hedefi (*Ziel*) kavramlarıdır. Freud'un kavramları ile Marx'ın kavramları arasında bir denklik elbette söz konusu değildir; ama aynı analiz türü, dolayısıyla yöntem içinde bu kavramların işlevinin özdeşliği söz konusudur.

Belki bu durumda, geriye dönerek Marx'ın metninin ortaya attığı sorunları aydınlatabiliriz. Özellikle sözünü ettiğim ilişkiyi ayırmakta ya da, aynı anlama gelmek üzere, "üretici güçler düzeyi"ni bileşimin içindeki bir ilişki olarak, yani üretim araçlarının mülkiyet biçimiyle aynı sıfatta bir *üretim ilişkisi* olarak düşünmede Marx'ın karşılaştığı güçlük.[18]

Bu güçlük, üretici güçleri *sayma* teşebbüsüyle ve örneğin bu güçleri doğa ve insan arasında bölüştürme teşebbüsüyle at başı gider. Aynı şekilde, Freud'un bu metinlerinde, cinsel itkiyi, ana-

18) Althusser'in örnerdiği "üretimin teknik ilişkileri" terimi, aynını gayet iyi belirtmektedir. "İlişkiler"in kendi başına *toplumsal* karakteri içerdiğinin hatırlanması yeter.

lizin betimlediği haliyle, biyoloji ve psikoloji alanları karşısında yerli yerine yerleştirmeye çalışan ifadelere de rastlanır; Freud sonunda itkiyi biyolojik olanla psikolojik olan arasındaki bir *sınır* olarak tarif eder ve bu muğlaklığı da itkinin "kaynağı" düzeyine yerleştirir (bkz. Metapsikoloji, Fransızca tercüme, s. 35: "İtkinin *kaynağı*'ndan anlaşılması gereken şey, coşkulanımı, psişik yaşam içinde, itkiyle temsil edilen bir organın ya da bedenin bir bölümünün içinde etkide bulunan somatik süreçtir. Bu sürecin daima kimyasal doğada olup olmadığı bilinmemektedir... İtkisel kaynakların incelenmesi, artık psikoloji alanına ait değildir; oysa ki itkinin kökeni ve somatik kaynağı psikoloji açısından açıkça belirleyici bir öğe olsa da, psişik yaşam içinde yalnızca hedefleriyle tanıyabiliriz onu.") Biçimlerin analizinde biyoloji, her zaman mevcut haliyle yer almaz. Aranılan "sınır" bu nedenle kesinlikle bulunamaz. Ama, psikolojik olanın da, bir başka anlamda, yok olduğunu eklemek gerekir: Geleneksel anlayışı içinde, biyolojik olanla karşıtlığı ve ilişkisi içinde tanımlanır. Biyolojik olan, mevcut haliyle yok olduğundan, psikolojik olan kendinden başka bir şeye dönüşmüş olur: Özellikle de Freud'un "psişik" diye adlandırdığı şeye. Demek ki, bağını Freud'un çok açık olarak düşündüğü, *alanların gözden geçirilme, yer değiştirme dizisi*'yle karşı karşıyayızdır. Freud, *Psikanalize Giriş*'te şunu yazar:

> "Çoğunluk 'bilinç' kavramını 'psişik' kavramıyla karıştırdığından, 'psişik' kavramını *genişletmek* ve bilincin olmadığı bir psişiğin varlığını kabul etmek zorunda kaldık. Bazılarının 'cinsel olan' ile 'üremeyle ilgili olan' ya da kısaca 'genital' arasında kurdukları özdeşlik de aynıdır, oysa ki biz, 'genital' olmayan, üremeyle alakası olmayan bir 'cinsel'in varlığını kabul ederiz. Bize sözü edilen özdeşlik

biçimseldir yalnızca ve köklü nedenlerden yoksundur." (Fransızca baskı, Payot, 1962, s. 301)

Bu "genişlemenin" aslında, içeriğiyle olduğu kadar buna imkan tanıyan teorik söylemin doğasıyla da tamamen yeni bir tanım olduğu eklenecektir yalnızca.

Aynı şekilde, üretici güçler analizindeki "doğa" da böyledir. Çünkü Marx, "çalışma, öncelikle insan ile doğa arasında cereyan eden bir edimdir. İnsan burada doğa karşısında, doğal bir güç rolü oynar," diye yazdığında, doğanın toplumsal bir öğe rolü oynadığını söylemek de belki bir o kadar doğru olur. Bu anlamda da "doğa", mevcut haliyle, yoktur.

"Üretici güçler"in Marksist analizi, bir üretim tarzının tanımı içine sistematik olarak dahil edildiği ölçüde, yani üretimin "teknik" yanlarının ya da "kaynakları"nın basitçe sayılması ya da tanımlanması değil, üretimin "teknik" toplumsal ilişkilerinin değişik bir biçiminin tanımı olduğu ölçüde, teorik çalışmanın geleneksel işbölümü karşısında, Freud'da karşılaşmış olduğumuz aynı yer değişikliği ve kopuş etkisi görülür. Bu kopuş etkisi, onun nesnesini oluşturan ve değişik disiplinlerin meşgul ettiği ve sonuçta tamamen bilmezden geldikleri bir alanı onun için tanımlayan yeni bir bilimin kuruluşunun karakteristik özelliğidir. Bilimsel teorik disiplin olarak tarihsel materyalizm alanında, üretici güçlerin analizi, tarihe dayatılmış, temel ama dışsal bir sınırlama olarak insani kurum ve pratiklerin "toplumsal" yapısının yükselebileceği *koşulları* ya da temelleri sergileyen teknik ya da coğrafi bir *öncül* olarak belirmez: Tersine, bir üretim tarzının toplumsal yapısının tanımının *içindedir* ("üretim tarzı"nın hiçbir tanımı, tipik özelliği olan üretici güçlerin tanımını kapsamadıkça yeterli kabul edilemez); dolayısıyla "toplumsal"ın anlamını tamamen değiştirir.

Ama, gördüğümüz gibi, benzeşim daha öteye gider: Marx'ın ve Freud'un tanımladığı *nesne* ve tarih *türüne* de uzanır. Freud'un bize sözünü ettiği "cinsel"in, itki örgütlenmelerinin belirttiği gelişmenin öznesi olmaması gibi, itki örgütlenmelerinin kelimenin tam anlamıyla birbirlerinden doğmaması gibi, *Marx'ın analizinde de yalnızca bileşimin kendisiyle ve biçimleriyle işimiz vardır*. Böylece, Marx örneğinde de, *gelişme öznesinin, emeğin örgütlenme biçimlerinin ardışıklığının tanımladığı şeyden* ve bunun gerçekleştirdiği yer değişikliğinden *başka bir şey olmadığını* söyleyebiliriz. Onun nesnesinin oluşumunun ampirik değil teorik karakterini tam olarak yansıtan budur.

4. TARİH VE TARİHLER. TARİHSEL BİREYSELLİĞİN BİÇİMLERİ

Bu analizin tarih teorisi açısından çok önemli sonuçları vardır. Gerçekten de, iki ardışık biçimin bu analizi sırasında tam olarak neyin söylendiğini kendimize soralım: Bu "*bir tarih*" olarak adlandırılabilir mi diye soralım. Bu tanım, aynı zamanda bu tarihin nesnesini belirtebilirsek ancak görünür bir anlam taşıyabilir. Bu belirlemenin tarzı ne olursa olsun, ister bir kavramla, isterse de basit bir adlandırmayla, genel olarak tarih asla yapılmaz, ama her zaman için *bir şeyin tarihidir*.

Oysa, tarihçilerin genel olarak, pek yakın bir döneme kadar, bu *nesne* sorununa teorik bir cevap verme zorunluluğunu gözardı etmiş olduklarını saptamak gerekir. Örneğin, Marc Bloch'un "tarih bilimi" üzerine mülahazalarını ele alırsak, tüm çabasının özellikle bir *yöntembilim* inşasına yönelik olduğu görülür. Tarih-

çilerin çalışmalarının nesnesini tanımlama teşebbüsü, gerçekten de, bu nesnenin "geçmiş" olamayacağı gibi, zamanın hiçbir doğrudan belirlenimi de olamayacağının kanıtlandığı andan itibaren, aporetik olduğu ortaya çıkar: "Geçmişin, geçmiş olarak bilim konusu olabileceği fikri saçmadır." (*Apologie pour l'histoire*, s. 2). Bu olumsuz ve kısmen ikna edici çözümden sonra (sonuçları –filozoflar tarafından– daima çıkarılmış olmasa da), Bloch'unki gibi teşebbüsler, yine de, *nesne* sorununu bir tümlüğün tanımsızlığı içine fırlatan bilimlerinin *eksik* bir tanımı olarak kalır: "İnsan, daha doğrusu insanlar." Bilgiyi de yalnızca *yöntemlerin* belli bir bütünü olarak niteler. Bu eksik tanımdan sonuçta kaynaklanan ampirizmi analiz etmenin yeri burası değil, ama teorik olarak ihmal edilmiş sorunun ister istemez her an pratik olarak çözümlendiğini saptamak gerekir. Bu nedenle, örneğin, politikalar tarihi, kurumlar tarihi, fikirler tarihi, bilimler tarihi, iktisatlar tarihi, vs. var.

Bu perspektif içinde, önceki analizin yöneldiği nesneyi "emek" olarak tanımlayabilir ve bir *emek tarihi*'nin ya da bu tarihin bir anının söz konusu edildiğini söyleyebiliriz.

Ama aynı zamanda görmekteyiz ki, genel olarak "emek tarihi" ya da "teknikler tarihi" denen şey karşısında, Marx'ın analizi temel bir polemik durumunda kendini göstermektedir. Bu tür tarihler mevcuttur ve bunlar, nesneleri oluşturmadan kabul ederler; bu nesneler, dönüşümleri aracılığıyla, belli bir doğa özdeşliği içinde varlıklarını sürdürüyormuş gibi yaparlar. Bu tarihlere, onları birleştiren bir "özne" gerekir ve bu özneyi bir "olgu" (hatta "uygarlık olgusu") olarak kabul edilen tekniğin içinde ya da kültürel bir "davranış" olarak kabul edilen emeğin içinde bulurlar. Bu tarihlerin bu nesneleri *alımladıklarını* söylemek, on-

ların oluşum anının, tarihçilerin kendilerinin teorik pratiğinin dışında olduğunu, ama teorik olsun ya da olmasın, başka pratiklere ait olduklarını söylemektir. Teorik pratik açısından nesne oluşumu demek ki bir *belirtme* olarak, bir başka pratiğe *referans* olarak kendini göstermektedir. Dolayısıyla, aynı zamanda tüm bu pratiklerin içine, bir tarihçinin teorik pratiğine ve politik, iktisadi, ideolojik pratiklerin içine katılan insanların kişisel kimlikleri açısından mümkündür. Referans, karmaşık *tarihsel birliğin* ve bu farklı pratiklerin tarihsel eklemlenmesinin etkisi olarak mümkündür, ama kendini sunduğu haliyle, bir dönemin ideolojisi denen ayrıcalıklı bir yere eleştirel olmayan biçimde yansıması haliyle mümkündür. Ama aynı zamanda, (en yetkin biçimde eleştirel olma iddiasındaki) bir söylemin, nesnesinin oluşumunda, eleştirel olmayan bir işleme bağlı bu paradoksu olduklarından, bu tarihler, kavramsallaştırılmaları ve açıklamalarının doğası içinde, alınan bu nesnelerin karşılıklı *sınırlarının* çözümsüz problemiyle ve sonuçta, bu kısmi tarihin başka tarihlerle, bir bütünlük tarihiyle ilişkisi problemiyle karşılaşırlar. Bunlar, iktisat tarihi konusunda Vilar'ın dediği gibi, değişimin tarifinden, kendi nesnelerinin hareketinin tarifinden, bu hareketin "saflığı" içinde ("saf" iktisat, "saf" teknik, vs.) ele alınan nesnelerinden daha geniş bir gerçekliğin içine dahil olmasına göndermede bulunurlar, bu da insan ilişkilerinin tümlüğüdür ve bu değişimi açıklar (bkz. *Contribution à la première Conférence Internationale d'Histoire Economique*, Stockholm, 1960, s. 38). *Kendi nesnelerinin değiştiğini, nesnelerinin bir tarihi olduğunu çünkü o nesne olmayanın da değiştiğini fark ederler.* Böylece, tüm tarihin oluşturucu sorununun, nesnesinin genel olarak tarihle, yani diğer tarihsel nesnelerle ilişkisi sorunu olduğu ortaya çıkar ve ampirizmi aşmak istediklerinde, kah global ve farklılaşmamış bir ilişki-

nin sözcesiyle bunu çözerler –ki bu da, sonuç olarak, "zamanın tini" teorisine, "tarihsel psikoloji"ye varır (örneğin bkz. Francastel'in plastik sanatlar tarihi ve I. Meyerson'un teorileri üzerine çalışmaları)–, kah bir yapının bir başka yapıya tamamen indirgenmesiyle çözerler; ki bu da, mutlak referans, birçok tercümenin orijinal metni olarak ortaya çıkar (örneğin bkz. Lukacs'ın ve öğrencisi Goldmann'ın edebiyat tarihi üzerine çalışmaları).

Marx'ın analizinin, bu tarihsel pratik karşısında, polemik bir konumda kendini gösterdiğini söylediğimde, bu, "bir tarih"ten kesin olarak söz edebilmek için zorunlu olarak çözümlenmesi gereken kısmi tarih ile genel tarih arasındaki ilişki sorununu ortadan kaldırdığı anlamına gelmez. Tersine, bu sorunun ancak tarih gerçekten kendi nesnesini, *alımlamak* yerine *oluşturursa* çözülebileceğini gösterir. Bu anlamda, Marx'ın kullandığı *analiz* terimi, Freud'un "bireysel tarih analizi"nden söz ettiğinde kullandığı anlamdadır: Nasıl ki Freud'un analizi, nesnesinin (cinsellik, libido) yeni bir tanımını üretiyorsa, yani, bir tarihin gerçekliği olan *oluşumlarının* çeşitlemesini göstererek onu gerçekten oluşturuyorsa, Marx'ın analizi de, ardışık biçimlerinin, yani üretim tarzının yapısında belirli bir yer işgal eden biçimlerin tarihini yaparak kendi nesnesini ("üretici güçler") oluşturur.

Kısmi bir tarihin nesnesinin belirlenmesinde, Marx'ın yöntemi, böylece, "referans" sorununu, teorik bir bilginin nesnesinin ampirik belirlenmesi sorununu ya da bilimsel bir bilginin nesnesinin ideolojik belirlenmesi sorununu tamamen *ortadan kaldırır*. Gerçekten de bu belirlenim, şimdi, bir ilişkinin ardışık biçimlerini ve bu ilişkinin ait olduğu üretim tarzının yapısını ayrımsal olarak analiz etmeyi sağlayan teorik kavramlara tamamen bağlıdır.

"Emek", üretim tarzının öğeleri arasındaki bir ilişki olarak kendini gösterir ve sonuç olarak, tarih nesnesi olarak onun oluşumu, üretim tarzının yapısının bilinmesine tamamen bağlıdır. Biz bu saptamayı genelleştirebilir ve bileşimin *(Verbindung)* öğelerinden her birinin kuşkusuz "tarih"in bir biçimine, *ama öznesi bulunamayan bir tarihe* sahip olduğunu söyleyebiliriz: Tüm kısmi tarihin gerçek öznesi *bileşimdir,* ve buna bağımlı olarak öğeler ve ilişkileri vardır, yani *özne olmayan bir şey.* Bu anlamda, bilim olarak bir tarihin, teorik bir tarihin temel sorununun, analiz edilmek istenen öğelerin bağlı olduğu bileşimin belirlenimi olduğu, yani Marx'ın üretim süreci ve tarzları olarak adlandırdığı şey gibi, nispi bir özerklik alanının yapısını belirlemek olduğu söylenebilir.

Gerçekten de, bu önden belirlenim, kısmi nesnenin ve bunun başka nesnelere eklemlenmesinin belirlenimini aynı hareketle sağlar. Bu yine demektir ki, toplumsal oluşumun bir kertenin yapısı dolayısıyla bilinmesi, bunun başka kertelere *eklemlenme*'sini bilmenin teorik olasılığını da içerir. Bu durumda bu sorun, diğer mercilerin, analiz edilen kertenin tarihine *müdahale* tarzı olarak kendini gösterir. Yine bu noktada, önceki analiz bize kusursuz bir örnek sağlamaktadır: Bilimin üretime uygulanması, yani (iktisadi) üretimin başka bir pratiğe uygulanması: doğa bilimlerinin teorik pratiği. Marx, kar oranını yükseltmek için sabit sermaye tasarrufunda bulunma yollarını incelerken şunu yazar:

> "*Bir* üretim dalında, emeğin üretici gücünün geliştirilmesi, örneğin demir, kömür, makineler, fabrika, vs., bir yanıyla, zihinsel üretim alanındaki ilerlemeye, özellikle de doğa bilimleri ve bunların uygulamaları alanındaki ilerlemeye bağlı olabilir."

Bu türden bir metin "zihinsel üretim"in, terimin iktisadi anlamında üretimin bir kolu olmasını kesinlikle gerektirmez. Ama zihinsel üretimin, (dar anlamda) üretim tarzı tarihine, bir ithalata elverişli olan *ürünleriyle* (bilgiler) müdahale ettiği anlamına gelir. Ve bu müdahalenin niçin ve hangi biçimlerde meydana geldiğini açıklamayı sağlayan, üretim tarzı içindeki öğelerin yer değiştirmesinin daha yukarda ele aldığım analizidir. Bu analiz, Antik Çağ ve Ortaçağın teknolojik "rutin"i üzerine ortaya konmuş tüm soruları geçersiz kılar, çünkü bilimin üretime uygulanmasını belirleyen şey bu bilimin "olasılıkları" değil belirli bir üretim tarzının bileşimine organik olarak ait olan emek sürecinin dönüşümüdür. Benim emek araçlarıyla emek nesnesinin birliği olarak adlandırdığım bu sistemin oluşumuyla belirlenir. Demek ki, başka pratiklerle ilişkisini açıklayan koşulları üretim tarzının analizinde aramak gerektiği gibi, dahası, bu ilişkinin tanımı da, diğer pratiklerin özgül biçiminin –mevcut haliyle– yok olduğu, üretim tarzının yapısını belirten aynı teorik kavramlara bağlıdır. Bunlar, üretim tarzının güncel özünü ifade eden koşullar içinde, ya da daha kesin deyişle, Marx'ın dediği gibi, *sınırlar* içinde, kendi özgül ürünleriyle müdahale ederler (sınıf mücadelesinin politik pratiğinin iktisadi yapıya eklemlenmesi konusunda bu daha ayrıntılı olarak görülecektir). Marx'ın, ilkel birikimin (politik) "yöntemleri" hakkında olduğu gibi, nispi artı-değer üretimi hakkında da kullandığı "yöntemler" kavramının anlamlarından biri de budur (bkz. daha önce belirttiğimiz metin, *Kapital*, Almanca baskı, I, s. 535); Marx'ta bu kavramın, her zaman için, bir pratiğin bir başka pratikçe belirlenmiş koşullara müdahalesini, iki pratiğin eklemlenmesini belirttiği belki de söylenebilir.

Üretim tarzlarınınkinden *başka tarihlerin*, nesnelerini oluşturmak gereken tarihlerin talebini bu model üzerinde formüle

edebiliriz. Her tarih mümkün değildir: Tarihsel araştırma, iktisat tarihi üzerine, fikir tarihi, zihniyetler, vs. üzerine tartışmalar aracılığıyla bunu hissettirmeye başlar, ama yine de bu oluşumun sorununu açıkça ortaya koymaz. Bu tarihlerin nesnelerinin belirlenimi, toplumsal oluşumun nisbeten özerk kertelerinin ve her seferinde onları –üretim tarzıyla aynı şekilde– bir *bileşimin* yapısıyla tanımlayan kavramların üretiminin belirlenimine bağlıdır. Bu tanımın da her zaman için *polemik* bir tanım olacağını, yani kendi nesnesini ancak, "olgu"nun aşikarlığından yararlanan ideolojik sınıflandırmaları ya da kesintileri ortadan kaldırarak oluşturabileceğini öngörmek gerekir. Foucault'nunki gibi teşebbüsler, bize bunun örneğini oldukça iyi vermektedir.[19] İdeolojiler tarihinin ve özellikle de felsefe tarihinin belki de bir sistemler tarihi olmadığını, *sorunsallar halinde örgütlenmiş kavramların* bir tarihi olduğunu, dolayısıyla senkronik bileşimini yeniden oluşturmanın mümkün olduğunu ileri sürebiliriz –ama burada da tahminler alanına giriyoruz. Burada Feuerbach'ın ve Genç Marx'ın dahil olduğu antropolojik sorunsal üzerine ve genel olarak felsefe tarihi üzerine Althusser'in çalışmalarına göndermede bulunuyorum. Aynı şekilde, edebiyat tarihi de belki de "eserler"in tarihi değil, bir başka nesnenin, ideolojik olanla belli bir ilişkisi olan (ki bu ilişki de toplumsaldır) özgül bir nesnenin tarihidir. Bu durumda da, Pierre Macherey'nin ileri sürdüğü gibi (Lenin, Tolstoy eleştirisi, *La Pensée* içinde, no: 121, Haziran 1965), karmaşık bir bileşimin tanımladığı bir nesneyle karşı karşıyayızdır ve bunun biçimlerini analiz etmek gerekir. Burada bunlar programatik ibarelerden başka bir şey değildir elbette.

Marx'ın analiz yönteminin içerdiği tarih teorisi eğer böyleyse,

19) Özellikle *Kliniğin Doğuşu*'nda, (PUF).

bu teoriye ait olan yeni bir kavram üretebiliriz: Ben bunu, *tarihsel bireyselliğin ayrımsal biçimleri* kavramı olarak adlandırıyorum. Marx'ın analiz ettiği örnekte, "üretici güçler" ilişkisinin ardışık iki biçiminin, *tarihsel bireyselliğin farklı biçimleri*'nin ikisini içerdiğini görüyoruz. Marx'ın analiz ettiği örnekte, "üretici güçler" ilişkisinin iki ardışık biçiminin, ilişkinin öğelerinden biri olan (aynı zamanda üretim araçlarının iki farklı biçimi olarak) "emekçi"nin *iki farklı bireysellik biçimi* içerdiğini görüyoruz: birinci durumda, üretim araçlarını uygulamaya koyma kapasitesi (alışılmış anlamda) bireye aittir, bu üretim araçlarına bireysel bir hakimiyettir; ikinci durumda, aynı kapasite "kolektif emekçi"ye aittir, Marx'ın üretim araçlarının "toplumsal" hakimiyeti diye adlandırdığı şeydir bu. Kapitalizmin geliştirdiği üretici güçler, böylece, hiçbir birey için geçerli olmayan bir norm oluşturur. Diğer yandan, bu tarihsel farklılık, söz konusu bileşimle katı biçimde ilişkilidir, yani yalnızca üretim pratiğini içerir. Nisbeten özerk her pratiğin, böylece, kendine özgü tarihsel bireysellik biçimleri yarattığını söyleyebiliriz. Bu saptamanın sonucu, *Katkı*'ya *Giriş*'in tüm yapısının dayanağı olduğunu gördüğümüz "insanlar" teriminin anlamını tamamen değiştirmektir. Bu "insanlar"ın, teorik statüleri içinde, *somut insanlar*, ünlü formüllerin bize "tarih yapıyorlar" dediği insanlar olmadığını şimdi söyleyebiliriz. Bunlar, her bir pratik için, ve bu pratiğin her bir dönüşümü için, bileşim yapısından yola çıkarak tanımlanabilecek olan farklı bireysellik biçimleridir. Aynı şekilde, Althusser'in dediği gibi, toplumsal yapı içinde farklı *zamanlar*'ın olması gibi –ki bunların hiçbiri ortak bir temel zamanın yansısı değildir– ve aynı nedenle, yani Marksist tümlüğün *karmaşığı* olarak adlandırılan şey olduğundan, toplumsal yapının içinde de politik, iktisadi, ideolojik farklı bireysellik biçimleri vardır, bunlar aynı bireyler tarafın-

dan desteklenmezler ve nisbeten özerk kendi tarihleri vardır.

Ayrıca Marx, üretim sürecinin ya da "tarzının" yapısı karşısında bireysellik biçimlerinin bağımlılığı kavramını da formüle etmiştir. "Bileşim" analizinde somut insanlarla değil, yalnızca yapının içinde belirli bazı işlevleri yerine getiren insanlarla karşı karşıya olduğumuz şeklindeki bu epistemolojik olguyu, terminolojinin içinde belirlemiştir: emek gücü *taşıyıcıları* (emek süreci hakkında, analizi tanımlayan teorik kavramların sözcesinde Marx, gördüğümüz gibi, "insan" ya da "özne" değil, "*zweckmäsige Tätigkeit*" demektedir, yani üretim tarzı normlarına uygun faaliyet); –sermaye *temsilcileri*.

Bu bireyleri belirtmek için, Fransızcada genellikle *destek* terimiyle karşılanan *Träger* terimini sistemli olarak kullanmıştır. İnsanlar teorinin içinde, yapının içinde içerilmiş ilişkilerin dayanağı biçiminde ve yapının belirli etkileri olarak bireyselliklerinin biçimleri şeklinde görülürler.

Marksist teorinin bu niteliğini belirtmek için belki de *akla uygun* terimi kullanılabilir ve toplumsal yapının görece özerk her pratiğinin, bileştirdiği öğelerinin özdeşliğinin bağlı olduğu, kendine özgü bir akla uygunlukla analiz edilebileceği söylenebilir. Oysa, farklı biçimde belirlenmiş öğelerin, somut bireylerin birliği içinde *çakışması* için hiçbir neden yoktur; bu durumda, tüm toplumsal eklemlenme, küçük olarak, yerel yeniden-üretim olarak belirir. Böyle bir ortak dayanak varsayımı, tersine, psikolojici ideolojinin ürünüdür, tıpkı doğrusal zamanın tarihsel ideolojinin ürünü olması gibi. *Dolayımlar* sorunsalını destekleyen bu ideolojidir, yani, hiyerarşikleştirmiş bir düzeyler dizisi oluşturan sistemler olan, iktisadi ilişkilerin yapısına varana dek, giderek dışsallaşan birçok belirlenim sisteminin merkezleri ya da "kesişimleri" gibi, somut bireyleri, psikolojik ideolojinin *öznelerini* bulma teşeb-

büsü. Leibniz'in, her dereceden tekil tözlerin her birinin, özellikle de tinlerin, özgül biçimde tüm evreni ifade ettiklerini söylerken kusursuzca ifade ettiği şeyi modern bir biçimde buluruz:

> "Tinler... bütünü kendi içlerinde, *herhangi bir biçimde* ifade eder ve toplarlar, öyle ki, bunların tüm parçalar oldukları söylenebilir." (*De rerum originatione radicali*, Fransızca tercüme, Vrin, 1962, s. 91).

Aynı şekilde, insanlar, her toplumsal pratiğin yapısı içinde belirli işlevlerin ortak destekleriyseler, kendi içlerindeki toplumsal yapıyı bütünüyle "bir biçimde ifade ederler ve yoğunlaştırırlar", yani bütünün yapısı içinde bu pratiklerin eklemlenmesini bilmenin mümkün olduğu *merkezler* olurlar. Aynı zamanda bu pratiklerin her biri fiilen ideolojinin insan-özneleri üzerinde, yani bilinçler üzerinde *odaklanmış* olur. Böylece, "toplumsal ilişkiler", sonuçları yalnızca bireyler olan bu pratiklerin yapısını ifade etmek yerine, bu merkezlerin çokluğundan yola çıkarak yaratılmış olur, yani pratik bir özneler arasılığın yapısına sahip olurlar.

Marx'ın her analizi, gördüğümüz gibi, böyle olmayı dışlar. Merkezlerin çoğulluğunu değil, merkezin kökten yokluğunu düşünmek zorunda bırakır bizi. Toplumsal yapının içinde eklemlenen özgül pratikler, onlara sıkı sıkıya bağlı olan tarihsel bireyselliklerinin biçimlerini belirlemeden önce, kendi bileşimlerinin ilişkileriyle tanımlanırlar.

III. – YENİDEN-ÜRETİM ÜZERİNE

Önceki bölümlerde, tek bir kavramı, kapitalist üretim tarzı analizinde Marx'ın kullanımından yola çıkarak *tanımladım*: "üretim tarzı". Bu kavrama özgü ilk etkiler olarak adlandırılabilecek olan şeyin ana hatlarını çizdim: Marx'ın serimlemesinde işlevini belirlemeye çalıştığım tüm terimler, anlamlarını ancak bu ilk tanıma referanstan almaktadırlar; bir kanıtlamanın içine müdahaleleri, böylece, bir üretim tarzının tanımının içerdiği "varsayımlar"ın etkisi uzatılmış olarak belirir; tarihi düşünme tarzında bu terimlerin kendi içlerinde taşıdıkları dönüşümler, aynı zamanda ideolojiden bilime bir geçiş anlamına sahip dönüşümler, yalnızca *bu tek teorik olayın etkileridir*: geleneksel dönemlendirme sorunsalı içine *üretim tarzı* kavramının dahil edilmesi.

Ama eğer burada kalırsak, tarihçilerin alışıldık pratiğinde "kısmi tarihler"den söz ettiğimde, yukarda ima edilmiş bulunan bir güçlükle karşılaşırız: Tarihsel bir nesneler tümlüğü içinde bu nesnenin *yerine yerleşmesi* sorununu, kendi nesnelerini teorik bir tanımdan yola çıkarak oluşturmayan, ama bunu önceden oluşmuş olarak alan bu tarihlerin sürçme noktası olarak belirttim. Bu yerine yerleşme, her zaman, teorik söylem için (teorik olduğunu ileri süren söylem içinde) önceden edinilmiştir, bu nesnenin kendi varlığını ve kalıcılığını öne sürdüğü az çok dolaysız gerçekliğe göndermede bulunan *teorik olmayan* bir işlemle edinilmiştir; böylece, son çözümlemede, *jeste*, *sonradan* teorik bir söylemin içinde kavramsal temsillerini ele almayı öneren bir dünyanın nesnelerini *gösteren* jeste bir başvuru olarak kendini gösterir. Ama, bu jestin yalnızca görünüşte masum olduğunu, aslında içinde, aynı hareketle dünyayı nesnelere ve "algıları"na indirgeyen kesime hükmeden bir ideolojinin barındığını da biliyoruz;

bu, başka bir yerde, ideolojinin *imalı* doğası olarak gösterilmiştir. Bir bilimin, öncekilerle polemik kopuş halinde başka nesneleri kestiği ve oluşturduğu andan itibaren bunu bilmekteyiz.

Şimdi de benzer bir güçlükle karşılaşacağız. Bunun tamamen uydurma olmadığına bizi ikna edecek örnekler de eksik değildir. Üretim tarzının tarihsel kavramına sahibiz. Daha özel olarak da, özel bir üretim tarzını bilme biçimi olarak buna sahibiz, çünkü, gördüğümüz gibi, kavram ancak özelleşmiş olarak var olur. Yine de, *kavramın ne zaman ve nerede "uygulandığını" bilmek*, hangi toplumların, tarihlerinin hangi anında kapitalist bir üretim tarzına sahip olduklarını bilmek gibi başka şeyleri bilmek zorundaymışız gibi gözükür. Doğrusu, tüm dönemlendirme sorunu şu noktada yoğunlaşmış gibidir: Gerçekten de, "varsayımları" formüle ettiğimiz andan itibaren her bir üretim tarzının yapısına bağlı olan etkilerin teorik analizine sahip olmak da yetmez – yine de onlarla birlikte fiili bir tarih inşa etmek gerekir, basitçe *gerçek tarih, bizim tarihimiz*, burada ya da orada, bu farklı üretim tarzlarını ardışık olarak sunar. Kapitalist üretim tarzının ne olduğunun gerçek, yani teorik bir bilgisinin ne olduğunu biliyoruz, ama bu bilginin 1840 İngiltere'sinin, 1965 Fransa'sının, vs. bilgisi olup olmadığını da bilmek isteriz. Bu bir *özdeşleştirme* ya da *yargı* sorunudur: Kapitalist üretim tarzı kavramına giren nesneleri, deneyim içinde, belirlemek için *kurallara* ihtiyacımız var gözükmektedir. "Modeller" oluşturma pratiği olarak teorik pratiğin ampirist yorumu, bu görünür zorunluluktan kaynaklanır: *Kapital* teorisinin tümü, bir modelin özelliklerinin incelenmesidir, bu özellikler yapının bir "örneği" ya da "örnekliği" olan her üretim için geçerlidir. Örneklerin özdeşleştirilmesi, fiili tabiyet, uygulamada bulunduğu karmaşık biçimler ne

olursa olsun, bu model ideolojisi içinde her koşulda pragmatik bir süreç, bir jesttir (demek istediğim bu özdeşleşme bir çırpıda yapılmış olmasa da, bir dizi kısmi özdeşleşmeden geçer ve burada yapının öğeleri ve özel etkileri görülür). Bu haliyle bu, özünde teorik olmayan bir süreçtir, kavramlara değil özdeşleştiren özelliklere bağlıdır. Bilgiye dayalı bir bilinç söz konusu olsa bile bunların psikolojik olduğu söylenebilir. Kant, doğru algılamayı bilmenin öğrenilemeyen bir bağış olduğunu ve yargının temelinin (teori için) derin bir gizem olduğunu söylüyordu.

Teorik pratiği, uygulaması içinde, teorik olmayan bir yetiye tabi kılan bu yol, yine de, en azından olumsuz olarak, boşluk olarak, Marx'ın *Kapital*'deki kendi nesnesini belirttiği bazı terimlerde içerilmiştir. Önceden defalarca yorumlanmış olan bu metinlerden bazılarını hatırlatacağım burada. Marx bize kapitalist üretim tarzını, "ideal ortalaması içinde" (III, 3, 208) incelememizi söyler. Bu, yalnızca, genel yapının incelenmesi için "etkiler"in, "tesadüfi" koşulların ya da "yüzeysel" özelliklerin soyutlanması anlamına gelmez, aynı zamanda özellikle falanca an ya da falanca yer olmayan bir yapının da incelenmesi gerekir. İngiltere'ye yapılan ünlü referansın anlamı da budur:

> "Ben, bu yapıtta kapitalist üretim tarzını ve bu tarza tekabül eden üretim ve değişim koşullarını inceleyeceğim. Bugüne kadar, İngiltere, bunların klasik yurdu olmuştur. Teorik düşüncelerimin gelişmesi içinde, İngiltere'nin başlıca örnek olarak gösterilmesinin nedeni işte budur. Ancak eğer Alman okur, ..., işlerin bu kadar kötü olmadığı düşüncesiyle kendini avutursa, ona açıkça şunu söylemeliyim: *'De te fabula narratur!'*" (*Kapital*, Birinci baskının önsözü, I, 18).

* Senin hikayendir anlatılan, (yhn).

Bu metni dar anlamda ele almak ve teorinin konusunun, belirli bir soyutlama düzeyinin teorik nesnesi olduğunu söylemek gerekir. Üretim tarzı, üretim ve değişim ilişkileri; işte *Kapital*'de bilinen şey budur, yoksa İngiltere ya da Almanya değil. (Ayrıca, paradigmanın bu işlevinden, Marx'ın bazı politik metinleri temeli üzerinde Lenin'in buna atfettiği *istisna*'ya kadar, Marksizm'de İngiltere *örneğinin* teorik yazgısı üzerine yazılacak tüm bir tarih vardır –bu konuda bakınız, *Sol Komünizm, Bir Çocukluk Hastalığı*, (Lenin, *Œuvres choisies* içinde, c. II, s. 835-837, Moskova, 162). Marx'ın bazı metinleri daha öteye gitmemizi ve analizin yalnızca genel kural olarak, kapsadığı ulusal tarihsel örneklerden bağımsız olmakla kalmadığını, analiz ettiği ilişkilerin genişliğinden bağımsız olduğunu da söylememizi sağlar; bu, kapitalist bir üretim yapısına tabi bir pazar oluşturan, olası tüm iktisadi sistemin özelliklerinin incelenmesidir:

> "Burada, bir ulusun lüks maddeleri üretim aracına ya da birincil önemdeki geçim maddelerine (ve tersi) dönüştürdüğü dış ticaret dışarıda bırakılmaktadır. Gereksiz olayların genel analizinden kurtulmak için, ticaret dünyasını tek bir ulus gibi düşünmek ve kapitalist üretimin her yerde oluştuğunu ve tüm sanayi kollarını ele geçirdiğini varsaymak gerekir." (*Kapital*, III, 22 dipnot).

Herhangi bir üretim tarzının durumu da aynıdır.

Marx, farklı üretim tarzlarında toprak mülkiyetinin ardışık biçimlerini analiz ettiği *Toprak Mülkiyetinin Doğuşu* bölümünde (Kitap III) bu epistemolojik bilgileri genelleştirip şunları yazabilmektedir:

> "Aynı iktisadi temel –esas koşulları açısından aynı– sayısız farklı deneyimsel durumlar, doğal çevre, ırksal ilişkiler, dışsal tarihsel etkiler, vb. yüzünden, yalnızca bu koşulların ampirik bir analizinin aydınlatabileceği sonsuz değişmeler ve nüanslar gösterebilir." (*Kapital,* VIII, 172)

Bu metin, çok sayıda başka metin gibi, sözünü ettiğim teorik pragmatizmi gayet iyi ifade etmektedir. Bunu kesin olarak ele alırsak, teorik inceleme statüsünü, üretim tarzının yapısıyla çakışan, "temel koşullar"ın incelenmesine ayırmaya ve ampirik koşulların analizinin de aynı zamanda ampirik bir analiz olduğunu söylemeye hakkımız olur.

Oysa Marx'ın burada düşündüğü şey, yalnızca başlangıçta, bir tarih biliminin ilk hareketinin, net "kopuş"ların imkansızlığının üzerinde temellendiği tarihin *sürekliliğini* indirgemek ve tarihi süreksiz üretim tarzlarının bilimi olarak, bir değişkenin bilimi olarak oluşturmak olduğunu söylediğimde açıklamak istediğim işlemdir. Sürekliliği gerçek bir referans olarak, tarihin gerçekliğine bir referans olarak oluşturarak ve süreksizliği genel olarak kavramın bir özelliği yaparak bu hareketi yansıtır. Böylece, üretim tarzı biliminin bilim olduğu nesnenin *yerinin saptanması* sorunu, teorinin kendi içinde ortaya konmaz: Bu, model üretiminden başka bir şey değildir; teorinin sınırında ortaya konur, daha doğrusu, teorinin bir sınır olduğunu varsaymak zorunda bırakır ve bilgi öznesi de bu sınır üzerinde durur. "Hic Rhodus, hic salta"*: Teorik analizi terk etmesi ve bunu, "ampirik" analizle, yani dile getirilen yasalara fiilen uyan nesnelerin belirtilmesiyle tamamlaması gerekir. Ancak o zaman, yaklaşık "sonsuz nüanslı" modeli gerçekleştiren örnekleri bir araya getirme ve bir üretim tarzından di-

* "İşte kılıç, işte meydan" anlamında Latince deyiş, (yhn).

gerine geçişleri belirleme; aynı üretim tarzının kavramının nereye uygulandığını söyleme ve iki üretim tarzının kavramlarını ardışık olarak nereye uygulamak gerektiğini söyleme yönündeki tek ve aynı sorun. Her iki durumda da geriye, 'indirgenemez ampirik' olan bir kalıntı kalır (son çözümlemede, bir saptamanın gerçekliği: Kapitalist üretim tarzı, bir yanda, teorik tanım açısından, emekçiler, üretim araçları, vs. arasındaki ilişkilerin belli bir sistemidir ve diğer yandan, yerlemi açısından "bizim" olandır). Ama, teorik söylem içinde kalmaya, sıçramamaya çaba gösterirsek, bu durumda bu kalıntı gerçekte *boşluk* olarak, *düşünülmesi gereken* şey olarak ve yine de, "üretim tarzı"nın *biricik* teorik kavramı yardımıyla dar anlamda *düşünülmez* olarak kendini gösterir.

Bu uç çözüme ve bunu destekleyebilecek metinlere bilerek yöneldim ve *Kapital*'in kendisinde, bir üretim tarzından diğerine geçişin analizi olarak, yani bir yerlem sorununun çözümü olarak, özellikle kapitalist üretim tarzının *oluşum* analizi ile *çözülüşünün* analizi olarak görebileceğimiz şeyi bir yana bırakıyorum. Üretim tarzlarının ardışıklığı olarak bir tarih teorisi oluşturmak için, deyim yerindeyse bir o kadar "soyut" olan üretim tarzıyla aynı teorik düzeyde *ikinci bir kavram*'a fiilen ihtiyaç duyduğumuzu önceden belirttim. Buna ihtiyacımız var, çünkü kavram, şu ana kadar geliştirildiği haliyle, özellikle *ardışıklığı* parantez aldı. Bir üretim tarzının ne olduğunu, ancak biçimlerinin tekilliğini, bu öğeleri her bileşimle bağlayan özgül *bileşimi* ortaya koyarak tanımlayabiliriz: Emekçi, üretim araçları, emekçi olmayanlar, vs. Sonradan önyargıda bulunmamak için, tarihsel materyalizmin, yalnızca bu kavrama indirgenirse, bir bileşimden diğerine *geçişi* aynı teorik düzeyde düşünmenin imkansızlığı içinde bulunacağını söyleyelim.

Sonuç olarak, bir üretim tarzının oluşumu ve ortadan kalkışıyla ilgili Marx'ın tüm analizlerini, *bu ikinci kavram*'ı –ister açıkça bulunuyor olsun, ister bu analizlerden çıkartılsın– bunlarda arayarak okumalıyız. Ama bu analizleri basit tanımlar olarak ele alamayız. Bu arada Marx bu terimlerin bazılarında bir "modeller" teorisi okumamızı sağlayan muğlaklıkları ortadan kaldırmamış olsa da, burada hiç güçlük çekmeyeceğimiz konusunda bizi uyarır.

Kapital'i bir üretim tarzından diğerine geçişin teorisini okumaya çalışmak için ele alırsak, burada öncelikle, tarihsel *sürekliliğin* kavramı olarak beliren bir kavram buluruz: *yeniden-üretim*. Yeniden-üretim teorisi, gerçekten de, üçlü bir ilişkiyi ya da üçlü bir sürekliliği sağlıyor gibidir:

– bireysel sermayeler örneğinde olduğu gibi gerçekte tek bir "girişiklik" ya da tek bir hareket oluşturan farklı iktisadi öznelerin bağı. Sermayenin yeniden-üretiminin incelenmesi, bu girişikliğin, bu birbirine dolaşmanın incelenmesidir:

> "Bununla birlikte, bireysel sermaye döngüleri iç içe geçer, birbirlerini gerektirir ve koşullandırırlar ve toplumsal sermayenin hareketini oluşturan tam da bu iç içe geçmedir (*Verschlingung*)." (*Kapital*, V, 9)

Demek ki, bireysel bir sermayenin hareketi yalnızca soyutlama yoluyla tahayyül edilebilir; deforme edici bir soyutlamadır bu, çünkü bütünün hareketi basit bir toplamdan daha karmaşıktır.

– Yeniden-üretim, üretim sürecinin iktisadi olmayan koşullarının, özellikle hukuksal koşulların sürekliliğini içerdiğinden, toplumsal yapının farklı düzeylerinin bağı: *Kapital*'deki *toprak rantının doğuşu* üzerine bölümde Marx, gerçek üretim ilişkileri-

ne denk düşen bir hukukun oluşumunda, üretim sürecinin, yeniden-üretimin basit *tekrarlanma* etkisini gösterir: bkz. yukarda aktarılan metin, *Kapital*, VIII, 174:

> "... mevcut düzene yasanın mührünü basmak ve onun, kullanım ve gelenek ile gelen sınırlarını yasal olarak yerleştirmek toplumun yönetici kesiminin çıkarınadır. Bu arada şunu belirtelim ki, her şey bir yana, bu, mevcut düzenin temelinin ve esas ilişkilerinin sürekli yeniden-üretimi, *zaman içinde*, ayarlı ve düzenli bir biçime bürünür bürünmez, kendiliğinden olur. Ve böyle bir ayar ve düzenin kendisi, toplumsal istikrarın ve bu yüzden de salt rastlantı ve keyfilikten bağımsızlığa kavuşacak olan her üretim tarzının vazgeçilmez öğeleridir. Bunlar, tam da onun toplumsal istikrarının ve bu yüzden de salt keyfilik ve salt raslantıdan nispi özgürlüğünün biçimidir. Geri üretim süreci koşulları altında olduğu gibi, buna tekabül eden toplumsal koşullarda da, bu biçime, bunların yeniden-üretiminin salt yinelenmesi ile kavuşur. Eğer bu bir süre devam etmişse, gelenek ve görenek olarak yerleşir ve en sonunda, açık bir yasa olarak onaylanır."

