KAPİTALİZMİN RUHSAL BEDELİ NEDİR?

TODD McGOWAN

Axis Yayınları



Axis Yayınları

Todd McGowan

Vermont Üniversitesi'nde karşılaştırmalı edebiyat, film ve televizyon incelemeleri, psikanalitik eleştiri, siyaset teorisi, felsefe ve eleştirel teori gibi alanlarda çalışıyor. Yazarın *Evrensellik ve Kimlik Siyaseti* ve *Irkçı Fantazi: Bilinçdışı Nefretin Kökleri* kitaplarını 2023 yılında yayımlamıştık. Kaleme aldığı diğer birçok kitap arasında Türkçede yayımlanmış olanlar şunlardır: *Gerçek Bakış*, çev. Zeynep Özen Barkot (2012); *Lacan ve Çağdaş Sinema* (Sheila Kunkle ile birlikte), çev. Yasemin Ertuğrul ve Caner Turan; *Sahip Olmadığımız Şeyin Keyfini Sürmek: Psikanalizin Politik Projesi*, çev. Kemal Güleç (2018). Yazarın *Only a Joke Can Save Us: A Theory of Comedy*, *The Feminine "No!": Psychoanalysis and The New Canon*, *The End of Disssatisfaction: Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*, *Enjoyment: Right & Left* kitapları da Axis Yayınları'nın yayın programındadır. McGowan, Ryan Engley ile birlikte *Why Theory* (Neden Teori) adlı podcast programını da sürdürmektedir.

Işık Doğangün

1976 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi'nin ardından psikoloji lisans ve yüksek lisans eğitimlerini tamamladı. Çeşitli sağlık ve eğitim kurumlarında uzun yıllar psikolog unvanıyla görev yaptıktan sonra özellikle psikoloji, nöropsikoloji, psikiyatri, nörobilim başta olmak üzere muhtelif alanlarda üretilmiş kurgudışı kitapların çevirisini ve yayına hazırlanma süreçlerini üstlendi. Çalışmalarını aynı doğrultuda sürdürmekte.

Kapitalizmin Ruhsal Bedeli Nedir?

Todd McGowan

İngilizce orijinalinden çeviren:
Işık Doğangün

Axis Yayınları

KAPİTALİZMİN RUHSAL BEDELİ NEDİR? – Todd McGowan

Orijinal adı:
Capitalism and Desire: The Psychic Cost of Free Markets (2016)
Bu metnin orijinali 2016 yılında Columbia University Press tarafından New York'ta yayımlanmıştır.

Türkçe yayım hakları © Axis Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek şartıyla tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla kopyalanamaz, çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

Genel Yayın Yönetmeni: Özgür Öğütcen

İngilizce orijinalinden çeviren: Işık Doğangün
Yayına hazırlayan: Erkal Ünal, Özgür Öğütcen
Kapak Tasarımı: Sercan Arslan
Mizanpaj: DBY Ajans
Baskı ve Cilt: Ana Basın Yayın Gıda İnş. San. ve Tic. A. Ş.
Matbaa Sertifikası No: 52729

Axis Yayınları
Nisbetiye Mahallesi, Başlık Sokak, Tülin Apt., 8/15, Beşiktaş/İstanbul
e-posta: axis@axisyayinlari.com
Yayınevi Sertifika No: 42925

1. Basım: İstanbul, 2024
ISBN 978-605-72507-7-3

Bugüne kadar tanıdığım tek antikapitaliste,
`Bea Bookchin'e

İçindekiler

Teşekkür 9
Giriş: Adaletsizlik ve Bastırma Üzerine 13
1. Arzunun Öznesi ve Kapitalizmin Öznesi 39
2. Özel Alanın Temel Ruhsal Yapısı 87
3. Gözü Bakıştan Kaçırmak 117
4. Tarihe Gömülmüş Olmakla Beraber Varlığını Hâlâ Sürdüren Kurban Geleneği 147
5. İnanabileceğimiz Gibi Bir Tanrı 185
6. Daha Tahammül Edilebilir Bir Sonsuzluk 219
7. Kapitalizmin Amaçları 253
8. Aşkın Yerine Romansı Koymak 281
9. Bolluk ve Kıtlık 313
10. Piyasanın Yücelik Fetişizmi 343
Sonuç: Biriktirmeyin, Keyfini Çıkarın 377