– Nihayet, yeniden-üretim, tüm geri kalanı temellendiren üretimin ardışık devamını sağlar. Üretim duramaz ve üretimin zorunlu sürekliliği, bir üretim sürecinden çıkıp diğerine girdikleri haliyle öğelerin –kendileri de ürün olan üretim araçları, ürünlerin ve üretim araçlarının bir anlamda pay edildiği emekçiler ile emekçi olmayanlar– kimliğine kayıtlıdır. Sürekliliği destekleyen şey, öğelerin maddiliğidir, ama onun özgül biçimini ifade eden şey ise, yeniden-üretim kavramıdır, çünkü maddenin

farklı (ayrımsal) belirlenimlerini kapsar. Andığım yanların her biri dolayısıyla, kavram, "sıkıca bağlı" bir tarih sunan yapının tek ve aynı baskın karakterini ifade eder. Rosa Luxembourg, *Sermaye Birikimi* üzerine kitabının başında şunu yazar:

> "Üretimin düzenli tekrarı, düzenli tüketimin ve dolayısıyla, tüm tarihsel biçimleri içinde insan toplumunun kültürel varlığının temeli ve genel koşuludur. Bu anlamda, yeniden-üretim kavramı, tarihsel-kültürel bir öğe (*ein kultur-geschichtlichs Moment*) içerir." (*L'Accumulation du Capital*, Fransızca tercüme, s. 4)

Böylece, yeniden-üretim analizi, şu ana dek ancak statik bir biçimde görülmüş olan şeyi tam anlamıyla harekete geçiriyor ve tecrit edilmiş olan düzeyleri birbirine eklemliyor gibi gözükür; yeniden-üretim, son çözümlemede toplumsal yapının bütününü kapsayan üretimin genel koşullarının sürekliliğinin genel biçimi olarak belirdiğinden, bunun aynı zamanda, *bu düzeylerin değişiminin ve yeni yapılanmalarının biçimi* de olması gerekir. Bu nedenle, bu kavramın öncekilerden daha fazlasını içermesi için burada duracağım.

I. "Basit" Yeniden-Üretim İşlevi

"Yeniden-üretim" başlığını taşıyan ardışık serimlemelerde Marx, kapitalist *birikim* (artı-değerin sermayeleştirilmesi) ve bu birikimin koşulları olan ve kapitalist üretim tarzına özgü yeniden-üretimin serimlenmesinden önce, her zaman, "basit yeniden-üretim"e yönelik bir ilk serimleme yapar. Marx bu basit yeniden-üretimi "soyutlama", daha doğrusu "tuhaf bir varsayım" (*Kapital*, V, 48) olarak adlandırır. Bunun birçok açıklaması verilebilir.

Bir *serimleme yöntemi* söz konusu olduğu ve "basit" yeniden-üretimin bunun yalnızca bir *basitleştirilmesi* olduğu düşünülebilir. II. Kitap düzeyinde (yeniden-üretim şemaları), yani farklı üretim sektörleri arasındaki mübadelelere yönelik yeniden-üretimin koşulları düzeyinde, böyle bir basitleştirmenin önemi oldukça açık gözükmektedir. İlişkilerin genel biçimini önce denklemler biçiminde, sonra da *denksizlikler* biçiminde sunmayı sağlar. Tüm toplumsal sermaye birikiminin motorunu oluşturan dengesizlik ya da oransızlık, basit bir denge figürüne göre anlaşılabilir olur.

Basit yeniden-üretimin incelenmesinin, *özel bir durum* incelenmesi olduğu düşünülebilir, ki bu da, bu özel durumun genel durumdan daha basit olması ölçüsünde kısmen aynı anlama gelmektedir. Ama burada yalnızca bir serimleme yöntemi yoktur: Birikimin anlık olarak durdurulduğu bazı dönemler boyunca üretimi sürdürmekle yetinen bazı sermayelerin yeniden-üretim hareketinin bilgisi de vardır.

Nihayet, basit yeniden-üretimin incelenmesinin, genişlemiş yeniden-üretimin, her koşulda zorunlu olan bir *bölümü*'nün yeniden-üretimi olduğu düşünülebilir. Sermayeleştirilmiş artı-değer payı ne olursa olsun, eklemlenişi, yalnızca mevcut sermayenin korunması olan otomatik bir sermayeleşmeden başka türlü olur. Sermayeleşmiş artı-değerin büyüklüğü değişkendir ve en azından görünüşte kapitalistlerin inisiyatifine bağımlıdır; sermaye eksiltmenin gerçek boyutu içinde kapitalist kapitalist olmaktan çıkmadıkça, verili büyüklükte bir sermaye söz konusu edildiği andan itibaren, basit yeniden-üretim dönüştürülemez. Bu nedenle, basit yeniden-üretimi kendi başına incelemekte yarar

vardır (Marx şunu yazmaktadır: "Birikim olduğu sürece, basit yeniden-üretim daima bunun bir parçasıdır; dolayısıyla kendi başına incelenebilir ve gerçek bir birikim unsuru oluşturur." *Kapital*, V, 48); birikimi ya da genişletilmiş yeniden-üretimi ise daha sonra, tıpkı basit yeniden-üretime eklenen bir *ilave* gibi incelemek gerekir. Bu ilavenin iradi olarak eklenemeyeceğini belirtelim: Sermayenin teknik bileşimine bağlı olan büyüklük koşullarına uyması gerekir; dolayısıyla, fiili uygulanışı kesintili olabilir. Basit yeniden-üretim ise, tersine, özerk, sürekli ve kendiliğindendir.

Tüm bu açıklamalar yanlış olmadığı gibi tutarsız da değildir. Yine de, bizim için çok büyük önem taşıyan farklı bir açıklamaya yer verirler. Kuşkusuz Marx *Kapital*'de sermaye birikim biçimleri aracılığıyla yeniden-üretim kavramını bize hemen sunmaktadır, ya da daha doğrusu, "basit" ile "genişlemiş"i aynı anda kapsamak istediğimizden, *ürünün sermayeleşmesi*'nin biçimlerini sunar ve bizi derhal niceliksel bir sorunsalla karşı karşıya getirir. Kapitalist ya da kapitalistlerin bütünü için bu pratik hedefin gerçekleşme koşullarını analiz etmektir bu: Üretim ölçeğini, yani sömürü ölçeğini, yani uygun artı-değer miktarını büyütmek. Bu da, en azından ilke olarak, basit bir yeniden-üretim ile bir büyüme arasında pratik bir *tercih* olasılığını varsayar. Ama gerçekte bu tercihin yanıltıcı, hileli olduğunu, sermayenin bütününü düşündüğümüzde kurgusal bir tercih olduğunu biliyoruz; bunu keşfedeceğiz. Alternatif yoktur ve genişletilmiş yeniden-üretimin gerçek koşulları söz konusudur yalnızca. *Basit yeniden-üretim varsayımı*, der bize Marx, *kapitalist üretimle bağdaşmaz, "bu, ayrıca, on ya da on iki yıllık bir sanayi döngüsünde herhangi bir yılın bir öncekinden daha az toplam üretimde bulunmasını, dolayısıyla önceki yıla göre, basit yeniden-üretimin bile olmamasını*

dışlamaz." (*Kapital,* V, 165). Bu, çok açık olarak şu anlama gelir: Basit yeniden-üretim ile birikim arasındaki kavramsal ayrım, çeşitli koşullara bağlı olan (Marx bunları analiz eder) ve kapitalist birikimin genel yasasının sonucu olan birikimin niceliksel değişimlerini kapsamaz.

> "Basit yeniden-üretim, aynı ölçekte, böylece bir soyutlama olarak görülür; şu anlamda ki, bir yandan, kapitalist sistemde, genişlemiş bir ölçekte birikimin ya da yeniden-üretimin yokluğu tuhaf bir varsayımdır, diğer yandan, üretimin içinde gerçekleştiği koşullar bir yıldan diğerine kesinlikle aynı kalmaz (*ama bu varsayılır*)... yıllık ürün değeri azalabilir ve kullanım-değerleri toplamı aynı kalabilir; değer aynı kalabilir ve kullanım-değerleri toplamı azalabilir; değerlerin toplamı ve yeniden-üretilmiş kullanım-değerlerinin toplamı eşzamanlı olarak azalabilir. Tüm bunlar yeniden-üretimin ya öncekinden daha iyi koşullarda meydana geldiği ya da eksik, kusurlu bir yeniden-üretimin sonucu olabilir. *Tüm bu koşullar yalnızca yeniden-üretimin farklı öğelerinin niceliksel yanını ilgilendirir, yoksa yeniden-üretici sermaye ya da yeniden-üretilmiş gelir olarak bütünün sürecinde oynadıkları rolü değil."* (*Kapital,* V, 48).

Birikim sürecinde, I (v + pl) = IIc şeklinde "basit" bir yeniden-üretimle karşılaştığımızda (ki bu, *iktisadi* açıdan, bir denge durumunun ifadesi değil, bir krizin ifadesidir), bu buluşmanın tam olarak yalnızca bir buluşma, bir çakışma anlamı vardır, yani *özel hiçbir teorik anlamı* yoktur. Genişletilmiş, basit ya da basitten de az olabilen, bütün olarak toplumsal sermayenin birikim

ritminin üzerinde, eşiti ya da aşağısında bir ritme sahip olabilen, vs. bireysel bir sermayenin yeniden-üretimini ele alırsak, durum aynıdır. Bu değişmeler hiçbir kavramsal farklılık getirmez, tam olarak aynı biçimde ve aynı nedenle ki, meta fiyatlarındaki değişimler *fiyattan başka bir şey değildir*: Bir meta gerçekten de "kendi değerinde" satılabilir ve burada bir çakışmadan başka bir şey olmayabilir. Genel kural olarak, saptanması, yani ölçülmesi imkansız çakışma: Meta mübadelesinde yalnızca fiyatlara değer verilir, değerlere değil. Her iki durumda da Marx, yapının iki düzeyi arasında, dahası yapı ile etkileri arasında önemli bir kavramsal ayrımı, ortadan kaldırılmaya mahkum "geçici bir varsayım" gibi zararsız biçimde bize sunar ("metaların fiyatları değerleriyle çakışır", "yeniden-üretim koşulları ayrı kalır"). *"değişmez koşullar" varsayımı, sonuçların analizi değil, koşulların analizidir.*

Böylece yeniden-üretim analizinin bu ikiye bölünmesine bir başka açıklama bulmaya yöneliriz ve bunu da Marx'ın şu türdeki bir dizi açıklamasından buluruz:

> "Sabit ölçekli bir yeniden-üretim içinde incelenmiş olan sabit sermaye örneği çarpıcıdır. Krizleri açıklamak için iktisatçıların gözde argümanlarından biri, sabit sermaye ile değişken sermaye üretimindeki dengesizliktir. Böyle bir dengesizliğin, sabit sermayenin *korunmasıyla* yeniden-üretilebileceğini ve yeniden-üretilmesi gerektiğini; zaten işlemekte olan *toplumsal sermayenin basit yeniden-üretimi olduğunda, ideal bir normal üretim varsayımı içinde (bei Voraussetzung einer idealen Normalproduktion)* yeniden-üretilebileceğini ve yeniden-üretilmesi gerektiğini anlamamaktadırlar." (*Kapital*, V, 117)

Bu ideal "normal" üretim, elbette, *kavram* düzeyinde üretimdir, Marx'ın *Kapital*'de incelediği ve "norm"unu ya da "ideal ortalama"sını almamızı bize söylediği haliyle üretimdir. Basitleştirilmiş bir açıklama ya da teorik anlamdan yoksun olduğunu gördüğümüz özel bir durumun incelenmesi olmadan önce, hattâ sermayeleşmiş değerin ve bu değerin farklı taraflarının kökeninin niceliksel analizine imkan tanımadan önce, "basit yeniden-üretim" demek ki, *her yeniden-üretimin biçiminin genel koşullarının* analizidir. Ve, terimin matematik anlamında, üretimin farklı sektörleri arasındaki ilişkilerin genel biçiminin serimlenmesi olmadan önce de, bir üretim tarzının "kapitalist biçimi"ni daha yukarda analiz ettiğimiz anlamıyla, yeniden-üretim süreci "biçimi"nin serimlenmesidir.

Gerçekten de, "basit yeniden-üretim"in ilk serimlemesinin anlamı budur (*Kapital*, Kitap I, bölüm XXIII). Marx, analiz ettiği gibi, doğrudan üretim, üretim sürecinin basit *tekrarı* olarak yeniden-üretim tanımından yola çıkar ve şöyle yazar:

> "Bu yeniden-üretim, üretim sürecinin, eski boyutları içersinde, salt bir yinelenmesi olmakla birlikte, gene de bu yineleme ya da devamlılık bu sürece yeni bir nitelik kazandırır, ya da daha doğrusu (*oder vielmehr*), devamı olmayan tek bir süreç olarak sahip bulunduğu görünürdeki bazı özelliklerinin ortadan kalkmasına yol açar (*die Scheincharaktere seines nur vereinzelten Vorgangs*)." (*Kapital*, III, 10)

Basit yeniden-üretimin özü, demek ki, tüm artı-değerin, kısmen sermayeleştirilmek yerine üretken olmayan biçimde tüketilmesi değildir; "ilk" üretim sürecinin doğasını geriye dönük olarak aydınlatan şey, yanılsamaların ortadan kaldırılmasıyla

özün bu ortaya çıkışı, tekrarın bu erdemidir (Marx, *Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları* elyazmasında şunu yazar: "Sermayenin gerçek doğası, *ancak ikinci döngünün sonunda* kendini gösterir.").

'Tekrar' bakış açısı, yine de, Marx'ın bu konudaki düşüncesinin yönelimini saptırabilecek olan bir yanılsama olasılığı içerir. Bu, sermayeyi ardışık "edimleri" içinde takip etme isteğidir; üretimin "birinci" döngüsünün ardından sermaye "ikinci" bir döngüye kalkıştığında olup biteni anlama isteğidir. Böylece, üretim sürecinin kendi belirlenimlerinin bilinmesi olarak belirmek yerine, yeniden-üretim, üretimin bir *devamı* olarak, üretim analizinin bir eki olarak ortaya çıkar. Sermaye analizi böylece sermaye olan bir nesnenin izinde gidiyor gibidir: Yeniden-üretim evresinde bu sermaye pazarda başka sermayelere rastlar, hareket özgürlüğü ortadan kalkar (keyfi oranlarda büyüyemez, çünkü başka sermayelerin rekabeti altındadır) ve toplumsal sermayenin hareketi bireysel sermayelerin hareketlerinin toplamı olarak görülmez; bu, "girişiklik" olarak adlandırılabilen, kendine özgü, karmaşık bir harekettir. Örneğin, Marx'ın lafzından yola çıkan ("Kelimenin tam anlamıyla yeniden-üretim basitçe tekrar anlamına gelir...") ve yeniden-üretimin üretim karşısında hangi *yeni koşullar* içerdiğini bulmaya çalışan Rosa Luxemburg'un *Sermaye Birikimi*'nin başlangıç bölümünde izlemeye yönelttiği yol böyledir. Marx'ın, andığım bölümü, tersine, *aynı koşulların* söz konusu olduğunu gösterir bize; bunlar öncelikle zımnidir (Üretim faillerinin gözünde, "görünür nitelikler" haline getirilmiş ve deforme edilmiştir; ve bunlar, "doğrudan" üretim süreci üzerine Marx'ın serimlemesinde, "varsayımlar" ya da kabul edilmiş "ön koşullar" olarak kendini gösterir.)

Gerçekte basit bir tekrardan daha karmaşık bir işlem söz konusudur. Marx'ın metninde, basit yeniden-üretim daha başlan-

gıçta, toplumsal *üretimin bütününün* ele alınmasıyla özdeşleştirilmiştir. Dolaysız üretim sürecinin incelenmesinden doğan görünümü, aynı zamanda kapitalistin ve işçinin "yer aldıkları" (*Kapital*, III, 13: "*die Vorstellung des Kapitalisten*") görünümü ortadan kaldıran hareket, aynı zamanda bir "tekrar"dır ve bir bütün olarak sermayeye geçiştir:

> "Tek bir kapitalisti ve tek bir işçiyi değil, kapitalist sınıf ile emekçi sınıfını, *yalıtık üretim hareketleri olarak değil de*, kapitalist üretimi kendi sürekli yenilemeleri ve toplumsal boyutları içerisinde ele aldığımız zaman, *olgular, bambaşka bir görünüş kazanır*." (*Kapital*, III, 14-15)

Kitap II'nin analizi, tekrarın (üretim döngülerinin ardışıklığı) analizinin ve üretimin bütününün biçimi olarak sermayenin analizinin nasıl olup da birbirine bağlı olduğunu elbette ayrıntılı biçimde göstermektedir. Ama bu birlik burada zaten mevcuttur. "Yalıtık üretim hareketleri" iki kez olumsuz olarak nitelenmiştir: Tekrarlanmayan şey olarak ve bir bireyin işi olan şey olarak. Şöyle diyelim: "yalıtık hareket", iki kez aynı şeyi söylemenin bir biçimidir. Yalıtıklığın ortadan kaldırıldığı andan itibaren, artık bir *hareketle* karşı karşıya olunmaz; yani bir özneyle, araçların ve amaçların yönelimsel yapısıyla artık işimiz yok demektir. Marx'ın 1857 tarihli *Giriş*'te söylediği gibi, "toplumu tek bir özne olarak ele almak, onu yanlış –kurgusal– bir açıdan ele almaktır." (s. 159) Dolayısıyla bu analizde, yeniden-üretim sürecini *izlemek*, üretim sürecini fiilen –ve kurgusal olarak– "yenileme" çabası söz konusu değildir.

Bu analiz işlemi, kural olarak, *Politik İktisadın Eleştirisi*'nin 1857 tarihli *Girişi*'nin, üretim tarzlarının karşılaştırmalı analiziy-

le paralel olarak yerleştirdiği analiz işlemidir. Bu durumda, tarihsel bir malzemeden yola çıkarak "üretim ilişkileri"nin ve "üretici güçler"in "bileşimi"nin çeşitlemelerini özdeşleştirmek değil, ama Marx'ın dediği gibi, "verili bir toplumsal evrede üretimin genel belirlenimleri"ni, yani toplumsal üretimin *bütünü* ile *verili* bir *senkroni* içinde özel biçimleri (dalları) arasındaki ilişkiyi incelemek söz konusudur. Bu terim artık bizim için aydınlanmıştır; çünkü üretimin "tekrar"ının analizi, döngüler dizisi içinde üretimin sürekliliğinin analizi, bütünü içinde üretimin, bütünlük (*Totalität*) olarak üretimin analizine bağlıdır. Oysa, ancak verili bir anda toplumsal işbölümünün edimselliği içinde bütünleşme vardır, yoksa sermayelerin bireysel macerasında değil. Marx'ın, yeniden-üretim analizinin, özellikle *sonucu* içinde toplumsal üretimi hedeflediğini söylerken ifade ettiği şey budur ("toplumsal sermayenin yıllık işlevini sonucu içinde ele alırsak..." *Kapital*, V, 46). Bu sonuç, bilindiği gibi, bütün olarak üretim ile bu üretimin farklı sektörlere bölünüşüdür: Bunu ortaya koyan işlem, demek ki, ortak bir dış zamana referansla seçilmiş bir anda üretimin farklı dallarının, farklı sermayelerin hareketi içinde, dolayısıyla bu hareketin fiili gerçekleşmesi içinde ve ilkesel olarak bağımlı bir kesit değildir; bu, sermayelerin kendi hareketinin, bölümlerinin her birindeki üretimin hareketinin tamamen bir yana bırakıldığı, hiçbir biçimde korunmadan, ortadan kaldırıldığı bir işlemdir. Marx, basit yeniden-üretimin çok genel ilk serimlemesinden (Kitap I) yeniden-üretim şemaları sistemine (Kitap II) kadarki tüm üretim analizini, senkroni halinde, "eşzamanlılık" halinde (onun terimiyle: *Gleichzeitigkeit*) ardışıklığın bu dönüşümü üzerinde temellendirir. Paradoksal biçimde, üretim hareketinin sürekliliği, kendi kavramını, senkronik bir bağımlılık sisteminin analizinde bulur: Bireysel sermaye

döngülerinin ardışıklığı ve bunların girişikliği buna bağlıdır. Bu "sonuç"ta, *bunu üretmiş olan hareket zorunlu olarak unutulmuştur, köken "silinmiş"tir* (*die Herkunft ist aufgelöscht*) (*Kapital*, IV, 102).

Ayrı tutulmuş edimden, dolaysız üretim sürecinden *tekrara*, toplumsal sermaye *bütününe* geçiş, üretim sürecinin *sonucuna* geçiş, demek ki, tüm hareketlerin kurgusal zamandaşlığı içine dahil olur. Marx'ın teorik bir metaforunu alırsak, tüm hareketlerin ortadan kaldırıldığı, üretim sürecinin tüm uğraklarının, onların bağımlılık ilişkileriyle yan yana yansıtılmış olarak belirdiği kurgusal düz bir *uzam* içine dahil olur. Marx'ın, I. Kitabın "basit yeniden-üretim" üzerine birinci bölümünde ilk kez betimlediği şey bu geçiş hareketidir.

2. – TOPLUMSAL İLİŞKİLERİN YENİDEN-ÜRETİMİ

Bu işlem içinde dağılıp giden "görünüm"leri (*Scheincharaktere*) şöyle sıralayabiliriz:

Önce, genel olarak üretimin farklı "uğrak"larının ayrılık ve nispi bağımsızlık görünümü: Kelimenin tam anlamıyla üretimin ve dolaşımın, üretimin ve bireysel tüketimin, üretimin ve üretim araçları ile tüketim araçlarının bölüşümünün ayrılığı. Üretimin "ayrı tutulmuş bir edim"ini, hattâ bu tür "edimler"in çoğulluğunu dikkate alırsak, tüm bu uğraklar üretimden başka bir *alan*'a (Marx'ın sıkça kullandığı terim budur) ait gözükmektedir. Dolaşım, üretim "çıkışı"nda metaların, fiilen satış kesinliği olmadan kendilerini gösterdiği *pazar*'a aittir; bireysel tüketim, dolaşım alanının ötesinde bulunan özel bir edimdir:

"Emekçinin üretken tüketimi ile bireysel tüketimi, de-

mek ki, tamamen birbirinden farklıdır. Ilkinde emekçi, sermayenin devindirici gücü olarak iş görür ve kapitaliste aittir. Ikincisinde kendisine aittir ve üretim faaliyetleri dışında kendi gerekli yaşamsal işlevlerini yerine getirir. Birincinin sonucu ile kapitalist yaşar, ikincininki ile işçi." (*Kapital*, III, 14)

Üretim araçları ile tüketim araçlarının dağılımı, ya üretimin olumsal kökeni olarak, ya da gelir olarak belirir (ve o zaman da, tüketim alanına geçer).

"*Ilk işlem* (*der einleitende Akt*), dolaşım edimi: emek gücünün alımı ve satımı, toplumsal *ürünlerin* dağılımını önceleyen üretim *öğelerinin* dağılımı üzerinde temellenir ve şunu varsayar: yani, emek gücünün, emekçinin metasının, çalışmayanların mülkiyeti olan üretim araçlarından ayrılması." (*Kapital*, V, 39)

Yeniden-üretim analizi, bu uğrakların nispi özerkliğe sahip olmadıklarını, kendilerine özgü yasalarının olmadığını, ama üretimin yasalarınca belirlendiklerini gösterir. Toplumsal sermayenin bütünü *sonucu* içinde ele alınırsa, dolaşım alanı, "alan" olarak kaybolur, çünkü tüm mübadeleler üretim sektörlerinin bölünmesi içinde ve üretimlerinin maddi doğası içinde önceden-belirlenirler. İşçinin ve kapitalistin bireysel tüketimi de, toplam toplumsal sermayenin ürettiği tüketim araçlarının doğası ve niceliği içinde önceden belirlenir: yıllık ürünün bir bölümü "başlangıçtan itibaren üretici tüketim"e yönelikken (III, 9), diğer bir bölümü başlangıçtan itibaren (*von Hauis aus*) bireysel tüketime yöneliktir. Bireysel tüketimin arasında salınabileceği

sınırlar, sermayenin iç bileşimine bağımlıdır ve her an sabitlenirler.

> "Emekçinin bireysel tüketimi, ister işyerinde, ister dışarda geçsin, üretim sürecinin bir kısmı olsun ya da olmasın, bu yüzden, sermayenin ve üretiminin ve yeniden-üretiminin bir öğesini (*Moment*) oluşturur, tıpkı bir makinenin temizliğinin, çalışırken ya da dururken yapılması gibi." (*Kapital*, III, 15).

Nihayet, üretim ve tüketim araçlarının dağılımı ya da farklı öğelerin bölüşümü, olumsal olgulu bir durum olarak belirmez artık: İşçi, ücretinin dengini bir kez tükettiğinde, üretim sürecinden girdiği gibi çıkar, yani mülkiyetten yoksun olarak çıkar ve kapitalist de girdiği gibi çıkar: yeni üretim araçlarını içeren emek ürünlerinin mülk sahibi olarak. Üretim, aynı dağılımı hiç durmadan belirler.

Böylece, kapitalist üretim tarzının, dolaşım, tüketim ve dağıtım tarzını belirlediği ortaya çıkar. Daha genel olarak, yeniden-üretim analizi, *her üretim tarzının, kendi birliğinin uğrakları olarak dolaşım, dağıtım ve tüketim tarzlarını belirlediğini* gösterir.

Sonra, yeniden-üretim analizi, üretim sürecinin "başlangıcı"na yönelik görünümü ortadan kaldırır; yani işçi ile kapitalist arasında her seferinde yenilenen "özgür" sözleşme görünümü, değişken sermayeyi kapitalistin emekçiye bir "avansı" haline getiren (ürün üzerinde, yani üretim süreci "terimi" üzerinde değer taşıyan) görünümü ortadan kaldırır. Tek kelimeyle, işçi ile kapitalistin, birbiri karşısında, pazarda, emek gücünün alıcısı ve satıcısı olarak karşılaşmasını *tesadüfe* bırakıyor gözüken tüm görü-

nümler ortadan kalkar. Yeniden-üretim, ücretliyi kapitalist sınıfa bağlayan "görünmez iplikler"i ortaya çıkarır.

> "Kapitalist üretim süreci... emekçiyi, durmadan, yaşaması için emek gücünü satmaya zorlamakta ve kapitalistin daha da zenginleşmesi için bu emek gücünü satın alma olanağını yeniden-üretmektedir. Kapitalist ile emekçinin pazarda, satıcı ve alıcı olarak karşı karşıya gelmeleri artık bir rastlantı olmaktan çıkmıştır. Emekçiyi durmadan kendi emek gücünün satıcısı olarak pazara gerisin geriye fırlatan ve kendi ürettiği ürünü, başkasının onu satın alabileceği araçlar haline dönüştüren şey, bu sürecin ikili çarkıdır (*Die Zwickmühle*). Gerçekte emekçi, daha kendisini sermayeye satmadan önce, sermayeye aittir." (*Kapital*, III, 19-20)

Aynı şekilde, yeniden-üretim, kapitalist üretimin ticari üretim yasalarını, yani *denklik mübadelesi* yasalarını uygulamaktan başka bir şey yapmadığı şeklindeki görünümü ortadan kaldırır. Emek gücünün her alım-satımı, bu ticari firmanın bir sözleşmesidir, ama kapitalist üretimin bütününün hareketi, işçi sınıfının yarattığı ürünün bir bölümüne kapitalist sınıfın sürekli olarak ve karşılığı olmaksızın sahip çıktığı hareket olarak belirir. Bu hareketin artık ne başı vardır ne sonu (sözleşmenin, özellikle "süreli" sözleşmenin hukuksal yapısını çoğaltan ve belirten kesme), yani üretim öğelerinin buluşmasının tek başına, ayrı bir yapısı yoktur. Üretimin öğeleri, yeniden-üretim analizinin bize verdiği kavramları içinde, karşılaşmaya ihtiyaç duymazlar, çünkü *zaten daima* bir aradadırlar.

Böylece, basit yeniden-üretim, üretim sürecinin sahip olduğu

tek başına edim'in görünümünü ortadan kaldırır: failleri bireyler olan bir edim, belirli koşullarda şeyleri dönüştürür ve sonra da bunları, kapitalist için metalar ve artı-değer yapmak zorunda bırakır. Bu görünüm içinde bireyler kendi kimliklerini koruyorlardı; tıpkı sermayenin, ardışık üretimin tüm edimleri dolayısıyla kendini koruyan bir değerler toplamına benzemesi gibi.[20]

Bu maddi öğelerin karşılığında, maddi doğalarının özgüllüğü içinde ve üretimin tüm dalları ile bunları oluşturan tüm sermayeler dolayısıyla bu doğal özelliklerin ayrımsal bölüşümü içinde, şimdi toplumsal yeniden-üretim sürecinin koşulları ifade edilir. Böylece, üretim süreci bireylerin edimi olarak ele alınırsa, üretim faillerinin elleri arasındaki şeylerin farkına varmadan dönüştüğünü, yeniden-üretim ortaya çıkarır. Aynı şekilde bu bireyler de değişirler ve bunlar gerçekte, *sınıf temsilcileri*'nden başka bir şey değildir. Oysa, bu sınıflar elbette bireyler toplamı değildir; böyle olsaydı hiçbir şey değişmezdi: Bireyleri birbirine eklemekte ne kadar ileri gidilirse gidilsin herhangi bir sınıf elde edilemez. Onlar, *üretimin bütün sürecinin işlevleri*'dir. Bu sürecin öznesi değillerdir, tersine onun biçimi tarafından belirlenirler.

Yapının *desteklerinin* (*Träger*), üretim süreci faillerinin varlık kipini Marx'ın bize kavratmakta kullandığı tüm imgeleri özellikle I. Kitabın yeniden-üretim üzerine bölümlerinde bulmaktayız.

20) "Kapitalist, başkalarının karşılığı ödenmemiş emeğini, yani artı-değeri tükettiğini, oysa ilk koyduğu sermayeyi olduğu gibi tuttuğunu sanır; ama onun bu düşüncesi gerçekleri değiştirmez. Aradan belli sayıda yıl geçtikten sonra, o zaman sahip olduğu sermaye değeri, o yıllar boyunca elde ettiği artı-değer toplamına ve tükettiği toplam değer ise başlangıçtaki sermayesine eşittir. Elinde toplam miktarı değişmeyen bir sermaye bulunduğu ve bunun bir kısmının, yani binaların, makinelerin, vs. daha işe giriştiği zaman var olduğu doğrudur. Ama bizi burada ilgilendiren şey, maddi öğeler değil, bu sermayenin değeridir." (*Kapital*, III, 12-13).

Şeylerin "günışığına" çıktıkları, görünümü kökten değiştirdikleri (*ganz anders aussehen*) yeniden-üretimin bu sahnesinde (III, 26) bireyler özellikle *yüzleri maskeli yol alırlar* ("Bir kimse, salt parası sürekli bir şekilde sermaye olarak iş gördüğü için, iktisadi bakımdan kapitalist niteliğini kazanır *–die ökonomische Charaktermaske des kapitalisten–*", III, 9): *bireyler maskeden ibarettir.*

Demek ki bu analizler, Marx'ın bize, edim olarak, bir ya da birçok öznenin nesneleşmesi olarak bir üretim kavramından, nesnesiz ama buna karşılık bazı sınıfları kendi işlevleri olarak belirleyen bir üretim kavramına geçiş hareketini (*ama bu geçiş bir kopuştur*, kökten bir yeniliktir) gösterdiği analizlerdir. Marx'ın geçmişe dönük olarak Quesnay'i andığı (Quesnay'de, "Sayısız bireysel dolaşım hareketleri, kendilerine özgü toplumsal kitle hareketi –toplumun işlevsel olarak belirlenmiş büyük iktisadi sınıfları arasındaki dolaşım hareketi– içerisinde bir çırpıda bir araya getirilmiştir." *Kapital*, V, 15) bu hareket, kapitalist üretim tarzı konusunda örnek biçimde gerçekleşmiş olur, ama ilke olarak her üretim tarzı için geçerlidir. İndirgeme hareketinin tersine, sonra da, klasik felsefenin aşkınlık geleneğini niteleyen oluşum hareketinin tersine, öznelerin edimi, onların pratik cogito'ları olma üretimi için her olasılığı dışlayan bir yayılımı hemen gerçekleştirir. Genel olarak üretime dair yeni bir felsefi kavramı belirtmekten, formüle etmekten başka bir şeyi burada yapamayacağım olasılığını kapsar.

Aynı hareket içerisinde yeniden-üretimin şeyleri ikame ettiğini ve dönüştürdüğünü, ama *ilişkileri* sonsuza dek koruduğunu söyleyerek, önceki her şeyi özetleyebiliriz. Bu ilişkiler elbette Marx'ın "toplumsal ilişkiler" diye adlandırdığı ilişkilerdir; bunlar, sözünü ettiğim kurgusal uzama "yansıtılmış", çizilmiş ilişki-

lerdir.[21] Bu terim Marx'ta bizzat bulunur:

> "Emeğin bu doğal gücü [yeni değerler yaratırken eskilerini korumak], sanki, kendisiyle kaynaştığı sermayenin bir niteliği ve özelliği imiş gibi görünür: tıpkı, toplumsal emeğin üretken gücünün, sermayeye özgü nitelikler görünüşüne bürünmesi, ve gene tıpkı kapitalistlerin artı-emeğe durmadan elkoymalarının, sermayenin devamlı olarak kendi kendisini genişletmesi şeklinde görünmesi gibi. Emeğin tüm gücü, sermayenin gücü olarak *yansır* (*projektieren sich*), aynı şekilde meta değerinin tüm biçimleri de para biçimleri olarak yansır." (*Kapital*, III, 47)

Bu şekilde keşfedilen ilişkiler karşılıklı olarak birbirini içerir: Özellikle karmaşık birlikleri içindeki mülkiyet ilişkileri ile gerçek sahiplenme ("üretici güçler") ilişkileri. Geçmişte ayrı olan "uğrak"ları (üretim, dolaşım, dağıtım, tüketim) zorunlu ve tam

---

21) Bunlar Marx tarafından I. Kitapta *kavramları* içinde (ama tüm etkileri içinde değil), Marx'ın "özerkliğe yükseltilen toplumsal sermaye bölümü" (*Kapital*, V, 9) olarak adlandırdığı bu *soyut* nesnenin analiziyle tanımlanmışlardır. Bundan anlaşılması gereken şey ise, elbette, Establet'nin saptadığı gibi, kapitalist biçimdeki *gerçek* bir firma ya da iş yeri değil, ister istemez *üretici* olan, kurgusal bir sermayedir ve yine de farklı türde "sermaye"ler (ticari, faiz taşıyıcısı, vs.) tarafından tarihsel olarak üstlenilmiş işlevler bütününü yerine getirirler. Toplumsal sermayenin bölünmesi öze ilişkin bir niteliktir: Dolayısıyla *sermaye, bir sermaye* tarafından temsil edilebilir.
Diğer yandan, II. Kitap, üçüncü kısmın yeniden-üretim analizleri (toplumsal sermaye bütününün yeniden-üretimi ve dolaşımı), yeniden-üretim *şemalarının* oluşumuna imkan tanır ve böylece iktisadi analizin matematik oluşumunu sağlar, toplumsal ilişkilerin yeniden-üretiminin hangi mekanizmalarla sağlandığını yalnızca bunlar açıklar ve toplam toplumsal ürünün niceliksel ve niteliksel bileşimini değişmez koşullara tabi kılar. Ama bu meşru koşullar kapitalist üretim tarzına *özgü* değildir: teorik biçimleri içinde, üretim sürecinin toplumsal biçimine, ürünün biçimine ("değer") hiçbir referansta bulunmadıkları gibi, içerdiği toplumsal ürünün dolaşım türüne ("mübadele"), bu dolaşımın desteklediği somut uzama ("pazar") da referansta bulunmazlar. Bu noktada özellikle Charles Bettelheim'ın değişik çalışmalarına ve *Problèmes de planification*'da yayımlanmış eleştirel saptamalarına (s. 9) (Ecole pratique des Hautes Etudes) göndermede bulunuyorum. 1967 tarihli dipnot.

bir birlik içinde kapsarlar. Ve aynı şekilde, dolaysız üretim sürecinin analizi boyunca ortaya çıkmış olan her şeyi, "varsayım"ları olarak, bu sürecin betimlenen biçimde gerçekleşmesi için zorunlu "koşullar"ı olarak kavrarlar: Örneğin, kapitalist üretim içinde iktisadi kertenin özerkliği ya da hukuksal biçimler ticari mübadele biçimlerine, yani toplumsal yapının çeşitli kerteleri arasında belli bir *denklik* biçimine denk düşerler. Yeniden-üretim analizinde ortaya çıktığı haliyle yapının "dayanıklılığı" olarak adlandırılabilecek olan budur. Üretim – yeniden-üretim kavramsal çiftinin Marx'ta, bir üretim tarzının analizinde söz konusu edilen *yapının* tanımını içerdiği de söylenebilir.

Yeniden-üretim analizinin oluşturduğu planda üretim, şeylerin üretimi değildir, toplumsal ilişkilerin üretimi ve korunmasıdır. Marx, basit yeniden-üretim üzerine bölümün sonunda şunu yazar:

> "Şu halde, kapitalist üretim süreci, kendi iç bağıntısı (*Zusammenhang*) içerisinde ya da bir yeniden-üretim süreci olarak düşünüldüğünde, yalnız meta üretmekle, artıdeğer üretmekle kalmıyor, aynı zamanda *kapitalist ile ücretli işçi arasındaki toplumsal ilişkiyi de üretiyor ve sonsuzlaştırıyor.*" (*Kapital*, III, 20)

Marx eserin sonunda farklı gelir biçimleriyle sınıfların ilişkisini yerli yerine koyduğunda bu ifade yeniden ele alınır:

> "Öte yandan, kapitalist üretim tarzı bir yandan üretim koşullarının bu belirli toplumsal biçimini öngörürken, bir yandan da bunu sürekli olarak yeniden-üretir. Yalnızca maddi ürünleri üretmekle kalmaz, bu ürünlerin üretildiği üretim ilişkilerini ve böylece de buna tekabül eden bölüşüm

ilişkilerini sürekli olarak yeniden-üretir." (*Kapital*, VIII, 253)

Herhangi bir üretim tarzının durumu da aynıdır. Her üretim tarzı, işleyişinin varsaydığı toplumsal üretim ilişkilerini sürekli olarak yeniden-üretir. Marx, *Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları*'nın elyazmasında, bu aynı sonucu, ("yalnızca değil..." yerine) bu kez üretime, buna denk düşen toplumsal ilişkilerin üretim ve yeniden-üretimine atfederek önceden ifade etmişti:

> "Demek ki mülkiyet, başlangıcında ve Asya, Slav, Antik, Germen biçimlerinde, kendi üretiminin ya da yeniden-üretiminin koşullarıyla çalışan –üreten ya da yeniden-üreten– özne ilişkisi anlamına gelir. Demek ki burada, bu üretimin koşullarına göre farklı biçimler olacaktır. Üretimin kendisinin hedefi, nesnel varoluş koşulları içinde ve bu koşullarla birlikte üreticinin yeniden-üretimidir." (*Grundrisse*, s. 395).

Bu ikili "üretim" ne anlama gelmektedir?

Öncelikle, biraz aceleyle de olsa, tarihsel materyalizmin temel tezleri olarak görülebilecek Marx'ın bazı ifadelerinin anahtarını bize sağladığını saptayalım. Burada yer alan terimlerin eksiksiz bir tanımı olmadığından, oldukça farklı okumalara imkan verirler. Örneğin, başlangıçta sözünü ettiğim *Katkı*'nın *Girişi*'ndeki ifadeler: "*İnsanlar, varoluşlarının toplumsal üretimi içinde, belirli, zorunlu ve iradelerinden bağımsız ilişkilere girerler... bu nedenle insanlık yerine getirebileceği görevlerden başkasını önüne koymaz.*"; ya da Engels'in Bloch'a mektubundaki ifadeler: "*biz kendi tarihimizi kendimiz yaparız, ama öncelikle öncüllerle ve çok belirli koşullar içinde...*" Tarihsel materyalizmin tüm felsefi yorumu gerçekten

de burada işin içindedir: eğer bu ikili "üretim"i harfiyen ele alırsak, yani eğer dönüşmüş nesnelerin ve bunların desteklediği toplumsal ilişkilerin, aynı sıfatla, üretim süreci tarafından dönüştürüldüğünü ya da korunduğunu düşünürsek, örneğin onları *tek bir "pratik" kavramı altında birleştirirsek*, "tarihi insanlar yapar" fikrine kesin bir temel vermiş oluruz. Bu ifade, yalnızca pratik-üretimin böyle bir tek ve birleşmiş kavramından yola çıkarak teorik bir anlam edinebilir, dolaysız olarak teorik bir tez olabilir. (Ve yalnızca mekanik bir materyalizme karşı ideolojik mücadelenin bir uğrağı olmakla kalmaz). Ama bu kavram gerçekte, özellikle, önceki üretimlerinin koşullarını üreten, yeniden-üreten ya da dönüştüren "somut bireyler" olan (özellikle kitleler biçimindeki) bu "insanlar"ı merkez alan üretimin ve pratiğin antropolojik bir anlayışına denk düşer. Bu faaliyet açısından bakıldığında, üretim ilişkilerinin zorunlu *gerekliliği*, faaliyetlerinin nesnesinin zaten sahip olduğu ve yeni bir biçim yaratma olasılıklarını sınırlandıran bir biçim olarak belirir. Toplumsal ilişkilerin zorunluluğu, basit bir şekilde, belirli üretim koşullarını bir sonrakine ister istemez miras bırakan önceki üretim faaliyetinin eseridir.

Ama yeniden-üretimin bir önceki analizi bize bu ikili "üretim"in *iki farklı anlamda* ele alınması gerektiğini gösterir: Deyimi, birliğine harfiyen bağlı kalarak ele almak, tam da, üretim sürecini tek başına, *önceki* ve *sonraki* belirlenimlerin içine kapatılmış bir edim haline getiren *görünümü* yeniden-üretmektir. Tek başına ele alınan bir edimdir bu; öyle ki diğer üretim edimleriyle olan ilişkileri doğrusal-zamansal sürekliliğin yapısı tarafından desteklenir ve bu yapının içinde kesinti *olamaz* (oysa ki, yeniden-üretimin *kavramsal* analizi içinde, bu ilişkiler, gördüğümüz gibi, bir *uzam*'ın yapısı tarafından desteklenirler). Yalnızca "şeylerin üreti-

mi" bu türden bir faaliyet olarak düşünülebilir, "ham" maddenin ve "tamamlanmış" ürünün belirlenimi içinde bunun kavramını neredeyse içermektedir; ama "toplumsal ilişkilerin üretimi", daha ziyade, şeylerin ve bireylerin *toplumsal ilişkilerle* üretimidir; bu üretimin içinde, bireyleri belirleyen şey üretmektir ve şeyler de, toplumsal ilişkiler tarafından özgül bir biçimde üretilmelidirler. Yani, üretimin toplumsal sürecinin, öznesiz sürecin işlevlerinin bir belirlenimidir. Bu işlevler insanların işlevi olmadığı gibi, yeniden-üretim düzleminde de ürünler şey değildir. (Yeniden-)üretim, yani kavramı içinde toplumsal üretim, demek ki, dar anlamda, toplumsal ilişkileri üretmez, çünkü bu, ancak bu toplumsal ilişkiler koşuluyla mümkündür; ama diğer yandan, şeyleri ürettiği anlamda metaları üretmez, ki bunlar, *sonradan,* onlara yatırımda bulunan iktisadi ilişkiler sisteminin belli bir toplumsal niteliğini edinirler: Bunlar nesnelerdir ve başka şeylerle ve insalarla daha sonra "ilişkilere giren" nesneler; üretim yalnızca *nitelenmiş (hep daha önceden nitelenmiş) şeyler, ilişki işaretleri* üretir.

Marx'ın ifadesi ("üretim süreci yalnızca maddi nesneler değil, toplumsal ilişkiler de üretir") *demek ki bir bağlantı değil bir bağlantısızlıktır:* ya şeylerin üretimi söz konusudur, ya da üretimin toplumsal ilişkilerinin (yeniden) üretimi. Bunlar *iki* kavramdır, üretim tarzının yapısının "görünüşü" kavramı ile etkinliği kavramı. Şeylerin üretiminin tersine, toplumsal ilişkilerin üretimi öncekinin ve sonrakinin, "birinci"nin ve "ikinci"nin belirlenimine tabi değildir. Marx, "her toplumsal üretim süreci, aynı zamanda yeniden-üretim sürecidir. Üretimin koşulları aynı zamanda yeniden-üretimin koşullarıdır," diye yazmaktadır; ve bunlar aynı zamanda yeniden-üretimin yeniden-ürettiği koşullardır: Bu anlamda, üretimin "birinci" süreci (belirli bir biçimde) *hep daha ön-*

ceden yeniden-üretim sürecidir. Kavramı içinde ele alınan üretim için, üretimin "birinci" süreci yoktur. Dolayısıyla şeylerin üretimini içeren tüm belirlenimleri dönüştürmek gerekir: Toplumsal ilişkilerin üretiminde, birinci üretimin koşulları olarak beliren şey, aslında *tüm diğer üretimleri özdeş olarak* belirler.

> "Dolaşım –emek gücünün alım ve satımı– ile ilgili bu işlem, üretim sürecini başlatmakla kalmıyor, bu sürece özgü niteliği de zımnen belirlemiş oluyor." (*Kapital*, V, 39)

Demek ki yeniden-üretim süreci yalnızca yapının "dayanıklılığı" süreci değil, bu yapının kalıcılığı dolayısıyla üretim hareketinin zorunlu belirleniminin de kavramıdır; bu, bizzat sistemin işleyişi içinde temel öğelerin kalıcılığı kavramıdır, dolayısıyla üretimin zorunlu ama özellikle *onun tarafından yaratılmamış* koşullarının kavramıdır. Marx'ın üretim tarzının *ezeliliği ve ebediliği* olarak adlandırdığı şey budur:

> "Emekçinin bu sürekli *yeniden-üretimi ya da ezelileştirilmesi ve ebedileştirilmesi* (*Verewigung*) kapitalist üretim tarzının olmazsa olmaz koşuludur." (*Kapital*, III, 13, Almanca metinden yeniden çeviri).

IV. – BİR GEÇİŞ TEORİSİ İÇİN ÖĞELER

Yukarda ortaya konmuş soruyu tekrar ele alalım: Bir üretim tarzından bir diğerine geçiş sorusu. Yeniden-üretim analizi, bu sorunun teorik çözümünün karşısına engeller çıkarmış gibi gözükmektedir. Gerçekte ise sorunu asıl terimleriyle ortaya koy-

mayı sağlar, çünkü geçiş teorisini iki koşula tabi kılar.

Öncelikle, her toplumsal üretim bir yeniden-üretimdir, yani belirtilmiş anlamda toplumsal ilişkilerin bir üretimidir. Her toplumsal üretim, yapısal toplumsal ilişkilere tabidir. Bir üretim tarzından diğerine geçişin ya da "intikal"in kavranması, bir yapının işleyişine tabi olan, yani kendi özgülleşmiş kavramları olan iki "evre" arasında irrasyonel bir boşluk olarak asla kendini göstermez. Geçiş, ne kadar kısa olsa da, bir yapısızlaşma anı olamaz. Bu, keşfedilmesi gereken bir yapıya tabi bir harekettir. Dolayısıyla, Marx'ın bu saptamalarına güçlü bir anlam verebiliriz (yeniden-üretim, üretimin sürekliliğini ifade eder, çünkü asla durmaz). Marx tarafından genellikle "gerçeklik" olarak, "bir çocuğun bile bildiği şey" olarak sunulan bu saptamalar (emekçinin asla "dönemin havası"ndan yaşayamayacağı, "bir yıl bile değil, birkaç hafta çalışmayan her ulusun yok olacağı" –Kugelmann'a mektup, 11 Temmuz 1868). Bunlar, her üretim tarzında özel bir biçim bulan yeniden-üretimin değişmez yapısının asla yok olamayacağı anlamına gelir (emeğin bakımı için, yani gerekli çalışma ile artı-emek arasındaki ayrımın varlığı; Marx'ın *kökensel* ayrım olarak ya da doğal bir yasanın ifadesi olarak nitelediği, ürünün üretim araçlarına ve tüketim araçlarına bölüştürülmesi, vs.). Dolayısıyla bunlar, geçiş biçimlerinin, bu genel yapının "(özel) tezahür biçimleri" (Erscheinungsformen) oldukları anlamına gelir: Demek ki bunlar, *üretim tarzlarının kendisidir*. Dolayısıyla bunlar, her üretim tarzıyla aynı koşulları içerirler ve özellikle de üretim ilişkilerinin belli bir karmaşıklık biçimini, toplumsal pratiğin farklı düzeyleri arasındaki denklik biçimlerini (hangisi olduğunu belirtmeye çalışacağım) içerirler. Yeniden-üretim analizi, iki üretim tarzı arasındaki geçiş evrelerine ait üretim tarzları-

nın kavramını formüle edebilirsek, üretim tarzlarının belirsiz bir zamanda (yerde) asılı olmalarına aynı anda son verirler: Bunların yerlerinin belirlenmesi sorunu, bunların birbirlerini nasıl izlediklerini teorik olarak açıklayabilirsek, yani ardışıklık anlarını kavramları içinde tanıyabilirsek çözüme bağlanır.

Ama diğer yandan (ikinci sonuç), bir üretim tarzından bir diğerine geçiş, örneğin kapitalizmden sosyalizme geçiş, bizzat işleyişiyle yapının dönüşümü içinde, yani nicelikten niteliğe herhangi bir geçiş içinde varlığını sürdüremez. Bu sonuç, yeniden-üretim analizinde (şeylerin üretimi ile toplumsal ilişkilerin "üretimi") "üretim" teriminin ele alınması gereken ikili anlamı üzerine söylediklerimin sonucudur. Yapının, kendi işleyişi içinde bile dönüşebileceğini söylemek, yapıya kıyasla, aynı biçimde analiz edilemeyecekleri aşikar olan iki hareketi özdeşleştirmektir: Bir yanda, kapitalist üretim tarzında birikim yasasının özel biçimini alan yapının işleyişi. Bu hareket yapıya tabidir, *ancak onun kalıcılığı koşuluyla mümkündür;* kapitalist üretim tarzında, bu, kapitalist toplumsal ilişkilerin "ezeli ve ebedi" yeniden-üretimiyle çakışır. Tersine, ayrışma hareketi, kavramı içinde, aynı "varsayımlar"a tabi değildir; bu, görünüşte tamamen farklı türde bir harekettir, çünkü *yapıyı dönüşüm nesnesi olarak kabul eder*. Bu kavramsal farklılık, "diyalektik mantığın" sorunu çözdüğü yerde, Marx'ın, diyalektik olmayan (elbette Hegelci anlamda diyalektik olmayan) mantıksal ilkelere inatla sarıldığını gösterir: Aynı özlerle tanıdığımız şey, aynı süreç olamaz. Ve daha genel olarak söyleyelim: (Bir üretim tarzından diğerine) *geçiş kavramı, kavramın* (farklılık yoluyla içsel olan bir başka kavrama) *geçişi asla olamaz*.

Yine de Marx'ın elimizde bulunan bir metni, olumsuzla-

manın olumsuzlanmasının diyalektik süreci olarak üretim ilişkilerinin dönüşümünü sunmaktadır. Bu metin, "Kapitalist birikimin tarihsel eğilimi"dir (Kitap I, bölüm 32). Marx'ın kapitalist üretim tarzının kökenine ("ilkel birikim"), kendine özgü birikim hareketine ve Marx'ın burada, III. Kitapla aynı anlamda "eğilim" olarak adlandırdığı soruna yönelik analizlerini tek bir şemada bir araya toplar. Marx'ın *Kapital*'de onlara ayırdığı analizler bütününe göre, bu uğrakların her birini ayrı olarak ele almak zorundayım. Ama, öncelikle, bazı sonuçları belirleyen bu metnin kayda değer biçimini göstermek istiyorum.

İlke olarak, Marx'ın bu metinde izlediği akıl yürütme, *iki geçişin aynı doğada olmasını* içerir. Birinci geçiş: kişisel çalışmaya dayanan üretim araçlarının bireysel özel mülkiyetinden ("çoğunluğun cüce mülkiyeti"), ötekinin emeğinin sömürülmesine dayalı üretim araçlarının kapitalist özel mülkiyetine ("birkaç kişinin dev mülkiyeti"). Birinci geçiş, birinci mülksüzleştirme. İkinci geçiş: kapitalist mülkiyetten, toprak da dahil, tüm üretim araçlarının ortak sahipliği ve işbirliği üzerinde, kapitalist dönemin kazanımları üzerinde temellenen bireysel mülkiyete geçiş. İkinci geçiş, ikinci mülksüzleştirme.

Bu iki ardışık olumsuzlama aynı biçimdedir. Bu da, bir yandan (köken) ilkel birikime ayrılmış olan ve diğer yandan, kapitalist üretim tarzının eğilimine, yani onun tarihsel geleceğine ayrılmış olan –ki bunlar ilke olarak benzerdir– Marx'ın tüm analizlerini içerir. Oysa, görüleceği gibi, bunlar aslında, *Kapital*'de kayda değer bir aykırılık sunarlar: İlkel birikim analizi, kelimenin tam anlamıyla üretim tarzının analizinden nisbeten bağımsız olarak belirir, hattâ iktisadi bir teori eserinde "betimleyici" tarih içi bir bölge olarak belirir (bu karşıtlık üzerine, Althusser'in önceki sunumuna göndermede bulunuyorum). Tersine, üretim tarzının

tarihsel analizi, kapitalist üretim tarzının analizinin bir anı olarak, yapının içkin etkilerinin gelişimi olarak belirir. (Kapitalist) üretim tarzının "kendiliğinden", kendi "çelişkisi"nin, yani yapısının oyunuyla dönüştüğünü ileri süren bu sonuncu analizdir.

"Kapitalist Üretim Tarzının Tarihsel Eğilimi" metninde, iki dönüşüm bu ikinci türe indirgenir. Bu da, metnin ilkel birikim biçimlerinin analizinin sonucunu oluşturması kadar şaşırtıcıdır. Kapitalist üretim tarzı da, bu ifadeler dolayısıyla, yapının kendiliğinden evriminin sonucu olarak ortaya çıkar:

> "Bağımsız küçük üreticilerin bu sanayi rejimi ... kendi çözülüp dağılmasına yol açacak maddi öğeleri de yaratmış olur, bunlar onun kendi çelişkisi içinde içerilmiştir (üretimin ilerlemesini dışlar)." (*Kapital*, III, 203-204)
>
> İkinci hareket, "Bu mülksüzleşme, kapitalist üretimin kendi içinde taşıdığı yasaların işlemesiyle, sermayenin merkezileşmesi ile gerçekleşir... Üretim araçlarının merkezileşmesi ve emeğin toplumsallaşması, en sonunda, bunların kapitalist kabuklarıyla (*Hülle*) bağdaşamadıkları bir noktaya ulaşır... kapitalist üretim bir doğa yasasının kaçınılmaz zorunluluğu ile kendi olumsuzlanmasını doğurur." (*Age*, 204-205)

Marx'ın kapitalist üretim tarzının oluşumuna ve çözülüp dağılmasına ayrılmış analizlerini özetlerken, bu ifadeler, böylece, bizim aradığımız geçişin kavramını verdiklerini ileri sürmektedirler. Dolayısıyla, bunları bu analizlerin kendileriyle karşı karşıya getirmek gerekir. Ama bu analizlerin görünürdeki uygunsuzluğu, "Tarihsel Eğilim" metninin "olumsuzlamanın olumsuzlanması"nın biçimleri dolayısıyla ileri sürdüğü birlik üzerinde

baskın olmamalıdırlar: tersine, geçiş kavramının ifade edilebilmesi için bunun indirgenmiş olması gerekir. (Bir üretim tarzından bir diğerine geçişlerin tümünün aynı kavrama sahip olması elbette gerekmemektedir: Kavram her seferinde özgülleştirilmiştir, tıpkı üretim tarzı kavramının kendisi gibi. Ama tüm tarihsel üretim tarzlarının aynı türde bileşim biçimleri olarak belirmesi gibi, tarihsel geçişler de *aynı teorik türde* kavramlara sahip olmalıdır. Önceki metnin, bu türün içsel bir diyalektik aşılmanın biçimi olduğunu da belirtiyor olsa da, kesin biçimde içerdiği şey budur). Dolayısıyla "geçişler"i bir bir ele alalım.

1. İLKEL BİRİKİM: BİR TARİHÖNCESİ

Marx'ın "ilkel birikim denen şey"e (*die sogenannte ursprüngliche Akkumulation*) ayırdığı bölümler, yeniden-üretimin (kapitalist birikim) incelenmesinden doğan ve geçici olarak bir yana bırakılmış bir sorunun çözümü olarak gösterilir. Sermayenin birikim hareketi, sermaye haline getirilebilir bir artı-değer var olduğu için mümkündür. Bu artı-değer, kendi başına, ancak bir önceki üretim sürecinin sonucu olabilir; ve bu böyle sonsuza dek gidebilir gözükmektedir. Bununla birlikte, verili teknik koşullarda, sermaye olarak işlev görmeye yönelik değer toplamının asgari büyüklüğü ve değişken ve sabit sermaye olarak bölünmesi de aynı şekilde verilidir ve her türlü artı-değer elde edilmesini koşullandırır. Bu kökensel sermayenin üretimi, demek ki bir eşik oluşturmaktadır; bu eşiğin aşılması, kapitalist birikim yasasının dolaysız oyunuyla açıklanabilir.

Ama gerçekte söz konusu olan şey, yalnızca bir değerler toplamının ölçüsü değildir. Yeniden-üretim hareketi, yalnızca kapi-

talistleştirilebilir bir artı-değerin süregen kökeni değildir, kapitalist toplumsal ilişkilerin kalıcılığını da içerir ve ancak bu koşullar altında mümkündür. İlkel birikim sorunu, demek ki, aynı zamanda, kapitalist toplumsal ilişkilerin oluşumuna da yöneliktir.

Klasik iktisatta ilkel birikim mitini niteleyen şey, kapitalist üretim biçimlerinin *geriye dönük yansımasıdır*: Kökensel asgari sermayenin müstakbel kapitalist tarafından emeğinin ürünü üzerinden tasarruf edildiğini, sonra da ücretler ve üretim araçları biçiminde kullanıldığını ileri süren klasik iktisat, denkler arasında mübadele yasaları ile üretim unsurlarının bütününün meşru kullanımı üzerinde temellenen ürün mülkiyeti yasalarına geriye dönük bir geçerlilik verir. Geriye dönük yansıtma, varsayımsal bir bireysel üretim konusunda zorunlu emek ile artı-emek arasındaki, sonra da ücret ile kâr arasındaki ayrıma bağlı değildir (çünkü bu ayrımlar, ürünün birçok bölümünü, kapitalist olmayan üretim tarzlarında bile, bu bölümlerin farklı sınıfların gelirlerini oluşturmadığı, sömürünün olmadığı üretim tarzlarında bile uyuşumsal olarak ayırt etmeye yarayabilir: Marx'ın kendisi de bu uyuşumu kullanır, örneğin III. Kitabın *Toprak Rantının Doğuşu* üzerine bölümünde); geriye dönük yansıma özellikle sermayenin oluşumunun ve gelişiminin, ortak genel yasalara tabi tek bir harekete ait olması fikrinde yatar. İlkel birikime dair burjuva mitinin özü, demek ki, okumanın mutlak tersyüz edilebilirliği içinde, daha o zamanda güçlenmiş kapitalist özel bir üretimin kendine özgü hareketiyle sermayenin oluşumu ve sermayenin kendi kendini yaratmasıdır. Ama sermayenin tüm hareketinin (birikim hareketi) böylece bir *bellek* gibi belirdiğini söylemek daha doğru olur: Kapitalistin, kişisel çalışmasıyla ve tasarrufuyla, başkasının artı-emeğinin ürününe sonsuza dek sahip olma olanağını elde ettiği bir ilk evrenin belleği. Bu

bellek, üretim araçlarının önceki mülkiyeti üzerinde emek ürününe sahip olmayı sonsuzca temellendiren burjuva *mülkiyet hakkı* biçimine dahildir.

> "Başlangıçta mülkiyet hakkı bize kişisel emek üzerinde temelleniyormuş gibi gelir. En azından böyle kabul etmek gerekir, çünkü hukuksal olarak eşit olan, metaların mülk sahipleri yalnızca karşı karşıya gelir, yabancı bir metaya sahip olmanın tek yolu, kendi metana yabancılaşmaktır ve bu da ancak bir emeğin ürünü olabilir. Mülkiyet, şimdi, kapitalist açısından, başkasının ödenmemiş emeğine ya da ürününe sahip olma hakkı olarak görülür, emekçi açısından da kendi ürününe sahip olma imkansızlığı olarak görülür. Mülkiyet ile emek arasındaki ayrım, göründüğü kadarıyla bunların özdeşliklerinden kaynaklanan bir yasanın zorunlu sonucu olur." (*Kapital*, Kitap I, Almancadan yeniden çeviri, 1, 612).

Eğer klasik iktisadın bakış açısını benimsersek, bu "sahiplenme yasası"nın iki yüzünü de aynı anda korumamız gerekir; bir yanda, herkes için eşit ticari hukuk (ve bunun gerektirdiği, kendi bağdaşıklığından çıkardığı varsayımsal kişisel emek) ve diğer yanda, kapitalist birikim sürecinin özünü ifade eden denk olmayan mübadele. Üretim tarzının belleği, güncel süreçle homojen bir kökenin süregen varlığı, bu iki biçimin sürekli olarak mevcut uzamına dahildir.

Bilindiği gibi, bir mit söz konusudur: Marx, tarihsel olarak olayların böyle gelişmediğini göstermeye çabalamaktadır. Kapitalizmin iktisadi kategorilerinin sürekliliği içinde ifade edilen, mitin "övücü" işlevi diye adlandırdığı şey de aynı zamanda orta-

ya çıkar. Bunun çok önemli biçimine dikkat çekmek için, bu incelemenin hatırlandığını varsayıyorum.

"İlkel birikim" (bu ad korunmuştur, ama şimdi tamamen başka bir süreci belirtmektedir) incelemesinde, *hem bir tarih hem de bir tarihöncesi* söz konusudur. *Bir tarih* söz konusudur: İlkel sermayenin burjuva teorisinin bir mitten, geriye dönük bir yapımdan başka bir şey olmadığı ve özellikle de "sahiplenme yasası" içinde ifade edilen ve kapitalist üretimin yapısına dayanan güncel bir yapının yansıması olduğu keşfedildi. Dolayısıyla, bu sahiplenme yasasında kayıtlı "belleğin" tamamen kurgusal olduğu ortaya çıktı: Güncel bir durumu bir geçmiş biçiminde ifade ettiği ve bu durumun gerçek geçmişinin, bir analizi gerektiren tamamen farklı başka bir biçime sahip olduğu ortaya çıktı. İlkel birikimin incelenmesi, belleğin yerine tarihin ikamesidir. Bir *tarihöncesi*: Bu inceleme, sermayenin kökeninde bir başka dünyayı bize keşfettirir. Sermayenin gelişim yasalarının bilinmesinin burada bizim için hiçbir yararı yoktur, çünkü aynı koşullara tabi olmayan, tamamen farklı bir süreç söz konusudur. Böylece, sermayenin oluşum tarihi (kapitalist toplumsal ilişkiler) ile sermayenin kendi tarihi arasında, teoride yansıyan, tam bir kopuş görülür. Böylece, kapitalizmin kökenlerinin gerçek tarihi, yalnızca kökenlerin *mitinden* farklı olmakla kalmaz, bu, aynı hareketle, bize sermayenin *tarihi* olarak belirmiş olan şeyden de koşulları ve açıklama ilkeleri bakımından farklıdır, o bir tarihöncesidir, yani başka bir çağın tarihidir.

Oysa bu belirlenimler de bizim için asla belirsiz ya da esrarengiz değildir, çünkü bir başka çağın, tam da *başka bir üretim tarzı* olduğunu bilmekteyiz. Marx'ın tarihsel analizini izleyebilmek için bunu feodal üretim tarzı olarak adlandıralım; yine de

üretim tarzlarının zorunlu ve tek ardışıklık yasasının olduğunu ileri süremeyiz; "üretim tarzı" kavramındaki hiçbir şey, onun doğasının değişik bir bileşimde olduğunu doğrudan doğruya ileri sürmemizi sağlamaz. Şunu görmekteyiz ki, sermayenin kökenleri tarihinde gerçek bir tarihöncesinin varlığını kabul etmek, aynı zamanda, bu tarihöncesi ile tıpkı kapitalist üretim tarzı gibi, yapısının kavramıyla bilinebilecek olan feodal üretim tarzının tarihi arasındaki ilişki sorununu ortaya atmak demektir. Başka deyişle, bu tarihöncesinin, feodal üretim tarzının tarihiyle özdeş olup olmadığını ya da yalnızca bağımlı, hattâ ayrı olup olmadığını kendimize sormamız gerekmektedir. Bu sorunun koşullarının bütünü Marx tarafından şöyle özetlenmiştir:

"Kapitalist sistem, emekçilerin, emeklerini gerçekleştirebilecekleri araçlar üzerinde her türlü mülkiyet hakkından tamamen ayrılmış ve kopmuş olmalarını öngörür. Kapitalist üretim, ayakları üzerinde doğrulur doğrulmaz, yalnız bu ayrılığı sürdürmekle kalmaz, bunu gitgide artan boyutta yeniden-üretir de. Bu nedenle, kapitalist sistemin yolunu açan süreç, emekçinin elinden üretim araçlarının sahipliğini alan süreçten başkası olamaz; bu süreç, bir yandan toplumsal geçim araçlarını sermayeye dönüştürür, öte yandan, doğrudan üreticileri ücretli-emekçilere dönüştürür. İlkel birikim denen şey, bu nedenle, üreticiyi üretim araçlarından ayıran tarihsel süreçten başka bir şey değildir. İlkel olarak görünür, çünkü, sermaye ve buna uygun düşen üretim tarzının tarihöncesi aşamasını oluşturur.

Kapitalist toplumun iktisadi yapısı, feodal toplumun iktisadi yapısından doğup gelişmiştir. Bu ikinci toplumun da çözülmesiyle birincinin öğeleri serbest kalmıştır." (*Ka-*

pital, III, 154-155).

Bu sorun Marx tarafından, aynı yöntemi işleyen metinlerde defalarca ele alınmıştır ve bunların içeriklerini analiz etmek için bir araya getirmek gerekir: *Kapital*'de, I. Kitabın sekizinci kısmından ("İlkel Birikim") başka, III. Kitabın *Ticari Sermaye Üzerine Tarihsel Yaklaşım*'a, *Kapitalizm Öncesi Dönem Üzerine Notlar*'a, *Kapitalist Toprak Rantının Doğuşu*'na ayrılmış bölümleri. Bu dağılımın tesadüfi olmadığını göreceğiz. Adıyla da ilkel birikime ayrılmış olan sekizinci kısmın bir "taslak" olduğu Marx tarafından söylenir (III, 156), ama aynı konudaki çeşitli hazırlık elyazmalarına ve özellikle *Kapitalist Üretim Öncesi İktisadi Biçimler*'e göndermede bulunabiliriz.

Tüm bu incelemeler, ortak bir *geriye dönük bakış* biçimine sahiptir. Ama vurgulanması gereken bir anlamda: çünkü ilkel birikime dair burjuva mitin geriye dönük yansıma biçimi eleştirilmiştir. Önceki metinde çok açıktır ki, ilkel birikimin incelenmesi, kapitalist yapının analiziyle ayırt edilen öğeleri çıkış yolu olarak alır: Bu öğeler burada "emekçinin üretim araçlarından köklü ayrılığı" temel maddesi altında bir araya getirilmiştir. Demek ki analiz geriye dönüktür; tam da açıklanması gereken şeyi varsaydığı, kapitalist yapının kendisini geriye yansıtması anlamında değil, hareketin *sonucunun* bilinmesine bağlı olması anlamında geriye dönüktür. Ampirizmden, kapitalizmin gelişimini basitçe önceleyen olayların sayılmasından bu koşulda kaçıp kurtulur: Bir yapının temel ilişkilerinden yola çıkarak kaba tanımdan kaçar; ama bu yapı "güncel" yapıdır (demek istediğim, güncel olarak yararlandığı kapitalist sistemin yapısıdır. İlkel birikim analizi, dar anlamda, *kapitalist üretim tarzının yapısını oluşturan öğelerin soykütüğü*'nden başka bir şey değildir. Bu hareket, iki

kavramın –kapitalist üretim tarzının yapısından yola çıkarak düşünülen kapitalist üretim tarzının *varsayımları* (*Voraussetzungen*) kavramı ile bu varsayımların dolu olarak bulunduğu *tarihsel koşulların* (*historische Bedingungen*) kavramı– oyununa bağlı olan özellikle *Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları* metninin yapısında özellikle nettir. Farklı üretim tarzlarının ana hatları belirtilmiş tarihi, bu metinde, bunların ardışıklıklarının ve dönüşümlerinin gerçek bir tarihindense, emekçinin ve üretim araçlarının ayrımının ve kullanılabilir değer toplamı olarak sermaye oluşumunun gerçekleştiği yolların tarihsel bir *sondajıdır*.

İlkel birikimin analizi, bu nedenle, parçalı bir analizdir: Soykütük global bir sonuçtan yola çıkarak değil, dağıtım olarak, öğe öğe yapılır. Ve özellikle, kapitalist yapıya giren *iki* temel öğenin ayrı ayrı oluşumunu hedefler: "özgür" emekçi (üretici ile üretim araçlarının ayrımı tarihi) ve sermaye (faizin, ticari sermayenin, vs. tarihi). Bu koşullarda, ilkel birikim analizi, yapıları bakımından bilinen önceki üretim tarz(lar)ının tarihiyle çakışmaz, asla çakışamaz. Kapitalist yapı içinde iki öğenin sahip olduğu ayrılmaz birlik, analizin içinde ortadan kaldırılmıştır, ve önceki üretim tarzına ait benzer bir birim onun yerine geçememiştir. Bu nedenle Marx şunu yazar: "Kapitalist iktisadi düzen, feodal iktisadi düzenin derinliklerinden çıkmıştır. *Birinin ortadan kalkması diğerinin oluşturucu öğelerini ortaya çıkardı.*" Birinin ortadan kalkması, yani yapısının zorunlu evrimi, kavramı içinde diğerinin oluşumuyla özdeş değildir: Geçiş, yapılar düzeyinde düşünülmek yerine, öğeler düzeyinde düşünülmüştür. Bu biçim, teorik anlamda gerçek bir tarihle niçin işimiz olmadığını açıklamaktadır (çünkü, bildiğimiz gibi, böyle bir tarih ancak bir yapı karşısında öğelerin bağımlılığı düşünülerek yapılabilir), ama ay-

nı zamanda, çok önemli bir olguyu keşfetmemizi sağlayan koşul da budur: Kapitalist yapının farklı öğelerinin oluşumunun nispi bağımsızlığı ve bu oluşumun *tarihsel yollarının çeşitliliği*.

Kapitalist üretimin yapısının oluşumu için gerekli iki öğenin her birinin nisbeten bağımsız tarihi vardır. *Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları* metninde, emekçi ile üretim araçlarının ayrılığı tarihini kat ettikten sonra Marx şunu yazar:

> "*Bir yanda*, tüm bunlar, emekçi için onun *mülkiyetsizliği*'nin, ötekinin mülkiyetinin, kendi için mevcut bir değerin, bir sermayenin biçimlerini alan üretimin nesnel koşulları karşısında, emekçinin özgür emekçi olarak, nesnellikten yoksun, tamamen öznel emek gücü olarak bulunması için ön tarihsel koşulları oluşturur. Ama *diğer yandan, emekçinin karşısında bir sermaye* bulması için gerekli koşulların neler olduğunu bulma sorusu sorulur." (*Grundrisse*, s. 397)

Daha kesin olarak şunu söylemek de gerekir: Emekçinin kendi karşısında bir sermayeyi *para*-sermaye biçiminde bulması için gereken koşullar nelerdir? Bu durumda Marx ikinci öğenin oluşum tarihine geçer: Para-sermaye biçiminde sermaye. Ve bu ikinci soykütük *Kapital*'de, sırasıyla ticari sermayeye ve faiz getiren sermayeye ayrılmış bölümlerde, yani oluşumu için gerekli öğeler kapitalist yapının içinde bir kez analiz edildiğinde yeniden ele alınacaktır. Emekçinin üretim araçlarından ayrılığının tarihi bize para-sermayeyi vermez ("Kapitalistlerin kökensel olarak nereden geldiklerini henüz bilmiyoruz. Çünkü kırsal nüfusun mülksüzleşmesinin doğrudan doğruya büyük toprak mülkiyetini doğurmadığı açıktır." *Kapital*, III, 184); diğer yandan, para-

sermayenin tarihi bize "özgür" emekçiyi vermemektedir (Marx bunu *Kapital*'de iki kez saptamaktadır: biri, ticari sermaye konusunda (VI, 334-336) ve mali sermaye hakkında (VIII, 256).) *Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları*'nda şunları yazmaktadır:

> "Para olarak servetin basit varoluşu, ve hattâ bir tür "üstünlük" olarak yükselişi, sermaye olarak bu çözülmenin meydana gelmesine asla yetmez. Öyle olmasaydı, Eski Roma, Bizans, tarihlerini özgür emek ve sermaye ile tamamlarlardı, daha doğrusu, yeni bir tarih onlarla birlikte başlamış olurdu. Burada da, eski mülkiyet ilişkilerinin tasfiyesi, para olarak servetin, ticaretin, vs. gelişimine bağlıydı. Ama bu çözülme, sanayiye yol açmak yerine, kırın şehir üzerindeki hakimiyetine "fiilen" yol açıyordu... (Sermayenin) kökensel oluşumu, basitçe, para olarak servet şeklinde mevcut değerin, eski üretim tarzlarının çözülmesinin tarihsel süreciyle, bir yandan, emeğin nesnel koşullarını satın almayı ve diğer yandan, özgürleşmiş emekçilerden para karşılığı canlı emeğin kendisini elde etmeyi mümkün kılmıştır. *Tüm bu uğraklar verilidir; bunların ayrımları bile tarihsel bir süreçtir, bir çözülme sürecidir, ve paranın sermayeye dönüşmesini sağlayan budur.*" (*Grundrisse*, s. 405-406)

Başka deyişle, kapitalist yapıyı bileştiren öğelerin farklı ve bağımsız bir yapısı vardır. Emekçileri özgür ve servetleri hareketli kılan şey, tek ve aynı hareket değildir. Tersine, Marx'ın analiz ettiği örneklerde, özgür emekçinin oluşumu, esas olarak, tarımsal yapıların dönüşümleri biçiminde belirir, oysa ki servetlerin oluşumu, ticari sermayenin ve mali sermayenin işidir, bunun hareketi bu yapıların dışında, "marjinal olarak" ya da "toplumun gö-

zenekleri içinde" cereyan eder.

Böylece, kapitalist yapının sahip olduğu birlik bir kez oluştuğunda, artık kendi geçmişinde aranacak değildir. Üretim tarzının tarihöncesinin incelenmesi sırasında bir soykütük biçimini alır, yani özellikle ve kesin olarak, *ortaya koyduğu soruda*, oluşmuş yapının öğelerine ve yapının, kendi karmaşık birliği içinde bu haliyle bilinmesini gerektiren özdeşleşmelerine bağımlı olmak isterken, tarihöncesi asla yapının doğrudan geriye dönük yansıması olamaz. Bunun için buluşmanın bu öğeler arasında üretilmiş olması ve kesin olarak düşünülmüş olması yeterlidir; bu öğeler bağlantılarının sonucundan yola çıkarak tanımlanmıştır ve kendi tarihlerini, içinde düşünmeleri gereken tarihsel alanın, *bir başka* üretim tarzı yapısı tarafından tanımlandığından, *kavramı içinde* bu sonuçla hiç ilişkisi yoktur. (Önceki üretim tarzının oluşturduğu) bu tarihsel alanda, soykütüğü çıkarılan öğelerin özellikle "marjinal", yani *belirlenimci olmayan* bir konumu vardır. Üretim tarzlarının bileşim *çeşitlemeleri* olarak oluştuğunu söylemek, bağımlılık düzenlerinin sırasını bozduklarını, (teorinin konusu olan) yapı içinde bazı öğelerin bir tahakküm yerinden tarihsel bir itaat yerine geçtiklerini söylemek demektir. Bu biçim altında, sorunsalın eksiksiz olduğunu, bizi bir çözümün eşiğine getirdiğini söylemiyorum: En azından, Marx'ın, ideolojinin tüm yollarını geçişe açıkça kapayarak ilkel birikim analizini uygulayış tarzından bunu böyle çıkarabiliriz.

Ama daha bu noktada, işin içine bir başka sonuç katabiliriz: ilkel birikimin analizi, soykütüksel biçimde, yapının oluşum sürecinin temel karakterine uygundur: yapı öğelerinin oluştuğu, bunların (bir üretim tarzının) bu yapıyı (yapısını), onun bağımlılığı altına girerek, *onun sonuçları olarak* (böylece, ticari sermaye biçimleri ile mali sermaye biçimleri, kapitalist üretim tarzının

"yeni temeli" üzerinde dar anlamda sermaye biçimleri olurlar – bkz. *Kapital,* VI, 335-336; VII, 256) oluşturmak için buluşabilecekleri noktaya kadar götürüldükleri tarihsel *yolların çeşitliliği* görülür. Ya da, yukarda anılan terimleri yeniden ele alırsak: aynı *varsayımlar* bütünü, *tarihsel koşulların* birçok dizisine denk düşer. Burada, Marx'ın *Kapital*'in I. Kitabındaki analizlerinin, alınan tüm önlemlere rağmen, bilmezlikten gelebildiği bir noktaya temas ediyoruz: Bu analizler, özellikle Batı Avrupa tarihinde ve esas olarak İngiltere tarihinde rastlanan ilkel birikimin farklı biçimleri arasındaki *bazı* biçimlerin, bazı "yöntemlerin" analizidir. Marx bu noktada Vera Zasuliç'e 8 Mart 1881 tarihli mektubunda (farklı müsveddelerini okumak gerekir) düşüncelerini çok açık ifade eder. Dolayısıyla, *hepsi aynı sonuca* varan yapının oluşum sürecinin çoğulluğu görülür: Bunların tikelliği, her seferinde, içinde yer aldıkları tarihsel alanın yapısına, yani mevcut üretim tarzının yapısına bağlıdır. İngiltere örneğinde Marx'ın tarif ettiği ilkel birikim "yöntemleri"ni söz konusu durumda egemen üretim tarzının (feodal üretim tarzı) özgül karakterleriyle ve özellikle feodal üretim tarzının özgül doğası içinde nasıl temellendiğini yukarda kısaca hatırlattığım iktisatdışı (hukuksal, politik, askeri) bir iktidarın sistematik kullanımıyla ilişkiye sokmak gerekir. Daha genel olarak, dönüşüm sürecinin çıkışı, tarihsel ortamın, mevcut üretim tarzının doğasına bağlıdır: Marx bunu ticari sermaye konusunda gösterir (*Kapital,* VI, 339-340). *Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları* gibi bir metinde Marx, (üreticiden ve üretim araçlarından ayrılan) özgür emekçinin oluşumunun *üç* ayrı *biçimini* tanımlar; bunlar, farklı tarihsel süreçler oluşturur, önceki özgül mülkiyet biçimlerine denk düşerler ve farklı biçimde "olumsuzlamalar" olarak belirtilirler (*Grundrisse,* s. 398-399). Daha ilerde, ve bu döküm *Kapital*'de tekrar ele alınacaktır, (ön-

cekilerle çift-tekyanlı hiçbir karşılıklığı elbette olmayan) parasermayenin oluşumunun üç farklı biçimini de betimler:

> "Şu halde, üçlü bir geçiş söz konusudur. *Birincisi,* tüccar, doğrudan doğruya sanayi kapitalisti haline gelmektedir. Ticaret üzerine kurulmuş zanaatlarda ve özellikle, İtalya'nın onbeşinci yüzyılda İstanbul'dan getirdiği gibi, dış ülkelerden hammaddesiyle birlikte işçilerinin de getirildiği lüks eşyalar üreten zanaatlarda bu böyle olur. *Ikincisi,* tüccar, küçük patronları kendi aracısı haline getirir ya da doğrudan doğruya bağımsız üreticiden satın almada bulunarak, sözde onun bağımsızlığına dokunmamış, üretim biçimini değiştirmemiş olur. *Üçüncüsü,* sanayici, tüccar haline gelir ve doğrudan doğruya toptan piyasa için üretim yapar." (*Kapital,* VI, 343-344)

(Faiz taşıyıcısı sermayenin tarihöncesini ve sermayenin oluşum süreçlerinden birini oluşturan faizin biçimlerini de eklemek gerekir).

Sermayenin oluşum süreçlerinin nispi bağımsızlığı ve tarihsel çeşitliliği Marx tarafından tek kelimeyle bir araya getirilmiştir: Yapının oluşumu bir "buluntu"dur; kapitalist üretim tarzı, yapısını bileştiren öğeleri tamamen hazır "bularak" (*vorfinden*) oluşur. Bu buluntu, elbette hiç tesadüf içermez: Kapitalist üretim tarzının oluşumunun, bu üretim tarzının ihtiyaç duyduğu, "bulduğu" ve "bileştirdiği" öğelerin kökenine ve doğumuna tamamen ilgisiz olduğu anlamına gelir. Böylece, hareketini belirttiğim akıl yürütmenin, bir çember gibi kapanması imkansızdır: Soykütük, bir soyoluşun ters yüzü değildir. Soykütük, yapı ile oluşum tarihini bir-

leştirmek yerine, sonucu tarihöncesinden *ayırır*. Kendisinden kendi kendine dönüşmüş olan şey eski yapı değildir, tersine, mevcut haliyle, kelimenin tam anlamıyla "yok olmuş"tur ("Kısacası, lonca sistemi, usta ve kalfa, kapitalist ile emekçinin yerleştiği yerde yok olurlar." *Grundrisse*, s. 405). Ilkel birikim analizi, bizi, tarihi niteleyen radikal ***bellek yokluğu***nun varlığına yerleştirir (bellek, önceden belirlenmiş bazı yerlerde –ideoloji, hattâ hukuk– tarihin yansımasından başka bir şey değildir ve bu haliyle sadıktır).

2. – ÜRETİM TARZININ EĞİLİMİ VE ÇELİŞKİSİ

Tüm sonuçları ortaya konmamış olan ilkel birikimin bu analizini burada bırakıp, ikinci uğrağa, (burada paradigma olarak kullandığımız) kapitalist üretim tarzının çözülüşü uğrağına geçiyorum: Bu ikinci analiz, kapitalist üretim tarzının tarihsel ***eğilimiyle***, bu üretim tarzının ***çelişkisinin*** kendi hareketiyle, yapısının zorunluluğu içinde içerilen ***antagonizmaların*** gelişimiyle ve toplumsal üretimin yeni bir örgütlenmesinin gerekliliğini orada keşfedebilecek olan şeyle ilgili Marx'ın bize sunduklarının tümünü kapsar. Eğer söylediğim gibi, bu iki analizin ***meşru olarak*** aynı doğada bir nesneye (bir üretim tarzından bir diğerine geçiş) sahip oldukları doğruysa –"Kapitalist Üretim Tarzının Tarihsel Eğilimi" metninin (*Kapital*, III, 203-305) kusursuz biçimde ortaya koyduğu nesne özdeşliği–, bunların Marx tarafından farklı biçimde ele alındıkları da bir o kadar aşikardır. Farklılık yalnızca yazınsal gerçekleşmede değildir (bir yanda –ilkel birikim için– oldukça yaygın ve ayrıntılı, ama serimlemenin bedeninden ayrı ve görünüşte daha az sistematik, tarihsel bir inceleme; diğer yanda –kapitalizmin çözülüşü– kapitalist üretim tarzı analizine

organik olarak bağlı ve genel terimlerle ifade edilmiş basit yaklaşımlar), tamamlayıcı iki teorik durumu ifade eder: Bir yandan, soykütüğünü yeniden çizmemiz gereken, ama bunun sahnesi olan tarihsel alanın (önceki üretim tarzının yapısı) bilgisine kavramı içinde sahip olmadığımız öğeleri tanımladık; diğer yandan, (kapitalist üretim tarzı olan) bu tarihsel alanın ve yalnızca bu alanın bilgisine sahibiz. Eksiksiz bir sorunsalı ifade etmeden önce, demek ki, hazırlık olarak ikinci bir okuma gerçekleştirmemiz gerekiyor.

Ilk olarak, toplumsal sermaye düzeyinde Marx'ın analiz ettiği birçok "hareket" arasında kesin bir teorik denklik oluşturabiliriz: Sermayenin (üretim araçları *mülkiyetinin*) yoğunlaşması, (bilimin uygulanması ve işbirliğinin gelişmesi yoluyla) üretici güçlerin toplumsallaşması, kapitalist üretim ilişkilerinin üretim dallarının tümüne yayılması ve dünya pazarının oluşumu, yedek sanayi ordusunun oluşması (nispi artık-nüfus), ortalama kâr oranının tedrici düşüşü. Kapitalist birikimin "tarihsel eğilimi", ilke olarak, Marx'ın "kapitalist üretimin gerçek eğilimi" olarak adlandırdığı ve III. Kitapta analiz ettiği "eğilim yasası"na özdeştir ve bu konuda şunu yazar:

> "Bu nedenle, genel kâr oranındaki bu sürekli düşme eğilimi, *tam da emeğin toplumsal üretkenliğindeki sürekli gelişmenin, kapitalist üretim tarzına özgü bir ifadesidir*... Böylece, kapitalist üretim tarzının niteliğinden hareket edilerek, bu üretim tarzının gelişmesiyle birlikte, genel ortalama artı-değer oranının kendisini, düşen bir genel kâr oranı ile ifade etmek durumunda kalması, mantıki bir zorunluluk olarak ortaya çıkmış oluyor." (*Kapital*, VI, 227)

Aslında, ortalama kâr oranının eğilimsel düşüşü, sermayenin ortalama organik bileşiminin, birikime özgü hareketi ifade eden, emek gücüne harcanan değişken sermaye karşısında üretim araçlarına harcanan sabit sermayenin büyümesinin doğrudan sonucudur. Tüm bu hareketlerin teorik bir denginin olduğunu söylemek, bunların aynı eğilimin –*Kapital*'in *serimleme* (ortaya konuş) *düzeni*'nin yalnızca ihtiyaçları için ayrı ve tek tek sunulan– farklı ifadeleri olduğunu söylemektir. Ama bunların ayrılıkları hiçbir ardışıklık ifade etmez: Kavramlar *sistemi* açısından, yapı analizinin aynı uğrağı söz konusudur.

Bu hareket Marx'ın, kapitalist üretim tarzına özgü *çelişkinin gelişimi* diye adlandırdığı şeyden başkası değildir. Önce çok genel olarak, (kapitalist üretim tarzı içinde kendi gelişimlerini tanımlayan) üretici güçlerin toplumsallaşması ile üretim ilişkilerinin niteliği (üretim araçlarının özel mülkiyeti) arasındaki "çelişki" olarak tanımlanan bu çelişki, kapitalist *üretim tarzına özgü biçimler* içinde, üretilmiş değerler *kitlesi*, dolayısıyla kâr artışı ile kâr *oranı* düşüşü arasındaki çelişki olarak özelleşmiş olur. Oysa, kâr arayışı, kapitalist üretim tarzında, üretimin gelişmesinin tek devindirici gücüdür.

Ama hangi hareket söz konusudur? Öyle gözüküyor ki, bunu, sistemin bir *dinamiği* olarak tanımlayabiliriz, oysa ki, üretim tarzının yapısını oluşturan karmaşık bileşimin analizi, bir *statik* işlevini yerine getiriyordu. Bu kavram çifti, gerçekten de, yalnızca yapının iç ilişkilerine bağımlı olarak hareketi açıklamayı sağlar, bu yapının *sonucu*'dur, yani *onun zaman içindeki varoluşudur*. Bu hareketin bilinmesi, söz konusu üretimin tarihsel kipine özgü biçim içinde üretim ve yeniden-üretim kavramından başka hiçbir kavram içermez. Böylece, "çelişki", yapının kendisinden başka bir şey değildir ve Marx'ın dediği gibi, yapıya "içkin"dir. Ama tersine, çe-

lişki, kendi başına bir dinamik kapsar: ancak yapının zamansal varlığı içinde kendini çelişki olarak sunar, yani çelişik etkiler üretir. Dolayısıyla, yine Marx'ın yaptığı gibi, çelişkinin kapitalizmin tarihsel hareketi içinde "geliştiği"ni söylemek tamamen doğrudur.

İncelememiz gereken soru, bu durumda şöyle ifade edilebilir: Yapının dinamiği aynı zamanda –aynı "zaman" içinde– *yapının tarihi* midir? Başka deyişle, bu hareket aynı zamanda kapitalizmin *tarihsel geleceğine doğru* hareket midir? (ve daha genel olarak: Her biri kendi özgül "çelişkisi"ne, yani "emeğin toplumsal üretkenliğinin ilerlemesini ifade etmede ... kendi tarzına" sahip olduğundan söz konusu üretim tarzının geleceğine doğru bir hareket midir?). Madem ki statikle dinamiğin ilişkisi, çelişkinin gelişmesini yapının etkilerinin üretim hareketi olarak görmemize izin veriyor, onun aşılmasının "devindirici gücü"nü oluşturduğunu da söyleyebilir miyiz? Bu dinamik ile bu tarih arasında aradığımız özdeşlik –ya da farklılık–, elbette *kavramların özdeşliğidir* ve basit bir ampirik zamansallığın *ipso facto* sağladığı çakışmayı karşılayamaz: Eğer çelişkinin gelişimi, bir ardışıklığın kronolojisi içine dahilse, bir gelişme basitçe o tarihtir. Madem ki biz, tersine, iki kavramın ilişkisini oluşturmak istiyoruz, Marx'ın metni burada bize, diğerine (tarihsel geleceğine) doğru gitmek ya da gitmeye çalışmak için en aşikar kavramdan yola çıkmamızı dayatır (yapının gelişim dinamiği).