Teşekkür

İkinci ve Üçüncü Bölüm daha önce yapılmış çeşitli yayınların gözden geçirilmiş halidir. *Architecture Post Mortem: The Diastolic Architecture of Decline*; Charles David Bertolini, Simone Brott ve Donald Kunze, ed. (2013, Ashgate, Londra; s.15-20) adlı kitapta yer alan "Driven Into the Public: The Psychic Constitution of Space" başlıklı bölüme yeniden basım izni verdiği için Ashgate Publishing'e teşekkür ederim. Wayne State University Press'e de *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture* 35 (no. 1; s. 3-23, copyright © 2013, Wayne State University Press) içinde "The Capitalist Gaze" başlığı altındaki kısmın yeniden yayımına verdiği izin için teşekkürlerimi sunarım.

Columbia University Press'ten Wendy Lochner kitabın yazım aşamasında beni yüreklendiren kişilerin en başında gelir. İnanılmaz derecede düşünceli ve özenli bir editör olan Lochner'ın bugün kuramsal çalışmaların yayımlanmasında sarf ettiği emeğin eşi benzeri yoktur.

Columbia University Press'ten Christine Dunbar'ın da bu kitabın hazırlanma sürecindeki çabası benim açımdan çok değerli.

Kapitalizmin arzumuzun yapısına nasıl sızdığı konusundaki derinlikli görüşlerini benden hiç esirgemeyen Dashiell ve Theo Neroni'ye de teşekkürü borç bilirim.

Vermont Üniversitesi'ndeki öğrencilerimin, kapitalizmin ruhsal cazibesi üzerine fikir yürütürken bana büyük yardımları dokundu. Ryan Engley'in bilhassa sıradanlığın kuramsal altyapısı konusundaki fikirlerime sunduğu katkıyı ayrıca vurgulamak isterim.

Vermont Üniversitesi'nde sinema üzerine birlikte çalışmalar yürüttüğümüz iş arkadaşlarım –Deb Ellis, Dave Jenemann, Hilary Neroni, Sarah Nilsen ve Hyon Joo Yoo– hem verdiğim dersler hem de yazı faaliyetlerim bağlamında beni hep yüreklendirdi.

Kuramsal Okuma Grubu –Joseph Acquisto, Bea Bookchin, Hilary Neroni, John Waldron ve Hyon Joo Yoo– Vermont Üniversitesi'ni başarı odaklı bir yer olmaktan çıkarıp zihinsel tazelenme merkezi haline getirdi.

Quentin Martin'in kapitalizme yönelik isabetli eleştirilerinin, bu konudaki düşüncelerime yön vermemde yardımı oldu. Ayrıca kitabın çeşitli bölümleriyle ilgili de aynı isabetle yaptığı eleştirilerini benden esirgemedi.

Jean Wyatt'a kitabın ilk bölümlerini dikkatle okuduğu için teşekkür borçluyum. Onun yardımı olmasaydı bu bölümler hem mevcut halinin iki katı uzunlukta hem de anlaşılırlık derecesi bakımından ancak yarısı kadar olabilirdi.

Hiçbirimizin memnun kalmadığı fakat hepimizi tatmin eden bir bilimsel ortam oluşturdukları için Danny Cho, Joan Copjec, Anna Kornbluh, Donald Kunze, Juan Pablo Luccheli, Hugh Mannon, Jonathan Mulrooney, Ken Reindhard, Frances Restuccia, Rob Rushing, Russell Sbriglia, Fabio Vighi ve Louis-Paul Willis'e teşekkür ederim.

Jennifer Friedlander ve Henry Krips beni sürekli daha önce öngöremediğim biçimlerde düşünmeye sevk etmiş, aynı zamanda da yeni fikirler geliştirmem konusunda bana destek olmuşlardır.

Bu kitabı yayımlayacak en uygun yerin bulunması konusunda bana haddinden fazla yardım eden Slavoj Žižek'e de ayrıca teşekkür ederim.

TEŞEKKÜR

Kitabı yazmaya başladıktan sonra tanıştığım Richard Boothby'e de teşekkür etmek isterim. Bir mucize addettiğim bu karşılaşmadan sonra benim açımdan her şey değişmişti zira hayatımda artık beni dogmatik rüyalarımdan uyandıracak, benimle aynı hamurdan yoğrulmuş biri vardı.

Diğer herkes arasında kitabı en derinlemesine ve dikkatle okuyan kişi Mari Ruti oldu. Onun katkıları sayesinde kitap büyük aşama kaydetti.

Sheila Kunkle kitabın yazım sürecine birçok farklı açıdan katkı sağladı. O olmasaydı dünyanın benim için nasıl bir yer olabileceğini düşünmek bile zor. Kendisi hâlâ benim en yakın işbirlikçim.

En büyük teşekkürü ise düşünce dünyama yön veren üç isme borçluyum: Walter Davis, Paul Eisenstein ve Hilary Neroni. Onlar, kapitalist dünyada yaşamakla beraber oraya ait olmayan insanlar.

Giriş:
Adaletsizlik ve Bastırma Üzerine

Kapitalizmin Psikanalizi

Kapitalizme psikanaliz uygulanabilir mi? Bu konuda muhtemelen Freud'un bile şüpheleri olurdu. *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun son kısımlarında bir toplumun bütün halinde psikanalizden geçirilip geçirilemeyeceğini tartışmış ve nihayetinde bunun mümkün olamayacağı sonucuna varmıştır. Sorun, işin uygulama kısmında değildir. Herhangi bir toplumu ya da ekonomik sistemi seans odasına alıp bilfiil psikanaliz uygulamaya kalkamayız ama bunların her ikisi de yarattığı psişik titreşimleri açığa vuran birtakım ifadeler vasıtasıyla konuşur. İşte bu ifadeleri, psikanalitik kuramın bakış açısıyla çözümlemeden geçirebiliriz. Freud'a göre toplumlara psikanaliz uygulanabilmesinin önündeki engel kuramsal boyuttadır. Örneğin hiçbir psikanalist çıkıp da tüm bir toplumu nevrotik ilan edemez; bu, nevrozun tanımına terstir çünkü söz konusu tanı genel kabul gören normallik standartlarına göre belirlenir. Ancak, sosyal düzeni psikanalizden geçiren kitabında ortaya çıkan bu ironik durum Freud'un gözünden kaçmış olmalıdır. Freud'un bu analizi yapabilmesinin sebebi hiçbir toplumsal düzenin mükemmel işlememesi ve tamamen kendisiyle özdeş olmamasıdır. Toplumlar, meseleleri kendiliğinden

hallolan ve bu yüzden de eleştirel çözümlemeye imkân tanımayan yapılar değildir; her biri dışarıya, analiz edilip kendisine dair bazı çıkarımlar yapılmasına müsaade edecek bir pencere açar. Aynı durum, sosyoekonomik bir yapı niteliğindeki kapitalizm için de geçerlidir. Psikanalize tabi tutulmasına olanak sağlayacak boşluk, kapitalizmin kendi içindeki aksaklıklardadır.

Sosyoekonomik bir sistem olduğu için kapitalizmi psikanalizden geçiremeyeceğimize hükmedersek, sistemin müdafilerinin iddialarını dolaylı yoldan kabul etmiş oluruz. Onlar kapitalizmin insan doğasının bir yansıması olduğu görüşünü savunarak (kapitalizmin ve insanın doğasının mükemmelen örtüştüğünü ileri sürerler), eleştirilmesine olanak tanıyacak en ufak boşluk bırakmazlar. Bu bakış açısına göre, söz konusu sistemin esasına yönelik tüm eleştiriler daha en baştan yersiz ve ütopik kalır. Öte yandan diğer sosyoekonomik sistemlerle kıyaslandığında kapitalizm, işlerliğini sürdürebilmesi için, kendi içinde barındırdığı eksikliklere ve dışa açık niteliğine çok daha fazla muhtaçtır. Sistem, işte tam da bu kendi yarattığı açıkları ve kendi kusurlarına bağımlılığı üzerinden psikanalizden geçirilebilir. Gelgelelim psikanaliz, uygulamada bu tür bir işe her zaman uygun olmamıştır.