Marx'ın üretim tarzının "çelişik" doğasından ve "eğilim"inden ne anladığını daha kesin olarak belirtmeye çalışırsak, karşımıza, tekrarlanan ifadeleriyle yapı ile sonuçlarının ilişkisi sorunu çıkmış olur. "Eğilim" bir kısıtlamayla, bir azalmayla, bir erteleme ya da etkinin biçim değiştirmesiyle tanımlanır. Eğilim bir yasadır, ve "bu yasaya karşı duran nedenler (*entgegenwirkende Ursachen)*

tarafından bunun tamamen gerçekleşmesi durdurulur, zayıflatılır, ağırlaştırılır." (VI, 247), ya da etkileri (*Wirkung, Verwirklichung, Durchführung*) bu karşıt nedenlerle ortadan kaldırılır (*aufheben*) (VI, 245). Eğilim niteliği, böylece, öncelikle bir yasa yokluğu olarak kendini gösterir, ama bu dıştan gelen bir eksikliktir, ona bağlı olmayan ve kökeni (şu an için) açıklanmamış olan dışsal koşullar engelinin yol açtığı eksikliktir. Rakip nedenlerin dışsallığı, kendi etkililiklerinin tamamen olumsuz olmasını doğrulamaya yeter: Onların müdahalelerinin sonucu yasanın kendisini, etkilerinin doğasını *dönüştürmek* değil, yalnızca üretimlerinin kronolojisini dönüştürmektir; böylece yalnızca *uzun vadede* gerçekleşen şey olarak eğilimi tanımlamaya yöneliriz ve gecikme nedenleri, gelişme sürecininin özünü *maskelemekten* başka bir şey yapmayan ampirik koşullar bütünü olarak tanımlanır. "Böylece," diye yazar Marx, "yasa ancak eğilim biçiminde işler ve bunun etkisi ancak belirli koşullarda ve uzun zaman dönemlerinde çarpıcı biçimde kendini gösterir." (V, 251)

Bu tanım yine de tatmin edici değildir, çünkü ampirik ve mekanik karakteriyle, özellikle Marx'ın iktisatçılarda ve özellikle Ricardo'da eleştirdiği şeye gönderme yapar: bağımsız olduğu söylenen "öğelerin" incelenmesi (çünkü bir yapının birliği içinde onların ortak kökenlerini bulmayı başaramayız), politik iktisadın "dışrak" ya da "kaba" yanına ait inceleme. Bu tanım, üretim yasalarının *kendisini* ya da yapısına bağlı olarak üretim hareketinin yasalarını belirtmek için eğilim teriminin Marx'taki sistematik kullanımını da bilmezden gelmektedir. *Kapital*'in birinci baskısına önsözde Marx şunu yazar:

> "Aslına bakılırsa konu, kapitalist üretimin doğal yasalarının sonucu olan toplumsal antagonizmaların şu ya da bu derecede gelişmiş olmaları değildir. Burada söz konu-

su olan, bu yasaların kendileridir, kaçınılmaz sonuçlara doğru katı bir zorunlulukla işleyen bu eğilimlerdir." (*Kapital*, I, 18)

Ve yine Kitap I'de, nispi artı-değerin üretim yasasını formüle etmek için:

"Biz, bu genel sonucu, burada, her ayrı durumda doğrudan hedef alınan bir amacın sonucuymuş gibi ele alıyoruz. Bir kapitalist, örneğin, emeğin üretkenliğini artırarak gömlek fiyatlarını ucuzlatsa, bu, hiçbir zaman onun, emek gücünün değerini ve dolayısıyla da gerekli emek zamanını *pro tanto*• düşürmek amacıyla hareket ettiğini göstermez. Ama en sonunda, bu sonucun doğmasına katkıda bulunduğu sürece, genel artı-değer oranının yükselmesine de yardım etmiş olur. Sermayenin *genel ve zorunlu* eğilimlerini (*Tendenzen*), ortaya çıkış biçimlerinden ayırt etmek gerekir.

Kapitalist üretim biçimine *özgü yasaların* (*immanente Gesetze*), bireysel sermaye kitlelerinin hareketleri sırasında kendilerini nasıl gösterdiklerini, rekabetin zorlayıcı yasaları olarak nerelerde ortaya çıktıklarını ve bireysel kapitalistlerin kafalarında ve bilinçlerinde hareketlerine yön veren dürtüler olarak nasıl yer aldıklarını burada incelemek niyetinde değiliz." (*Kapital*, II, 10)

Burada Marx'ın "eğilim" olarak, "görünümler" alanına, "yüzey" fenomenleri alanına zorunlu olarak ait olan dışsal koşullara

• O ölçüde, (yhn).

bağlı yasanın bir sınırlamasını değil, *ama* her dışrak koşuldan bağımsız *yasanın kendisini* belirttiği görülür. Marx'ın sözdağarcığı burada kesin olsa da, (kâr oranının düşüşüyle ifade edilen) üretimin gelişim yasasının, ancak ilk bakışta dışsal olarak sınırlı olduğunu düşünebiliriz.

Ama, eğilimin gerçekleşmesine engel oluşturan bu "nedenler"i bir bir incelersek, bunların hepsinin, *ya* yapının doğrudan *sonuçları* olduklarını, *ya da* sonuçlarının değişikliklerinin sınırlarını (*Grenzen*) saptayan yapı tarafından *belirlendiklerini* görürüz. Sömürünün yoğunluğundaki artış, mevcut sermayenin değerini yitirmesi, nispi nüfus artışı ve daha az gelişmiş üretim dallarında sabitlenmesi (ve dış pazarın yaratılması); ikinci durumda, ücretin değerinin altına indirilmesi. Oysa, yapının dolaysız sonuçları olan tüm nedenlerin özü, onların *anlam belirsizliğidir*: öyle ki yasanın eyleminin karşısında duran tüm nedenler, aynı zamanda bu etkileri yaratan nedenlerdir:

> "Ne var ki, artı-değer oranını yükselten aynı nedenler (emek zamanının uzatılması, geniş-ölçekli sanayinin bir sonucu olsa bile) belli bir sermaye tarafından çalıştırılan emek gücünü azaltma yönünde etkili olduğu için, bunların, ayrıca, kâr oranında bir düşme ve bu düşmenin hareketini yavaşlatma yönünde etkili oldukları görülür." (*Kapital*, VI, 247)

Aynı şekilde, mevcut sermayenin değerini yitirmesi, sabit sermaye öğelerinin fiyatlarını düşüren ve böylelikle sabit sermaye değerinin ancak maddi hacmiyle aynı oranda büyümesini engelleyen emek üretkenliğindeki artışa bağlıdır. Genel biçimde, toplumsal sermaye bütünü dikkate alınırsa, "kâr oranının düşü-

şüne yol açan aynı nedenler karşıt etkilere de yol açar." (VI, 251). Bu nokta temel önemdedir, çünkü gelişim yasasının *eğilim* durumuna indirgenmesinin, yalnızca etkilerinin kronolojisini etkileyen, bu yasanın dışında bir belirlenim olmadığını, ama *etkilerinin üretiminin içkin bir belirlenimi* olduğunu saptamamızı sağlar. Karşıt nedenlerin etkisi, yani bizzat yasanın etkisi, kapitalist üretimin tarihsel etkilerinin gecikmesi değildir, ama (sermayenin organik bileşiminin artışına ve kâr oranının düşüşüne yol açan) emeğin üretici gücünün "özgür", "sınırsız" büyümesinin tarihdışı mutlağına referansla *olumsuz olarak* ("kısıtlama" vs. olarak) beliren bu etkilerin özgül üretim ritminin belirlenmesidir. Ayrıca, karşıt nedenlerin görünür dışsallığının indirgenmesini içeren yapıya özgü eylem tarzının tanımlanması, bir kez daha, I. Kitabın ve II. Kitabın ilk yarısının teorik desteği şeklinde "*sermayenin bütününün basit parçası*" (VI, 233) olarak toplumsal sermayenin dikkate alınmasına, yani *yeniden-üretim* konusunda sözünü ettiğim teorik "senkroni" içinde sermayenin dikkate alınmasına bağlıdır. Genel bir ortalama kâr oranının varlığını ve düzeyini saptamayı sağlayan Marx'ın tüm akıl yürütmesi, parça parça sermayelerin toplanmasının tanım olarak mümkün olduğu böyle bir senkroniye (Marx eşzamanlılık der) dayanır; üretim araçlarının fiyatlarının hangi oranlar içinde bir bir düşüşünün, sabit sermaye değerinin, buna denk düşen değişken sermayeye oranla artmamasını sağladığını sormak zorunda olsaydık, böyle bir yasa saptamak imkansız olurdu. Genel kâr oranının düşüşünü "engelleyen nedenler"in saf olmayan teorik statüsü, (belirttiğim) bazı ifadeler içinde, yapının *gelişim yasası* söz konusu olduğu ölçüde, Marx'ın bu "senkroni"yi açıkça düşünme güçlüğünü ortaya çıkartmaktan başka bir şey yapmaz. Ama çember onun tarafından da kapatılmıştır, çünkü *sermayelerin rekabetine*

yol açan şey, kâr oranlarının eğilimsel düşüşüdür, yani kârların ayarlanmasının ve genel kâr oranlarının oluşumunun *fiilen gerçekleştiği mekanizmadır.* (*Kapital,* VI, 269). (Aynı zamanda, Marx'ın genel olarak sermaye analizi mekanizmasının analizini dışladığı rekabetin yeri belirlenmiş ve sınırlanmış olur, çünkü bunun gerçekleştiği *düzeyi* ve özel bir metanın pazar fiyatını belirlemeden ayarlamayı sağlar.) Yapının bir eğilime göre gelişimi, yani yalnızca etkilerin üretimini (mekanik olarak) içermekle kalmayan, özgül bir ritme göre etkilerin üretimini de içeren bir yasa, demek ki yapının *içsel özgül zamansallığının tanımının* yapının kendisinin analizine ait olduğu anlamına da gelir.

Bu durumda, eğilimin niçin "çelişik" olduğunu anlayabiliriz ve Marx'ta çelişkinin hakiki statüsünü aydınlatabiliriz. Aralarında çelişki olan *terimler* Marx tarafından *aynı nedenin çelişik etkileri* olarak tanımlanır:

> "Şu halde, kapitalist üretimdeki gelişmeyle birlikte, emeğin toplumsal üretkenliğindeki aynı gelişme, kendisini, bir yandan, kâr oranında gitgide artan bir düşme eğiliminde, öte yandan, ele geçirilen artı-değer ya da kârın mutlak kitlesinde meydana gelen devamlı bir büyümede ifade etmekte ve böylece bütünüyle alındığında, değişken sermayede ve kârda nispi bir azalma, bunların her ikisinde mutlak bir büyüme ile birlikte yürür. *Bu iki yönlü etki* (*doppelseitige Wirkung*), daha önce de gördüğümüz gibi, kendisini ancak, toplam sermayenin, kâr oranındaki düşmeden daha büyük bir hızla büyümesinde gösterebilir... Kâr kütlesinin, iki etmen tarafından, ilki kâr oranı ve ikincisi bu oranla yatırılan sermaye kütlesi tarafından belirlendiğini söylemek, *düpedüz totolojidir.* İşte bu yüzden, ay-

> nı zamanda kâr oranı düştüğü halde kâr kütlesinde bir büyüme olasılığı bulunduğunu söylemek, bu totolojinin doğal bir sonucundan başka bir şey değildir. Bu bizi bir adım bile ileri götürmez., ... Ne var ki, kâr oranını düşüren aynı nedenler, eğer, birikimi, yani ek sermaye oluşumunu birlikte getiriyorsa ve eğer, her ek sermaye, ek emek çalıştırıyor ve ek artı-değer üretiyorsa; eğer, öte yandan, sırf kâr oranındaki bir düşme, sabit sermayede ve onunla birlikte eski toplam sermayede bir büyüme olduğu anlamını taşıyorsa, bu sürecin esrarlı bir yanı kalmaz..." (*Kapital*, VI, 236-238)

(Kâr oranındaki düşüşün üretim ölçeğinin genişlemesiyle yavaşladığını söylemek ile –burada olduğu gibi– birikim kütlesinin kâr oranının düşüşüyle nispi olarak azaldığını söylemek elbette aynı şeydir). Bu çok önemli tanım, hem (Marx'ın Ricardo'nun adına bağladığı – *Kapital*, VI, 261) ampirist çelişki düşüncesinin çürütülmesini hem de onun rolünün sınırlandırılmasını kapsar. Klasik iktisadın ampirizmi, ancak "huzurlu bir ortak-yaşam" içinde, yani ayrı fenomenlerin nispi özerkliği içinde, örneğin çelişik eğilimlerin herhangi biri tarafından tersine egemen olunan gelişmenin ardışık "evreleri" içinde çelişik terimleri keşfeder. Marx, tersine, çelişkinin iki teriminin *birliğinin* teorik kavramını üretir (burada da "*bileşim*" olarak adlandırmaktadır: "kâr oranının eğilimsel düşüşü, artı-değer oranının eğilimsel artışıyla, dolayısıyla emeğin sömürülme oranıyla bileşmiştir –*ist verbunden mit*–"), yani yapının (kapitalist üretimin) doğası içinde çelişkinin temelinin bilgisini üretir. Klasik iktisat, bağımsız "etmenler"den yola çıkarak akıl yürütür ve bunların etkileşimi herhangi bir sonuca yol açabilir: Demek ki tüm sorun, bu değişimleri ölçmek

ve bunları ampirik olarak başka değişimlere indirgemektir (bazı etmenlerin –ücretler, ortalama kâr, vs.– değişimine bağlı oldukları varsayılan, metaların değeri ve fiyatı hakkında da durum aynıdır). Marx'ta yasa (ya da eğilim), etkilerin büyüklüğünün *değişim yasası* değildir, ama etkilerin kendisinin *üretim yasasıdır*: bunların değişim gösterebildikleri ve bu değişime bağlı olmayan (ücret, emek gücü, fiyatlar ve artı-değer bölüşümünün farklı bölümleri için de aynıdır) *sınırlar*'dan yola çıkarak bu etkileri belirler; *yapının etkileri olarak belirlenenler yalnızca bu sınırlardır ve sonuç olarak bunlar, ortalama bileşkesi olmak yerine değişimden önce gelirler*. Çelişki bize burada, aynı nedenden yola çıkarak üretilmesinin yasasıyla verilmiştir, yoksa sonucunun (birikim düzeyi) çeşitliliği içinde değil.

Ama bu tanım, çelişkinin rolünün sınırlanmasını, yani neden (yapı) karşısındaki *bağımlılık* konumunu da içerir: Çelişki, etkiler arasındadır, ama neden kendi içinde bölünmüş değildir, uzlaşmaz terimlerle analiz edilemez. Demek ki çelişki kökensel değildir, türevdir. Etkiler bir dizi özel çelişki biçiminde örgütlenmiştir, ama bu etkilerin üretim süreci, hiçbir biçimde çelişik değildir: Kâr *kütlesinin* (dolayısıyla birikim büyüklüğünün) büyümesi ve *oranının* azalması (dolayısıyla birikimin kendi hızı), sermayenin uygulamaya koyduğu üretim araçlarının miktarındaki artışın tek hareketinin ifadesidir. Bu nedenle, nedenin bilinmesi içinde, ancak bir *çelişki görünümü* keşfedilir: "bu yasadan –der Marx–, *ancak görünüşte birbirlerine karşı çıkan* iki şey arasındaki içsel ve zorunlu bu bağlantıdan söz etmek istiyorum"; yapının etkilerinin üretim yasasını tanımlayan içsel ve zorunlu bağlantı, mantıksal çelişkiyi dışlar. Bu bakış açısıyla, "ikili etki" yasanın "ikili yüzü"nden (*zwieschlächtig*) başka bir şey değildir (VI, 233). Marx'ın, burada, yapının bazı etkilerinin çelişkilerinin

bağımlı ve türev niteliğini ifade etmek için, *Kapital*'in başında, metanın "in adjecto" sahte çelişkisini belirten terimi tekrar ele aldığını görmek özellikle kayda değerdir (bu konuda P. Macherey'in sunumuna bkz.) Diğer yandan, etkiler *basit* bir çelişki ifade ederler (terimi terimine: nispi nüfus fazlası ve nispi üretim fazlası, vs.) ve birçok çelişik yana ya da yine de bir üst-belirlenim oluşturmayan ama yalnızca birikimin büyüklüğü üzerinde ters etkileri olan kısmi çelişkilere *dağılırlar*.

Çelişkiyi üreten nedenin kendi başına çelişik olmaması gibi, çelişkinin sonucu da her zaman için belli bir *dengedir;* bu dengeye bir *kriz* aracılığıyla erişilmiş olunsa bile bu böyledir. Böylece çelişkinin, yapının hareketi içinde rekabete benzer bir statüye sahip olduğu görülür: ne onun eğilimini ne sınırlarını belirler, ama o yerel ve türemiş bir olgudur ve etkileri yapının içinde önbelirlenmiştir:

> "Bu farklı etkiler, kâh mekan içinde eşzamanlı olarak işlerler, kâh zaman içinde birbirlerini izlerler. Zaman zaman bu zıt etmenlerin çatışması, bunalımlarda açığa çıkar. Bunalımlar, daima, mevcut çelişkilerin ancak geçici ve zora dayanan çözümleridir. Bunlar, bir süre için bozulmuş dengeyi tekrar kuran şiddetli patlamalardır...
>
> "Mevcut sermayenin devresel değer kaybı –kâr oranındaki düşmeyi durdurmak ve yeni sermaye oluşturma yoluyla sermaye-değer birikimini hızlandırmak için, *kapitalist üretim tarzına özgü araçlardan* birisi– sermayenin dolaşımı ve yeniden-üretim süreçlerinin yer aldıkları belirli koşulları bozar ve bu yüzden, üretim sürecinde ani duraklamalara ve bunalımlara yol açar....
>
> "Böylece üretimde meydana gelen durgunluk –kapita-

list sınırlar içerisinde– gene üretimde daha sonraki bir genişlemeyi hazırlamış olabilir.

"Ve böylece, çember bir kez daha tamamlanacaktır." (*Kapital*, VI, 262-267)

Böylece, iktisadi yapıya tamamen içkin olan çelişkinin özünde bulunan tek sonuç, çelişkinin aşılmasına değil, koşullarının sürmesine yöneliktir. Tek sonuç, kapitalist üretim tarzı *döngüsüdür*. (Bunalım döngüseldir, çünkü toplam sermayenin yeniden-üretimi sabit sermayenin dolaşımına bağlıdır –krş. *Kapital*, VI, 171- ama metaforik olarak, bunalımın, tüm üretim tarzının hareketsiz bir hareketle içinde hareket ettiği çemberi ortaya çıkardığı söylenebilir).

Marx, bunalımın üretim tarzının *sınırlarını* (*Schranken*) aşikar kıldığını söyler:[22]

"Kapitalist üretim, sürekli olarak, kendi niteliğinden gelen (*immanenten Schranken*) bu engellerin üstesinden gelmeye çalışır, ama bunu ancak, bu engelleri tekrar kendi yoluna ve hem de daha heybetli ölçekte koyarak becerir.

"Kapitalist üretimin gerçek engeli (*die wahre Schranke*), *sermayenin kendisidir...*" (*Kapital*, VI, 263).

Üretim tarzının hareketinin (dinamiğinin) yöneldiği "sınırlar", demek ki, bir merdiven, erişilecek *eşik* sorunu değildir. Eğer eğilim bu sınırları aşamıyorsa, bu sınırlar onun içinde olduğu içindir ve bu nedenle de *asla bunlara rastlanmadığı* içindir: Üretim tarzı, kendi hareketi içinde bu sınırları kendisiyle birlikte taşır, bunlar bu üretim tarzını "basit" bir eğilim yapan

22) Bu *sınırlar*, yukarda sözünü ettiğimiz *çeşitlilik sınırları* (*Grenzen*) ile karıştırılmamalıdır.

nedenlerle örtüşürler, yani bunlar aynı zamanda onun fiili olasılık koşullarıdır. Kapitalist üretim tarzının kendi iç sınırları olduğunu söylemek, basitçe üretim tarzının "genel olarak üretim tarzı" olmadığını, *sınırlanmış, belirlenmiş* bir üretim tarzı olduğunu söylemektir:

> "... kapitalist üretimin, kendisine ait üretici güçlerin gelişiminde, servetin servet olarak üretimi ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bir engelle karşılaştığı duygusudur; ve bu kendine özgü engel, kapitalist üretim tarzının sınırlılığını (*Beschränktheit*) ve ancak tarihsel ve geçici bir niteliğe sahip bulunduğunu doğrular (*bezeugt*); servet üretimi için, bunun mutlak bir biçim olmadığına, üstelik belli bir aşamada (*auf gewisser Stufe*), kendi gelişimiyle çatışma haline girdiğine tanıklık eder." (*Kapital*, VI, 255).

(Servet terimi, her yerde, kullanım-değerinin kesinlikle eşanlamlısı olarak ele alınmalıdır.)

Demek ki bu sınırlar, eğilimin belirlenmesindeki etkisine önceden rastlamış olduğumuz sınırlardır: Servet olarak servetin üretim tarzı diye bir şey var olamaz, yani söz konusu olan, üretim tarzının doğasına bağlı olan üretici güçlerin gelişiminin belirli bir türüdür. Emeğin üretkenliğindeki artış, üretim ilişkilerinin doğasıyla sınırlıdır, bu ilişkiler bu artışı nispi artı-değer oluşumunun bir aracı kılarlar. Diğer yandan, artı-değerin sökülüp alınması, emeğin üretkenliğiyle sınırlıdır (iş günü değişikliği sınırları içinde, gerekli emek ile artı-emek ilişkisi her an bu üretkenlik tarafından verilidir). Demek ki burada, çelişkiyi değil, bu sunumun başında üretim tarzının ikili eklemlenmesi olarak tanımlanmış olan üretim tarzının *karmaşıklığını* buluruz ("üretici güçler",

üretim araçları mülkiyetinin ilişkileri): Üretim tarzının iç sınırları, *iki ilişkiden birinin diğeri tarafından sınırlanması*'ndan başka bir şey değildir, yani üretim ilişkileri altında üretici güçlerin "denklikleri"nin ya da "gerçek tabiyetleri"nin biçimidir.

Ama üretim tarzının sınırları üretim tarzının içinde olsa bile, ancak ileri sürdükleri şeyi belirlerler, yoksa *yadsıdıkları* şeyi (yani, "mutlak üretim tarzı" fikrinden, "kendinde servet"in üretim tarzından yola çıkarak, kendi iç sınırlamaları olan tüm diğer üretim tarzlarının olasılığını) değil. Ama bir başka üretim tarzına geçişi yalnızca bu anlamda içerirler (mevcut üretim tarzının tarihsel, geçici karakteri): Bunlar, sınırlamayı kesinlikle içermeyen bir çıkışın ve başka bir üretim tarzının gerekliliğini belirtirler; ve madem ki sınırlar, üretim tarzının karmaşık yapısı içinde iki ilişkiyi eklemleyen "karşılık gelme"nin içinde içerilmiştir, bu sınırları ortadan kaldırma hareketi, karşılık gelmenin ortadan kaldırılmasını içerir.

Ama, sınırların dönüşümünün basitçe dinamik zamanına ait olmadığı görülür. Gerçekten de üretimin yapısı içindeki etkiler, kendi başlarına, sınırları (örneğin bunalımı, ki bunalım "kapitalist üretimin kimi zaman kendi yarattığı engelleri kendiliğinden uzaklaştırdığı mekanizma"dır, *Kapital*, III, 6) hiçbir şekilde tartışma konusu etmiyor olsa da, bu etkiler, üretim yapısının dışında *bir başka sonucun koşullarından biri* olabilir ("maddi temel"): Marx, üretim hareketinin, üretimin yoğunlaşması ve proletaryanın büyümesi yoluyla, kapitalist toplumda sınıf mücadelesinin aldığı özel biçimin koşullarından birini ürettiğini göstererek, açıklamasının sınırında bu diğer sonucu belirtir. Ama bu mücadelenin ve bunun içerdiği politik-toplumsal ilişkilerin analizi, üretim yapısının incelenmesinin parçası değildir. Sınırların dönüşümünün analizi, demek ki, iktisadi yapının ve sınıf mücade-

lesinin ve bunların toplumsal yapı içindeki eklemlenmelerinin farklı zamanlarının teorisini gerektirir. Bir *konjonktürün* birliği içinde nasıl çözüme kavuşacaklarını anlamak (örneğin, bunalımın, eğer başka koşullar bir araya getirilmişse, üretim yapısında –devrimci– bir dönüşümün fırsatı nasıl olabileceği), Althusser'in önceki bir incelemesinde (*Marx İçin*'de, *Çelişki ve Üstbelirlenim*) gösterdiği gibi buna bağlıdır.

3. – DİNAMİK VE TARİH

Önceki analizler, bir üretim tarzından bir diğerine geçişi teorik olarak düşünmenin mümkün olduğu sorunsalın hâlâ ayrık olan anlarını oluşturur. Bu sorunsalı fiilen *eklemlemek*, yani cevap verilmesi gereken soruların *birliğini* üretmek, ancak şu ana dek ileri sürülmüş olan kavramlar (tarih, soybilim, senkroni – diyakroni, dinamik, eğilim) birbirleri karşısına yerleştirilebilirse ve bunların kendi nesneleri ayrımsal olarak tanımlanabilirse mümkün olacaktır.

Hâlâ büyük ölçüde betimleyici olan tüm bu kavramlar, özellikle eklemlenmemiş oldukları sürece, bize *tarihsel zaman*'ın kavramsallaştırılması olarak görünürler. Önceki bir sunum sırasında Althusser, (ister bilimsel olsun, ister ideolojik) tüm tarih teorisi içinde, bir yandan, bu teoriye özgü *tarih* kavramının yapısı (bu teoriye özgü toplumsal *tümlük* kavramının yapısına bağımlı olan yapı) ile, diğer yandan, bu tarih teorisinin "değişimler"i, "hareketler"i, "olaylar"ı ya da daha genel olarak kendi nesnesine ait olan olguları düşündüğü *zamansallık kavramı* arasında kesin ve zorunlu bir bağlantı olduğunu gösterdi. Bu *teorinin*, çoğu zaman bu haliyle yokmuş gibi olması, teori olmayan biçi-

minde, yani *ampirizm* biçiminde yansıması, böyle bir kanıtlamayı yalanlamaz. Zamansallığın yapısı, bu durumda, yalnızca egemen ideolojiyi sağlayan yapıdır ve varsayılan işlevi içinde asla yansımamıştır. Hattâ Hegel'de tarihsel zamansallığın yapısının, sistemin eklemlenmesi açısından, Hegelci basit tümlüğün yapısına –ki bu yapı ifadecidir, zamanının ideolojik, ampirist kavranışının *bizzat biçimini*, ona kendi kavramını ve teorik temelini vererek kendi hesabına katar– bağımlı olduğunu gördük.

Bu zamanın biçiminin yalnızca sürekli doğrusallık olmakla kalmadığını, ama, sonuç çıkarma yoluyla zamanın *biricikliği* de olduğunu gördük. Zaman biricik olduğundan, onun şimdiki zamanı çağdaşlık yapısına sahiptir, kronolojik eşzamanlılığın saptanabileceği her an da ister istemez aynı güncel bütünün uğrakları olarak, aynı tarihe ait olarak belirlenmiş olmalıdır. Burada şunu saptamak gerekir ki, bu ideolojik anlayış içinde, zamana özgü biçimden tarihsel nesnelerin zaman karşısında belirlenimine gidilir: Bu zamanın düzeni ve süresi, her zaman için, "zaman içinde cereyan eden" olarak ve aynı zamanda tarihsel fenomen olarak bir fenomenin her belirleniminden daima önce gelir. Düzenin ve sürenin fiili değerlendirilmesi, her zaman için, bazı nesnelerin zamansallığına bir göndermeyi ya da bununla bir ilişkiyi elbette gerektirir, ama bunların olasılık biçimi daima önceden verilmiştir. Gerçekte, böylece bir döngü içinde hareket edilir, çünkü ya bir algının ya da toplumsal tümlüğün ideolojik anlayışının etkisinden başka bir şey olmayan bir zamanın yapısı kabul edilmiş olur. Ama,"tarihsel" fenomenlerin zaman içinde yerinin belirlenmesinden önce gelen bu gerçek bağımlılık hareketi, bu haliyle, öncül olarak yararlandığı zamanın temsili içinde düşünülmemiştir ve bu zamanın varsayımsal yapısının tarihinin belirlenimleri içinde *bulma* (aslında yeniden bulma) lüksünü ken-

dimizde görebiliriz. Tarihsel nesnenin *olay* olarak belirlenimi bu hareketten kaynaklanır; tarihsel nesne, *yalnızca* olayların değil, yani yalnızca "kısa" süreli fenomenlerin değil, olay olmayanların da, yani *uzun olayların*, (haksızca "yapılar" adıyla anılan) *uzun süreli kalıcılıkların* da var oldukları fikri içinde, yeniden tartışma konusu edilişinde bile mevcuttur.

Başlangıçta Marx'ın esasen kendisine ait olmayan kendi teorik girişimini düşündüğü sorunsal olan *dönemlendirme* sorunsalını hatırlarsak bundan birçok sonuç çıkarabiliriz. Bir üretim tarzından bir diğerine geçiş sorununu, yalnızca bu sorunsal çerçevesinde ortaya koyarsak, biricik doğrusal zaman biçiminden kaçmamız bizim için imkansız olur: Her üretim tarzının etkilerini ve geçiş fenomenlerini, olası her tarihsel belirlenime *ortak çerçeve* ya da *ortak dayanak* olarak hizmet eden biricik zaman içine yerleştirerek düşünmemiz gerekir. Bu zaman çerçevesinde birbiri ardına gelen ya da çakışan bir üretim tarzının etkilerinin analizleri ile bir tarzdan diğerine geçiş analizleri arasında ilke ya da yöntem farklılıkları saptamaya hakkımız yoktur ve hareketleri ancak bu zamanın "yapısı"nın belirlenimleriyle ayırt edebiliriz: uzun süre, kısa süre, süreklilik, kesinti, vs. Demek ki, dönemlendirme zamanı, olası gerçek çeşitliliği olmayan zamandır: Tarihsel bir sekansın akışı içine, örneğin bir üretim tarzından bir diğerine geçişlerin aralığı içine *dahil edilmiş* tamamlayıcı belirlenimler, onlarla aynı zamana aittir ve *üretimlerinin hareketi ortaktır.*

Marx'ın yüzeysel bir okunması, *betimleyici yanlar ya da genel olarak zamanın tabi belirlenimleri için Kapital*'in analizi içinde içerilmiş farklı "zaman"ları ele almakla yetinirse eğer, bu zaten yanılsamanın biçimlerini yok edememe riski içerir. Bu durumda, olasılığı zamanın ideolojik teorisi içinde içerilmiş bulunan temel

işlem uygulamaya konabilir: *Farklı zamanların birbirleri içine dahil edilmesi.* Parçalı zamanlar (çalışma zamanı, üretim zamanı, dolaşım zamanı) döngüler içine (sermayenin döngüsel süreci) dahil edilebilir; bu döngülerin kendisi, sermayenin farklı öğelerinin eşitsiz dolaşım hızı yüzünden ister istemez karmaşık döngüler, döngülerin döngüleri olacaktır, ama bunlar, bütünlükleri içinde, sırası geldiğinde kapitalist yeniden-üretimin (birikimin) genel hareketi içine dahil edilebilirler, ki Marx bunu Sismondi'nin ardından *helezonik* olarak tanımlamıştır; ve sonuç olarak bu "helezon" genel bir *eğilim*, bir üretim tarzından bir diğerine geçiş, üretim tarzlarının ardışıklığı ve dönemlendirme şeklinde bir yönelim gösterecektir. Böyle bir okumada, farklı "zaman"ların *birleştirilmesi* ve biçimlerinin yığılması, elbette ilkesel hiçbir farklılığa yol açmayacaktır, bunun *olasılığı* genel olarak tüm bu hareketlere dayanak olarak kullanılan zamanın biricikliği içine zaten dahil edilmiştir. Tek güçlük, evrelerin belirlenmesi ve geçişlerin öngörüsü içinde, *uygulama* güçlükleridir.

Benim açımdan, –görüleceği gibi– sunumda saf bir polemik hilesi olmayan böyle bir okumada en önemli şey, zamanın her "an"ının, birbiri içine böyle dahil edilmiş tüm aracı zamanların bir *belirlenimi* olarak aynı anda düşünülmesini; bu belirlenimin dolaysız ya da tersine yalnızca dolayımlı olmasını zorunlu olarak içermesidir. Ve, bu sonucun sonuna hemen varmak için, muhakkak ki, bu anlayış içinde verili bir zaman belirlenecektir ve bu zaman süresince işçi kendi emek gücünü belli bir *toplumsal çalışma miktarı* olarak, üretim süreci *döngüsünün* (sermayenin üretici-sermaye biçiminde var olduğu) *bir anı* olarak, toplumsal sermayenin (kapitalist birikimin) *yeniden-üretim anı* ve nihayetinde, (ne kadar uzak olsa da dönüşüme yönelen) kapitalist üretim tarzının *tarihinin bir anı* olarak harcar.

İktisadi yapının Marksist teorisini bütünüyle bir *dinamik* olarak nitelemek ancak böyle ideolojik bir okuma temelinde mümkündür. Marx'ı, bunları aynı alana yerleştirerek, aynı "iktisadi" nesneyi onlara atfederek, klasik ve modern politik iktisadın karşısına çıkarmayı denemek için bu kavram yeniden ele alınabilmiştir; ve Marx "dinamik" teoriyi politik iktisada dahil edenlerden biri ve belki de önde geleni olarak görülmüştür (örneğin bkz. Granger, *Méthodologie économique*). Bunu yaparken, klasik ve neo-klasik iktisadın içinde *iktisadi denge* düşüncesi, yani iktisadi yapının ilişkilerinin "statiği" düşüncesi gösterilebilmiştir; tersine, Marx'ta dengenin incelenmesi, işlemsel kapsamdaki geçici bir andan, serimlemede bir basitleştirmeden başka bir şey asla olmaz; Marx'ın analizinin temel nesnesi, *Kapital*'in farklı "zaman"ları olan ardışık bileşenler halinde analiz edilmiş *iktisadi yapının evriminin zamanı* olur:

> 'Marksist incelemenin özel nesnesine gelince, kapitalist üretimi, ister istemez dinamik bir süreç olarak sunar. *Kapital*'in I. Kitabının konusu kapitalist *birikimdir*. Statik bir denge kavramı, bu fenomeni betimlemekte *a priori* olarak elbette uygunsuzdur. Sermayenin "basit yeniden-üretimi", *zaten zamansal bir süreçtir*; ama bu bir ilk soyutlamadan başka bir şey değildir. Sistem özellikle, "tedrici ölçekte yeniden-üretim"le, sermayenin büyümesi ve niteliksel başkalaşımıyla, artı-değer birikimiyle nitelenir. Krizler, çeşitli biçimleri altında, sistemin kronik bir hastalığı olarak belirirler, yoksa kazalar olarak değil. *İktisadi gerçekliğin bütünlük tablosu, demek ki tamamen dinamikleştirilmiş olarak bulunur.*' (G. G. Granger, *Méthodologie économique*, s. 98.)

Böyle bir yorumda, kapitalist sistemin dinamiği kendi içinde

bir an olarak, "iktisat yasalarının nispi ve tedrici karakterinin onaylanması"nın yerel bir yanı olarak belirdiğinden, yukarda kabaca belirttiğim *zamanların dahil edilme* yapısı bulunur. *Tarih* ve *dinamik* kavramları, bu durumda, biri (tarihinki) popüler, diğeri (dinamiğinki) bilgince çiftler halini alır, çünkü ikincisi, kesin olarak, bir yapıdan yola çıkarak tarihsel hareketin belirlenimini ifade eder. Bu durumda, bu iki terime bir üçüncü terim olan *diyakroni*'yi katmak mümkün olur; bu terim burada hiçbir yeni bilgi sağlamaz, yalnızca önceki iki terimin tanımlanması içinde içerilmiş biricik doğrusal zamansallık biçimini ifade eder.

Ama gerçekte, Marx'ın böyle bir okuması, *Kapital*'in teorisi içinde zamansallık ve tarih kavramlarının oluşum tarzını tamamen bilmezden gelir. Bu kavramlar alışıldık anlamları içinde, yani ideolojik kullanımları içinde, bizim yola çıktığımız *Katkı*'ya *Giriş* gibi bir metinde yeniden ele alınabilmiştir (ya da ima edilmiştir): Bunların basitçe *yapısı içinde hâlâ düşünülmemiş olan teorik bir alanı saptama* ve *belirtme* işlevi vardır. Ama, *ilkel birikim* incelemesinin ve üretim tarzı *eğiliminin* bize gösterdiği gibi, *Kapital*'in analizlerinde, bunlar ayrı ayrı ve ayrımsal olarak üretilmişlerdir: Birlikleri, genel olarak zamanın her zaman zaten verili bir anlayışı içinde varsayılmak yerine, analiz edilmiş bütünün karmaşıklığını yansıtan başlangıçtaki bir çeşitlilikten yola çıkarak inşa edilmelidir. Bu noktada, Marx'ın, toplumsal sermayenin karmaşık bir döngüsü içinde bireysel sermayelerin farklı döngülerinin birliği sorununu ortaya koyuş tarzı genelleştirilebilir: Bu birlik, doğası öncelikle sorunsallı olan bir "iç içe" geçiş olarak inşa edilmelidir. Marx bu konuda şunu yazar:

"Demek oluyor ki, bireysel sermayelerin yalnızca ba-

> ğımsız olarak işlev yapan kısımlarını oluşturduğu toplam toplumsal sermayeyi oluşturan çeşitli kısımların dolaşım sürecinde –gerek sermaye ve gerek artı-değer bakımından– karşılıklı olarak birbirlerinin yerini alma biçimi, dolaşım sürecindeki başkalaşımların basit iç içe geçişlerinden –sermaye dolaşım hareketlerinin metaların diğer bütün dolaşımları ile ortak iç içe geçişlerinden– anlaşılamaz. Bu ayrı bir araştırma yöntemini gerektirir. Şimdiye değin, daha yakından incelendiğinde, her türlü meta dolaşımında ortak olan başkalaşımların iç içe geçişinden alınan belirsiz fikirlerden başka bir şey içermediği görülen sözlerle yetinilmiştir." (*Kapital*, IV, 106).

Özellikle toplam toplumsal sermayenin yeniden-üretim analizini oluşturan bü *"ayrı araştırma yöntemi"*nin, *döngü*'nün kendine özgü biçiminin tamamen yok olduğu, toplumsal üretimin farklı sektörleri arasındaki ilişkinin senkronik bir yapısının paradoksal sonucuna varır. Bireysel üretimin farklı döngülerinin iç içe geçişini yalnızca bu düşünme sağlar. Aynı şekilde, tarihsel analizin farklı "zaman"larının, yani toplumsal ilişkilerin kalıcılığına bağlı olanlar ile toplumsal ilişkilerin dönüşümünün dahil olduğu "zaman"ların karmaşık birliği öncelikle sorunsallıdır: Bunların *"ayrı araştırma yöntemi"* tarafından oluşturulması gerekir.

Zaman ve *tarih* kavramları arasındaki teorik bağımlılık ilişkisi, böylece, ampirist ya da Hegelci tarihe veyahut da ampirizmi ya da Hegelciliği zımni olarak yeniden dahil eden bir *Kapital* okumasına ait olan önceki biçime göre *tersine dönmüş* bulur kendini. Tarihin yapılarının zamanın yapılarına bağımlı olması yerine, zamansallık yapıları tarihinkilere bağımlı olur. Zamansallık yapıları ve özgül farklılıkları, *tarih kavramının oluşum süreci içinde oluşmuşlardır*,

tıpkı nesnesinin zorunlu belirlenimleri gibi. Böylece, zamansallığın ve çeşitli biçimlerinin tanımı *açıkça* zorunlu olur; aynı şekilde, farklı hareketlerin ve farklı zamanların ilişkisini (bağlantısını) düşünme zorunluluğu, teori için, temel bir zorunluluk olur.

Marx'ın teorisinde, sentetik bir zaman kavramı asla önceden verili olamaz, yalnızca bir *sonuçtur*. Bu sunumdaki önceki analizler, belli bir ölçü içerisinde, bu sonucu öngörmemizi ve yukarda karıştırılmış olan kavramların ayrımsal bir tanımını sunmayı sağlar. *Belirli bir üretim tarzına* ait olan ve onun yapısını oluşturan ilişkilerin, teorik bir "senkroni" oluşturuyormuş gibi düşünülmesi gerektiğini gördük: Marx'ın, kapitalist üretim tarzı konusunda, *yeniden-üretim* kavramı içinde düşündüğü şey budur. Üretim tarzının yapısına özgü tüm etkilerin analizi ister istemez bu senkroniye aittir. Dolayısıyla, *diyakroni* kavramı bir üretim tarzından diğerine *geçiş* zamanına, yani yapının ikili eklemlenmesini oluşturan üretim ilişkilerinin yerine başkasının konulmasının ve dönüşümünün belirlediği bir zamana ayrılacaktır. Böylece, ilkel birikim analizi içinde toplanmış"soybilimler"in *diyakronik analiz öğeleri* oldukları ortaya çıkar: ve böylece, teorik tamamlanma derecelerinden bağımsız olarak, *Kapital*'in ilkel birikime ayrılmış bölümleri arasındaki sorunsallık ve yöntem *farklılığı* ve diğer şeyler, basit bir görünüm ya da edebi biçim farklılığının ötesinde temellenmiş olur. Bu farklılık, "senkroni" ile "diyakroni" arasında kesin bir ayrımın sonucudur ve önceki bölümde bir başka örneğe rastlanmıştır, ki bu konuya geri döneceğim: Kapitalist üretim tarzına ve ilişkilerine özgü iki ilişkinin (mülkiyet, "gerçek sahiplenme") biçimini analiz ettiğim sırada, gerçek sahiplenmenin kapitalist biçiminden ("kapitalizmin üretici güçleri") kronolojik olarak önce gelen bu iki biçimin oluşumunda "kronolojik bir farklılık" saptandı; bu farklılık

Marx tarafından emeğin sermayeye "biçimsel tabiyeti" ile "gerçek tabiyeti" arasındaki ayrımda düşünülmüştü. Bu durumda, bu kronolojik farklılığın, teoriyle alakasızken, üretim tarzının yapısının senkronik analizi içinde *mevcut haliyle ortadan kaldırılmış olduğunu* fark ettim. Gerçekten de, doğrudan doğruya ortadan kalkmış bu farklılık ancak bir diyakroni teorisi içinde düşünülebilirken, *diyakronik analiz için akla yatkın bir sorun* oluşturur; burada, "diyakronik analiz", "diyakronik teori" ifadelerinin tam anlamıyla kesin olmadıklarını belirtmek gerekir; "*diyakroni* analizi (ya da teorisi) demek daha doğru olur." Çünkü, senkroni ve diyakroni terimlerini benim burada önerdiğim anlamda ele alırsak, "diyakronik teori" deyimi kelimenin tam anlamıyla hiçbir anlam içermez: Her teori, kavramsal belirlenimlerin sistematik bir bütününü sergilediği ölçüde senkroniktir. Önceki bir sunumda Althusser, senkroni-diyakroni ayrımını, aynı bir nesnenin nesnelerinin ya da görünümlerinin *bağdaşıklığını* içerdiği ölçüde eleştirdi ve diyakronik olanın, şimdiki zamanın ("senkronik") oluşu olduğu bu bağdaşıklığın nasıl olup da aslında zamanın ampirist (ve Hegelci) yapısına büründüğünü gösterdi. Burada önerilen kullanımda böyle olamayacağı doğrudan doğruya ortaya çıktı, çünkü senkroni, kendisiyle zamandaş *gerçek şimdiki zaman* değildir, tüm bu belirlenimlerin verili olduğu teorik analizin şimdiki zamanıdır. Bu tanım, iki kavramın *her türlü bağlantısını dışlar*. Bu kavramlardan biri düşünce sürecinin yapısını belirtirken, diğeri analizin nisbeten özerk, özel bir nesnesini, dolayısıyla yalnızca onun bilgisini belirtir.

Diğer yandan, üretim tarzının senkronik analizi, işlevsel olarak farklılaşan birçok "zaman" kavramının belirtilmesini içerir. Tüm bu zamanlar, yine de, *doğrudan doğruya, dolaysız olarak tarihsel* değildir: Gerçekten de, tarihsel hareketin bütününden yo-

la çıkarak inşa edilmiş değillerdir, ondan tamamen bağımsız oldukları gibi birbirlerinden de bağımsız olarak inşa edilmişlerdir. Böylece (üretilmiş değeri ölçen) *toplumsal emek zamanı*, toplumsal olarak gerekli emek ile toplumsal olarak gerekli olmayan emek ayrımından yola çıkarak oluşturulmuştur, ki bu da emek üretkenliğine ve toplumsal emeğin üretimin farklı dalları arasında bölüştürüldüğü orana her an bağlıdır (bkz. *Kapital*, I, 59 ve devamı, ve *İktisadi Doktrinler Tarihi*, Fransızca tercüme, I, 292-294). Böylece, bir işçinin çalıştığı ampirik olarak saptanabilir zamanla asla çakışmaz. Aynı şekilde, sermayenin *dönüşünün* döngüsel zamanı, farklı anlarıyla (üretim zamanı, dolaşım zamanı) ve kendine özgü etkileriyle (para-sermayenin düzenli ortaya çıkışı, kâr oranının değişimi) birlikte, sermayenin başkalaşımlarından ve sabit sermaye ile değişken sermaye arasındaki ayrımdan yola çıkarak yapılmıştır.