Kapitalizme yönelik eleştirilerin çoğu söz konusu sistemi psikanalizle bağdaştırır. Buna göre psikanaliz de kapitalist ideolojiye hizmet eden unsurlardan biridir. Potansiyel sistem muhaliflerini yumuşatma ve asileri daha halim selim kişiler haline getirme gibi bir etkiye sahiptir. Psikanalize yönelik bu tarafgir yaklaşım asla tam anlamıyla haksız değildir. Uygulamada hiç kuşkusuz ki psikanaliz, hastaların devrimci tutkularını azat etmek yerine daha ziyade onları uysallaştırma doğrultusunda işlev göstermiştir (özellikle de dünyanın ABD gibi, kendini kapitalizme en can-ı gönülden şekilde teslim etmiş bölgelerinde). Diğer yandan, psikanalizin uygulamadaki etkisine dair birbirinden son derece farklı görüşler vardır. Psikanalitik

kuram, kapitalist sistem eleştirisinde çok önemli bir rol oynamış olsa da asla başrolde görülmemiştir.

Kapitalizmin işleyişini kavrama girişimlerinin çoğu, sistemin ekonomik yapısına ya da yarattığı sosyal etkilere odaklanır. Bunlar önemli hususlar olsa da söz konusu yaklaşımlar kapitalizmin, gücünü korumasını sağlayan asıl etkeni sürekli gözden kaçırır. Bu sistemin, ekonomik ya da sosyal bir biçim olarak dayanıklılığının altında hem ruhsallıkla hem de insanların onu kendi tatminleriyle bağdaştırma şekliyle kurduğu ilişki yatar. İşte tam da psikanaliz bunun için, kapitalizmin insanı neden bu kadar cezbettiğini anlayabilmek açısından gereklidir. Psikanaliz, öznelerin tatmin yaşantılarını inceleyip bunun, kendini neden mevcut biçimleriyle gösterdiğini anlamaya çalışır. Tatminsizliği tatmin duygusuna dönüştürmeyi amaçlamaz; aksine, bazı yapıların, sergilediği görüntüye rağmen neden kişide tatmin yarattığını irdeler. Bu bağlamda kapitalizmin kendisine ve söz konusu sistemin mevcut gücünü nasıl koruduğunu anlamaya yönelik farklı bir yaklaşım biçimi ortaya koyar.

Bir sistemi psikanalizden geçirmek doğal olarak onu eleştirmek anlamına gelir. Ne var ki psikanalizi bir kapitalizm eleştirisi olacak biçimde yeniden şekillendirme doğrultusunda sergilenen geçmiş çabalar onu sürekli ikincil konuma itmiştir. Eleştiri hep ön planda kalmış ve psikanalizi de kendisine hizmet edecek şekilde sahne arkasında bırakmıştır. Ben kitabın ileriki bölümlerinde bu durumu tersine çevirerek kapitalizmin psikanalizini, yapacağım çözümlemenin lokomotifi haline getireceğim; söz konusu sisteme yönelik herhangi bir eleştirinin psikanalizden gelmesi halindeyse bu, kesinlikle çözümlememin itici gücünü oluşturmayacak. Elbette hiç kimse kapitalizmi tarafsız bir gözle analiz edemez ama benim iddiam şudur ki, insanların bu sistemin yapısını ve psişik cazibesini içerden görmesi, sisteme yönelik her türlü etkili eleştiriye ya da savunmaya kapı aralayacaktır.

Eşitliğin Adaletsizliği

Kapitalizme yönelen ilk ciddi eleştiriler 19. yüzyılda ortaya çıktı ve sistemin adaletsizliğini hedef aldı. Kapitalizm toplumun üretici güçlerini o güne dek hiç öngörülememiş ölçüde artırsa da bu durum, beraberinde devasa servet farklıları da yaratmıştı. Bu sistemde maddi kazanç, onu bilfiil mümkün kılan insanların hanesine uğramıyordu. Sadece sermaye yatırımı yapılarak kazanılan ödül, bunu sağlamak uğruna saatlerce ter döken insanlarınkinden katbekat büyük oluyordu. Başlı başına düzenin mantığı insanlara adaletsiz gelmeye başlayınca bu durum, kökten eşitlikçi komünal inzivadan topyekûn toplumsal dönüşüme kadar birtakım çözüm olasılıklarının ortaya çıkmasına zemin hazırladı.