Son olarak, aynı şekilde, kapitalist üretim tarzının *eğilimi*'nin analizi, üretici güçlerin ilerlemesinin sermaye birikimi karşısında bağımlılığı kavramını, dolayısıyla kapitalist üretim tarzı içinde üretici güçlerin gelişimine özgü zamansallık kavramını üretir. Yalnızca bu hareket, benim önerdiğim gibi, bir *dinamik* olarak adlandırılabilir, yani yapının *içindeki* ve yapı tarafından yeterince belirlenmiş (birikim hareketi) gelişim hareketi, yapı tarafından belirlenmiş bir *ritme* ve bir *hıza* göre gerçekleşir, geri döndürülemez zorunlu bir *yönelime* sahiptir ve yapının özelliklerini bir başka ölçekte sonsuzca korur (yeniden-üretir). Kapitalist birikimin kendine özgü ritmi bunalım döngüsüne dahildir, oysa ki hızı, üretici güçlerin, Marx'ın deyişiyle eşzamanlı olarak hızlandırılan ve yavaşlatılan gelişiminin "sınırlanması"nı, yani yapının içinde eklemlenen iki ilişkinin ("üretici güçler", kapitalist

üretim ilişkileri) karşılıklı sınırlanmasını ifade eder.

Hareketin zorunlu yönelimi, değişken sermayeye oranla sabit sermaye artışından (tüketim araçları üretimi karşısında üretim araçları üretiminden) ibarettir. Yapının özelliklerinin korunması, esasen pazarın genişleme hareketi içinde ortaya konmuştur: Kapitalistin ya da bir grup kapitalistin, kâr oranının düşüşünü engellemek için kullandıkları araçlardan biri ("dış" ticaret aracılığıyla) kendi pazarının alanını yaymaktan ibarettir:

> "Bu iç çelişki (üretimin ve tüketimin çelişkisi) kendisini, üretimin *dışa dönük alanlara* doğru yayılması ile çözümlemeye çalışır. Ne var ki, üretkenlik geliştikçe kendisini, tüketim koşullarının dayandığı dar temeller ile o denli çatışır bulur..." (*Kapital*, VI, 257-258).

Bu "*dışa dönük*" macera içinde, kapitalist üretim her zaman kendi *içsel* sınırına rastlar, yani kendi yapısı tarafından belirlenmiş olmaya devam eder.

Kapitalist üretimin, dallarından birinin ya da üretim dallarının bütününün "yaşı" *yalnızca* bu dinamiğin "zamanı" içinde belirlenebilir: Bu yaş, özellikle sabit sermaye ile değişken sermaye arasındaki ilişki düzeyiyle, yani sermayenin *içsel organik bileşimiyle* ölçülür:

> "Söylemeye gerek yok ki, kapitalist *üretimin yaşı* ne kadar ilerlemişse, ... her tarafta biriken sayısal kütle o denli büyük olur ve yeni altın üretiminin bu kütleye eklediği oran o denli zayıf olur, vb." (*Kapital*, V, 120).

Bu nokta çok önemlidir, çünkü, *gelişme ileriliklerini ya da ge-*

çıkmelerini belirlemenin ancak dinamik "zamanı" içinde mümkün olduğunu –söylediğim gibi, doğrudan doğruya tarih zamanı olmadığını–[23] göstermektedir; gerçekten de, basit zamansal farklılıklar olarak gelişmenin tarihsel eşitsizlikleri, ancak bu yönlendirilmiş zaman içinde düşünülebilir:

> "Bir ülkede, *birbirini izleyen farklı gelişme aşamaları* için söylenenler, çeşitli ülkelerde, *bir arada bulunan farklı gelişme aşamaları* için de doğrudur. Sermayenin yukarda sözü edilen ilk bileşiminin ortalamayı oluşturduğu *gelişmemiş* (*unentwickelt*) bir ülkede kâr oranı = % 66, 2/3 olduğu halde, sermayenin ikinci bileşiminin ortalamayı oluşturduğu daha yüksek bir gelişme düzeyinde bulunan bir ülkede bu oran = % 20 olabilir.
>
> *Daha az gelişmiş* ülkede, emek daha az üretken olsaydı ... iki ulusal kâr oranı arasındaki fark ortadan kalkabilir ya da hattâ tersine dönebilirdi. Bu durumda emekçi, zamanının daha büyük bir kısmını kendi temel geçim araçlarını

23) Elbette *iktisadi tarih* zamanı da değildir; tabii eğer bundan anlaşılan, üretim tarzının iktisadi temelinin nisbeten bağımsız tarihiyse. Ve bunun başlıca iki nedeni vardır: birinci olarak, gerçek-somut toplumsal oluşumlarla ilişkili olan böyle bir tarih, her zaman için, *birçok* üretim tarzının egemenliğindeki iktisadi yapıları inceler. Tek başına ele alınan üretim tarzlarının teorik analizinin belirlediği "eğilimler"le değil, birçok eğilimin bileşim etkisiyle ilişkilidir. Bu önemli sorun, mevcut analiz alanına girmemektedir ve ("geçiş evreleri üzerine") bir sonraki paragrafta ancak kısmi olarak ele alınmıştır. İkinci olarak, burada sözünü ettiğimiz üretimin "yaşı", gayet iyi görüldüğü gibi, bir *kronoloji* özelliği değildir, kapitalist üretimin *kıdemliliğini* belirtmez: çünkü bu kapitalist üretim tarzına tabi iktisadi birçok alan (ya da "pazarlar") arasında karşılaştırılan bir yaştır, ki bunun önemi bir bölgeden diğerine ya da bir sektörden diğerine sermayenin organik bileşimindeki bir eşitsizliğe yol açtığı etkilerden kaynaklanır. Analizin inceliğine bağlı olarak, ortalama bir organik bileşim ya da sermayenin organik bileşiminin üretim dallarına göre farklılaşmış bir analizi söz konusu olacaktır: Bu durumda, rekabet halindeki sermayeler arasında organik bileşimin eşitsizliğinin içerdiği eşitsiz gelişme ve tahakküm etkilerinin incelemesine başlanır. Bu elbette bizim burada konumuz değildir. Ben bunun imkanını belirtiyorum.

ya da bunların değerlerini yeniden-üretmek için... harcardı." (*Kapital*, VI, 228)

Zamanın bu ayrımsal belirleniminin ve dinamiğin zamanı ile genel olarak tarihin zamanının ayrımının, günümüzdeki (tüm teorik bulanıklıkların seçilme yeri olan) "azgelişmişlik" sorunsalı üzerindeki sonuçları burada sergilenemez; en azından önceki açıklamalar eleştirel önemini hissetmemizi sağlar.

Öncekilerle aynı şekilde, dinamiğin (eğilimin) bu "zaman"ı, üretim tarzının *senkronik* analizi içinde belirlenir. *Dinamik* ile *diyakroni* arasındaki ayrım demek ki kesindir ve dinamik, Marx'ın analiz ettiği biçimde uygun ve anlamlı olmadığı diyakronik olanın alanında bir belirlenim olarak kendini gösteremez. Bu ayrım, "tarihsiz" (kelimenin tam anlamıyla hiçbir anlamı olmayan bu ifade, Marx'ın *Kapital*'de sözünü ettiği (II, 46-48) yerli toplulukları gibi, dinamiğin *gelişmemişliğin* özel biçimi altında kendini gösterdiği toplumsal yapıları belirtir) toplumların analizinden ödünç alınan bir paradoksla kolaylıkla aydınlanabilir: Bu toplumlar ile kapitalizme geçmekte olan "Batılı" toplumların buluşmasından meydana gelen *olay* (fetih, sömürgeleştirme ya da ticari ilişkinin farklı biçimleri), elbette bu toplumların *diyakronisine* aittir, çünkü onların üretim tarzlarının bir dönüşümünü –sert olarak ya da daha yavaşça– belirler: ama bu toplumların *dinamiğine* asla ait değildir. Tarihlerindeki bu olay, *onların dinamiklerinin zamanı içinde meydana gelmeden diyakronilerinin zamanı içinde* meydana gelir. İki zamanın kavramsal farklılığını ortaya koyan sınır-durum ile onların eklemlenmesini düşünme zorunluluğu.

Demek ki bu farklı kavramların karşısına *tarih* kavramını koymak gerekiyor: Örneğin, diyakroni kavramını eski dönem-

lendirme sorunsalının anısıyla özdeşleştirmeli miyiz? "Tarih"in, temel teorik sorunsalı bir üretim yapısından bir başkasına *geçiş tarzlarının* analizi olan bu diyakroni olduğunu söyleyebilir miyiz? Hayır, kuşkusuz, çünkü bu eski sorunsal şimdi artık dönüştürülmüştür. Doğrusal zamanı "kesme" gerekliliğiyle tanımlanmaz artık; ki bu da bu referans zamanının *a priori*'liğini varsayar. Şimdi sorun, *geçiş dönemlerinin özünü*, özgül biçimleri içinde ve bu biçimlerin değişikliğini de teorik olarak düşünme sorunudur. Dar anlamda "dönemlendirme" sorunu demek ki ortadan kaldırılmıştır, daha doğrusu, bilimsel kanıtlama uğrağına, Marx'ın *serimleme düzeni* (yalnızca serimleme, bilim*dir*) diye adlandırdığı şeye ait olmaktan çıkmıştır: Mevcut haliyle dönemlendirme, olsa olsa *araştırmanın* bir uğrağı olabilir, yani teorik malzemelerin ve bunların yorumlarının ön eleştiri anı olabilir. Demek ki tarih kavramı, zamanın ayrımsal biçimlerini düşünmek için teoride meydana gelmiş özel uğrakların hiçbirine özdeş değildir. *Özelleşmemiş, genel olarak tarih kavramı yalnızca* "tarih teorisi"ni (tarihsel materyalizmi) oluşturan *bir sorunun belirlenmesidir*: Bu teoriyi, bütünü içinde, farklı tarihsel zamanların eklemlenme sorununun ve bu eklemlenmenin değişkeleri sorununun *yeri* olarak belirtir. Bu eklemlenmenin, zamanların birbiri içine *dahil olması*'nın basit modeliyle hiç alakası yoktur; *çakışmalara* gerçeklikler olarak değil, sorunlar olarak rastlar: Böylece bir üretim tarzından bir diğerine geçiş, iktisadi yapı, politik sınıf mücadelesinin, ideolojinin, vs. zamanlarının bir çarpışma ya da gizli anlaşma uğrağı olarak belirebilir. Bu zamanların her birinin, örneğin üretim tarzının "eğilim" zamanının nasıl olup da tarihsel zaman *olduğunu* keşfetmek önem taşır.

Ama eğer genel tarih kavramının kendi işlevi, tarih teorisini oluşturan bir sorunu belirtmek ise, bu durumda, öncekilerin ter-

sine, bu tarih teorisine ait olmaz. *Ve gerçekten de, nasıl ki yaşam kavramı biyolojinin bir kavramı değilse, tarih kavramı da tarih teorisinin bir kavramı değildir.* Bu kavramlar yalnızca bu iki bilimin epistemolojisine aittirler ve "pratik" kavramlar olarak, bilginlerin bu pratiğin alanını belirtme ve işaretleme pratiklerine aittir.

4. – GEÇİŞ EVRELERİNİN KARAKTERİSTİĞİ

"Diyakroni" teorisine ait olan ve bir üretim tarzından bir diğerine geçiş dönemlerinin doğasını düşünmeyi sağlayan kavramlardan bazılarını burada ana hatlarıyla belirtebilirim. Gerçekten de Marx, gördüğümüz gibi, tarih teorisinin bu ikinci uğrağına, birincisine gösterdiği teorik çabanın aynısını adamaktan uzaktır. Bu noktada, edinilmiş olan şeyi tespit etmekten başka hedefim yoktur.

İlkel birikim analizi, diyakronik inceleme alanına aittir, ama *kendi başına,* (kapitalizme doğru) geçiş dönemlerinin tanımına ait değildir. Gerçekten de, ilkel birikimin, kapitalist üretim tarzının *kökeninin* analizi, geçiş evresinde art arda gelen, ama önceki üretim tarzının bağrında aynı harekete kadar uzanan öğelerin soybilimiyle işler. Ondan ödünç alınabilecek tanım taslakları, demek ki bir başka analize gönderme yapmalıdır, bu analiz kapitalist üretim tarzının *kökenlerinin* değil, *başlangıçlarının* analizidir ve sonuç olarak, tek tek öğeler olarak değil, bütün olarak yapı açısından işler. *İmalatın* incelemesinde özellikle bu başlangıçlar analizinin bir örneğine sahibizdir. Geçiş biçimleri, gerçekten de, ister istemez üretim tarzlarının kendisidir.

Bu sunumun birinci bölümünde, imalatı gerçek sahiplenme ilişkisinin belli bir biçimi olarak, "üretici güçler"in belli bir biçi-

mi olarak incelerken, mülkiyet ilişkilerinin oluşumu ile özgül "üretici güçleri"nin oluşumu arasında kapitalist üretim yapısının inşasındaki kronolojik *zaman farkı*'nın ortaya koyduğu sorunu bir yana bıraktım. Göstermiş olduğum gibi bu, üretim tarzının yapısının incelenmesine ait değildir. Buna karşılık, ***bu zaman farkı, geçiş biçimi olarak imalatın özünü oluşturur***. Bu zaman farkını belirtmek için Marx'ın kullandığı kavramlar "gerçek tabiyet" ile (sermaye koşullarındaki emeğin) "biçimsel tabiyet" kavramlarıdır. Bir tüccar kapitalist hesabına evde çalışma biçimiyle başlayan ve sanayi devrimiyle tamamlanan "biçimsel tabiyet", Marx'ın "imalat" diye adlandırdığı şeyin tüm tarihini kapsar.

Büyük sanayinin "gerçek tabiyet"inde, emekçinin sermayeye aidiyeti iki kez belirlenmiştir: Bir yanda, kendi hesabına çalışacak maddi araçlara (üretim araçlarının mülkiyeti) sahip değildir; diğer yanda, "üretici güçler"in biçimi, örgütlü ve denetimli bir ortak çalışma süreci dışında, toplumsal üretim araçlarını tek başına uygulamaya koyma kapasitesini ondan alır. İkili belirlenim, üretim tarzının karmaşık yapısını oluşturan iki ilişkinin biçimi içinde bir *homoloji*'yi* ortaya koyar: Her ikisi de emekçi ile üretim araçlarının "ayrılığı" olarak nitelenebilir. Bu da şu anlama gelir ki, kendi "dayanak"larını aynı biçimde keserler; emekçi için üretim araçlarını, emekçi olmayan için, örtüşen bireysellik biçimlerini belirlerler. Üretim süreci içinde, üretim araçları karşısında mutlak mülkiyetsizlik ilişkisi içinde olan emekçiler, büyük sanayinin "toplumsallaşmış" üretim araçlarını uygulamaya koyabilen ve dolayısıyla doğaya (çalışma nesneleri) gerçekten sahip çıkabilen "kolektif emekçi"yi kapsayan bir kolektif oluştururlar. Demek ki burada, "gerçek tabiyet" adı altında, Marx'ın *Katkı*'nın *Girişi*'ne, üretim ilişkileri ile üretici güçler düzeyi arasında ***"denklik"*** olarak

* Kendi kendisini tanımlayan, kendi kendisi için yeterli olan, kendi kendisine uygulanabilen, (yhn).

dahil ettiği şeyi buluruz. Dolayısıyla, "denklik" terimini hangi anlamda anlamak gerektiğini belirtebiliriz. Aralarında türdeşlik bulunan iki ilişkinin ikisi de aynı düzeye ait olduğundan ve üretim yapısının karmaşıklığını oluşturduklarından, bu *"karşılık gelme"*, (üretim ilişkilerinin biçimi tarafından üretici güçlerin biçiminin) birinden diğerine bir tercüme ya da yeniden-üretim ilişkisi olamaz: İkisinden biri diğeri tarafından bütün içinde ele alınmış değildir, sermayenin altında "bütüne dahil edilen" emektir ve bu bütün içine alınma, bu şekilde ikili olarak belirlendiğinde "gerçek"tir. Demek ki tekabüliyet, tamamıyla, üretim yapısının "dayanakları"nın biricik kesimine ve benim yukarda, bir ilişkinin bir diğeri tarafından *karşılıklı sınırlandırılması* olarak adlandırdığım şeye bağlıdır. Aynı zamanda, bu tekabüliyetin, özü gereği, *toplumsal yapının farklı düzeyleri* arasındaki her "tekabüliyetten" tamamen farklı olduğu ortaya çıkar: Özel bir düzeyin (üretim) yapısı içinde oluşur ve buna tamamen bağlıdır.

"Biçimsel tabiyet"de ise, tersine, emekçinin sermayeye aidiyeti, onun üretim araçlarına mutlak anlamda sahip olmamasıyla belirlenir, ama hâlâ dokuma tezgahının ilkelerine göre örgütlenmiş olan üretici güçlerin biçimiyle asla belirlenmiş olamaz. Dokuma tezgahına geri dönüş, her bir emekçi için, sanki hâlâ ihtimal gibidir. Bu nedenle Marx, emekçinin sermayeye aidiyetinin burada da hâlâ "tesadüfi" olduğunu söyler:

> "Gene gördük ki, başlangıçta emeğin sermayenin boyunduruğu altına girmesi, tamamen biçimsel nitelikte ve neredeyse tesadüfidir. İşçi, emek gücünü sattığı için sermayenin emrinde çalışır; kendi hesabına çalışmanın maddi imkanlarına sahip olmadığı için sermaye için çalışır." (*Kapital*, II, 23)

Bununla birlikte, doğrudan emekçi için üretim araçlarının mülkiyetinin bu yokluğu ise hiç de "tesadüfi" değildir: İlkel birikimin tarihsel sürecinin sonucudur. Bu koşullarda, iki ilişkinin biçimleri arasında kelimenin tam anlamıyla türdeşlik yoktur: İmalatta, pazarda bir kullanım nesnesi oluşturmak için kısmi ürünleri bir araya getirmek zorunlu olsa da üretim araçları dar anlamda bireyler tarafından uygulanmaya konmaya devam ederler. Dolayısıyla, üretim tarzının "karmaşıklık" biçiminin, iki ilişkinin, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin *tekabüliyeti ya da tekabüliyetsizliği* olabileceği söylenecektir. İmalat gibi geçiş evrelerinin durumu olan denk olmama biçiminde, iki ilişkinin bağlantısı, karşılıklı sınırlama biçimini almaz, ama *birinin diğerinin etkisiyle dönüşmesi* olur: Manüfaktürün ve üretim ilişkilerinin kapitalist doğasının (nispi artı-değer biçiminde artı-değer yaratma zorunluluğu) üretici güçlerin özellikle kapitalist biçimlerine geçişi belirlediği ve kurala bağladığı sanayi devriminin tüm analizinin gösterdiği de budur (sanayi devrimi, önceden belirlenmiş tüm niceliksel sınırların ötesinde nispi artı-değer oluşumunun bir yöntemi olarak belirir). Bu özgül karmaşıklığın "yeniden-üretimi", bir ilişkinin diğeri üzerindeki bu etkisinin yeniden-üretimidir.

Böylece, denklik ya da denk-olmama durumunda, iki ilişkinin bağlantısı birinin diğeri içinde biçim değiştirmesi, (deforme bile olsa) tercümesi terimleriyle asla analiz edilemez, *ama etkililik ve etki tarzı terimleriyle* analiz edilebilir. Bir durumda, iki ilişkinin etkisinin karşılıklı sınırlanmasıyla karşı karşıyayken, diğer durumda, birinin etkisiyle diğerinin dönüştürülmesiyle karşılaşırız:

"Özel şahısların ellerindeki asgari büyüklükte bir sermaye, şimdi bize tamamen başka bir görünüm altında gö-

> rünür; bireysel emeklerin toplumsal ve bileşik emeklere dönüşümü için gereken servetin temerküzüdür; üretim tarzının maruz kalacağı dönüşümlerin maddi temeli olur (burada, 'üretim tarzı'nı, 'üretici güçler biçimi'nin sınırlı anlamında anlamak gerekir)." (*Kapital*, II, 23)

Kimi zaman, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasında "tekabüliyet yasası" olarak adlandırdığımız şeye, Charles Bettelheim'ın önerdiği gibi, "üretim ilişkileri ile üretici güçlerin niteliği arasında zorunlu tekabüliyet ya da tekabüliyetsizlik yasası" dersek daha iyi adlandırmış oluruz (*Les cadres socio-économiques et l'organisation de la planification sociale* içinde, "Problèmes de planification", V, Ecole des Hautes Etudes, 1965). Böylece, "tekabüliyet yasası"nın nesnesinin, üretimin yapısı içindeki etkilerin belirlenmesi ve bu belirlenimin değişik tarzları olduğu, yoksa mekanik bir nedenselliğin tersi olan bir *ifade* ilişkisi olmadığı belirtilmiş olur.

Toplumsal yapının farklı düzeyleri arasındaki "tekabüliyet" tarzına –daha doğru olarak da bu düzeylerin eklemlenme tarzı denen şeye– bağlı olan şey, üretim yapısının iç denkliğinin biçimidir. Önceki durumda, bu eklemlenmeye zaten iki biçimde rastlamıştık: Bir yandan, söz konusu üretim tarzına özgü bileşime bağlı olan toplumsal yapının içinde belirleyici olan "nihai kerte"nin belirlenmesinde; diğer yandan, sermayeye özgü üretici güçlerin biçimi ve bir pratiğin etkisinin nisbeten özerk olduğu bir diğerinin etkisini dönüştürebileceği *sınırların* belirlenimi olarak onların tarihine *bilimin* müdahale tarzı hakkında. Böylece, bilimin iktisadi üretim pratiğine müdahale tarzı, "üretici güçler"e özgü yeni biçim (emek aracı ile emek nesnesinin birliği) tarafından belirlenir. Tekabüliyetin özel biçimi iki pratiğin yapısına bağlıdır (üre-

tim pratiği, teorik pratik): burada, iktisadi yapının belirlediği koşullar içinde bilimin *uygulanma* biçimini edinir.

Nispi özerk iki kerte arasındaki bu tür ilişkiyi –örneğin, *iktisadi pratik* ile *politik pratik* arasındaki ilişkide sınıf mücadelesi, hukuk ve devlet biçimlerinde yer alır– genelleştirebiliriz. *Kapital*'de sınıf mücadelesi, hukuk ya da devlet teorileri kendi başına yer almıyor olsa da, Marx'ın saptamaları burada daha belirgindir. Burada da tekabüliyet, bir pratiğin belirlediği sınırlar içinde bir diğer pratiğin müdahale tarzı olarak analiz edilmiştir. İktisadi yapının belirlediği sınırlar içinde *sınıf mücadelesi*'nin müdahalesi için de aynı şey söz konusudur: *iş günü* ve *ücret* üzerine bölümlerde Marx bize bu büyüklüklerin, yapı içinde belirlenmiş olmayan bir değişikliğe tabi olduklarını ve doğrudan bir güçler ilişkisine bağımlı olduklarını gösterir. Ama değişiklik, yapının içinde belirlenmiş bazı sınırlar (*Grenzen*) içinde cereyan eder: Böylece, yalnızca nispi bir özerkliğe sahiptir. Marx'ın *fabrika yasaları* örneği üzerinden analiz ettiği, iktisadi pratiğe hukukun ve devletin müdahalesi de aynıdır: Devlet müdahalesinin belirlenimi ikilidir; hukukun özel yapısına bağlı olan genellik biçimiyle ve iktisadi pratiğin gerekliliklerinin buyruğundaki etkileriyle (aile ve eğitimle ilgili yasalar çocukların çalışmasını kurala bağlar, vs.)...

Bu durumda, toplumsal yapının çeşitli kerteleri arasında biçim değişikliği, tercüme ya da basitçe ifade ilişkisi de bulamayız. Bunların "tekabüliyetleri" ancak bu tür bir pratiğin bir diğer pratik içinde *müdahale sistemi* olarak, onların yapılarının, nispi özerkliklerinin temeli üzerinde düşünülebilir (ben elbette burada, teorik bir sorunun yerini belirtiyorum yalnızca, yoksa bir bilgi üretiyor değilim). Bu müdahaleler, hatırlatılmış olanlar türündedir ve sonuç olarak, kendi ilkeleri içinde *dönüşlü değiller*-

dir: Hukukun iktisadi pratiğe müdahale biçimleri, iktisadi pratiğin hukuksal pratiğe müdahale biçimleriyle, yani hukuk sistemi üzerinde ve (kendisi de iç "sınırları" olan bir sistem oluşturan) bunun sistematikliği sayesinde, iktisadi pratiğin dayattığı bir dönüşüme sahip olabilecek *etkilerle* özdeş değildir. Aynı şekilde, sınıf mücadelesinin ücret ve iş günü için mücadeleye indirgenemeyeceği de açıktır; bunlar sınıf mücadelesinin yalnızca bir uğrağıdır (işçi sınıfının politik pratiğinin içinde bu uğrağın özerkleşmesi ve tek başına ele alınması, toplumsal yapının iktisadi olmayan tüm kertelerini iktisadi temelin dolaysız yansılarına, bağlam değişikliği ya da fenomenlerine indirgeyen "ekonomizmin" özüdür). Düzeylerin "tekabüliyeti", böylece, basit bir ilişki değil, karmaşık bir müdahale bütünü olur.

Bu durumda, oluşmuş üretim tarzı içinde ve geçiş evresi içinde devletin, hukukun ve politik gücün müdahalesinin *ayrımsal analizi* temeli üzerinde bir üretim tarzından diğerine geçiş sorunlarına geri dönebiliriz. Bu ayrımsal analiz, *fabrika yasaları* analizlerinde (*Kapital*, II, 159-178) ve ilkel birikime ait olan *"kanlı yasalar"*da (*Kapital*, III, 175-183) zımni olarak içerilmiştir. Üretim tarzı sınırlarının kurallarını koyduğu bir müdahale yerine, ilkel birikim bize politik pratiğin farklı biçimlerdeki ve sonucu üretim tarzının sınırlarını *dönüştürmek ve belirlemek* olan bir müdahalesini gösterir:

> "Yükseliş halindeki burjuvazi, ücretleri 'düzenlemek', yani bunu artı-değer yapımına uygun sınırlar içinde tutmak, işgününü uzatmak ve emekçinin kendisini normal bir bağımlılık durumuna sokmak için, devletin gücünü her zaman kullanır. Bu, ilkel birikim denen şeyin esas

öğelerinden biridir." (III, 179)

"Bazıları [kapitalist çağın ortaya çıkardığı ilkel birikimin farklı yöntemleri] ... kaba kuvvete dayanırlar. Ama hepsi de, feodal üretim tarzının, kapitalist tarzı dönüşüm sürecini yapay bir biçimde hızlandırmak ve bu geçişi kısaltmak için, devlet gücünü, toplumun bu örgütlenmiş kuvvetini kullanırlar. Zor, doğurmakta olan her eski toplumun ebesidir. Zor, kendisi, bir iktisadi güçtür." (III, 193)

Geçiş evresinde hukukun ve devlet politikasının biçimleri, önceden olduğu gibi uyarlanmış (üretim yapısına özgü sınırlara eklemlenmiş) değil, iktisadi yapıya göre *hizalanmıştır*: İlkel birikim analizleri, iktisadi fail olarak zorla birlikte, kapitalist iktisadi yapının biçimleri üzerinde devlet biçimlerinin ve *hukukun devinmesini* gösterirler. Tekabüliyetin burada bize farklı düzeyler arasında *tekabüliyetsizlik* biçiminde kendini gösterdiğini yeniden söyleyerek bu hizalamayı ifade edebiliriz Geçiş evresinde "tekabüliyetsizlik" vardır, çünkü politik pratiğin müdahale tarzı, sınırları korumak ve bu sınırların belirlenimi altında onların etkilerini üretmek yerine, onların yerini değiştirir ve onları dönüştürür. Demek ki düzeylerin tekabüliyetinin genel bir biçimi değil, bir kertenin diğeri (ve iktisadi kerte) karşısındaki özerklik derecesine ve bunların karşılıklı müdahale tarzlarına bağlı biçimlerin çeşitliliği vardır.

Çok şematik bu saptamaları, (iktisadi yapı içinde, kerteler arasında) *hizalama* teorisinin ve tekabüliyetsizlik biçimlerinin teorisinin, ancak iki üretim tarzının yapısına *ikili referans*'la –bu sunumun başında tanımlandığı anlamıyla– mümkün olabileceğini belirterek bitiriyorum. Örneğin imalat durumunda, tekabüliyetsizliğin tanımı, bir yandan zanaatın içinde belirlenmiş birey-

sellik biçimlerine ve diğer yandan, üretim araçlarının kapitalist mülkiyeti içinde belirlenmiş olanlara bağlıdır. Aynı şekilde, hukukun devinmesinin kavranması, önceki üretim tarzı içinde politik pratiğin yapılarının olduğu kadar kapitalist yapının öğelerinin de bilinmesini gerektirir. Zorun ve (devletin ve hukukun müdahalesi yoluyla) düzenlenmiş biçimlerinin kullanımı, feodal toplumun içinde politik kertenin biçimine ve işlevine bağlıdır.

Demek ki geçiş evreleri, tekabüliyetsizlik biçimleri tarafından olduğu kadar, birçok üretim tarzının *birliktevarlığı* tarafından da nitelenir. Örneğin imalat, üretici güçlerinin doğası açısından, yalnızca dokuma tezgahıyla süreklilik içinde olmakla kalmaz, bazı üretim dallarında onun kalıcılığını da varsayar (II, 56), hattâ kendi yanında onu da geliştirir (II, 43; II, 57). Demek ki imalat asla *bir* üretim tarzı değildir, onun birliği, iki üretim tarzının birlikte varlığı ve hiyerarşisidir. Tersine, büyük sanayi, bir üretim dalından tüm diğerlerine hızla yayılır (II, 69). Böylece, geçiş evrelerinde ilişkilerin ve kertelerin *hizalanması, iki* (ya da daha fazla) *üretim tarzının tek bir "eşzamanlılık" içinde bir arada varlığını ve birinin diğeri üzerindeki egemenliğini* yansıtmaktan başka bir şey yapmaz. Böylece, diyakroni sorunlarının da teorik bir "senkroni" sorunsalı içinde düşünülmesi gerektiğini doğrular: Bir üretim tarzından diğerine geçişin ve geçiş biçimlerinin sorunları, üretim tarzınınkinden daha genel, birçok sistemi ve ilişkilerini kapsayan (Lenin'e göre Rusya'da beş üretim tarzı bir arada bulunmaktaydı, eşitsiz biçimde gelişmişti ve egemen bir unsurun bulunduğu bir hiyerarşi içinde örgütlenmişti) bir senkroninin sorunlarıdır. Bu *egemenlik ilişkileri*'nin analizi Marx tarafından ana hatlarıyla belirtilmiştir ve ardıllarının araştırmasına açık alanların başlıcalarından birini oluşturur.

Gördüğümüz gibi, sunumumuz dönüp dolaşıp, *açık* sorunlara ulaştı, dolayısıyla açık sorunları belirtmekten ya da üretmekten başka iddiası olamaz; derinleştirilmiş yeni araştırmalara kalkışmadan bu sorunlara çözüm önermek mümkün değildir. Üzerinde düşündüğümüz *Kapital*'in yeni bir bilimsel disiplinin temellerini attığını, yani bilimsel araştırmaya *yeni bir alan açtığını* kabul edersek başka türlü de olamaz. Ideolojik bir alanın yapısının oluşturduğu kapalılığa karşıt, bu *açıklık* bilimsel bir alanın tipik özelliğidir. Eğer sunumumuzun bir anlamı varsa, bu, tüm olasılıklar dahilinde, bu alanı kuran ve açan teorik sorunsalı tanımlamaktan, tanımaktan, Marx'ın önceden ortaya koymuş ve çözümlemiş olduğu sorunları formüle etmekten ve nihayet, bu edinim içinde, Marx'ın kavramları ve analiz biçimleri içinde, önceden çözülmüş sorunların analizi içinde ortaya çıkan ya da Marx'ın zaten araştırmış olduğu alanın ufkunda beliren yeni sorunları tanımlamamızı ve ortaya koymamızı sağlayan her şeyi keşfetmekten başka bir şey olamaz. Bu alanın açılması *çözümlenecek* bu sorunların varlığıyla birdir.

Yalnızca *Kapital* okumasından, yani yüz yıllık bir eserin okunmasından yola çıkarak ortaya koyduğumuz bu sorunlardan bazılarının, çağdaş iktisadi ve politik pratiğin bazı sorunlarını bugün bile doğrudan ilgilendirmesinin bir tesadüf olmadığını eklemeliyim. Teorik pratik sorunlarında, teorik sorunlara özgü biçimde, yani onların bilinmesini sağlayabilecek kavramların üretimi biçiminde, diğer pratiklerin sorun ve amaçlarından başka bir şey asla tartışma konusu edilmemiştir.

ROGER ESTABLET

“Kapital”in Planının Sunumu

Kapital'in planı üzerinde niçin düşünmeliyiz? Eklemlenmelerini doğrudan doğruya ortaya koyan bir eser değil mi o? Dolayısıyla, içindekiler listesini okumak yeterli olur. Ama *Kapital* okuması güç bir eserdir, çünkü kavramları bakımından olduğu kadar, örgütlenmesi bakımından da yeni bir eserdir. Dolayısıyla okurun öncelikle karşılaşacağı güçlüklerin *Kapital*'in bu yeniliğinden kaynaklanacağını öngörmek gerekir:

– okur ya *Kapital*'in yapısını önceden listelenmiş ve Marx'ın düşüncesiyle ilişkilerini önceden bildiği, yani önyargı tarzındaki yapılara yöneltir. Böylece cilt adlarını şöyle okuyacaktır: Kitap I, "Kapitalist Üretimin Gelişimi" Kitap III, "Kapitalist Üretimin Bütün Süreci". Bu durumda Hegelci bir düzene göre sonuçlar çıkaracaktır. İlerde göstereceğimiz gibi, yanlış anlamaların esas kaynağı budur;

– ya da, "sonuca varmakta daima sabırsız davranan, genel ilkeler ile tutkularını harekete geçiren acil sorunlar arasındaki ilişkiyi hemen anlamaya meraklı" (Karl Marx, La Châtre'a Mektup, 18 Mart 1872, Le Capital, Ed. Sociales, t. I, s. 43-44) okur, *Kapital*'le yakınlığını önceden bildiği, yani önyargı düzeyinde bildiği "modern" disiplinler içinde (sosyoloji, politik iktisat) sürdürülen konular üzerine Marx'ın ne söyleyeceğini araştırmaya çalışır. Okumasının düzenine ilgilerinin düzenini dayatarak "modelden modele" gidecektir ve burada da, ilgilerinin düzenini belirleyen bilimler daha erken doğmamış olduklarından ve yeni ol-

duklarından, görünüşe rağmen, gözden kaybedeceği şey Marx'ın eserinin yeniliği olacaktır.

Böylece, kendi doğru bağlantılarına ve kopuşlarına göre düzenlenmiş bir *Kapital* okuması hazırlığını Marx'ın iki metninden isteyeceğiz. Birinci metin *Kapital*'den alınmadır (Kitap III, VI, 47). Bu metin, eserin kendisine bağlanması güç okumalara yer verdiği ölçüde, onu 1857 *Girişi*'nden alınma başka bir metinle karşılaştıracağız: Politik İktisadın Eleştirisine Katkı (Ed. Sociales, s. 163-164).

1 – "KAPİTAL" (KİTAP III) METNİ VE GÜÇLÜKLERİ

İşte metin:

"I. Kitapta, biz, bizatihi *kapitalist üretim sürecini* oluşturan fenomenleri, dış koşulların yaratabilecekleri her türden ikincil etkileri hiç dikkate almaksızın, dolaysız üretici süreç olarak incelemiştik. Ne var ki, bu dolaysız üretim süreci, sermayenin yaşam süresini sona erdirmiş olmaz. Bu süreç, gerçek dünyada, II. Kitabın konusu olan dolaşım süreci ile tamamlanır. II. Kitapta, yani dolaşım sürecinin, toplumsal yeniden-üretim sürecinin aracısı olarak ele alındığı üçüncü kısımda, kapitalist üretim sürecinin, bütünüyle ele alındığında, üretim ve dolaşım süreçlerinin bir sentezini temsil ettiği ortaya çıkmıştı. Bu III. Kitabın ele aldığı konular düşünülürse, bu sentez üzerine bazı genel düşüncelerle yetinilmesi olanaksızdır. Tersine, bir bütün olarak sermaye hareketlerinden doğan somut biçimlerin saptanması ve tanımlanması gerekir. Sermayeler fiili hareketleri sırasında birbirlerinin karşısına öyle somut şe-

killerde çıkar ki, sermayenin dolaysız üretim sürecindeki biçimi, tıpkı dolaşım sürecindeki biçimi gibi, yalnızca özel durumlar olarak ortaya çıkar. Bu kitapta geliştirildiği gibi, sermayenin çeşitli biçimleri, böylece, farklı sermayelerin birbirleri üzerindeki etkileri içersinde, rekabet içersinde ve bizzat üretim öğelerinin olağan bilinçleri içersinde, adım adım, toplumda, hattâ denebilirse yüzeyinde bürünecekleri biçime yaklaşırlar."

Görünüşteki açıklığına rağmen, esas olarak, *Kapital*'in üç bölüm olmasına bağlı olan bu metin, güçlüklerin tümünü ortadan kaldırmaktan uzaktır. "Hattâ denebilirse yüzeyinde" ifadesi (demek ki başka türlü de denebilir, uygun bir metafordan kesin kavrama geçmekte büyük bir güçlük olmasaydı böyle olması gerektiği anlamına gelir), kendi bilimsel yöntemini sergilemek için Marx'ın kendisinin karşılaştığı nesnel engelleri belirtir. Aslında bu metin, Marx'ın fiilen izlediği düzeni ciddi biçimde açıklayamayan en azından iki okumaya imkan tanır.

a) *Uygun olmayan birinci okuma*: I. Kitaptan III. Kitaba giderken, soyut'tan gerçeğe gidilir. Bu yorum ilk kez (*Kapital*'in III. Kitabına ekinde (VI, 30) Engels tarafından onların teorilerinin eleştirel özetinden yola çıkarak) Sombart ve Schmidt tarafından formüle edilmiştir. Buna göre, I. Kitabın konusu olan değer yasası, "mantıksal bir olgu" ya da "zorunlu bir kurgu"dur.[1] Bu durumda,

1) Zorunlu kurgu (değer yasası) / gerçeğin incelenmesi (kâr teorisi) karşıtlığının Kapital'e doğrulanamaz bir yöntembilimsel kırılma getireceğinin tamamen bilincinde olan Engels, bu metinde Kapital'in birliğini yeniden kurmaya çalışır. Ama değer yasasının ve kâr teorisinin aynı türde teorik üretimler olduğunu göstermek yerine, tarihsel bir akıl yürütme temelinde, bunların aynı ölçüde gerçek olduklarını kanıtlamakla sınırlanır. Kullanılan tüm akıl yürütmelerin tartışmalı olmaları ve özellikle değer yasasının ancak marjinal anlamda ticari olan üretim tarzlarına uygulanmasının çözdüğünden daha fazla sorun ortaya koyması dışında, Engels'in metni iktisadi kategorilerin Kapital'de tarihsel olarak belirleyici oldukları düzene göre, yani Marx'ın uygunsuzluğu en açık şekilde gösterdiği düzene göre sergilendiklerini açıklamaya varır. (Introduction de 1857, Ed. Sociales, s. 171).

III. Kitap, mantıksal olgu ya da "zorunlu kurgu" aracılığıyla, somut –biz "gerçek" diye anlayalım– iktisadi süreçlerin incelenmesi olarak belirir. *Kapital*'in planının bu yorumu, aktardığımız III. Kitabın metninden yararlanabilir. Tabii şu terimlerin altını çizmek koşuluyla:

"I. Kitapta, biz, bizatihi kapitalist üretim sürecini oluşturan fenomenleri, dış koşulların yaratabilecekleri her türden ikincil etkileri hiç dikkate almaksızın, dolaysız üretici süreç olarak incelemiştik. Ne var ki, bu dolaysız üretim süreci, sermayenin yaşam süresini sona erdirmiş olmaz. Bu süreç, gerçek dünyada, II. Kitabın konusu olan dolaşım süreci ile tamamlanır. II. Kitapta, yani dolaşım sürecinin, toplumsal yeniden-üretim sürecinin aracısı olarak ele alındığı üçüncü kısımda, kapitalist üretim sürecinin, bütünüyle ele alındığında, üretim ve dolaşım süreçlerinin bir sentezini temsil ettiği ortaya çıkmıştı. Bu III. Kitabın ele aldığı konular düşünülürse, bu sentez üzerine bazı genel düşüncelerle yetinilmesi olanaksızdır. Tersine, bir bütün olarak sermaye hareketlerinden doğan somut biçimlerin saptanması ve tanımlanması gerekir. Sermayeler fiili hareketleri sırasında birbirlerinin karşısına öyle somut şekillerde çıkar ki, sermayenin dolaysız üretim sürecindeki biçimi, tıpkı dolaşım sürecindeki biçimi gibi, yalnızca özel durumlar olarak ortaya çıkar. Bu kitapta geliştirildiği gibi, sermayenin çeşitli biçimleri, böylece, farklı sermayelerin birbirleri üzerindeki etkileri içersinde, rekabet içersinde ve bizzat üretim öğelerinin olağan bilinçleri içersinde, adım adım, toplumda, hattâ denebilirse yüzeyinde bürüneceklerı biçime yaklaşırlar."

Böylece, I. ve II. Kitaplar (yine de ikincisi birincisinden daha

az), gerçek üzerinde araştırmanın gerekli soyutlamalarının toplamı olur ve bundan başka bir şey de değildir; şu söylenebilir: Amerikan sosyologlarıyla birlikte işlemsel kavramlar, ekonometricilerle birlikte modeller, Max Weber'le birlikte ideal tipler.[2] Bu soyutlamalar –biz bunları, gerçeğin geçici şematikleştirilmeleri olarak anlayalım–, somutu, yani şematize ettikleri gerçeği aydınlatmayı sağladıkları ölçüde geçerliliklerine kavuşurlar. İdeal bir türün, modelin, işlemsel kavramın, gerçeğin içinde asla bu haliyle doğrudan doğruya belirmemesi ve geçerlilik hareketinin, gerçeğin şemaya oranla *mesafelerini* kesin olarak saptamaktan oluşması doğaldır (bu bir ikincisini oluşturmayı ya da birincisini belirginleştirmeyi sağlar).

2) Max Weber'e göre insan bilimlerinde kavram üretimi, aynı türde fenomenler dizisine göre verili bir fenomenin sunduğu tüm ayrımsal mesafeleri biriktirmekten ibarettir (bu mesafeleri ölçmeye yarayan alan birliği, yazarın kendi değerlerine bağlı olarak aldığı perspektif üzerinde temellenmiştir); ayrımların bireysel birliği ise "kavranmayı" gerektirmektedir. Böylelikle Max Weber, Protestan Ahlakı'nın önsözünde kapitalist işletmenin ideal tipini oluşturmak için hareket eder. Her model üreticinin zımni sorunsalının aynı zamanda daha bilinçli olarak kullanılması ve aynı gerçek karşısında Marx'tan daha kesin olarak ayrılması mümkün değildir. Gerçekten de, eğer gerçek bir fenomeni düşünmek onun şemasını oluşturmak ise, bir şematikleştirme ilkesine sahip olmak gerekir (çünkü gerçek fenomenler bir kesmeye izin vermezler ya da her türlü kesmeye izin verirler): Bilim bu ilkeyi sağlamaz ve eğer kesmesi ve şematize etmesi gerekiyorsa, bu ilkeyi dışardan edinmesi gerekir. Bu dışarısı, ekonometrist için, genellikle terimin gerçek anlamında değer tarafından ve daha fazla kâr üretme zorunluluğu tarafından oluşturulmuştur; Max Weber'de, daha soylu ama aynı zamanda daha muğlak bir anlamda değerler tarafından oluşturulmuştur. Her iki durumda da, bilimi gerçeğin şematize edilmesi olarak düşünmek, her türlü özerk sorunsalı ondan çekip almak anlamına gelir. Max Weber'in ve Raymond Aron gibi ardıllarının büyük meziyeti, bu varsayıma sahip olduklarının kusursuz bilincinde yatar. Bir şemalar bilimiyle, Marksizmi hiç bir şey bundan daha iyi karşı karşıya getiremezdi. Max Weber, Protestan Ahlakı'nın önsözünde, tüm bu mesafelerin birliği olarak, kusursuz biçimde anlamamız gereken –çünkü bu bize aittir– belli bir rasyonalite türünü düşünmemizi isteyerek, kapitalist işletmenin tüm ayrımsal mesafelerini biriktirdiğinde, biz kuşkusuz Marx'ın Kapital'de ele aldığı gerçekliği tanırız ve hattâ Weberci sözcelerin her birine imza atabiliriz (çünkü istisnasız hepsi Marx'tan alınmıştır); Marx'ın ürettiği ve aynı nesnenin yasaları olan teorik ilişkileri bu sözceler arasında tanıyamayız. Marx'ı Weber'den ayıran şey, Marksist yöntemin bilimsel niteliğidir. Bu, Weberci bir yöntemin hiçbir bilimsel kavram üretemeyeceği anlamına gelmez; bunun tek anlamı, bilimsel bir yöntemin, özellikle Marx'ın yönteminin Weberci bir yöntem olamayacağıdır.

Bu yorum, *Kapital*'e uygulandığında bazı olgularla doğrulanır:

Değer yasası doğrudan uygulanmaz: değer (şema, soyut) ile fiyat (somut, gerçeklik) arasında bir mesafe vardır, artı-değer oranı (soyut, şema) ile kar oranı (somut, gerçeklik) arasında bir mesafe vardır. Oysa şemaların yeri *Kapital*'de I. Kitaptır; mesafelerin yeri III. Kitaptır. Dolayısıyla I. Kitap soyutun yeridir, III. Kitap gerçeğin yeridir, *Kapital* bütünüyle soyutun gerçeğe doğru "adım adım yaklaşma" hareketidir.