Diğer yandan, kapitalizm savunucularına göre bu eleştirinin sadece kendisi bile sistemin ne kadar adil olduğunun göstergesiydi. İnsanlar eşitsizlikten kaynaklanan adaletsizliğin ancak kapitalist ekonominin hayata geçmesinden sonra farkına varabilmişlerdi. Bu bağlamda kapitalizm, kendisine yönelen eleştirilerden dolayı ancak ve ancak kendini suçlayabilirdi. Eşdeğerlik fikri zaten kapitalist üretimin özünde vardı: Her meta bir diğeriyle mübadele edilebilirdi; hatta geri getirilemeyen ya da telafi edilemeyen zaman bile ücrete tabiydi ve bu da onu bir eşdeğerlik unsuru haline getiriyordu. Çalışan, emek harcayarak geçirdiği süreyi maaşla mübadele ediyordu ki bu da zamanı açıkça diğer tüm metalardan farksız kılıyordu; o da alınıp satılabilen herhangi bir maldı. Her şeyin birbiriyle denkleştirilebilmesi aslında her şeyin birbirine eşit olmadığını gösteriyor, bu da eleştirel tepkinin önünü açıyordu.

Kapitalizmin ortaya çıkışından önceki dönemlerde eşitsizlik, (kapitalizmde olduğu gibi) mevcut ekonomik sistemlerin önceden ileri sürdüğü eşitlik iddiasının başarısızlığından değil, söz konusu sistemlerin doğasından kaynaklanıyordu. İşlerin kölelere yaptırıldığı bir toplumda emekçiyle, işten gelen kârı cebe indiren patron arasında

sözde bir eşitlikten bahsetmek bile anlamsızdır. Aynı eşitsizlik hali derebeyinin, maiyetindeki serfleri karın tokluğuna çalıştırdığı feodal sistemde de sürmüştür. Bu mübadele daha ilk bakışta eşitlikten uzaktır. Her şeyin sahibi derebeyidir; serf ise ancak onun işine yarayacak bir kişi olmaya çalışır. Efendi-köle ya da vatandaş-köle ayrımı barındıran her sistemde isyan çıkması mümkündür (Spartaküs örneğinin de gösterdiği üzere düşünülemeyecek bir olay değildir) fakat sadece sistemin yapısal düzenlemesine değil aynı zamanda felsefi temeline karşı da bir hareket olacağından, başarıya ulaşma şansı sınırlıdır. Spartaküs'e özgürlüğünü vermek, tüm Roma dünyasını alaşağı edecek bir eşitlik ilkesinin kabulü anlamına gelirdi.

Kapitalizmin doğuşuyla birlikte ekonomik ilişkilerin hakkaniyetsizliği artık doğal bir durum olmaktan çıkmış, adaletsizliğin göz göre göre sürdürülmesi karşısındaki itiraz sesleri de ancak bu sayede yükselebilmiştir. Örneğin, zamanının en büyük filozofu sayılan ve kölelik düzenine hoşgörüyle yaklaşmakla kalmayıp aynı zamanda bunu savunan Aristoteles'in bu gibi fikirlerinin benzerini kapitalizm çağında zihinde canlandırmak bile imkânsızdır.[1] Adaletsizliğe karşı yükselen muhalif sesler çoğu zaman kapitalizm eleştirisi niteliğinde olsa da bunlar, varlığını söz konusu sistemin kendisine borçludur. Karl Marx'ın, kendini kapitalizmin ilk kuramcı ve müdafilerinin yazılarını okuyarak yetiştirmesi tesadüfi değildir. Bu kişiler, haklı göstermeye çalıştıkları sistemin eleştirilmesini de mümkün kılmışlardır. Eşitlik kavramını kapitalizm yaratmamıştır ama bu kavrama kendi üretim mekanizması içinde yer veren ilk ekonomik sistem de odur.

1 Felsefesinde siyasi mücadele fikrini öne çıkartıp, Platon'un yaptığının aksine ekonomiyi hanehalkı sınırları içinde tutmasından ötürü genellikle Aristoteles'in daha demokratik bir düşünür olduğu kanısına varırız fakat Platon'un tersine, Aristoteles köleliğin var olmadığı bir dünyayı tasavvur edemez. Alain Badiou'nun *Devlet*'in modern bir türünü kaleme alıp *Politika* için böyle bir girişimde bulunmamasının altındaki neden de hiç şüphesiz budur.

Marx'ın analizi, başından sonuna dek kapitalizmin adaletsizliği üzerine temellenir. İlk dönem eserlerinden *1844 El Yazmaları*'nda çalışanın yüz yüze olduğu aşılmaz duvardan, yani ne yaparsa yapsın emeğinin karşılığını asla alamamasından yakınır. "İşçi, yarattığı sermaye arttıkça, üretme kabiliyeti nitelik ve nicelik bakımından yükseldikçe fakirleşir. O, ürettikçe ucuzlayan bir ticari nesnedir."[2] Sistem çalışanın aleyhine işleyecek biçimde kurgulanmıştır; ortaya koyduğu üretim kabiliyetindeki artıştan ötürü onu değil kapitalisti ödüllendirir. Marx'ın kapitalizme dair tam teşekküllü analizi tamamen bu adaletsizliğin kuramsallaştırılması üzerine kuruludur.

Olgunluk dönemi çalışmalarında Marx, adaletsizlik konusuna –artı değere el konması– daha da fazla odaklanır. Kapitalistle çalışan arasındaki mübadele belli yere kadar eşittir. Çalışana, çalışarak geçirdiği süre karşılığında maaş ödenir. Ancak, çalışanın yaratıcılığı söz konusu olduğunda bundan kaynaklı olarak adaletsizlik de ortaya çıkar. Emek verirken çalışan sadece işini idame ettirecek kadar üretmekle kalmayıp ek katkıda da bulunur. Kapitalist ise bu katkıyı artı değer biçiminde sermayeleştirip kâra çevirir. Çalışan, üretim çerçevesindeki mübadelenin dengesini kendi aleyhine bozan bu fazladan emeği vermediğinde kapitalist kâr edemez. Marx, kâr etmenin hırsızlık anlamına geldiği sonucuna varır. Bu tespit kapitalizmi hedef alan eşitlik yanlısı eleştirilerin doruk noktasıdır ve baskınlığını 20. yüzyıl başlarına dek korumuştur.

Bu eleştiriye göre kapitalizm adaletsiz bir ekonomik sistemdir çünkü belli bir değeri üreten kişiyi ürettiği değerden mahrum bırakır. Çalışanı, yani üretici sınıfı, salt yeniden üretime indirger. Çalışanlar, üreten birer işçi olarak gereği kadar maaşı alırlar. Bu para onlara üretim faaliyetini sürdürmeleri doğrultusunda verilmesi gereken

2 Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, çev. Martin Milligan (New York; International, 1964), s. 107 [*1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İletişim, 2000].

ücrettir fakat keyifli bir yaşam sürdürmeleri için gereken maaş değildir. Marx'a göre kapitalist, çalışanlarına bu gerekli maaşın ötesinde tek kuruş vermez, bu yüzden onlar da kendi yarattıkları artı değerin tadına varamaz. Bu artı değer, üretim faaliyetini örgütlese de bizzat hiçbir değer üretmeyen kapitalistin cebine kalır. Böyle bir sisteme adil denemez.

Bu eşitlikçi eleştiriye göre söz konusu sistem aslan payını kapitaliste verir, çalışana getirisiyse son derece kısıtlıdır. Bu durumun değişmesi tamamen, kapitaliste kıyasla pastadan çok daha küçük dilim alan çalışanın iradesine bağlıdır. Marx kapitalistlerden bu eleştiriye kulak vermelerini asla beklememiştir zira sistemin onları ziyadesiyle tatmin ettiğini düşünür. Marx'a göre, tarihin yanlış tarafında olsalar da, üretimdeki kapitalist ilişkileri koruyup yaşatmak için mücadele edeceklerdir. Gelgelelim 20. yüzyılda kapitalizme yönelik eleştiri bütünüyle boyut değiştirirken, kapitalistlere yönelik bu anlayış da köklü bir dönüşüme uğramıştır.