Böyle bir kavrayış, kabul edilemez ve mevcut durumda, *Kapital*'in içine kavranamaz bir kırık dahil etme anlamına gelen bir ampirist bilim teorisini varsayar: Gerçekten de, teorik bir üretimi bir gerçekliğe gerçek kipte bağlamak tam bir hayal ürünüdür. Bu mesafelerin teorisini yapmak için, teorisi yapılan gerçeklik ile ilk teorik sonuçlar[3] arasındaki *mesafeleri* saptamak yeterli değildir. Teori, bütünüyle "mantıksal" bir düzen izler. Bu düzen, nesnesinin yasalarının inşa düzenidir. Dolayısıyla, artı-değer oranı ile kâr oranı kavramları esas olarak aynı türdedir: Bunlar, teorik üretimlerdir. Ve bu üretimin içinde ancak teorik ilişkiler temelinde birbirlerinden ayrılabilirler: Kâr kategorisini hazırlamak için öncelikle artı-değer kategorisini hazırlamak zorunludur, ama bu daha zengin bir içeriğe sahiptir, çünkü artı-değer kavramından başka kavramlarla bir ilişki varsayar.

Biz bu eleştiriden tamamen olumsuz ama önemli bir ders çıkartabiliriz: Soyut / gerçek şeklindeki ampirist ayrım, *Kapital*'in düzenine dair bize bir şey öğretemez. Ve, kapitalist gerçeklik içinde kolaylıkla saptanabilen fenomenlerin I. Kitaptan çok III. Kitapta tanınabileceğini söylemek çok kabaca doğru olsa da, bu sözce yönte-

3) Bu, şematik bir biçimde söylenmiş olanları "ayrıntılandırmak" anlamına gelir. Lukacs, ***Aklın İmhası***'nda, "profesörlerin pek sevdiği nüanslar"la haklı olarak dalga geçmektedir. Ama bu alay, ancak her türlü şematikleştirme teşebbüsü bilimsel değil diye reddedilirse, başka deyişle eğer esas olarak yaratıcısına karşı çevrilirse bir anlam taşır.

min yapısına değil, sonuçlara yöneliktir. Aslında, bu sözce ancak çok kabaca doğrudur: Bir bilgi olarak ele alındığında, I. Kitabın daha en başında yapılmış olan, tarihsel gerçeklik içinde kolaylıkla saptanabilir fenomen olan, iş günüyle ilgili işçi mücadeleleri teorisini ihmal etmeye yöneltir; sonuç olarak, Maximilien Rubel'in (Pléiade dizisi), bu metinleri I. Kitabın sonuna atan, böylece onları soyut şemaların (gerçeklik tarafından) somut açıklamalarının minör rolüne indirgeyen keyfi baskısına götürür.

b) *İkinci uygunsuz okuma*: I. Kitaptan III. Kitaba giderken, *mikro*-iktisattan *makro*-iktisada gidilir, yani *gerçekten basit*'in soyut *modelleri*'nden *gerçekten karmaşık*'ın soyut *modelleri*'ne gidilir (Maurice Godelier'nin çok önemli bir makalede savunduğu teori budur: "Karl Marx'ın *Kapital*'inin Yöntem Yapıları", *Economie et Politique*, Haziran 1960).[4]

Kapital'in planının bu yorumunda, soyut / somut şeklindeki önceki karşıtlık açıklayıcı olmaktan çıkar; çünkü şu şemaya uygun olarak kitapların her birinde mevcuttur:

	I. Kitap II. Kitap, 1. ve 2. Kısımlar	II. Kitap, 2. Kısım, III. Kitap
Gerçeklik	Firma	Firmalar toplamı
Teori	Firma modeli	Bütün modeli

4) Godelier'nin yorumunun bu çürütülmesine kalkışırken, hakkını teslim etmeye de önem veriyoruz.
Marksistlerin daha ziyade Marksist teorinin (bilimsel ya da politik) uygulamalarıyla ilgilendikleri bir dönemde, Godelier, *Kapital*'in yöntemi sorununu tek başına yeniden ortaya koyma teşebbüsünde bulunmak gibi bir meziyete sahiptir. İlk yaklaşımını düzeltmeye Godelier değer ile fiyatlar arasındaki ilişkiler üzerine orijinal bir çalışmada (*La Pensée*'de) girişmiştir. Burada, bu iki kategori arasındaki ilişki artık mikro-iktisat / makro-iktisat ayrımı temelinde değil, nispi mantıksal basitlik ve karmaşıklık terimleriyle düşünülmüştür. Bu tavır, burada geliştirdiğimiz anlayışla ana hatlarıyla buluşur.

Bu okuma, *model* kavramını öncekinden daha kesin kullandığı ölçüde, kendi nesnesine daha az uygundur. (Her *Kapital* okuması için, *modelin* tamamen *uygunsuz ampirik* kavramını daha iyi kullandığı ölçüde daha az uygun olma ihtimali daha fazladır). Gerçekten de, işte onun tuhaf sonucu: Teori, hiçbir özerk yönteme sahip değildir, ama *düzenini gerçekliğin dayattığı* şemaların ardışıklığı olarak kendini gösterir. Ne mutlu ki, gerçeklik teoriye yol açar, çünkü burada başlamayı sağlayan basit bir gerçek (firma) ile bitirilecek nokta olan karmaşık bir gerçek (firmaların gerçek bütünü) ayırt edilebilir.

Gerektiğinde, *Kapital* planının bu şekilde kavranışını reddetmek için şunlar yeterlidir: a) Marx'ın, kendi yöntemini tanımlamak için, gerçek süreç ile düşünce sürecini tamamen ayırt ettiği *Politik İktisadın Eleştirisine Genel Giriş* metniyle (Ed. Sociales, s. 165-166) bunu karşı karşıya getirmek; b) onun temel varsayımını, yani gerçeklik ile teori arasında *önceden oluşmuş bir uyumun* –ki bu açıklanamaz– fiili varlığını ortaya koymak. Bununla birlikte, *Kapital* metninin (III. Kitap) *şu öğelerin altını çizmek koşuluyla* bu okumayı doğrulayabileceği doğrudur:

> "I. Kitapta, biz, bizatihi kapitalist üretim sürecini oluşturan fenomenleri, dış koşulların yaratabilecekleri her türden ikincil etkileri hiç dikkate almaksızın, *dolaysız üretici süreç* olarak incelemiştik. Ne var ki, bu dolaysız üretim süreci, sermayenin yaşam süresini *sona erdirmiş olmaz*. Bu süreç, gerçek dünyada, II. Kitabın konusu olan dolaşım süreci ile *tamamlanır*. II. Kitapta, yani dolaşım sürecinin, *toplumsal* yeniden-üretim *sürecinin* aracısı olarak ele alındığı üçüncü kısımda, kapitalist üretim sürecinin, *bütünüyle ele alındığında*, üretim ve dolaşım süreçlerinin bir sentezini

temsil ettiği ortaya çıkmıştı. Bu III. Kitabın ele aldığı konular düşünüldüğünde, bu sentez üzerine bazı genel düşüncelerle yetinilmesi olanaksızdır. Tersine, *bir bütün olarak sermaye hareketlerinden* doğan somut biçimlerin saptanması ve tanımlanması gerekir. [Okur da burada Marx gibi altını çizmektedir.] Sermayeler fiili hareketleri sırasında birbirlerinin karşısına öyle somut şekillerde çıkar ki, *sermayenin dolaysız üretim sürecindeki biçimi, tıpkı dolaşım sürecindeki biçimi gibi, yalnızca özel durumlar olarak ortaya çıkar.* Bu kitapta geliştirildiği gibi, sermayenin çeşitli biçimleri, böylece, *farklı sermayelerin birbirleri üzerindeki etkileri* içersinde, *rekabet* içersinde ve bizzat üretim *öğelerinin* olağan bilinçleri içersinde, adım adım, toplumda, hattâ denebilirse yüzeyinde bürünecekleri biçime yaklaşırlar."

Demek ki Godelier'nin yaptığı okuma mümkündür. Şunu da ekleyelim ki, düşünce sürecinin *Kapital*'de art arda kullandığı gerçek sürecin öğelerine bağlı kalınırsa, yaklaşık bir onay görür. Gerçekten de, I. Kitap kendi örneklerini (ücret teorisi ile yedek sanayi ordusu teorisi hariç; ki bu çok önemlidir) tek başına ele alınan işletmeden almıştır, oysa ki III. Kitap tüm kapitalistleri, borsayı, bankaları, vs. işin içine katar. Örnek kavramı geçici olarak koruyalım: Bir teorinin kendi örneklerini kendi teorik ihtiyaçlarına göre *seçtiği*, gerçek sürecin öğelerinin, örnek rolü oynayarak, belirlenemeyecekleri açıktır. Varsayalım ki, I. Kitapta örnek olarak tek başına firma söz konusu edilsin. Godelier'nin açıklamadığı şey şudur:

1) Hangi teorik gerekçelerle bu böyledir? Tabii ki eğer tek başına ele alınan firma aynı zamanda –ama ne büyük bir tesadüftür bu!– gerçek anlamda basit, teorik anlamda basit değilse. Bu da bizi 2'ye yöneltir.

2) Marx'ın tek başına firmayı kullanması I. Kitap düzeyinde düşünce sürecine yeterlidir. Çünkü, belirli bir dönem boyunca somut bir firmanın gerçek hareketini düşünmek gerekse de, *yalnızca bütün olarak Kapital*'e başvurmak değil, dahası *Kapital*'in sağladığı kavramlar temelinde *yeni* kavramlar oluşturmak da gerekir.

Ve bu açıklama iyice dolu olmasa da, bu, kısaca açıklayacağımız iki nedene bağlıdır: Öncelikle, I. Kitabın konusu *firma* değildir; ikinci olarak, *Kapital*'de düşünce / gerçek ilişkisinden söz etmek için *model* kavramını ne pahasına olursa olsun korumak istersek, bu, ekonometricilerin kullandıkları anlam içinde değil, matematikçilerin belirlediklerine yakın bir anlam içinde olacaktır: Sanki anlamı tersine çevirmek gerekirmiş gibi.

I. Kitapta söz konusu olan şey *hiç de firma* değil, teorik olarak tanımlı bir nesnedir, yani "toplumsal sermayenin özerkliğe terfi etmiş bir kısmı" (*Kapital*, Kitap II, c. V, s. 9 ve Kitap III, c. VI, s. 54). Demek ki, sermayenin bu bölümünün özerkliğe terfisinin gerekmesi, gerçek firmanın dengi olmamasındandır; bu firmanın da terfi ettirilmek için Marx'ı beklemesi gerekmeyecek kadar özerk olduğunu herkes bilmektedir. Demek ki teorik bir terfi söz konusudur, ya da böylece teorik bir özerkliğe kavuşturulan teorik bir nesnenin teorik bölünmesinin sonucu söz konusudur. Bu işlemin teorik bir hesabını vermek için çaba göstereceğiz.

Geriye "model" kalıyor: Firma konusunda modelden söz etmek, *Kapital*'in yapısını açıklamak değildir, I. Kitabın pedagojisini (yani olası pedagojilerden birini) yapmaktır. İşte nedeni: Varsayalım ki, teori, kendine aldığı nesnenin "toplumsal sermayenin özerkliğe terfi etmiş bir kısmı" olduğunu açıklamış olsun, yani bunun tanımını ve yasalarını ortaya koymuş olsun. Bu durumda, bir teori pedagoğunun, gerçek sürece doğru dönmesi ve aşağı yukarı şu dili sürdürmesi mümkün olur: "X'i biliyorsu-

nuz... Onun kişisel zevklerini, politik dayanaklarını soyutlayın. Önemli oranda zenginleşmiş olduğunu biliyorsunuz. Onun spekülatörlük yeteneğini soyutlayalım ve krizlerin, fiyat artışlarının yokluğu varsayımında bulunalım, kısacası tüm diğer koşulların (teorik biçimler hakkında belirttiklerim hariç) zaten eşit olduğunu varsayalım. Farzedelim ki X, elinde bir miktar para bulundurduğundan bunları üretim araçlarına dönüştürür. Y ya da Z örneğini de alabilirdim. Teorinin belirlediği bu koşullarda, ve yalnızca bu koşullarda, kavramını üretmekte olduğumuz nesnenin gerçekte neye denk düştüğü hakkında bir fikir sahibi olabilirsiniz. X'i işinin başında bırakalım ve biz kendi konumuza geri dönelim, çünkü söz konusu olan odur, yoksa X değil..."

O halde bir model nedir? Ya gerçeğin bir şemasıdır ve bu durumda, yalnızca pratik bazı manipülasyonlara gerçeği maruz bırakmak amacıyla gerçeğin yaklaşık bir temsili olmaktan başka kaygısı olmayan bir sözde-bilim içinde geçerliliği vardır. Çünkü, kim ki şemadan söz ederse kesimden de söz etmiş olur, kesimden söz eden kesim ilkesinden de söz eder ve kesim ilkesinden söz eden ya onun teorisini yapar ve esas olarak şemalardan vazgeçer, ya da teorisini yapmaz ve şemalarla yetinir; oysa ki gerçek memnuniyeti başka yerdedir. Sıradan ekonometride "model"in tamamen *pratik* işlevi böyledir. Ya da bir model, teorinin koşullarına tabi kılarak gerçeklik içinde çizilebilecek teorik nesnenin imgesidir: Matematikçilerin kavramı aşağı yukarı[5] budur. Ve eğer *Kapital*'den söz etmek için bundan ne pahasına olursa olsun

5) Öğrettiği teoriyle ister istemez yaklaşık bir ilişki sürdüren bir pedagojiyi açıklamak ve dolayısıyla bir pedagojinin, öğrettiği nesne gibi kendi yasalarını dile getirerek nasıl yanılabileceğini açıklığa kavuşturmak söz konusudur yalnızca –biz, mükemmelce basitleştiren bir eserden (M. Blanché, *L'Axiomatique* (L'initiation philosophique, PUF.), s. 38) yola çıkarak "model"i tanımlamakla yetiniriz: "postulaların dile getirdikleri ilişkiler bütününü karşılayan birçok değer sistemi bulunuyor olsa da, her zaman için bunun çeşitli somut yorumları verilebilir, başka deyişle, birçok ilişki arasından seçilebilir. Bir aksiyomatiğin bu somut gerçekleşmelerine model denir."

yararlanmak istiyorsak şunu söylemeliyiz: Tek olarak ele alınan firma, teorisini I. Kitabın yaptığı nesnenin olası modellerinden biridir. Ama özellikle I. Kitabın konusu firma modelidir demek gerekir. Şunu saptadığımız kanısındayız:

1) *Kapital*'in her bir evresindeki örneklerin neler oldukları. (Bunlar modellerdir. Pedagojik bir amaçları vardır).

2) Örneklerin niteliklerinden yola çıkarak evrelerin düzeni anlaşılamaz. (*Kapital*, modellerin ardışıklığı değildir.)

SONUÇ

Bu sorunsallı metin bize özellikle *Kapital*'in yapısı üzerine sağlayabileceği yanlış anlamlarla teslim olur. Bu metnin, okurlarının yanlış anlamalarından ne ölçüde sorumlu olduğunu ilerde inceleyeceğiz. Bundan böyle ona rağmen, onun sayesinde şunları bilebiliriz:

– *Kapital*'in düzeni, bütün olarak teorik bir düzendir: ne soyuttan gerçeğe gidilir, ne de basit gerçekten karmaşık gerçeğe;

– Şema/gerçeklik ilişkisi ne *Kapital*'in düzenini açıklar ne de evrelerinin her birini;

– Eğer düzen bütünüyle teorikse, ancak nesnesinin biçimsel kavramına bağlı olabilir;

– *Kapital*'in nesnesi belirli bir üretim tarzı olduğundan, *Kapital*'in düzeni esas olarak üretim tarzının biçimsel kavramına bağlı olmalıdır.

Bu nedenle, tersten yorumlamış olduğumuz güç metni geçici olarak bir yana bırakarak, *1857 Girişi*'nin (Ed. Sociales, s. 163-164), nesnesi tam da üretim tarzının biçimsel kavramını tanımlamak olan bir paragrafına yöneleceğiz.

I. "KAPİTAL"İN MARX'IN KENDİSİ TARAFINDAN SUNULUŞU

2. – ŞİMDİ "1857 TARİHLİ GİRİŞ" (E. S., S. 163-164) METNİNİ ELE ALALIM

Bilindiği gibi, *1857 Girişi*, Marx'ın *Kapital*'in sonuçları üzerinde öngörüde bulunduğu ve öngörülerinin sonuç olarak ele alınmasından ve tamamen oluşmuş ve kanıtlanmış bir şekilde kabul edilmesinden korktuğu için yayımlamaktan vazgeçtiği bir metindir. Demek ki bu metin ihtiyatlı okunmalıdır; demek ki bu metin, *Kapital*'in nesnesi üzerinde öngörüde bulunduğu ölçüde onun yapısı hakkında öngörüde bulunmamızı sağlar, ki bu da planın sunumunun hedefidir.

İşte bizi ilgilndiren metin:

"Vardığımız sonuçlar, üretimin, dağıtımın, mübadelenin, tüketimin özdeş oldukları değil, bunların hepsinin bir tümlüğün öğeleri, bir birimin içindeki farklılıklar olduklarıdır. Üretim, karşıtlamalı kanıtlanışı içinde hem kendi çerçevesini aşar, hem de diğer uğrakların çerçevesini. Süreç onunla başlar. Mübadele ile tüketimin başat olamayacağı açıktır. Ürünlerin dağıtımı olarak dağıtımın durumu da aynıdır. Ama üretim faillerinin dağıtımı olarak, dağıtımın kendisi de üretimin bir uğrağıdır. Belirli bir üretim, belirli bir tüketimi, dağıtımı ve mübadeleyi belirler, *aynı şekilde bu farklı uğrakların belirli karşılıklı ilişkilerini* de düzenler. Doğrusu, üretim de, *kendine özgü biçi-*

mi altında, kendi açısından, diğer uğraklar tarafından belirlenir. Örneğin pazar yani mübadele uzamı genişlediğinde, üretimin hacmi artar ve üretimin içinde çok derin bir bölünme meydana gelir... Farklı uğrakların karşılıklı eylemi söz konusudur; bu, herhangi bir organik bütünlüğün durumudur."

Bizim konumuz açısından bu metin şu saptamalarda bulunmaktadır:

1) *Her üretim tarzının* ("düşünülmüş soyutlama" ya da politik iktisadın nesnesinin biçimsel kavramı), ayrı öğelerin *karmaşık yapısı* olduğunu ve bunların da bir *belirleyen öğe*'ye sahip olduklarını (belirleyen öğeli karmaşık yapı kavramı hakkında bkz. L. Althusser, "Materyalist Diyalektik Üzerine", *Marx İçin*): Bu belirleyen, üretimdir.

Bu belirleyenin, bizim metnimize göre, iki kipliği vardır: Bir yandan, üretim tarzı tüm ayrı öğelerin birliğidir, üretim tarzı burada iktisadi pratiğin bütünü olarak *geniş* anlamda tanımlanmıştır; diğer yandan, *dar* anlamda üretim süreci, yani doğal ya da önceden oluşmuş bir verinin belirli bir toplumsal ihtiyaca cevap verecek şekilde sonlu bir ürüne dönüşüm süreci olarak üretim süreci, bu birliğin içinde, nihai kertede belirleyici öğedir.

2) Her üretim tarzının biçimsel kavramı böyle olsa da, belirli bir üretim tarzının incelenmesi demek ki belirleyici sistemin incelenmesiyle (dar anlamda üretim süreci olarak ya da önceden yorumlanmış olan *Kapital*'in III. Kitabının metninin *dolaysız süreci* olarak üretim tarzı) başlamalıdır ve belirleyen ile belirlenenlerin birliği teorisiyle, yani geniş anlamda üretim tarzı teorisiyle ya da daha doğrusu, eksiksiz anlamda üretim tarzı teorisiyle tamamlanabilir ancak.

3) Böylece başlangıç ve son, şu şemaya göre belirlenmiştir:

	Mübadele	
	Dağıtım	Tüketim
Üretim	Üretim	
BAŞLANGIÇ	SON	

Evreler de böyledir: Dolaysız üretim süreci karşısında özgül olarak sahip oldukları şeyin içinde ve bunun üzerinde karşılıklı bir belirlenim uyguladıkları ölçüde, yapının belirlenmiş öğeleri teorisinden kaçınmak gerekir.

Bu yöntemsel şemanın *Kapital*'e (hemen hemen) kusursuz uyduğunu düşünmek zordur.

Başlangıç: dar anlamda kapitalist üretim tarzı teorisi ya da kapitalist üretimin dolaysız süreci teorisi, I. Kitap.

Son: yapının farklı öğelerinin birliği teorisi ya da eksiksiz anlamda kapitalist üretim tarzı teorisi, III. Kitap.

Burada ara evreler bir birliğe indirgenmiştir: Kendi özgüllüğü içerisinde, sonra da dar anlamda üretim süreciyle birliği içinde dolaşımın incelenmesi. II. Kitabın konusu budur. Bu uygunsuzluk elbette sorun yaratmaktadır. Bu konuya tekrar döneceğiz.

4) Ama bu sorun önemli olsa da, başka bir sorunu bizden saklaması gerekir: *Kapital*'in düzeni ile *1857* tarihli *Giriş*'te tanımlandığı şekliyle üretim tarzı kavramı arasında bir tekabüliyet mümkün olsa da, bunun nedeni, yalnızca bu biçimsel kavramın, *Kapital*'de belirli bir üretim tarzının bilimsel incelenmesinin sonuçları üzerinde bir öngörü olmasıdır. *1857 Girişi* metninin, *Kapital*'in yapısı üzerinde ancak pedagojik bir önceliği vardır. Bu yapıya dair tamamen yanlış olmayan bütünlüklü bir bakışa ulaş-

mamızı sağlasa da, ne bunu temellendirmemizi sağlar ne de tamamen sergilememizi.

5) 1857 tarihli *Giriş metni* Kapital'*in örgütlenmesini temellendirmemizi sağlamaz.*

Yorumladığımız metin, "vardığımız sonuçlar..." sözcükleriyle başlıyor: Demek ki teorik bir çalışmanın sonucu olarak sunulmuştur. Bu teorik çalışma tamamen özel bir niteliktedir ve geçerlilik sınırları son derece dardır: *Uzun bir savlandırma* söz konusudur. Marx, gerçekten de, sıkı bir eleştiriye tabi tuttuğu klasik politik iktisadın bir sonucundan yola çıktı (üretim = doğa; dağıtım = toplum; mübadele, tüketim = bireysellik). Bu teze karşıt olarak Marx, kategoriler arasındaki ayrımların hepsinin aynı bütün içinde (toplumsal: oldukça muğlak bir kavramdır bu) yer aldıkları sonucunu çıkarır. Ve aynı zamanda, bunların farklılıklarının ancak aynı alanın içinde mümkün olduklarını kanıtlar. Nihayet, önceden tanımlanmış iki kategori üzerinde bu birliğin belirleyiciliğini saptar. Demek ki akıl yürütme, bir tezin eleştirel incelenmesidir, ki bunun düzeltilmesi okurda iktisadi sorunların geniş bir bilgisine çağrı yaparak gerçekleşir. Gösterilen teorik çaba –ki bunun sonucu, aktarılan metindir– demek ki bilimsel bir düzene göre değil, geleneksel retorik yasalarına göre inşa edilmiştir. "Mübadele ile tüketimin, başat olamayacağı açıktır. Ürünlerin dağıtımı olarak dağıtımın durumu da aynıdır"daki "açıktır", Marx'ın gerçek gerekçelerinin, dolayısıyla hakiki teorik çabasının başka yerde olduğunu kanıtlar: tam anlamıyla *Kapital*'de. Böylece *Kapital*'in çok önemli yanlarından biri, burada ancak bilgiye dayalı retorik tartışma kipinde *doğrulanmış* olan düzenlenişinin bilimsel geçerliliğinden ibarettir.

6) 1857 tarihli *Giriş metni*, Kapital'*in düzenini bütünüyle sergilemeye imkan tanımaz.*

Serimlenme biçimi tümüyle kesinlik taşımasa bile ya da sınırlı bir kesinlikte olsa da, sonucun –üretim tarzının biçimsel kavramının tanımı– ancak yaklaşık olması kaçınılmazdır. *Kapital*'in yönelmesi gereken, ama onu tanımayı sağlamayan sonucun belirttiği, "bu, herhangi bir *organik bütünlüğün* durumudur" *metaforuna* başvuru buradan kaynaklanır.

SONUÇ

Mevcut haliyle ve pedagojik bir girişin ister istemez içerdiği ve pedagojinin hakikatleri ortaya koymaktan çok önemli hataları gizlemeye uygun olmasından ibaret bu sınırlarla birlikte, bu metin bize şu uyarılarda bulunur:

1) *Kapital*'in düzenlenişi, tikelden tüme ya da soyuttan gerçeğe giden bir yaklaşımın düzenlenişi değil, belirleyenden belirlenene giden ve belirlenim sisteminin bütününe varan bir yaklaşımın düzenlenişidir.

2) *Kapital*'in düzenlenişi tamamen doğrusal olamaz: çember metaforu ve onu geçerli kılan örnekler, karşılıklı bir belirlenimler sistemi içinde belirleyenin teorisini yapmak için, ya bunu geçici olarak anlamayı sağlayan ya da etkisini silen, belirlenmiş öğelerin asgari teorisinin yapılması gerektiğini göstermeye yeter.

3) Önceki iki uyarı ancak *Kapital*'in içinde kesin anlam bulur.

II. – "KAPİTAL"İN EKLEMLENMELERİ

Demek ki *Kapital*'in kendisine dönmemiz gerekiyor: Elbette bir özet çıkaracak değiliz. Bu özetin *1857* tarihli *Giriş* metni tarafından tanımlanan düzene uygun olacağını göstermek için bile olsa bunu yapacak değiliz. Yani, *Kapital*'in teorik içeriğini bildiğimi-

zi ve bu içerikle ilgili olarak, mevcut eserde yapılmış tüm açıklamalara tamamen bağlı olduğumuzu varsayıyoruz. Kendimize tek önerdiğimiz şey, *Kapital*'in önemli kopmalarını açıkça belirtmek, bunların içerdikleri mantık zincirini açıklamak, kısacası *Kapital*'in yapısı içindeki bölümlerin teorik işlevini belirlemektir. *Kapital*'in kitaplar halinde, bunların da kısımlar halinde çok açık seçik eklemlenmesiyle gözlerimizin kör olmasına izin vermemeyi seçtik, çünkü bizim konumuz bunu tekrarlamak değil açıklamaktır.

Sunumun kolaylığı için ve mantıksal önem sırasına göre "eklemlenme I", "eklemlenme II" ve "eklemlenme III" olarak adlandırdığımız üç önemli eklemlenmeyi, haklı göstermeye çalışmadan tanımlayalım.[6]

Sunuş sıramızın meşruluğunu göstermek için hemen şunu söyleyelim ki, eklemlenme I ile eklemlenme III pek az sorun ortaya koysa da, başka deyişle, bunların bölüştürdükleri öğelerin teorik işlevini aydınlatmak kolay olsa da, eklemlenme II'nin durumu böyle değildir. Gerçekten de, yalnızca teorik anlamı pek açık seçik olmamakla kalmaz, dahası, bunu oluşturmayı sağlayan kopuş yerinin tam olarak belirlenmesi de tartışmalı kalır.

Eklemlenme I, I. Kitabın ikinci kısmı ile üçüncü kısmı arasında geçen bir kopmanın belirlediği iki teorik öğenin (bir yanda, I. Kitabın birinci ve ikinci kısımları; diğer yanda, *Kapital*'in bütünü) bütünüdür.

Eklemlenme II, II. Kitap ile III. Kitap arasında geçen bir kopma'nın (bu kopmanın yerini daha ilerde değiştireceğiz) belirlediği iki teorik öğenin (bir yanda I. Kitap ile II. Kitap, diğer yanda III. Kitap) bütünüdür.

Eklemlenme III, I. Kitap ile II. Kitap arasında bulunan bir kop-

6) *Eklemlenme*'den kastımız, bir *kopma*'nın her iki tarafında bulunan iki teorik öğenin yapılanmış bütünüdür.

manın belirlediği iki teorik öğenin (bir yanda I. Kitap, diğer yanda II. Kitap) bütünüdür.

Böylece, eklemlenme I ile III'ü inceleyerek ve eklemlenme I ile III'ün belirlediği teorik öğelerin içinde tanımlanabilecek alt-eklemlenmelerin incelenmesiyle başlayalım. Bununla birlikte, eklemlenme III, eklemlenme II olmadan düşünülemeyeceğinden, bunun işlevini geçici olarak *1857 Girişi* metninden yola çıkarak tanımlıyoruz (eklemlenme II, her üretim tarzının incelenmesini, bir yandan, belirleyici öğeden yola çıkarak yapının öğelerinin incelenmesine ve diğer yandan, eksiksiz belirlenim sisteminin incelenmesine bölüştüren eklemlenmedir) ve kopmanın koptuğu gözüken yerde (II. Kitap ile III. Kitap arasında) cereyan ettiğini varsayacağız.

A) EKLEMLENME I'İN İNCELENMESİ

Gerçekten de, *Kapital*'in birinci ve ikinci kısımlarını, tüm eseri meşgul eden düşünce süreci açısından, belirleyici bir işlev yerine getirdikleri ölçüde tamamen birbirinden ayırmak gerekir: Kapitalizm (ya da burjuva toplumu, sanayi toplumu, bizim toplumumuz; nasıl istenirse öyle adlandırılabilir) hakkındaki alışıldık söylemlerde olduğu kadar sıradan iktisatçıların söylemlerinde de –bu ideolojik söylemi *bilimsel sorun*'a dönüştürerek– Marx'ın yaptığı teorik dönüşüm bu iki kısımda gerçekleşir. Bu durum –Louis Althusser'in saptadığı gibi (*Marx İçin*)– şunları varsayar:

– sorunun ifade edilişi,

– sorunun konumlanış yerinin tanımı,

– sorunun "konumlanış" yapısının belirlenmesi, yani ifade edilişinin gerektirdiği kavramlar.

Kapital'in bütün düşünce sürecinin orada sanallık tarzında eksiksiz ifade edildiğini, yerleştirildiğini ve yapılandırıldığını

söylemek değil niyetimiz; ama, ilk iki kısımda gerçekleştirilen şey olan, Genellik II tarafından "bizim toplumumuz" üzerinde Genellik I'in dönüşümünün, Genellik III'ün üretim sürecini geri dönülmez biçimde belirlediğini söylüyoruz.[7]

Bunu hızla kanıtlayalım. Ilk iki kısımda Marx'ın izlediği aynı yapıdaki mantıksal yaklaşım şu evreleri kapsar:

– *Birinci evre:* Marx, "geniş meta birikimi" olarak kapitalist toplumun, (*Kapital*, c. I, s. 52) ve $A' = A + \Delta A$ olarak artı-değerin (*Kapital*, c. I, s. 155) adsal bir tanımından yola çıkar. Bu bir gerçeklik statüsüne sahiptir ve oluşturucu öğeleri dolaşım alanından alınmıştır.

– *Ikinci evre:* Marx bu adsal tanımı, *analiz* ve *ifade ediliş*[8] sınavına, bunların sözcelendiği düzeyde, yani dolaşım alanında tabi kılar. Bu sınamanın sonucu, *çelişki* saptamasıdır; bu saptama, teorisi yapılan nesnenin özelliği olarak temel ve tali çelişkilerden söz edildiği anlamda hiç değil, ama ifade edilişin tanımlandığı düzeyde, kendi nesnesi hakkında ancak kavranılamaz ve koordine edilmesi imkansız ilişkiler dile getirmesi anlamındadır. Başka deyişle, bu ilişkiler kavranılamaz ve koordine edilmesi imkansız kalamayacağına göre, *gerçeklikler sorun haline dönüşmüştür.*

– *Üçüncü evre:* bunu birazdan tanımlayacağız.

– *Dördüncü evre:* biraz önce ifade edilen çelişik ilişkileri anlaşılır kılmak ve koordine etmek için Marx, sorunun *yerini* değiştirme zorunluluğunu saptar: Bunun, *ortalama toplumsal emek* ve tüketilişiyle değer üreten meta olarak *emek gücü* şeklindeki bu iki kavramın, *bu yer değiştirmenin zorunluluğunu* kanıtlamaktan başka *teorik işlevi* yoktur. Gerçekten de, çözümün yerini belirtseler de, bu düzeyde çözüm olamazlar, çünkü, dahil edildikleri

7) Louis Althusser, *Marx Için.*

8) Bu kavramlar hakkında bkz. bu eser Pierre Macherey, "*Kapital*'in Serimleme Süreci".

teorik biçimde, ancak çok sorunsallı olabilirler. Bu yer değiştirme şöyle ifade edilebilir: Dolaşım alanında ifade edilen sorunu bilimsel olarak ortaya koyabilmek için, ortalama toplumsal emek kavramı ile emek gücü kavramının tamamen özümsenmiş olabileceği alanın, yani üretim alanının içinde ortaya koymak gerekir. Sorunu çözmek için, demek ki, öncelikle bu alanın eksiksiz kavramını oluşturmak gerekmektedir.

Her gerektiğinde, ikinci evreden dördüncü evreye geçebilmek için, mevcut haliyle ifadenin, *yani paranın* olasılık koşullarının teorisini yapmak zorunluydu; öyle ki, ifade etmeye imkan tanıdığı çelişkilerden o sorumlu tutulamaz, dolayısıyla çözümlerinin yeri olarak kabul edilemez; ve öyle ki, dile getirmeye imkan tanıdığı çelişkilere bizzat kendisi tabi olur. Böylece para teorisi, sorunun bu teorik yer değiştirmesinde belirleyici evre olarak belirir (ilk iki bölümün temel teorik işlemi), çünkü yalnızca dolaşıma tabi nesnelerin değil, dahası dolaşım alanının biçimsel koşullarının ve dolayısıyla bu alanı yöneten yasalar toplamının olasılık koşullarına tabi olduğunu ve bunun teorisinin bizzat dolaşım düzeyinde üretilmesinin imkansızlığını kanıtlar.

Eklemlenme I'in teorik temelini açıklamak, yani *Kapital*'in ilk iki kısmının, bütün olarak düşünce sürecine oranla belirleyici bir işleve sahip oldukları doğru ölçüyü –yayılım ve sınırlar– tanımlamak artık şimdi mümkündür. Bütünlüğü içinde düşünce süreci, ilk iki kısım tarafından belirlenir, çünkü bu iki kısım, ampirik verileri kesin bir ifadeye ve tanımlı bir yere sahip bir soruna dönüştürmeyi gerçekleştirmeleriyle, onun nesnesine birincil bilimsel biçimini verirler –ya da birincil bilimsel biçimi altında nesnesini verirler. Dahası, bu dönüşüm süreci, çözüm yönteminin ilk yapısını belirlediği koşullar içinde gerçekleşir. Gerçekten de, iki alan arasında, *bir bağlantı zorunluluğunu* ve aynı za-

manda *bir belirlenim ilişkisini* sağlar. Bu nedenle, düşünce süreci, birincil bir teorik hedef (bağlantıyı düşünmek) ve yöntemini ilgilendiren genel bir ibare (önce belirleyenin teorisini yapmak, sonra da belirlenenin teorisini yapmak) edinir. Bu şekilde temellenen şey, Eklemlenme III'ün genel yapısıdır.

Ama bu incelemeden çıkan sonuç, birinci kısım ile ikinci kısımın tüm düşünce sürecine bağlantılı olarak belirleyicilik işlevinin *kesin olarak sınırlı* olduğudur. Gerçekten de, genel yapısını ilk iki kısmın tanımladığı Eklemlenme III, *teorik olarak minör bir eklemlenmedir*. Marx'ın yorumladığımız tüm metinlerinde temel olarak kabul ettiği eklemlenme, Eklemlenme II'dir. Oysa bu eklemleme birinci ve ikinci kısımlar tarafından hiç de tanımlanmamıştır: Marx'ın ve yorumcularının Eklemlenme II'yi temellendirmeye çalıştıkları basit ve karmaşığın, bireysel ve tümelin, soyut ve gerçeğin sorunsalları bu iki kısımda boşuna araştırılmıştır. Bunun anlamı, ilk iki kısım bütün olarak *Kapital*'in düşünce sürecini belirliyor olsa da, *bu belirlenimin sorunsallı olduğudur*, çünkü ne sürecin tüm kapsamını doğrudan belirler, ne de sürecin bütünlüklü yapısını belirler. Başka deyişle, eğer ilk iki kısım bütün *Kapital* açısından belirleyici bir rol oynuyorsa, bunun nedeni, tüm sorunsalını, sanal olarak tohum halinde içeriyor olması değildir. Eklemlenme II'nin sorunsalı, genel yapısını (Eklemlenme III) ilk iki kısımdan alan sorunun çözümü sırasında üretilebilir. Dolayısıyla, ilk iki kısımın bütün olarak *Kapital* hakkında karar verdikleri kesin sınırları tanımlayabilir: Bu belirleyici rol, *dolaylı olarak belirleyicidir* ya da ancak *nihai kertede* belirleyicidir: Eklemlenme II sorunsalı, ifade edilişi, yeri ve yapısı, ifade edilişini, yerini ve yapısını birinci ve ikinci kısımlardan alan sorunun çözümü tarafından belirlenmiş

oldukları (teorik olasılık koşulu olarak buna sahip oldukları) ölçüde birinci ve ikinci kısımların ortaya koyduğu soruna *bağlı* olsa da, *hiçbir biçimde onun geliştirilmesi değildir*. En iyi tanımı *Tinin Görüngübilimi*'nin giriş bölümünde verilen Hegelci düzenden –"Bilginin hedefi, ilerlemenin dizisi kadar zorunlu olarak saptanmıştır. Hedef, bilginin kendinin ötesine gitme zorunluluğu duymadığı yerdedir, kendinin bulunduğu ve kavramın nesneye denk düştüğü yerdedir." (Tercüme Hyppolite, Aubier, Paris, s. 71)– *Kapital*'in düzeninin ayrımı bundan daha açık seçik ifade edilemez. Bu tanım da, eğer terim ilk bilmeme durumunun içinde içerilmemişse hiçbir bilginin mümkün olamayacağını belirtir ve "kendi içinde ve kendi için, baştan itibaren bizim yakınımızda değilse ve bunu istemiyorsa" (*age*, s. 66) bu bilmemenin ilk bilmesinden itibaren içerilmiş olmasını gerektirir. Aynı şekilde, *duyumsal kesinlik* yalnızca *Tinin Görüngübilimi*'nin bütününü belirlemekle kalmaz, ama özellikle bu bütünlüğün görünüşünü, yani bu görünüşün şekillerini, düzenini de belirler; *Kapital*'in birinci ve ikinci kısımları tüm düşünce sürecini belirlemektedir, ama sürecin tümlüğünü ya da eksiksiz yapısını değil. Çünkü belirlenim, Hegel'de ve Marx'ta aynı anlama sahip değildir: Hegel'de birincil olan şey kökendir, Marx'ta birincil olan şey başlangıçtır. Köken, önceden haber vererek belirlerken, belirleyici bir başlangıç ancak ilk şekillenmeyi belirleyebilir ve tüm diğerleri, teorik bir bağla birincisine bağlı oldukları ölçüde buna bağlı olurlar. Öyleyse bu ilk şekillenme kısmen belirlemiştir, ama bağımlılık asla tekrar anlamına gelmez;[9] her ye-

9) Köken, başlangıç, tekrar: biz bu kavramları G. Canguilhem'den almaktayız. Bu kavramların G. Canguilhem'in eserindeki kesin anlamları ve bilimlerin tarihi için taşıdıkları önem konusunda bkz. Pierre Macherey, "La Philosophie de la science de G. Canguilhem", *La Pensée*, Şubat 1964, no: 113.

ni şekillenmenin yeni bir şekillenme[10] olduğunu ihmal etme hakkımız yoktur.

B) EKLEMLENME III'ÜN İNCELENMESİ

Eklemlenme III'ün kopuşuyla dağılmış iki tarafın nispi teorik işlevi, tamamlayıcılık ilişkisi *olarak* dile getirilebilir.[11] Bu çalışmanın başında yorumladığımız III. Kitabın birinci kısmında Marx şöyle demektedir: "I. Kitapta, biz, bizatihi ***kapitalist üretim sürecini*** oluşturan fenomenleri, ..., dolaysız üretici süreç olarak incelemiştik... Bu süreç, ..., II. Kitabın konusu olan dolaşım süreci ile *tamamlanır*." Bir tamamlayıcılık ilişkisinin mümkün olması için, tamamlayıcı iki teorik öğenin hedefinin, aynı teorik nesneyi ilgilendiren aynı sorunun çözümü olması gerekir. Durum tam da budur. Çözümü ancak ilk iki kitabın sonunda tamamlanan biricik sorun, *I. Kitap*'ın birinci ve ikinci kısımlarında ortaya konan sorundur, yani değer ve artı-değerin bağlantılı sorunlarıdır. Bu sorunu çözmek için yasalarını I. ve II. Kitapların oluşturduğu teorik nesne, "toplumsal sermayenin özerkliğe terfi etmiş bir kısmı"dır (*Kapital*, c. V, s. 9), yani I. Kitabın 155. sayfasında ifade edilmiş adsal ifadenin verebileceği her nesnedir: hareketi, mübadelelerin genel denklik yasasıyla, $A' = A + \Delta A$ olarak tanımlanmış dolaşım alanına dahil olan her nesne, toplumsal sermayenin özerkliğe terfi etmiş bir kısmıdır. Biçimsel açıdan, *bölüm* kavramı, tanımın bir sonucudur: İfade edişin mantıksal yasalarına uygun olarak, ki bunun yeri dolaşım alanıdır, toplumsal sermaye, kendi parçalarının toplamından başka

10) Hegelci figürasyon kavramını Marx'ın eserine, iki düşünce süreci arasındaki mesafeyi ölçmek için "yapıştırıyoruz", yoksa bu ölçüden başka bir şeye hizmet edebileceğini ileri sürüyor değiliz.

11)Eklemlenme III, I. Kitap ile II. Kitap arasında bulunan bir kopuşun belirlediği teorik öğeler bütünüdür (bir yanda I. Kitap, diğer yanda II. Kitap).

bir şey olmadığı gibi daha fazlası da değildir ("bir bütün olarak kabul edilen toplumsal sermaye"nin, bu teorik düzeyde, atfedilebilecek hiçbir anlamı yoktur). "Özerkliğe terfi etme" kavramı, bu teorik düzeyde, teorik nesne ile bundan çıkarılabilecek her somut model arasındaki farklılık anlamına gelir, gerçek bireysel sermaye üzerindeki en ufak gözlem, bunun gerçek özerkliğinin tamamen nispi olduğunu kanıtlamaya yeter.[12] Demek ki, Eklemlenme III'ün bölüştürdüğü iki teorik öğe arasındaki tamamlayıcılık, teorik olarak temellendirilmiştir; çünkü I. ve II. Kitaplar, I. Kitabın birinci ve ikinci kısımlarındaki soruna çözüm olarak, aynı nesnenin yasalar bütününü üretirler. Bu *tamamlayıcılık* sorununun çözümlemediği tek sorun, II. Kitabın üçüncü kısmının teorik statüsü sorunudur: Bu kısmın, yeni kavramlar ve yeni bir sorunsal dahil ederek yasalarını ürettiği teorik nesne, *yeni bir nesnedir*. Tamamlayıcılık kavramı, Eklemlenme III'ü bölen şeyin birliğini tanımlayacak kadar yeterince kesin göründüğünden, bu birliği ve bu birliğin kavramını tehlikeye atan II. Kitabın üçüncü kısmını geçici olarak dışarıda bırakacağız.

Eklemlenme III'ü bölen şeyin birliği, tamamlayıcılık ilişkisi olarak düşünülmeliyse bu, iki teorik öğenin orada aynı düzlemde olması anlamına gelmez. I. Kitaptan II. Kitaba geçiş olarak serimleme düzeni, iki öğe arasında teorik bir hiyerarşi varsayar. Şöyle ifade edilebilir: II. Kitapta oluşturulan teorik yasaların hiçbiri, I. Kitapta oluşturulan yasalar bütünü olmadan saptanamaz ve kanıtlanamaz. Üzerinde duracağımız bazı görüntülere rağmen, tersi doğru değildir. Bu noktanın eksiksiz kanıtlanması, ancak I. Kitaptaki nesnenin yasalarının üretiminin incelenmesiyle verilebilir. Bundan böyle, şu ikili kanıtı verebiliriz: Bir yandan,

12) Dolayısıyla burada ne firmanın gerçek özerkliği, ne de gerçek iktisadi süreçler bütünü karşısında gerçek bağımlılığı söz konusudur.

dolaşımın genel yasasını ve sermaye dolaşımının özel yasasını yalnızca üretimin açıklayabileceği ilk iki kısımda ortaya kondu; diğer yandan, II. Kitabın ürettiği ve dolaşımın üretime dayattığı üç döngüye hepsi de indirgenebilecek olan nesnenin yeni yasalarının bütünü ele alınırsa, bu yasaları formüle etmeye yarayan tüm kavramların, I. Kitabın içinde, döngü kavramının kendisi de dahil, hiç istisnasız tanımlandıkları kolaylıkla saptanır. Bunun anlamı, üretim yasalarının dolaşım yasalarını belirledikleridir. Hepsi bu değil. Marx'ın, II. Kitabın birinci kısmının dördüncü ve beşinci bölümlerinde kanıtladığı gibi, üretim yasaları ile dolaşım yasaları arasındaki tamamlayıcılık, üretim yasaları tarafından belirlenmiştir.[13] Bu bakış açısıyla II. Kitabın üçüncü kısmındaki sorun kolaylıkla çözülebilir: Bütün olarak ele alınan toplumsal *Sermaye*'nin yeniden-üretim sürecinin, üretim süreci ile dolaşım sürecinin birliğini belirlediğini saptayan Marx, II. Kitabın birinci kısmının dördüncü ve beşinci bölümlerinde ortaya konan kanıtlamayı *genelleştirmiş* olmaz mı? Yine de bu çözüm uygun değildir: Gerçekten de, II. Kitabın üçüncü kısmında, *üç döngü ve üç döngünün birliği sorun edilmemektedir;* demek ki Marx bu sorunu çözülmüş kabul etmektedir ve gerçekten de üretim sürecinin yasalarıyla çözülmüştür. I. ve II. Kitabın ürettiği yasaların tamamlayıcılığı teorisi zaten tamamen formüle edilmiştir. Dahası, üçüncü kısımda, nesne ve sorunlar değişmektedir. Bu terimi hangi anlamda ele almak istersek isteyelim, üçüncü kısım ile II. Kitabın geri kalanı arasındaki ilişki *tekrar* ilişkisi değildir.

Demek ki Eklemlenme III, tamamlayıcı iki teorik öğe arasında, tekanlamlı bir belirlenim düzenini tanımlar. Bununla birlik-

13) Gerçekten de Marx, üç döngünün birlikte varoluşunun, aralarında farklılık olan üç hareketin üretim uzamı içinde bir arada varoluşları olarak mümkün olduğunu ve bu birlikte varlığın teorisinin ancak, üretimin belirlediği kategori olan değerin soyutlanması aracılığıyla düşünülebilir olduğunu kanıtlar.

te, II. Kitabın ürettiği yeni yasalar, önceki yasalara basitçe eklenmezler: bunları değiştirirler. Bu değişimin genel kipliği, ki II. Kitabın ikinci kısmı ("sermaye devri") en önemli sonuçları çıkarmaktadır, basit döngüselli yapısal bir zamana, karmaşık döngüselli yapısal bir zamanın ikame edilmesi olarak düşünülebilir. Oysa, yasaların iki bütünü arasında, tekanlamlı bir belirlenim ilişkisi ile karşılıklı değişimlerin, yeri belli bile olsa bir dizisini kabul etmek çelişik olur. Bizim insan bilimlerimizin, mantıksal çelişkiyi nesnenin çelişkilerine atfederek, mantıksal bir muğlaklığı, bütünün bütün tarafından karşılıklı belirleniminin sözcesi olarak, diyalektiğin muğlaklık üzerine muğlak söyleminin tanımını edindiği diyalektik yönteme dönüştürerek (Hegelci) diyalektik vicdanın bu yanlışdan kolaylıkla geri adım atacağı doğrudur.[14] Aynı şekilde, belirlenen yasaların belirleyen yasalarca dönüştürülmesinin Marx'ta tamamen başka bir kesinliği vardır. Belirleyen yasalar eğer belirledikleri yasalarca belirleniyorsa, bunun nedeni, kurdukları ilişkilerin, tanımlanmış *geçerlilik sınırları* olması ve içinde belirlenecekleri sınırları tanımlamalarıdır. *Belirlenmiş yasalar tarafından belirleyici yasaların dönüştürülmesi*, somut bir model oluşturduğunda ne kadar önemli olsa da, *tamamen bu sınırlar içinde işlem görür*. Para-sermayeyi, bütünüyle üretim araçlarına dönüştürmek yerine sürekli koruma gerekliliği, genişletilmiş yeniden-üretim yasasına, belirlediği sınırlar içinde, yeni bir belirlenim dayatır: Yasanın kendisini asla dönüştürmez. Örneğin, *1857 Giriş* metni: "Belirli bir üretim, demek ki, belirli bir tüketimi, dağıtımı, mübadeleyi belirler, *aynı zamanda*

14) Uygulama düzeyinde bu döngüsellik, diyalektiğin en yüksek rafineleşmesi olarak gözüken bu döngüsellik, uyguladığı şeyi çok fazla bilmiyorsa da, yine de, *karşıtların birliği* Hegelci anlayışı içinde kesin bir temele sahiptir; bu anlayış, aynı kökensel birliğin kökensel bölünmesi olarak ***karşıtların özdeşliği***'ni varsayar. Görüldüğü gibi ne Hegelci teori ne körcesine uygulanması, üretim yasaları ile dolaşım yasaları arasındaki ilişkiyi düşünmeye uygundur, oysa ki kusursuz biçimde uygun gözükmektedir.

farklı uğraklarının belirli karşılıklı ilişkilerini düzenler. Doğrusu, üretim de, *kendine özgü biçiminde,* diğer unsurlarca belirlenir." (Ed. Sociales, s. 164). *Kapital*'de kesin kanıtlanma ve formülasyonunu bulur.

Eklemlenme III'ün teorik temeli tanımlanmış olduğundan ve bu eklemlenmenin bölüştürdüğü teorik öğelerin nispi işlevi saptanmış olduğundan, belirleyici teorik öğenin eklemlenmelerini incelemek uygun düşer: I. Kitap.

C) BİRİNCİ KİTABIN EKLEMLENMELERİNİN İNCELENMESİ

I. Kitap, *"toplumsal sermayenin özerkliğe terfi etmiş bir kısmı"*nı, "bir alan" içine, *üretim* alanı içine yerleştirerek, bu bölümün belirleyen öğelerini hazırlar. Bu kavramın dolaysız somut anlamına rağmen ve dolaşım / üretim karşıtlığının dolaysız somut anlamına rağmen Marx, özel bir üretim tarzının burada girişilen teorik incelemesine değil yalnızca, her üretim tarzının teorik incelenmesine uygun düşen bilimsel kavramı üretmiştir. İncelemenin teorik alanını bilimsel olarak tanımlamak için gerekli temel kavram, *"emek süreci"* kavramıdır, ki bunun temel öğeleri incelemenin başında tanımlanmıştır (I. Kitap, üçüncü kısım, sekizinci bölüm), ama başka birçok öğe ancak I. Kitabın özgül nesnesinin yasalarını saptamak gerektiğinde işin içine girerler, bu da onların mantıksal olarak aynı türde olmasını engellemez: Bunlar, I. Kitabın Genellik II'leridir. E. Balibar, mevcut eserde, bu türden kavramları tanımlamaya önemli bir çalışmayı ayırmış olduğundan,[15] anlamın bilindiğini varsayacağım. I. Kitabın, özel sorunlar getiren "İlkel Birikim" başlıklı sekizinci kısmı bir yana bırakılırsa, I. Kitapta iki alt-eklemlenme ayırt edilebilir. Bunlara

15) Krş. bu eserdeki sunumu.

alt-eklemlenme a ve *alt-eklemlenme b* diyeceğiz ve bunlar metni şu şekilde bölüştürecektir:

– *alt-eklemleme a,* kopuşu sayesinde, bir yandan, üçüncü ve dördüncü kısımların oluşturduğu bütünü ve diğer yandan, yedinci kısımın oluşturduğu bütünü ayırt eder;

– *alt-eklemleme b,* kopuşu sayesinde, dördüncü, beşinci ve altıncı kısımların oluşturduğu bütünün üçüncü kısmını ayırt eder; bu öğelerin *Kapital*'de zaten bir adı vardır, öyle ki şu yazılabilir:

alt-eklemlenme a: artı-değer üretimi / sermaye birikimi;

alt-eklemlenme b: mutlak artı-değer üretimi / nispi artı-değer üretimi.

Görüldüğü gibi, Marx'ın başlıkları oluşmuş teorik sonuçlara göre seçilmiştir, çünkü başlık olarak hizmet eden kavramların kapitalist üretim tarzının kategorileri olarak anlamı vardır. Dolayısıyla bu sonuçların hazırlanma kiplerini açıklayamazlar. Bizim ele almamız gereken şey bu hazırlık olduğundan, bütünüyle I. Kitabın teorik alanını, yani genel olarak emek sürecini tanımlayan kavramdan yola çıkarak iki alt-eklemlenmenin bölüştürdüğü teorik öğeleri adlandırabiliriz. Dolayısıyla şu başlıkları elde ederiz:

Alt-eklemlenme a: kapitalist emek sürecinin incelemesi / bu sürecin koşullarının yeniden-üretiminin incelemesi;

Alt-eklemlenme b: kapitalist üretim ilişkilerinin incelemesi / üretici güçlerin kapitalist örgütlemesinin incelemesi.

Açıklayacağımız bu basit adlandırmalar Engels'in II. Kitaba 1885 tarihli önsözünde yazmış olduğu şeyi, yani *Kapital*'in yeniliğinin, yani bilimsel karakterinin, kapitalist toplum üzerine yeni bazı önermelerden değil, esas olarak ***bunların üretiminin bilimsel sürecinden*** oluştuğunu göstermeye yeter.

Alt-eklemlenme a, kapitalist üretim sürecinin, yani "toplumsal sermayenin özerkliğe terfi etmiş bir kısmı"nın bütününün temel yasalarının üretiminin incelenmesini, her üretim tarzı için geçerli olan teorik bir zorunluluğa göre bölüştürür: Her üretim tarzı kendi koşullarını yeniden üretmelidir. Bunun anlamı, üretim sürecinin yalnızca *öğelerini* (nesne, araç, emekçi) değil, bunu özgül üretim ilişkisi olarak ve üretici güçlerin özgül sistemi olarak tanımlayan öğelerinin *ikili bileşimi* olarak da yeniden-üretmesi gerektiğidir. Sonuç olarak, "alt-eklemlenme a", iki teorik öğesi arasında *tekyanlı bir belirlenim ilişkisi* tanımlar, öyle ki yeniden-üretim yasalarının eksiksiz hazırlanması, üretim sürecinin yapılarının eksiksiz hazırlanmasını gerektirir (tersinin doğru olması ise gerekmez); ve bir de *tamamlayıcılık ilişkisi* gerektirir, öyle ki kapitalist emek süreci teorisi, ancak üretimi ve yeniden-üretimi yöneten yasalar bütünü olabilir.

Üretim yasalarına göre yeniden-üretim yasalarının teorik tamamlayıcılığı, kapitalist emek sürecinin *özgül yapısal zamanının hazırlanmasından* ibarettir. Gerçekten de, üretim yasalarının hazırlanmasında, zaman, emek gününün niceliksel zamanı olarak, ancak yapının öğesi olarak düşünülebilir. Yeniden-üretim yasaları içinde, *yapının yasalarından biri olarak belirir*. Bu zamanın kavramı, şu karakteristiklerce belirlenir: Bu, hem *basit döngüsellikte zaman*'dır, öyle ki evrelerinin tekrar ve ardışıklık düzeni tek bir ilkeye boyun eğer; hem de *tersine çevrilemez bir zamandır*, öyle ki evrelerinin düzeninin sırasının bozulması için kavranılamaz olması gerekir . Basit birikim de genişletilmiş birikim gibi birincil koşula tabidir; *yalnızca* kapitalist emek sürecinin karakteristiği olan *genişletilmiş birikim* iki koşula tabidir. Bu zaman Marx tarafından, modellerin dilinden konuşursak, yeni bir "parametre" olarak ya da moda dilden konuşursak yeni bir

"boyut" olarak eklenmemiştir; onun kavramı, yapı yasalarından yola çıkarak üretilmiştir, daha kesin ifade edersek, bir yandan artı-değer ile sermaye arasındaki ilişkiden, diğer yandan, üretici güçlerin özgül örgütlenmesinden yola çıkarak üretilmiştir. Bu kavram bir kez üretildiğinde, önceden oluşmuş ilişkileri değiştirir ve onları yeni koşullara tabi kılar ve özellikle temel bir eğilim yasası hazırlamayı sağlar: *sermayenin* organik bileşiminin dönüşüm yasası (*sabit sermaye* karşısında *değişken sermayenin* azalması yasası).

Böylece, "alt-eklemlenme a"nın teorik temelleri tamamen açıklanmış olur. Bununla birlikte, bizim formülasyonumuz:

Alt-eklemlenme a	**ilke**	**üretim**	**yeniden-üretim**
	genel sonuç	zamansal olmayan yapısal yasalar	zamansal olan yapısal yasalar

ile moda olan ve Marx'ın kavramlarını açıklamakta genel olarak uygunsuz olduğunu Althusser'in göstermiş olduğu[16] "senkroni/diyakroni" formülasyonu arasındaki yakınlık nedeniyle ortaya çıkma riski taşıyan bir muğlaklığı ortadan kaldırmak uygun düşer. Bu uygunsuzluk, şu belirgin durum üzerinde rahatlıkla doğrulanabilir: Bir yandan, senkroni/diyakroni çifti, gündelik kullanımı içinde, *yapı* ile *zamansallık* arasında bir *ayrım* içerirken, senkroni yapıyı tanımlamaya yeterli olduğundan ve diyakroni ancak yapı zamanın içine gömüldüğünde başına gelenden sorumlu olduğundan, göstermiş olduğumuz şeye göre, *zamansal olmayan yapısal yasaların ve zamansal yapısal yasaların aynı zamanda ve aynı sıfatla yapının yasaları da oldukları* açıktır; bu da, I. Kitabın konusudur ve sonuç olarak, karmaşık bir bütünün karmaşıklığının teorisinin öğeleri olarak bunlar, aynı sıfatla

16) *"Kapital'i Okumak"*, c. II.

senkroniktirler.[17] Diğer yandan, –ve bununla bağlantılı olarak– "senkroni/diyakroni" karşıtlığı, basit ve boş bir zamanı varsayar; bir kağıt parçasına çizgi çekmekten başka hazırlık gerektirmeden, ne olacağını *görmek* için kendi yapılarını oraya daldırmak isteyene kendini sunar. I. Kitaptaki durum haklı olarak bu değildir: Zamansal bir yasa yapısal bir yasa olarak kavrandığı andan itibaren, bu zaman kavramını üretmek ve dolayısıyla yapısını belirlemek gerekir.

Alt-eklemlenme b'nin incelenmesi

Bu alt eklemlenme, *Kapital*'deki en aşikar eklemlenmelerden biridir, çünkü Marksizmin iyi bilinen iki kavramına bağlıdır: Üretim ilişkileri / üretici güçler. I. Kitabın teorik nesnesini gerçekten de bu ayrıma tabi kılmakta ve şu sorunu ortaya koymaktadır: *Hem belirli bir insan ihtiyacına cevap veren tamamlanmış bir nesnenin üretimi, hem de sermayenin değerlenme süreci olması için, herhangi bir emek sürecinin öğeleri arasında nasıl bir bileşim oluşturmak gerekir?* "Alt-eklemlenme b"nin belirlediği iki bölümde bileşimin öğeleri aynıdır; yani emek nesnesi, emek aracı, doğrudan emekçi ve emekçi olmayan. Bir bölümden ötekine, bileşimin meydana gelmesini sağlayan *ilişkiler* değişir: Birinci bölümde temel ilişki *mülkiyet* ilişkisidir, ikinci bölümde *sahiplenme* ilişkisidir. "Alt-eklemlenme b"nin birinci ve ikinci bölümleri arasında bir tamamlayıcılık ilişkisinin var olduğunu öngörmek güç değildir. Bilindiği gibi, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki bu ilişki, karşılıklı olsa da, temel bir belirlenim kabul eder: Üretici güçler. Oysa, bu ilişki burada kartları karıştırmaktan başka bir şey yapmaz: Marx, açıklamasına üretim ilişkileriyle başla-

17) Krş. Louis Althusser, c. II, Sunum ve c. I.

maktadır. Doğrusu, eğer tam neden eksiksiz sonuca eşitse, tam nedeni –*ratio cognoscendi*–, *ratio essendi*'nin* tersi düzen içinde –sık rastlanan durumdur bu– araştırmak için öncelikle eksiksiz sonucu saptamanın uygun olduğu söylenebilir. Ama bu ilişki, "alt-eklemlenme b"ye göre bölüştürülmüş yasaların tamamlayıcılığını hiçbir şekilde aydınlatmaz, çünkü I. Kitabın konusu ve üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkiler üzerine ünlü metinlerin ele aldığı nesne *aynı değildir:* Ünlü metinler, belirgin olduklarından çok muğlak, genel ya da pedagojik olduklarında, farklı üretim tarzları arasında birlikte varoluş yasalarının ve bir üretim tarzından diğerine geçiş yasalarının bilimsel incelenmesine bir katkı olarak kendini gösteren iktisat tarihinin evrim yasalarını dile getirirler.[18] Üretici güçler ile üretim ilişkileri arasında mevcut ilişki, bir üretim tarzından diğerine geçiş söz konusu olduğunda, *bir şeydir,* Marksist teorinin özerk teorik bir alanıdır. Üretim ilişkileri ile üretici güçler arasında mevcut ilişki, özel emek süreci olarak özgül bir üretim tarzının yasalarını saptamak söz konusu olduğunda, yani esas olarak bu üretim tarzının *tanımı* söz konusu olduğunda, ki bu da *I. Kitabın* konusudur, *başka bir şeydir,* teorinin özerk ve teorik olarak önceki bir başka alanıdır. Ünlü metinlerin teorik alanı içinde üretici güçler ile üretim ilişkilerini birleştiren ilişkinin, I. Kitabın teorik alanı içinde bunları birleştiren ilişkiyle hiç alakası olmayabilir. Dolayısıyla, "alt-eklemlenme b"nin belirlediği iki teorik öğe arasındaki bağı düşünmek için bu olasılığı (yani ünlü metinleri unutma-

---

* Ratio copnoscendi: bilgi düzeni. Ratio essendi: varlık düzeni, (yhn).

18) Birinci türün, su değirmeni ve buhar makinesi üzerine *Felsefenin Sefaleti* metni ile üretici güçlerin gelişme derecesi ile gerçek toplumsal yapı arasında tekabüliyet üzerine *Politik İktisadın Eleştirisine Giriş* metni olduğu açıktır. İkinci tür, *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*'ya *Giriş* metninin, Marx'ın üretici güçlerin gelişmesinden yola çıkarak, iktisadi evrimler üzerine düşünmeye çalıştığı bölümüdür. Bu sorunlar hakkında bkz. E. Balibar.

yı) dikkate almamız gerekir. Bir yandan özel üretim ilişkisi olarak ve diğer yandan da üretici güçlerin örgütlenmesinin özel sistemi olarak kapitalist emek süreci üzerine dile getirilen yasalar arasındaki tamamlayıcılığı kesin olarak tanımlamak için, iki tarafın birbirine eklemlenmesini inceleyeceğiz.

Birinci bölüm, basit olarak, kapitalist üretim sürecinin bilimsel tanımını ve bu tanımdan kaynaklanan yasaları dile getirir. Tüm diğer ilişkiler altında mutlak anlamda herhangi bir emek sürecini (özellikle üretici güçlerin örgütlenmesini) kapitalist olarak, yani artı-değer üretir olarak tanımlamak için şunlar gerekir ve yeterlidir:

1) öğelerin sentezinin burada alım ve satış yoluyla gerçekleşmesi: dolayısıyla, *mülkiyet* ilişkisi belirleyicidir;

2) bu sentezin işleticisi, emekçi olmayandır;

3) emekçi olmayan, doğrudan emekçiden, emeğini değil, emek gücünü değerinden satın alır.

Bu koşulların bütünü, *kapitalist üretim ilişkilerini* sermaye ile ücretlilik arasındaki ilişki olarak tanımlar; ve oluşturucu öğelerinden yola çıkarak artı-değeri düşünmeyi, sermayenin içinde iki işlevsel öğeyi birbirinden ayırt etmeyi ve artı-değer ile iş gününü birleştiren ilişkinin sınırlarını saptamayı sağlar. Bu saptandıktan sonra, aynı öğeler arasında yeni bir bileşimin incelenmesini gerektiren (bu düzeyde çözülmemiş) sorun nedir? Bu sorun, *tarihsel düzende* değildir: Burada bileştirilmiş öğelerin kökenini, üstünkörü de olsa araştırmak değildir önemli olan; neden rolünü makinelerin oynayacağı nedensel bir sekans saptamak da söz konusu değildir. Çözülmemiş sorun, çözülmüş sorunla aynı türdedir: Kapitalist üretim sürecini, bu süreci kavranabilir kılan yapılardan yola çıkarak tanımlamak önem taşır. Bu sorun şudur: Emekçi olmayanla doğrudan emekçi arasında, hem sömürü (artı-değer olarak artı-emek) hem de özgürlük (emek gücünün alım-satımı) olan bir ilişkiyi ta-

nımlamak nasıl mümkün olabilmektedir? "Alt-eklemlenme b"nin ikinci bölümünün konusu, kapitalist üretim sürecini tanımlamak için aynı öğelerin bir başka bileşiminin nasıl zorunlu olduğunu göstererek bu sorunu çözmektir. Bu yeni bileşim, teknik işbölümünü ya da üretici güçlerin belli bir örgütlenmesini ilgilendirir: Temel kategori *zilyet* kategorisidir, yananlamı *ayrılıktır*.[19] Şu çözümü hazırlamayı sağlar: Kapitalist üretim ilişkileri, doğrudan emekçinin *zilyet* olmadığı, yani üretim araçlannndan *ayrı* olduğu teknik bir örgütlenmeyi varsayar. Üretimin öznesinin tek başına üretici değil, kolektif emekçi olduğu ve teknik olarak düzenleyici öğenin artık doğrudan emekçi değil, emek araçlan toplamı olduğu bir emek süreci söz konusudur. Öyle ki, özgürlük/sömürü sorunu çözümlenmiş olur: Bir toplumun üretici güçlerinin örgütlendiği andan itibaren, emekçi kendi emek gücünü ancak satarak yararlı şekilde harcayabilir, çünkü ancak başka güçlere bağlı olması ve sürecin belirleyici koşullanna (emek araçlan) göre uygulanması koşuluyla yararlı olabilir. Yalnızca kapitalist, emek koşullannın (nesne + emek aracı) mülk sahibi olarak bu sentezi gerçekleştirebilir.[20]

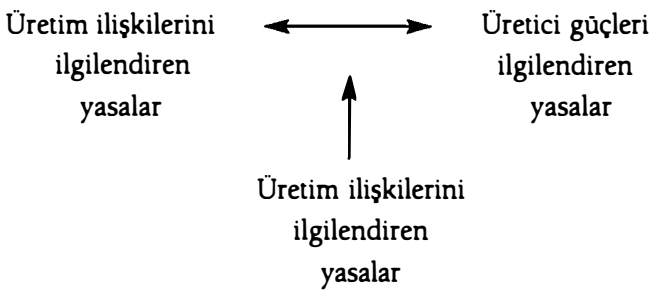
Şimdi artık, "alt-eklemlenme b"nn bölüştürdüğü iki teorik öğenin nispi işlevini saptayabilecek durumdayız. Bunların nesneleri aynıdır: Doğrudan bir emek sürecini kapitalist olarak *tanımlamak*. Sonuçları şudur: Doğrudan bir emek sürecini *kapita-*

19) Zilyet, ayrılık: bu kavramlar hakkında bkz. E. Balibar'ın metni.

20) "Alt-eklemlenme b"nin ikinci bölümünün *tarihsel* yanını açıklayamamamız tuhaf gelebilir. Bunun nedeni bu tarihselin bir ***kanıtlama aygıtı***'ndan başka bir şey olmamasıdır: Manüfaktürün geçici karakterini açıklamak için gerekli kavramlar, özgürlük/artı-emek sorununun çözümünü düşünmeye yarayanlarla aynıdır. Kapitalist sistemin bir evrim yasasının dile getirilişi dördüncü kısımdaki metinlerde okunmak istenirse büyük ölçüde yanılgı yaratır. P. Mantoux bu noktada Marx'ı çürütebileceğini sanır, çünkü manüfaktür, İngiltere'de bile, her zaman için, hattâ genellikle, büyük sanayiden önce gelmiş değildir. Ama Marx'ın kendi kanıtlamasında tarihsel olarak doğrulandığını varsaydığı her şey, manüfaktürün, var olduğu her seferinde, ancak geçici bir evre olduğudur. Bunu açıklayabilmek için, üretici güçler sisteminin ampirik olmayan bir kavramını üretmek gerekir: I. Kitabın dördüncü kısmının temel nesnesi budur.

list üretim tarzı olarak *tanımlamayı* sağlayan üretim ilişkileri ile üretici güçleri ilgilendiren yasaların *birliği*. Yasanın iki kümesinin birliği ile bir kümenin diğerinden önce gelmesi, *tanımın* teorik işlevinden ve yalnızca bu işlevden yola çıkarak düşünülebilir. Iki kümenin birliği öyledir ki, kanıtladığımız gibi, ikinci küme olmadan birinci küme tamamen kavranılamaz. Bu tamamlayıcılık şöyle dile getirilebilir: Kapitalist üretim tarzı, doğrudan emek süreci olarak, yapısal yasaların iki kümesinin birliğinin sonucu olan karmaşık yapısal birliktir. Bu, teorik oluşum içinde, *iki kümenin birliğinin* nispi önemidir, bu da bir kümenin diğeri karşısındaki *önceliğini* belirler. Başka deyişle, kapitalist üretim tarzı, ancak üretim ilişkileri ile üretici güçleri ilgilendiren yasaların birliği olarak tanımlanabilir; bu birlik, özgül biçimi içinde, ancak üretim ilişkilerini ilgilendiren yasalardan yola çıkarak tanımlanabilir.

Bunu aşağıdaki şemada özetleyebiliriz:



Böylece, "alt-eklemlenme b"nin iki kısmı arasında bir tamamlayıcılık ilişkisi ile tekyanlı bir belirlenim düzeni çelişkisiz bir şekilde saptanabilir. İncelenen emek sürecinin karakteristik teknik bölünme biçimlerinin, üretim ilişkilerinin belirlediği bir yapı içindeki konumlarıyla belirlendiğini Marx'ın açıkladığı ve

genel teorik anlamı III. Kitabın (bölüm XXIII) bu metninde kusursuz biçimde tanımlanmış olan ve dördüncü kısmın tüm metinleri aracılığıyla kolaylıkla saptanabilecek olan şey budur (c. VII, s. 51-52):

> "Kapitalistin emeği üretim sürecinin özellikle kapitalist doğasından kaynaklanmasa da, yani sermayenin kendisinden ayrılmasa bile; başkasının emeğini sömürme işleviyle sınırlanmasa bile; emeğin toplumsal biçiminin, ortak bir sonuç için çok sayıda kişinin bileşmesinin ve işbirliğinin sonucu olsa bile, bu emek, kapitalist kabuğunu çatlattığında bu biçimin kendisi kadar bu sermayeden bağımsızdır. Kapitalistlerin emeği ve kapitalistlerin işlevi olarak bu emeğin zorunluluğunu ileri sürmek, kabanın (politik iktisatçıların büyük kitlesinin), kendilerini, çelişik niteliklerinden kurtulmuş ve özgürleşmiş kapitalist üretimin bağrında gelişmiş biçimleri temsil etme yeteneksizliklerinden başka bir anlama gelmez."

Bunun anlamı, bu yeteneksizlikten kaçmak için, üretim ilişkilerinin ve üretici güçlerin toplumsallaşmış bir örgütlenmesinin birliği olarak kapitalist üretimin bağrında gelişmiş biçimleri, kapitalist sistemin içinde onlara "çelişik... karakterlerini" veren şeyden, yani *üretim ilişkilerinden* yola çıkarak tanımlamak gereğidir. "Alt-eklemlenme b"nin teorik işlevi bundan daha iyi tarif edilemez.

Sekizinci kısımın sorunu: "İlkel birikim"

I. Kitabın eklemlenmelerinin bu incelenmesinde, en ünlü metinlerden birini hiç dikkate almamış olmamız şaşırtıcı gelebilir: *Sekizinci kısım, "İlkel Birikim"*. Bu metnin önemini unutmuş

değiliz, ama onun önemi farklı bir teorik düzeyden kaynaklanır. Gerçekten de bu metin olmadan, dolaysız üretim süreci olarak kapitalist üretim tarzının tanımlanması (yani, bu üretim tarzını yöneten yasalar bütünü), kusursuz biçimde tamamlanmış olur. (Özerk) işlevi, I. Kitabın teorisinin sonuçlarını teorinin başka bir sektörü için bilimsel sorunlara dönüştürmekten oluştuğu ölçüde, yedinci kısımın ileri sürdüğü de zaten budur: Gerçekten de, I. Kitabın sonuçları temelinde, yapının temel öğelerinin *tarihini* değil, *soybilimini* oluşturarak, bir üretim tarzından bir diğerine, tam ifade edersek feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçiş teorisine gayet iyi ifade edilmiş bir sorun önerir. Ve iyi ifade edilmiş bu sorunun, bu teorinin yerini tutmadığını iyice vurgulamak gerekir: Gerçekten de, "ilkel birikim"i kapitalizme geçiş teorisi olarak kabul etmek, bunu şu modelde tahayyül etmek anlamına gelir: Öğelerin bir yapı içinde bir araya gelmelerinin ardından öğelerin özerk gelişimi. P. Vilar'ın[21] yöntembilimsel ayrımlarından birini ele alırsak: "İlkel Birikim" fenomenin önemli *imlerini* sunmakla sınırlanır ve bunun yasalarını da bir üretim tarzından diğerine geçiş teorisi ve dolayısıyla determinizm hazırlamalıdır. *Kapital*'in konusu bu teoriyi hazırlamak olmadığından –sonuçta bazı temellerini atmış olsa da–, *Kapital*'in mantıksal eklemlenmelerini saptamak ve açıklamak söz konusu olduğunda "İlkel Birikim"in niçin parantez içine alınabileceği anlaşılabilir.

21) P. Vilar, "Histoire sociale et philosophique de l'histoire", *La Pensée*, no: 118, s. 76: "Bu araç, tüm tarihsel fenomeni... üç ardışık biçimde ele almaktır: önce, saptamalara ve analizlere girişmek için, onu *im* olarak kabul etmek; sonra, geriye bakarak, *sonuç* olarak kabul etmek; nihayet, öne doğru bakarak, bunu *neden* olarak kabul etmek.

D) EKLEMLENME II'NİN İNCELENMESİ

Ele almamız gereken inceleme, Eklemlenme II'nin incelenmesi,[22] esas olarak bunu içeren III. Kitap metninin bize göstermiş olduğu gibi, son derece hassastır. Bu incelemenin ortaya attığı sorunlara, güç bir nokta üzerine tartışma öğeleri önermekten başka iddiası olamayan bir çözüm getirmeye çalışacağız.

1) *Eklemlenme II'nin ortaya attığı güçlüklerin yeni incelenmesi*

Önceki sonuçlar ışığında, Eklemlenme II'nin ortaya koyduğu sorunları açıkça ifade edebiliriz, yani bunları, III. Kitabın metnini (c. VI, s. 47) açıklarken yapmış olduğumuz gibi onları kapsayan bir metin aracılığıyla değil, *Kapital*'in örgütlenmesi hakkında önceden bildiklerimizden yola çıkarak ortaya koymalıyız.

Karşılaşılan güçlüklerin ilk türü, III. Kitabın tamamlanmamış karakterine, Eklemlenme II'nin temel teorik öğesine bağlıdır. Bu güçlükler bize önemsiz gelebilir bunlar; ancak, eğer III. Kitabın tamamlanmamışlığı, tutarlılığını üstlenseydi önemli, hattâ çözümsüz olurlardı. Durum bu değildir: Açıkça ayrı olan iki bölümle birlikte, ki bu bölümlerden birincisi kâr oranının yasalarını hazırlarken (birinci kısımdan üçüncü kısma) ikinci bölüm de kârın bölüşüm yasalarını hazırlar (dördüncü kısımdan yedinci kısma), III. Kitap son derece yapılanmıştır. Oysa, açık ya da gizli örgütlenme ilkesi olmadan yapı olamaz: Bundan çıkan sonuç, III. Kitabın nelerde ve niçin tamamlanmamış olduğunu bilmek istersek (ki bu bizim konumuz değildir), III. Kitabın *örgütlenme ilkesi* tanımlanmadığı sürece (ki bu bizim konumuzdur), devamını düşünmek bir işe yaramaz. Bu ilke ortaya konulabildiği sürece, III. Kitabı *tamamlanmamışlığı içinde tamamlanmış* bir

22) Eklemlenme II, II. Kitap ile III. Kitap arasından geçen bir kopmanın belirlediği iki teorik öğenin (bir yanda I. Kitap ile II. Kitap; diğer yanda III. Kitap) bütününü içerir.

metin yapan şey tanımlanmış olur ve Eklemlenme II içindeki teorik işlevi belirlenebilir.

Büyük sorunları ortaya atan da elbette bu ilkedir. Oysa bu ilke, Marx'ın bunu ortaya koymaya çalıştığı metinlerde açıkça görülmez; örneğin, III. Kitaptaki serimlemesi *muğlaklıklara* yatkındır ya da *1857 Girişi*'nde, teorik olarak açıklanamamıştır. Yine de kesin olan bir şey var: Bu da, bu ilke bir yandan mevcuttur ve diğer yandan, ancak özgül biçimde Marksist terimlerle dile getirilebilir. Bu sözceyi denemeden önce, önceki kitapların incelenmesinden elde edilen sonuçlar ışığında, bu iki metnin ortaya koyduğu güçlükleri ele alacağız.

Önceden incelenmiş olan III. Kitabın metni, aslında okumalarını yönlendirmiş olsa da yorumcuların dikkatini çekmediğinden henüz kalkışmadığımız bir okumaya elverişli olabilir: Eklemlenme II bizi gerçek yapının incelenmesinden yapının görünümlerinin incelenmesine Hegelci model üzerinden geçirmiştir: kendinde / kendi için. Bu okuma şu terimlere takılı kalabilir:

> "I. Kitapta, kapitalist üretim sürecinin *kendinde* temsil ettiği çeşitli yanları inceledik... Bu kitapta [III. Kitap] inceleyeceğimiz sermaye biçimleri, bunu, toplum içinde *tezahür ettiği* biçime adım adım yaklaştırır..."

Gerçekten de, I. Kitap ile II. Kitabın, kendi başına yeterli bir "düşüncenin-somutu"nu nasıl oluşturduğunu ve kapitalist üretim tarzının temel yapılarını nasıl tanımladığını gösterdik. Oysa, III. Kitap, üretim faillerinin, yapının içindeki yerlerine bağlı olarak, bu yapının kendisi hakkında, kendileri için oluşturdukları *"yanılsamalar"*ı açıklamaya yönelik çok sayıda temel metin içerir. III. Kitabın nesnel yasalarının bütününün, yanılmışlar-yanıl-

tanlar yapısı içinde, yanılsamalarının hakikatini belirlemek için onların yerlerini saptamaktan başka işlevi yoktur.[23] Bu okuma, kâr oranının eğilimsel düşüşü ya da kâr bölüşümü yasalarının açıkça yapı yasaları ve yeni yasalar olduğunu açıklamadığı için, uygunsuz olsa da, onun sunduğu imkanları açıklamak gerekir; yani, Eklemlenme II'nin sorunsalının "üretimin kendisinin sıradan faillerinin" *yanılsamalarına* nasıl bağlı olduğunu belirlemek gerekir.

III. Kitabın yasalarının *yeni* karakterini, yasası oldukları *konuyu* tam olarak belirlemek, III. Kitabın örgütlenme ilkesini ortaya koymak için çözülmesi gereken ikinci sorundur. Kuşkusuz, *1857 Girişi* bu yeni nesne hakkında bize bir fikir verebilir: I. ve II. Kitaplardan III. Kitaba geçerken, karmaşık bir yapının birbirlerini karşılıklı olarak belirleyen *öğelerinin* incelenmesinden, belirlenimlerin eksiksiz sistemi olarak *yapının yasalarına* geçilir. Sonuç olarak, I. ve II. Kitaplardaki teori, *"toplumsal sermayenin bireyselleştirilmiş bir kısmı"*nın yasalarını dile getirmekle kendini sınırlayabilirken, şimdi bir bütün olarak kabul edilen toplumsal sermayenin yasalarını saptamak durumundadır. III. Kitap yeni yasalar saptayacaktır, çünkü herkes bilmektedir ki bütün, kendi parçalarının toplamından başka ve daha fazla bir şeydir: Bu bilgi, Durkheim'dan beri, Gestalt-teori olmuştur, insan bilimlerinin bütününün, nesnesi hakkında önyargıda bulunma tarzı olmuştur. Bu, *1857 Girişi*'nin ille de bir önyargı olduğu anlamına gelmez, bunun anlamı yalnızca şudur ki, III. Kitabın yeni nesnesini ve I. Kitabın nesnesiyle ilişkisini tanımlamak için terimler çok daha muğlaktır. Söz konusu olan Bütün'dür kuşkusuz, ama *hangi tür Bütün?* Bu Bütün'ün özgüllüğü sorununu çö-

23) Tüm bu noktalar hakkında, J. Rancière'in sunumunun son bölümüne göndermede bulunuyorum.

zümlemeden, III. Kitabın ortaya koyduğu temel yasalardan birini –toplum düzeninde olan, bütünün parçayla ilişkisini öncelikle içeren kâr oranının eğilimsel düşüş yasasını– anlaşılmaz kılan mikro-iktisat ve makro-iktisat yanılgısına düşme riski güçlü olur. Gerçekten de, *CS* toplumsal sermaye olsun, *V/C* de onun organik bileşimi olsun; Fc_1, Fc_2, Fc_3, ... Fc_n, özerkliğe terfi etmiş kısımları ve v_1/c_1, v_2/c_2, v_3/c_3, ... v_n/c_n de sırasıyla organik bileşimleri olsun. Durum açıktır, çünkü

$$CS = Fc_1 + Fc_2 + Fc_3 + \ldots Fc_n$$

$$\frac{V}{C} = \frac{v_1 + v_2 + \ldots v_n}{c_1 + c_2 + \ldots c_n}$$

Sonuç olarak, toplumsal sermayenin her bir bölümü için, v_1/c_1 ...v_n/c_n ilişkilerini içeren eğilimsel bir yasa ifade etmek mümkün olsa bile, toplumsal sermayenin bütünü içinde basitçe toplanmasıyla da doğru olacaktır. Oysa bu, kâr oranı yasasının hazırlanma öğelerinden biridir. Görüldüğü gibi, I. ve II. Kitapla III. Kitap arasındaki bağ, ne parça ile bütünün türdeşliği üzerinde (III. Kitaptaki yasalar yenidir) temellenmiştir, ne de bileşenlerin "organik bütünlük"ü belirlemelerinden başka bir belirlenim olmadan niteliksel sıçrama üzerinde temellenmiştir.

Eklemlenme II'yi açıklamak, demek ki, ilk çözümlemede, ve kesinlikle uygunsuz bir tarzda, *kendinde ve kendi için ilişkisi* olarak ve *öğelerin bütünlükle ilişkisi* olarak dile getirilebilecek bir ilişkinin Marksist açıklaması için çaba göstermektir. Bundan böyle,

II. Kitap hakkında karşılaşılan sorunlara bağlı olan bu mülahazalar, *Kapital*'in kitaplar halinde örgütlenmesine bağlı olarak, eklemlenmenin kopuşunda bir yer değiştirmeye imkan tanımaya yeterlidir. Niçin olduğunu hâlâ bilemesek de, incelemenin, "sermayenin bireyselleştirilmiş kısımlarının" yasasından *sermayelerin "girişikliği"* ya da bir bütün olarak kabul edilen toplumsal sermaye yasalarının incelenmesi olarak geçici şekilde dile getirebileceğimiz şeye geçerek nesne değiştirdiği kesin yer, *III. Kitabın başı değil, II. Kitabın üçüncü kısmıdır:*

> "... Ama hem birinci ve hem de ikinci kısımlarda [II. Kitabın; aynı zamanda da I. Kitabın] daima söz konusu olan bireysel bir sermaye, sermayenin bireyselleştirilmiş bir kısmının hareketiydi.
>
> "Ne var ki, bireysel sermayelerin devreleri iç içe girer, birbirlerini öngörür ve zorunlu kılar, ve salt ördükleri bu ağ içerisinde toplam toplumsal sermayenin hareketini meydana getirirler." (II. Kitabın üçüncü kısmına giriş, c. V, s. 9)

II. Kitap metninde (c. VI, s. 47) bu kısma ("özellikle üçüncü kısımda") atfedilen özel yer ve III. Kitabı bu kısmın saptadığı "birlik"le birleştiren ilişkiyi ortaya sermekte Marx'ın gösterdiği özen buradan kaynaklanır: Marx, III. Kitabın hedefinin "bir birlik üzerine genellemeler savurmak" olmadığını ilan eder. Bunun kavramını, yani yasalarını üretmeye devam etmek değilse, başka ne gibi bir amacı olabilir? Dolayısıyla, Eklemlenme II'yi, ona şu kopuşu vererek incelemeyi önermekteyiz:

I. Kitap, II. Kitap, birinci ve ikinci kısımlar / II. Kitap, üçüncü kısım, III. Kitap.

2) Çözüm yöntemi

Eklemlenme II'nin bölüştürdüğü iki öğe arasında belirlenebilir bir bağ mevcutsa eğer, bunun kolaylıkla saptanabilir olması gerekir. Marx elbette "bütün"ün, "girişikliğin", "bütün olarak kabul edilen sermaye"nin teorisini, önceki incelemelerine bütünlük "boyutu" katmanın zevki için yapmamaktadır. Yeni yasalann zorunluluğu, ancak eskilerin gerçek süreci tüketmedeki yetersizliği üzerinde değil, tam anlamıyla yasa olmayı başaramamalan üzerinde temellenebilir. Dolayısıyla, I. ve II. Kitaplarda *hazırlanmamış* ama tam anlamıyla *ölçülü* teorik bir alan var olmalıdır ve düşünce süreci, bu düzeyde, kendi nesnesinin yasalannı oluşturmak için bunu yansızlaştırmaya ihtiyaç duyar. Sonuç olarak, I. ve II. Kitaplarda bu asgari teori, III. Kitabın bilimsel nesnesinin sonuç olarak sorunsallı ve hâlâ ideolojik bir biçimi altında var olmalıdır. Bu asgari teori, bir yandan, geçici olarak onun yerini tutmalı ve diğer yandan, bunun teorik gerekliliğini kanıtlamalıdır. I. ve II. Kitaplarda arayacağımız şey, bu hazırlanmamış ama tam olarak ölçülmüş teorik alandır.

III. BİRİNCİ VE İKİNCİ KİTAPLARIN HAZIRLANMAMIŞ AMA TAM OLARAK ÖLÇÜLMÜŞ TEORİK ALANI VE ADI: "REKABET"

I. ve II. Kitaplann hazırlanmamış ve bu kitaplann içinde, II. ve III. Kitabın üçüncü kısmının gerekliliğini belirleyen alanın taşıdığı ad, bunun *bilinmesinin* değil, *tanınmasının* sınırlarını çi-

zer; yeni bir teorik alanın boş bağını boşlukta tanımlayan bir addır bu: *rekabet*. Bu kavramın, I. ve II. Kitaplar düzeyinde, neyi düşünmemeyi sağladığını ve neyi düşünülebilir olarak belirttiğini göstereceğiz.

İşte bu iki metin:

I. Kitap, Üçüncü Kısım, Bölüm X:

"Ama işlere bütünü ile bakılırsa bütün bunlar gerçekten de tek tek kapitalistlerin iyi ya da kötü niyetine bağlı şeyler değildir. Serbest rekabet, kapitalist üretimin içinde yatan yasaları, tek tek her kapitalist üzerinde güce sahip zorlayıcı dış yasalar olarak ortaya çıkarır." (Ed. Sociales, c. I, s. 265)

I. Kitap, Yedinci Kısım, Bölüm XXIV:

"Ayrıca, kapitalist üretimin gelişmesi, belli bir sanayi koluna yatırılan sermayenin sürekli bir şekilde artmasını zorunlu kılar ve rekabet kapitalist üretimin özünde yatan yasaları, dışardan gelme zorlayıcı yasalar olarak tek tek her kapitaliste kabul ettirmek durumunda bırakır. Sermayesini koruyabilmesi için, kapitalisti, durmadan sermayesini genişletmeye zorlar, oysa sermayesini artırması ancak dereceli bir birikimle olabilir." (Ed. Sociales, c. III, s. 32)

Bu metinleri hemen yerli yerine yerleştirelim: Birincisi, incelemeyi, iş günü ile kâr arasındaki ilişkilerin kapitaliste teslim edilmiş dili biçiminde bitirir; ikincisi, yeniden-üretim ilkelerinin genel serimlemesi (artı-değerin sermayeye dönüşümü) ve biçimlerinin incelenmesi arasında yer alır.

Bu iki metin, öncelikle, Marx'ın, I. ve II. Kitaplar düzeyinde teorisini yaptığı nesneyi ilgilendiren bir *yanılsamayı* dile getirirler. Marx'ın nesnesi burada "kapitalist üretim"in "yasalar"ının oluşumudur. Bu oluşumun bilimsel biçimi Marx'ın "kapitalist üretimin

içkin yasaları"nı yazmasını sağlamıştır; burada "içkin", "kendi nesnelerine sahip" ya da "nesnenin kendisinin yapısal yasaları" olandır, yoksa "bu aynı nesnenin ampirik yasaları" ya da "bundan başka bir nesneye yapay olarak gönderme yapan yasalar" değildir. Yapının içinde, bireysel kapitalistin konumu özel olarak dikkate alınırsa, "içkin yasalar" onun pratiğinin özünü tanımlarlar: Bir emek sürecinin içinde, kapitalist pratik olarak bireysel bir pratiği tanımlamayı sağlayan şey, "içkin yasalar"dır. Oysa, bireysel kapitalistin bakış açısından, *içkin yasalar, rekabet yasaları biçimi* altında *dışsal zorlayıcı yasalar* olarak *belirir*. Kapitalist, Marx'la aynı yasaların bağıyla rekabeti anarken, ama bunu yasalara dışsal zorunluluk biçimini vererek yaparken, bunun gerçek anlamını bilemez. *Rekabet*, demek ki, öncelikle *bir yanılsamanın*, yani yapının orada belirli bir konum işgal etmek için aldığı aldatıcı biçimin *dile getirilmesidir*. Rekabet üzerine her söylem, demek ki, tamamen ideolojiktir.

Bunu dedikten sonra, aktarılan iki metnin kapsamını ve teorik işlevlerini, *aynı yasaların* bilimsel biçimi ile ideolojik biçimi arasındaki farklılığı görmek için sınırlandırmak –mantıksal olarak– imkansızdır. Bir anlamda, I. ve II. Kitaplarda Marx'ın bilimsel söylemi ile rekabet üzerine ideolojik söylemler arasındaki ilişki, elbette bir çürütme ilişkisidir: "İçkin yasalar"ın teorisi, "dışsal zorlayıcı yasalar" olarak ele alınan aynı yasalar üzerine ideolojik söylemin "verum index sui *et falsi*"sidir*. Kapitalist iş gününün sınırlarını tamamen rekabet tarafından belirlenmiş olarak gösterdiğinde, *sorunun yanındadır*, ve değer üretici emek zamanı ile emek gücü değeri üretici emek zamanı arasındaki ilişkilerden yola çıkarak bu sınırların bilimsel olarak saptanması bu farklılığın kanıtlanması olur. Kapitalist, sermayenin organik bileşiminin eğilimsel değişimini, rekabetin dayattığı perhizin sonucu olarak sunduğun-

* Bir şeyin doğru olması halinde hem kendisinin (yani doğru olanın) hem de yanlışın ölçütü olması. (Spinoza), (yhn).

da, tamamen *sorunun yanındadır*, ve kapitalist üretim sürecinin koşullarının yeniden-üretiminin bilimsel üretimi bu farklılığın kanıtlanmasıdır. Ama, bir başka anlamda, Marx kendi teorik söyleminde, rekabet üzerine ideolojik söylemi, içkin yasaların kuruluşunun geçici teorik olasılık koşullarından biri olarak kullanır. Gerçekten de, "dışsal zorlayıcı yasalar", I. ve II. Kitaplarda üretilmiş "içkin yasalar"ın yalnızca diğer adı, ideolojik adı değildir; bunlar, aynı zamanda, I. ve II. Kitaplarda içkin yasaların hazırlanması için zorunlu yasaların belli bir bütününün *geçici* adıdırlar ve I. ve II. Kitaplarda, ideolojik söylemde sahip olduklarından başka bir nitelemeyi edinemezler. Gerçekten de, *iş gününü* ilgilendiren metinde "rekabet", emek gücü ile emek arasındaki ilişkiyi açıklamıyor olsa da, yine de "içkin yasalar" tarafından belirlenmiş sınırlar içinde bu ilişkinin değişimlerini açıklar (ya da geçici olarak bir açıklamanın yerini tutar). Daha da önemlisi, yeniden-üretimin içkin yasalarının hazırlanmasında (anılan ikinci metin) ideolojik rekabet kavramının doldurduğu teorik yerdir. Gerçekten de, kapitalist birikimle ilgili yasaların inşasının, *bu yasaların yapısıyla ve I. ve II. Kitapların ürettiği yapı içindeki yerleriyle ilgili olarak*, rekabetle bir ilişkisi olmasa da, yine de, *genişletilmiş yeniden-üretimin (yoksa, basit yeniden-üretimin değil) kapitalist yeniden-üretimin özgül biçimi olması olgusunun açıklanması* I. Kitap düzeyinde, rekabet üzerine metnin belirlediğinden başka teorik bir statü edinemez.

> "Ayrıca, kapitalist üretimin gelişmesi, belli bir sanayi koluna yatırılan sermayenin sürekli bir şekilde artmasını zorunlu kılar ve *rekabet* kapitalist üretimin özünde yatan yasaları, dışardan gelme zorlayıcı yasalar olarak tek tek her kapitaliste kabul ettirmek durumunda bırakır. *Sermayesini koruyabilme-*

si için, kapitalisti, durmadan sermayesini genişletmeye zorlar, oysa sermayesini artırması ancak dereceli bir birikimle olabilir."

Bu metnin, serbest rekabet adı altında, yalnızca "toplumsal sermayenin özerkliğe terfi etmiş kısmı"nın yeniden-üretim yasalarının öteki adını değil, ama aynı zamanda, *fiili belirlenimler kümesini* de ölçtüğü doğrudur; bunun hesabı, sonuca bağlanmadan önce, *özellikle "toplumsal sermayenin özerkliğe terfi etmiş bir bölümü"nün incelenme koşullarını bir araya getirmek için* yapılmalıdır. Bu hesap, geçici olarak, ideolojinin denk olmayan terimleriyle yapılabilir ancak.

I. ve II. Kitaplarda *rekabet* kavramının yerine getirdiği kesin teorik işlevi artık tanımlayabilecek durumdayız. Bu işlev, *Kapital*'in ilk iki kısmında "burjuva toplumu, birikim, zenginlik, meta" ideolojik bütününe ait olan işlevle kesinlikle özdeştir. Tıpkı "burjuva toplumu, birikim, zenginlik, meta" kümesinin, *Kapital*'e nesnesinin birinci bilimsel biçimiyle verilmesi için soruna dönüştürmenin zorunlu olduğu sözceler kümesi olması gibi, ideolojik *"rekabet"* kavramı da, *Kapital*'e kendi teorik nesnesini eksiksiz bir biçimde vermek için soruna dönüştürmek gereken fiili bir belirlenimler kümesinin ideolojik sözcesidir. Hepsi bu değil. I. ve II. Kitaplarda *"rekabet"* kavramının *maruz kaldığı* eleştiri, "içkin yasalar" ile "dışsal zorlayıcı yasalar"ın karşı karşıya gelmesiyle, tam da, ideolojik meta kavramı aracılığıyla I. Kitabın ilk iki kısmında maruz kalınan eleştiriyle aynı türdedir. *Bu eleştiri bir analizdir:* Marx, "toplumsal sermayenin özerkliğe terfi etmiş kısmı"nın yasalarını hazırlarken, *rekabet* adı altında belirtilen fiili belirlenimler kümesi içinde, bir yandan, *bu kavram altında saptanmış olmaya hiç ihtiyaç duymayan* ve I. ve II. Kitaplardaki yasalar kümesini oluşturanları; diğer yandan da, onun sayesinde bilinmeden ölçü-

lebilmek için *bu kavrama ihtiyaç duyanları ayırt edebilecek* durumdadır. Böylece, bağdaşık rekabet kavramı, I. ve II. Kitaplarda, *belirleyici bir indirgeme*'ye maruz kalır, ki bu da Marx'ın birinci ve ikinci kısımlarda *meta* kavramını maruz bıraktığı indirgemeyle karşılaştırılabilir düzeydedir. Daha doğrusu, rekabet kavramının geçici olarak teoride tasarruf yaptırdığı boş teorik alan, burada kesin sınırlamalara uğrar.

Kapitalist emek sürecinin yapısının içkin yasalarının üretiminin bu boş teorik alana dayattığı sınırları inceleyelim o halde:

1) *Rekabet,* bu yapıyı inşa etmek için gerekli kavramlar kümesini belirtmez;

2) *Rekabet,* ne dolaşım ile üretim arasındaki ilişkiyi belirtir, ne de, bu ilişkinin içinde, "pazar yasaları" olarak dolaşım yasalarının sözümona başatlığını, hattâ ne de, bu başatlık ilişkisini tersine çevirerek, üretim yasaları üzerinde dolaşım yasalarının görece etkisini belirtir.

Böylece, rekabet kavramı, teorik bir alanın hâlâ ideolojik işareti olarak kabul edilmek istenirse, genellikle bunu inşa etmeye yarayan ilişki (dolaşım, pazar yasaları) karşısında *yeni bir oluşum yeri* edinmek ve sonuç olarak, bu yerin bağrında, sıradan ideolojik söylem içinde edindiği topyekün açıklama işlevini terk etmek zorundadır. Bu nedenle, bu boş teorik alana, etkinliğini ölçmeye geçici olarak imkan tanıdığı fiili belirlenimler kümesinden yola çıkarak, yeni bir yer verilebilir. Ve işte, ideolojik rekabet kavramını yeni bir teorik nesneye dönüştürecek olan, bu yeni yerdir: Rekabet sözcüğünün belirttiği şey, tam olarak, *kapitalist üretim süreçlerinin birlikte-varlığını yöneten yasaların kümesidir.* Dolayısıyla, *Eklemlenme II*'nin bölüştürdüğü iki teorik öğenin tanımını verebilecek durumdayız: Bir yandan, özgül emek süreci olarak kapitalist üretim tarzının teorisi; diğer yandan, dolaysız emek sü-

reçlerinin birlikte-varoluş yasaları olarak kapitalist üretim süreci teorisi. Bu ifadeler, birazdan çözeceğimiz sorunları ortaya koyar.

Şu ana dek çözümsüz kalmış sorunlardan bazılarını artık çözebiliriz.

1) Marx, bu eklemlenmeyi doğrulamaya çabaladığı III. Kitabın metninde, I. ve II. Kitaplardan III. Kitaba geçişin, bizzat üretim faillerinin *"yanılsama"*larının teorilerine geçişe bağlı olduğunu düşündürtüyordu. III. Kitabın, ancak *ideolojik rekabet* kavramıyla öncelikle ölçülebilen bir alanın bilimsel hazırlanışı olması koşuluyla, *III. Kitabın hedefi genel olarak yanılsamanın teorisini yapmak*, yani bizi yapının kendindeliğinden kendi içinliğine geçirmek *olmayacaktır*; ama açıktır ki, bu hedeflerden biri *gayet tanımlı bir yanılsamayı, "rekabet yanılsaması"*nı kesin olarak tasfiye etmek olacaktır, yani II. Kitabın üçüncü kısmının ve III. Kitabın teorisini yaptığı alanın ideolojik kavramı ile bu alanın denk düştüğü nesnenin bilimsel kavramı arasındaki farklılığı tam olarak açıklamak hedeflenecektir.

2) Eklemlenme II'nin bölüştürdüğü iki teorik öğenin tamamlayıcılığını henüz açıklayacak durumda olmasak da, *bunun varlığının gerekliliğini* kanıtladık; bunu, mikro-iktisat ile makro-iktisat arasındaki, soyut ile gerçek arasındaki ya da kısmi ile tümel arasındaki ayrımlar temelinde yapamazdık.

IV. EKLEMLENME II'NİN İKİNCİ KISMININ NESNESİNİN TANIMLANMASI. – BU NESNENİN ÖNDÜŞÜNCELERİYLE İLİŞKİSİ

Marx, *1857 Girişi*'nde, bir üretim tarzı teorisinin, eksiksiz bir belirlenimler sisteminin incelenmesiyle tamamlanması gerektiğini sezdirmişti. Eklemlenme II'yi açıklamak için, kapitalist üretim tarzı teorisi ile dolaysız emek süreçlerinin ilişkileri teorisi arasındaki ayrımı dahil edersek, *1875* Girişi'ndeki özlemlerin *Kapital*'de gerçekleştiğini sanki reddetmiş gibi oluruz. Durum hiç de böyle değildir: Bu özlemler, gerçekleşmeleri içinde doğrudan doğruya okunamıyorlarsa, bunun nedeni bunların özelleşmiş olması ve tamamen Marksist bir biçim almış olmalarıdır.

II. Kitap ile III. Kitabın üçüncü kısmının incelemeye giriştiği bu yeni nesneyi daha iyi tanımlayalım. Marx'a göre, her toplumsal oluşum kendi üretim tarzıyla, yani başat emek sürecinin yapısıyla (kapitalist üretim tarzı söz konusu olduğunda bu, I. ve II. Kitapların nesnesidir) ve emek süreçleri arasındaki karakteristik ilişkilerin yapısıyla (kapitalist üretim tarzı söz konusu olduğunda bu, II. Kitabın üçüncü kısmının ve III. Kitabın nesnesidir) tanımlanır. Emek süreçleri arasındaki karakteristik ilişkilerin yapısını genel olarak belirtmek söz konusu olduğunda, Marx (üretim sektör ve dalları olarak) "toplumsal işbölümü" kavramını kullanır. Her türlü muğlaklığı ortadan kaldırmak için, biz bu terimin yerine *"toplumsal emeğin bölünmesi"* terimini tercih ediyoruz; *"toplumsal işbölümü" kavramını, "toplumsal üretim ilişkileri"nin eşanlamlı işlevi için ve "teknik işbölümü" kavramını da işbirliğine*

dayalı her türlü emek sürecinde üretici güçlerin örgütlenmesi için saklı tutuyoruz. Marx'ın ilk özgünlüğü, "toplumsal işbölümü" ya da "toplumsal üretimin bölünmesi" kavramlarını "emek süreci" kavramından yola çıkarak üretmekten ibarettir. Sonuç olarak bunu, mübadele ihtiyacı üzerinde temellenen antropolojik bir açıklamanın yargılanabilir, ampirik bir olgusu olarak ya da toplumların giderek büyüyen farklılaşması üzerinde temellenen örgenci bir olgusu olarak kabul etmez.

Buradan yola çıkarak, *1857 Girişi*'ne erişebiliriz. Iktisadi pratiğin eksiksiz yapısını belirleyen şey, üretim tarzını yöneten yasalar kümesidir, yani yalnızca özgül emek sürecinin yapısal yasaları değil, dahası emek süreçleri arasındaki özgül ilişkilerin yapısal yasalarıdır. Demek ki, bütünü içinde iktisadi pratiğin yapısının incelenmesiyle eksiksiz anlamıyla üretim tarzını yöneten yasaların incelenmesi aynı ve tek bir nesnedir. Ama III. Kitabın nesnesi ile *1857 Girişi*'ndeki öndüşüncesi arasındaki bu bağ, ancak II. Kitap üçüncü kısımdaki ve III. Kitaptaki alt-eklemlenmelerin incelenmesi içinde ayn olarak belirebilir.

V. EKLEMLENME II'NİN 2. BÖLÜMÜNÜN ALT-EKLEMLENMELERİNİN İNCELENMESİ

Eklemlenme II'nin ikinci bölümünde, iki temel alt-eklemlenme şu şekilde ortaya çıkarılabilir:

I. Kitap, II. Kitap, 1 ve 2 / II. Kitap, 3
Eklemlenme II

Alt-eklemlenme 1 II. Kitap, 3 III. Kitap, 1, 2, 3 / III. Kitap, 4, 5, 6, 7

Alt-eklemlenme 2 II. Kitap, 3 / III. Kitap, 1, 2, 3

Bir yandan II. Kitabın üçüncü kısmını ve III. Kitabın birinci, ikinci ve üçüncü kısımlarını; diğer yandan ise III. Kitabın dördüncü, beşinci, altıncı, yedinci kısımlarını bir yana ayıran *alt-eklemlenme 1*'in işlevi, *tamamlayıcı yasalar* saptamaktır. Tamamlayıcı yasaların bu bütünü, *bütün olarak kapitalist üretim tarzının temel yasasını, toplumsal emeğin özgül yapının emek süreçleri arasında bölünmesinin özgül yasası olarak, dolayısıyla tüm kapitalist iktisadi pratiğin temel yasasını ayrı öğelerin (dolaşım, dağıtım, tüketim) başat olduğu eklemlenme olarak* tanımlar. İlk kez bilimsel biçiminde incelediğimiz kısımlarda dile getirilen ve I. ve II. Kitapların *düşünülmemiş*'ini meydana getiren bu yasa, *DEĞER YASASI*'dır.

Alt-eklemleme 2'nin iki teorik öğesinin tamamlayıcılığı, demek ki açıkça bellidir. Kâr oranını ilgilendiren yasaların dile getirilmesinden yola çıkarak göz ardı edilme riski taşır yalnızca. Marx'ın kendisi bir metanın üretim bedeli ile değeri arasındaki farklılığı saptamak durumundadır. Bu olgu, II. Kitabın üçüncü kısmını ve III. Kitabın ilk üç kısmını aynı kümeye yerleştirecek kadar körleştirebilir: I. ve II. Kitaplardan oluşan ilk küme, artı-değer ile değerin egemen olduğu alan olurken, ikinci küme, III. Kitap, kâr ile fiyatın egemen olduğu alan olur. Böylece, III. Kitabın ilk üç kısmında, *yalnızca değer yasasının söz konusu edildiği*, I. ve II. Kitaplarda ise, II. Kitabın üçüncü kısmı hariç, bu yasanın yalnızca *varsayıldığı, teorik olarak üretilmediği* unutulur. Üretim bedeli kavramı, değer yasasının teorik sonucundan başka bir şey değildir.

Gerçekten de, her türlü bulanıklığı gidermek için, değer yasası toplumsal olarak gerekli emek ile üretim bedelleri arasındaki ilişkiyi düzenleyen yasa şeklinde geçici olarak dile getirilebilir ve Marx'ın yazdıklarıyla yetinilebilir (c. VI, s. 176): "Tüm üretim dallarının bütünü ele alındığında, üretilmiş metaların üretim bedeli toplamı, değerlerinin toplamına eşittir." Alt-eklemlenme 2'nin iki öğesi arasındaki tamamlayıcılık, demek ki belirlenmiştir, çünkü aynı nesnenin (kapitalist üretim tarzının özgül toplumsal işbölümü) aynı yasasının (değer yasası) iki uğrakta hazırlanması söz konusudur.

Geriye, bu belirlenimin iki uğrağının ayrımının teorik ilkesini düşünmek kalıyor. Bir yandan II. Kitabın üçüncü kısmının *sonuçları* ve diğer yandan da III. Kitabın ilk üç kısmının *sonuçları* dikkate alınırsa şu ayrıma gidilebilir: Değer yasası öncelikle *denge yasası* olarak, sonra da kapitalist toplumsal işbölümünün *dinamik yasası* olarak dile getirilmiştir. Gerçekten de, II. Kitabın üçüncü kısmında değer yasası, üretimin farklı kolları arasında emeğin orantılı olarak bölüştürülmesinin özgül olarak kapitalist biçimidir; bu da, *her üretim tarzında,* toplumsal üretimin ve yeniden-üretimin varlık koşulunu oluşturur. II. Kitabın üçüncü kısmının teorik katkısı, gerçekten de, metaların I. ve II. sektörler arasında mübadele edilmesiyle oluşan ve içinde esas olarak toplumsal emeğin bölündüğü orantısal ilişkide özetlenebilir. Ama, bu statik yasanın dile getirilişi, eksiksiz biçimindeki değer yasası değildir. Gerçekten de, Marx'ın açıkladığı gibi (c. VI, s. 269):

> "... toplam üretimin birbirlerine olan bağımlılığı, üretim öğeleri üzerinde kendisini, bunların ortak akılları tarafından kavranarak ve böylece denetim altında tutularak üretken süreci kendi ortak denetimleri altına sokan bir

yasa olarak değil de kör bir yasa olarak kabul ettirdiği için kapitalist üretimde tek tek üretim kollarının orantılılığının, sürekli bir süreç olarak orantısızlıktan ileri geldiğini söylemekle aynı şeydir."

Başka deyişle, II. Kitabın üçüncü kısmı, (toplumsal işbölümünün *statik*) orantısallığın[ın] oluştuğu düzeyi gayet iyi saptasa da, (toplumsal işbölümünün *dinamiğinin*) sabit düzenlenme mekanizmasını belirlemez. *Değer yasası*'nı oluşturan şey, kapitalist toplumsal işbölümünün statik ve dinamik kümesidir –statik ve dinamik elbette senkroniktir. Bu nedenle, "değer yasası" terimi Marx tarafından, II. Kitabın üçüncü kısmından itibaren dışta tutulmuştur, *çünkü toplumsal işbölümünün* statiği *yasanın hazırlanmasının teorik uğrağından başka bir şey değildir*. Böylece, teorik sonuçlar düzeyinde, alt-eklemlenme 2'nin iki öğesinin nispi teorik işlevi (II. Kitap, üçüncü kısım / III. Kitap, birinci, ikinci, üçüncü kısımlar) belirlenmiştir.

Bununla birlikte, bu, iki öğenin nispi işlevinin ilk belirlenimiden başka bir şey değildir, çünkü bizim gün ışığına çıkarmaya çalıştığımız şey, sonuçların tamamlayıcılığı değil, bu sonuçların hazırlanmasına öncülük ederek, alt-eklemleme 2'yi belirleyen ilkedir. Bu alt-eklemlenmenin sorunsalı, teorisini II. Kitabın üçüncü kısmının ve III. Kitabın birinci, ikinci ve üçüncü kısımlarının yaptığı nesnenin biçimsel kavramından yola çıkarak düşünülmelidir: yani, özgül bir *toplumsal işbölümü*.[24] Toplumsal işbölümü kavramı, makro– iktisat üzerine genel bir söylem gibi ampirik olarak belirlenmiş değildir. Bilimsel çalışma süreci olarak üretim tarzı kavramından yola çıkarak bilimsel olarak belirlenmiştir. Şu şekilde: Toplumsal üretim, üretimin bağımsız dal-

24) Biraz önce bu terimi, Marx'ın "toplumsal işbölümü" ifadesini değiştirerek tanımlamış olduğumuz anlamda.

ları arasında bölüştürülmüş olsa da, bağımsız dallar arasında bir orantısallık ilişkisi var olmalıdır. Böylece, her bir bağımsız emek süreci, diğerlerinin üretiminin sonucunda, kendi yeniden-üretiminin koşullarını bulabilir. Bundan çıkan sonuç, aralarında orantısallık ilişkisinin kurulması gereken terimlerin, her üretim tarzı için, kendi emek sürecinin özgül yapısınca belirlenmiş olmasıdır. Oysa, kapitalist emek süreci ikili bir süreçtir: özgül maddi koşullara sahip kullanım-değeri üretim süreci ile sermayenin değerlenme süreci. Aşağıdaki tabloya göre, alt-eklemlenme 2'nin ilkesi bu temel ayrımda bulunmaktadır:

Alt-eklemlenme 2

	II. Kitap, 3. kısım	III. Kitap, 1., 2., 3. kısımlar
Nesne	Kapitalist toplumsal işbölümünün orantısallığını yöneten yasa	
İlke	Kullanım-değeri üretimi süreçleri arasında	Sermayenin değerlenme süreçleri arasında
Sonuç	Orantısallık statiği	Orantısallık dinamiği
Genel Sonuç	DEĞER YASASI	

Toplumsal işbölümünün incelenmesini belirleyenin emek sürecinin yapısı olduğunu kanıtlamak için, bunu II. Kitabın üçüncü kısmı üzerinde saptamamız gerekir. Bilindiği gibi, bu kısımda incelenen bölünme, tüm toplumsal üretimin iki sektöre bölüştürdüğü bölünmedir – bir yanda, üretim araçlarının üretim sektörü, diğer yanda tüketim araçlarının üretim sektörü. Bölünme kavramı, demek ki, kapitalist emek sürecinin, bir yandan sü-

recin koşullarına (nesne + araç) ve diğer yandan emek gücüne özgül ayrılması üzerinde temellenmiştir. Bu kanıtlamayı alt-eklemlenme 2'nin ikinci bölümüne yaymak için Marx'ın şu metnini aktarmakla yetineceğiz (c. VI, s. 191):

> "Tüm güçlük... metaların yalnızca meta olarak değil, toplam artı-değer kitlesine kendi büyüklüklerine oranla katılma iddiasındaki ve eşit büyüklüklerine bağlı olarak eşit bir katılım talep eden *sermaye ürünü* olarak mübadele edilmesinden kaynaklanır. Verili bir zaman süresinde üretilmiş metaların topyekün bedeli, bu iddiayı karşılamaya yöneliktir."

Başka deyişle, özgül toplumsal işbölümünün statiği de dinamiği de emek sürecini düşünmeyi sağlayan kavramlardan yola çıkarak belirlenebilir.

Kapitalist iktisadi pratiğin belirleyici yasasının üretimini iki farklı teorik uğraşa bölmeyi sağlayan sorunsal, emek sürecinin yasaları temelinde toplumsal işbölümünün yasalarının üretimi olarak tanımlandığından, şimdi alt-eklemlenme 1'in ilkelerini belirlemek uygun düşer.

ALT-EKLEMLENME 1'İN İNCELENMESİ

Unutmayalım ki, alt-eklemlenme 1, Eklemlenme III'ün ikinci bölümünü iki farklı teorik öğeyle bölen alt-eklemlenmedir: Bir yanda, II. Kitabın üçüncü kısmı ile III. Kitabın ilk üç kısmından oluşan küme, diğer yanda ise, III. Kitabın son kısımlarından oluşan küme. İkinci olarak, genel biçiminde bu eklemlenmenin sorunsalının açık seçik olduğunu hatırlayalım: Belirleyici yasaların saptanması, ardından, aynı nesnenin belirlenmiş yasalarının sap-

tanması: Toplumsal işbölümü yasasının başat olduğu eklemlenmiş sistem olarak kapitalist iktisadi pratik.

Bununla birlikte, tüm bu çalışma boyunca yapmaya çalıştığımız gibi, alt-eklemlenme 1'in iki teorik öğesini ne tür bir tamamlayıcılığın birleştirdiğini kesin olarak tanımlamaya çalışmak için genellik alanı terk edildiğinde ciddi güçlüklerle karşı karşıya kalınır. Gerçekten de, iki teorik öğe arasında bir tamamlayıcılığı her tanımladığımızda, iki öğeden her birinin, AYNI NESNENİN yasalarının üretiminde bir uğrak oluşturduğunu göstermek zorunda kaldık. Oysa, II. Kitabın üçüncü kısmının nesnesi ile IV. Kitabın birinci, ikicinci ve üçüncü kısımlarının nesnesinin kapitalist toplumsal işbölümü olduğunu göstermiş olsak da, öyle gözüküyor ki, III. Kitabın dördüncü kısmından sekizinci kısmına kadarki bölümlerinde *aynı nesne yoktur*. Kuşkusuz, *kâr paylaşım* yasalarının *ve gelirler teorisinin* toplumsal işbölümü yasalarına bağlı oldukları kesinlikle açıktır. Ama bunlar bir başka alana yönelik gibidir, ve III. Kitap tamamlanmamış kaldığından bu alanın birliğini fark etmek bir o kadar güç gözükmektedir. Kuşkusuz, bu son kısımlarda saptanmış yasaların somut bir modelini vermek istersek, bu, III. Kitabın ilk kısımlarının yasalarıyla aynı olan gerçek bir alana uygulanması olacaktır: milli muhasebe. Ama, uygulama alanından yola çıkarak teorik bir nesnenin doğası hakkında hiçbir çözüme ulaşamayız. Oysa, bu soruna bir çözüm getirmeyi başaramasak da, bu, önermiş olduğumuz *Kapital*'in planının tüm yorumunu tartışma konusu eder. Çünkü, şu iki şeyden biri geçerlidir:

– ya, II. Kitabın üçüncü kısmının ve III. Kitabın oluşturduğu teorik bütün, aynı nesneden oluşturduğu yasaları, belirleyici ve belirlenmiş olarak bölüştüren, eklemli bir teorik alandır;

– ya da, III. Kitabın üçüncü kısmından yola çıkarak, *Kapi-*

tal'in yeni bir temel eklemlenmesini tanımlayan yeni bir kopma belirlemek gerekir. *Ama teorisi dördüncü kısımla başlayan yeni bir nesne tanımlayamayız*, ve her koşulda, III. Kitabın tamamlanmamışlığı bu yeni nesnenin tanımlanma teşebbüsünü son derece tesadüfi kılar.

Dolayısıyla, bu alternatifin birinci teriminin geçerliliğini kanıtlamak gerekmektedir. Şu gidiş yolunu benimseyeceğiz:

– ilk olarak, İkinci Kitabın üçüncü kısmında ve I. Kitabın birinci, ikinci ve üçüncü kısmında dile getirilen temel yasanın hangi ölçüler içinde *tamamlanmamış bir yasa* olduğunu belirlemeye çalışacağız;

– ikinci olarak, sonraki kısımlarda ortaya konan yasaların teorik hedefinin nasıl olup da bunu *tamamlamak* olduğunu araştıracağız;

– nihayet, değer yasasının ve bunu tamamlayan yasaların, yasaları oldukları nesneyi kesin olarak tanımlamaya çalışacağız.

a) Üretim süreçlerinin birlikte-varoluş mekanizmaları içinde, temel değer yasasının tekyanlı olarak belirlemediği şeyi saptamak çok kolaydır. Toplumsal işbölümü sisteminin statiği olarak değer yasası, pazar aracılığıyla muadillerin mübadelesinin, toplumsal emeğin orantısal bölüşümünün özellikle kapitalist süreci olduğunu saptamayı sağlar. Aynı sistemin dinamiği olarak, pazar teorisini yapmayı sağlayan temel kategoriyi, yani *üretim bedelini, üretim bedelleri* toplamının (maliyet + ortalama kâr) *değerlerin toplamına* eşit olduğunu dile getirmeyi sağlayan bir dizi aracı ilişki (sermayelerin rekabeti, ortalama bir kâr oranının yerleşmesi) sonucunda tekyanlı olarak belirler. Bununla birlikte pazar yasaları değer yasası tarafından bu tekyanlı belirlenime indirgenemezler. Çünkü, bu yasanın belirlediği sınırlar içinde, bu düzeye göre bir metanın mübadelesinin (*pazar değeri*) ve mübadele farklılıkları-

nın (*pazar fiyatı*) ortalama olarak gerçekleştiği düzey, klasik politik iktisadın arz ve talep ilişkisi olarak tanımladığı dalgalanmalara tabidir (*dar anlamda rekabet*). Oysa, arz ve talep arasında her zaman bir denge söz konusu olduğundan, *değer yasasının* saptadığı sınırlar içinde fiyatların ve pazar değerlerinin dalgalanmasını açıklamak, bu dengenin *düzeyini* tanımlayan yasaları belirlemek anlamına gelir. Marx bunu çok açık ifade eder (c. VI, s. 209):

"Talep ve arz, değerin, piyasa değerine çevrilmesi anlamını taşır ve bunların kapitalist bir temelde yürümeleri ölçüsünde, metaların sermayenin ürünleri olmaları ölçüsünde, bunlar, kapitalist üretim sürecine, yani sırf mal alım ve satımından büsbütün farklı ilişkilere dayanırlar. Burada söz konusu olan, metaların değerlerinin fiyatlara biçimsel bir dönüşümü, yani sırf bir biçim değişikliği değildir. Söz konusu olan, piyasa fiyatlarının, piyasa değerlerinden ve daha sonra da üretim fiyatlarından nicel olarak gösterdiği belirli sapmalardır. Basit satın alma ve satışta, meta üreticilerinin, bu sıfatlarla karşı karşıya gelmeleri yeterlidir. Arz ve talep daha ileri bir tahlilde, *toplumun toplam gelirini aralarında paylaşan ve bunu gelir olarak harcayan ve dolayısıyla gelirin izin verdiği talebi oluşturan, farklı sınıfların ve sınıfların farklı kesimlerinin varlığını öngörür*. Oysa öte yandan bu, üreticilerin üretici olarak aralarında yarattıkları arz ve talebin anlaşılabilmesi için de, kapitalist üretim sürecinin bütün yapısının derinden kavranmasını gerektirir."

Bu metin, bizim konumuz açısından temel önemdedir, çün-

kü, değer yasasından yola çıkarak ve değer yasası sayesinde ortaya konmuş bir sorun biçiminde, III. Kitabın son kısımlarının (yazılmış ve yazılmamış kısımların) planını dile getirir.

b) Terim, toplumsal tüketim özneleri olarak *toplumsal sınıflar kavramının* üretimidir. Bu kavramın üretimi, III. Kitabın tamamlanmamışlığı tarafından kesintiye uğratılmıştır ve açıktır ki, III. Kitabın yedinci kısmında başlanmış olan inceleme özgül toplumsal tüketimin yasalarının teorisi olarak tamamlanmışsa eğer, III. Kitap da böyledir. Sınıf kavramının üretilmiş olması için, *alt sınıf bölümlenmelerinin de aynı zamanda üretilmiş olması gerekir.* Sonuç olarak, *üretim ilişkilerinden* yola çıkarak belirlenim yetersizdir; *dağıtım ilişkileri*'nden –bu ilişkilerin üretim ilişkilerine eklemlenmesi ölçüsünde– yola çıkarak kavramı belirlemek gerekir. Dördüncü kısımdan beşinci kısma kadarki bölümün teorik hedefi budur. Üretim ilişkilerinden yola çıkarak kapitalist sınıf kavramının (dağıtım ilişkileri aracılığıyla) dolaylı üretiminin işçi sınıfı için geçerli olmaması ve sonuç olarak, üretim ilişkilerinden yola çıkarak doğrudan tüketim öznesi olarak işçi sınıfı kavramının üretilebileceği olgusuna yalnızca şaşırabiliriz. Sorunsallı bir noktadır bu, çünkü üretimin bir kategorisi olarak ücret, dağıtımın bir kategorisi olarak ücreti belirlese de, bu iki kategori elbette örtüşmez: Aktarılan metnin (c. VI, s. 209) saptadığı teorik hedefi yerine getirmek için Marx, ücret kategorisi altında toplumsal gelire katılımla tanımlanmış olan ve bu haliyle, her üretim süreci için zorunlu olan üretici ve üretici olmayan tüm emekçileri kapsayan işçi sınıfı ile "ücret / artı-değer" ya da "ücretli-emek / kapitalist" şeklindeki çift-kutuplu ilişki içinde üretim kategorisi olarak ücretin belirlediği şekliyle ve bu haliyle, yalnızca üretici emekçileri kapsayan işçi sınıfı arasındaki farklılığı açıklardı. Oysa, toplumsal bir tüketim teorisinin, dağıtım ilişkileriyle (ki bun-

lar da üretim ilişkileriyle belirlenmiştir) tanımlanmış eksiksiz bir işçi sınıfı kavramı varsaydığı açıktır. Bu noktada, *Kapital*'in tamamlanmamışlığı bizi *bir boşluk* karşısında bırakır.

c) II. Kitabın üçüncü kısmı ile III. Kitabın ortak nesnesini belirterek ve bu nesnenin yasalarının üretiminin iki öğeye bölünmesi ilkesini tanımlayarak, artık alt-eklemlenme 1'in teorik ilkesini tanımlayabiliriz.

II. Kitabın üçüncü kısmı ile III. Kitabın tümünün ortak nesnesi, III. Kitabın başlığının belirttiği gibi, *"bir bütün olarak kapitalist üretim süreci"*dir. Bu ifade daha da özelleştirilebilir: "Bir bütün olarak kapitalist üretim süreci"nin teorisini yapmak, toplumsal emeğin üretimin farklı sektör ve dalları arasında bölüştürülmesinin teorisini yapmaktır. Bu bölüşüm, başatlığa sahip karmaşık bir yapıdadır. Ama, kavramını Marx'ın *Kapital*'de ürettiği bu başatlı karmaşık yapının, *1857 Girişi*'nde verilen öndüşünceye göre düşünülemeyeceğini vurgulamak çok önemlidir. Gerçekten de, bütün olarak kapitalist üretim sürecinin yasalarının üretimi *1857 Girişi*'nde sunulan tümlüğün uğraklarına göre eklemlenmiş değildir. Başat uğrağın (yasası değer yasası olan üretim) incelenmesinden, öncelikle kendileri için ele alınan, sonra da belirleyici uğrakla birlikleri içinde ele alınan tabi uğrakların incelenmesine geçilemez. Dağıtım ve tüketim burada incelenmemiştir, çünkü politik iktisadın bu geleneksel kategorilerinin incelenmesinden geçmek gerekir. *Dağıtım ve tüketim ancak toplumsal emeğin üretimin farklı sektör ve dalları arasında bölüşüm yasasını belirlemeyi sağlamaları ölçüsünde incelenmişlerdir.* Gerçekten de, esasen aralarında gerçekleştiği sektör ve dalların emek sürecinin özgül yapısı tarafından belirlenmiş olan bu bölüşümün temel yasası –değer yasası–, ancak bazı sınırlar içinde yapıyı tekyanlı olarak belirler; bu sınırlar içindeki dalgalanmala-

rın, dağıtımın ve tüketimin incelenmesini *gerektiren* incelenmesi, demek ki, bölüşüm yasasının tamamlayıcı ve tabi bir belirleniminden başka bir şey değildir. Alt-eklemlenme 1, her yerde aynı ad altında bulunabilecek ve incelenen üretim tarzı hangisi olursa olsun aynı düzen içinde ortaya konması gereken "uğrakları"yla birlikte, genel olarak üretim tarzı kavramı üzerinde temellenmiş değildir. Kapitalist üretim tarzı içinde toplumsal emeğin bölüşümünün özgül yapısı üzerinde temellenmiştir: Alt-eklemlenme 1'in ilk bölümü, yapının başat kısmına ya da değer yasasına ayrılmıştır; ikinci bölüm, tali bir kümeye ayrılmıştır; Marx tam da bu kümeyi yerli yerine yerleştirir, teorik üretimine girişir, ama buna bir ad vermek tehlikeli olur, çünkü teorik hazırlığı tamamlanmış değildir.

VI. EKLEMLENME II'NİN TANIMI

Şu halde, Eklemlenme II, kapitalist üretim tarzının incelenmesini özgül üretim sürecinin teorisine ve toplumsal üretimin özgül bölüşüm teorisine bölüştürür. Toplumsal emeğin bölüşümünün ancak özgül toplumsal emek sürecinden yola çıkarak tanımlanabilmesi ölçüsünde ve özgül emek sürecinin teorisini yapmak için, ideolojik bir kavramı (*rekabet*) henüz hazırlanmamış bölüşüm teorisinin yerine koymak gerektiği ölçüde bu iki öğe birbirlerini tamamlayıcıdır. *Tamamlayıcılığın, anlam ikircilliği* demek olmadığı ya da –aynı anlama gelmek üzere– belirlenimlerin eksiksiz karşılıklılığı demek olmadığı doğal olarak anlaşılır. Kâr oranının eğilimsel düşüşü, genişlemiş yeniden-üretimin zamansal yapısının yasası olduğu şeklindeki, öncelikle "rekabet"in açıkladığı *olguyu retrospektif olarak* açıklıyor olsa da,

bunun *kavramını* asla belirlemez. Buna karşılık, değer yasası, toplumsal emeğin bölüşüm orantısallığının statiği ve dinamiği olarak, üretim sürecinin yapısal yasaları olmadan kesinlikle formüle edilebilir değildir. Dolayısıyla, Eklemlenme II'nin iki teorik öğesi arasında tekyanlı bir belirlenim ilişkisi vardır ki, bunun temeli tam da şudur: Her üretim tarzının teorisinde, teorik olarak belirleyici öğe, *üretim sürecinin yapısı kavramıdır*, ve bunun nedeni, *1857 Girişi*'nden anlamaya müsait olunduğu gibi, bütün sürecin yapısı içinde üretim alanının her zaman için belirleyici alan olması değil, *bütün sürecin yapısı kavramının ancak üretim sürecinin yapısı kavramından yola çıkarak üretilebilecek olmasıdır*. Yine bu nedenle, birinci ve ikinci kısımlarda *Kapital*'e birincil nesnesini ilk bilimsel biçiminde veren sorunun yer değiştirmesi, açıklamış olduğumuz Eklemlenme II'yi –ilkesini açıkça ya da zımni olarak ifade etmese de– *nihai kertede* belirler. Başlangıç, kökensel bir ön-belirlenim olmadan belirleyiciyse, bunun nedeni, her üretim tarzının teorisinin hazırlanmasında özgül üretim sürecinin yapısı kavramının teorik olarak belirleyici yeridir.

VII. SONUÇ

Bu çalışmanın, *Kapital*'in eklemlenmelerini gün ışığına çıkarmak ve ilkelerini belirlemekten başka hedefi yoktu. Bu sunuş çalışmasının doğal uzantısı, tanımlamış olduğumuz yapıyı düşünce sürecine katmayı sağlamış yöntemin kavramını üretmekten ibarettir. Bu önemli teorik amaca, bu sonucun satırlarında, daha iyi ortaya konmuş bir soruna girişme niyetimizin olmadığını öne sürmekle yetineceğiz. Oysa, kendi eserinin planının sunuluşuna yönelik Marx'ın metinlerini yorumlarken, yine de temel olan bu

sorunu iyi ortaya koymaktaki güçlüğün, kısmen Marx'ın kendi yöntemi hakkında söylediği şeyden kaynaklandığını saptadık.

Gerçekten de, Marx'ın *Kapital*'in örgütlenme kavramını ürettiği bir metinden (c. VI, s. 47) yola çıktık. Oysa, bu metne atfedilen anlam ne olursa olsun, bundan kaynaklanan *Kapital*'in örgütlenme kavramı, nesnesine (*Kapital*'in fiili eklemlenmelerinin bütününe) asla uygun değildir. Sonuç olarak, kavram ile nesnenin denk olmamasının hangi ölçüler içinde, yalnızca önceden karşılaşılan yorumcuların bu metne yapıştırdıkları sorunsala değil, bu metnin kendi sorunsalına da içkin olduğunu düşünmekteyiz.

Bunun için, nesneleriyle çelişik oldukları ve kendi içlerinde de çelişik oldukları ortaya çıkan metnin tüm yorumlarının (bireyselden tümele, özden fenomene, mikro-iktisattan makro-iktisada geçiş), bu çelişkileri, ancak kendi nesnelerinin asıl kavramıyla fiilen karşı karşıya getirilmeleri koşuluyla ortaya koyduklarını göstermek yeterlidir. Bu koşulun dışında, hakiki bir tutarlılığa da sahiptirler ve bu da ideolojik düzendedir, daha doğrusu, Hegelci ideoloji düzenindedir. Oysa bu ideolojik tutarlılık, aynı zamanda Marx'ın metninin birleştirici ilkesidir.

Tüm yorumcularla birlikte –zımni olarak– okumuş olduğumuz temel eklemleme, "derinlik / yüzey" karşıtlığı üzerinde temellenmiştir. Gerçekten de, *Kapital*'in planının tüm farklı yorumları bu karşıtlıktan yola çıkarak temellendirilebilir.

		Derinlik	Yüzey
Soyut / gerçek		öz	fenomen
mikro-iktisadi	makro-iktisadi	atom	molekül
mantıksal sonuçlar		basit	karmaşık

"Yüzey" metaforunun ardında Hegelci sorunsalı yeniden bulmak için, *yüzey* ile "üretim faillerinin kendilerinin gündelik bilinci" arasındaki özdeşliği okumak ve sonuç olarak, derinliğin namevcut metaforunun belirttiği şeyi yeniden kurmak yeterlidir: Bu, yapının bilincinde olmayan-varlığı'ndan, *"kendinde"* yapıdan başka bir şey olamaz: "I. Kitapta üretim sürecinin, *kendinde* temsil ettiği çeşitli yanları inceledik..." Kendinde'den kendi-için'e Hegelci geçiş, yapının bilincinde olmayan varlığı, *"kendinde"* yapı olgusunu kusursuz biçimde açıklar: Soyuttan somuta, bireyselden tümele, özden fenomene geçiş.

III. Kitabın metni (c. VI, s. 47), demek ki, *Hegelci olmayan bir nesnenin henüz Hegelci ifadesi* (*Kapital*'in örgütlenmesi) olduğu ölçüde; yalnızca Hegel'e zımni referansın bu metnin *ifade tutarlılığını* açıklayabilmesi ölçüsünde; ve Hegelci serimleme düzeninin ilkelerini Marx'çı serimleme düzenini gerçekten yöneten ilkelerle yapay bile olsa karşılaştırmayı sağlayan hiçbir şeyin olmaması ölçüsünde, *esasen ikircildir*.

Kapital'in bağlantılarından hiçbirinin, Hegel'de teorik bağlantıları ya da *geçişleri* sağlamak gibi teorik bir görevi olan diyalektik yönteme göre düşünülemeyeceğini özellikle gösterdik: *Kapital*'in eklemlenme ya da alt-eklemlenmelerinden hiçbiri *Aufhebung* terimleriyle, zıtların birliğiyle, karşılıklı belirlenimle anlaşılamaz.

Sonuç olarak bir sorunu ifade edebiliriz: Marx'ın, kendi yöntemine ihanet eden eski bir dilde sunma zorunda kaldığı, *serimleme yöntemi*'nin yeniliği nedir? Ve diyalektik kavramını Hegel'de belirgin bir kavram yapan yananlamlardan hiçbiri Marksist serimleme düzenini gerçekten açıklayamazken, niçin, bu yöntemin özgül farklılığını ölçmek için Marx onu her zaman *diyalektik* olarak adlandırmaktadır?

Das Kapital.

Kritik der politischen Oekonomie.

Von

Karl Marx.

Dritter Band, erster Theil.

Buch III:
Der Gesammtprocess der kapitalistischen Produktion.
Kapitel I bis XXVIII.

Herausgegeben von Friedrich Engels.

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

Hamburg
Verlag von Otto Meissner.
1894.

ISBN 975-273-180-5
9 789752 731806
SKB 0767344 UVE.
ithaki