Baskılayıcı Ekonomik Aygıt

Freud'un kapitalizm eleştirisi üzerindeki etkisini ne kadar vurgulasak azdır. Diğer yandan onun fikirlerinden özgürleştirici siyaset bağlamında faydalanmak, dönemin kapkara karamsarlık ortamı içinde bir umut ışığı yaratmıştır. Michel Onfray, Freud hakkındaki sert yazısında onun, "en kötüsünün daima kaçınılmaz olduğu görüşünden yola çıkarak doğuştan karamsar bir felsefe" ürettiğini söyler.[3] Freud en kötüsünün kaçınılmaz olduğunu, üzerimizdeki bastırmanın üstesinden gelip asla arzularımızı gün yüzüne çıkaramayacağımızı düşünse de onun bu bastırmayı ele alış biçimi kapitalizme yönelik, hiç mi hiç umulmadık bir konuda sol eleştirinin filizlenmesini

3 Michel Onfray, *Le crépuscule d'une idole: l'affabulation freudienne* (Paris; Grasset, 2010), s. 479.

sağlamıştır. 19. yüzyılda kapitalizm karşıtı düşünürlerden hiçbirinin aklına bu sistemin baskılayıcı niteliğini eleştirmek gelmemişken 20. asırda, Freud ve onun izindeki sistem muhalifleri sayesinde bu eleştiriyi savuşturmak neredeyse imkânsızlaşmıştır.[4]

Eşitsizlik konusu elbette asla gündemden düşmemiş olsa da 20. yüzyılın kapitalizm eleştirisi büyük ölçüde sistemin baskılayıcı niteliğini hedef almıştır. Öncelikli itiraz konusunun eşitlikten baskıcılığa kayması, sisteme yönelik direncin artmasına neden olmuştur. Kapitalizm sadece emeğini karşılığını layıkıyla alamadan çalışan kişilerin sorunu olmaktan çıkarak işletmecileri de etkilemeye başlamıştır. Üretimde ortaya çıkan artı değerin kârının keyfini süren kapitalistler bile bu bastırma kavramının cazibesine kapılmıştır. Her istediğini satın alabilecek durumdaki fabrika sahipleri dahi gerçek arzularını tam anlamıyla tatmin edememektedir. Kapitalizmin başarısındaki sorun, yarattığı eşitsizlikten ziyade sebep olduğu iflah olmaz boşluk hissidir. Sistem eleştirisindeki bu gelişme, ihtiyaç duyulan devrimin işini daha da zorlaştırmıştır zira artık sadece eşitlik getirmeyi değil insanları bastırmadan kurtarmayı da vaat etmelidir.

Sistem eleştirisinin odak noktasının eşitsizlikten bastırma konusuna kayması, kendini en açık biçimde Frankfurt Okulu vakasında gösterir. Marx kapitalizmin adaletsizliğini, sisteme yönelik eleştirel yaklaşımın karşısındaki temel sorun olarak görürken, Frankfurt

4 Pek çok düşünür Marx'ın ve Freud'un fikirleri arasında yapısal bir bağ kurmaya çalışmıştır. Erich Fromm da bu çabaya iyi bir örnek teşkil eder. Bu bağlamda şunları iddia eder: "Freud liberal bir reformcu, Marx ise radikal bir devrimcidir. Fikirleri birbirinden ne kadar farklı olursa olsun her ikisi de insanı özgürleştirme konusunda tavizsiz bir irade, aynı şekilde özgürleşmeye giden yol olarak gördükleri hakikate yönelik tavizsiz bir inanç sergiler; insanın bu özgürleşmeye ancak yanılsamanın zincirlerini kırma becerisi sayesinde ulaşabileceğine inanırlar." Erich Fromm, *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud* (New York; Continuum, 2009), s. 18 [*Yanılsama Zinciri*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, 2003].

Okulu keskin bir dönüş yaparak eşitliğin, kapitalizmin yarattığı en büyük tehdit olduğunu savunur. Kapitalist biçim, eşitliği sağlayamamaktan ziyade, kendine özgü adaletsizliği vasıtasıyla zoraki bir eşitlik yaratır. Kapitalist baskılayıcılık, bütün sahici farklılıkları ortadan kaldırarak işlev gösterir. Böylece, zorla ekonomik ve sosyal eşitlik sağlayarak tüm farklılıkları birbiriyle dengeleyen komünist sistemin saldırıları bile kapitalizmin tuzağına düşer.

Frankfurt Okulu'nun kapitalist eşitliğe yönelik eleştirisi, Theodor Adorno'nun *Minima Moralia*'sıyla doruk noktasına erişir. Bu eserinde Adorno kapitalizmin mevcut farklılıkları yok etmesine dair ısrarlı suçlamalarını, ortaya koyduğu antikapitalist alternatifi içeren az sayıdaki olumlu görüşünden biriyle harmanlayarak yolumuza ışık tutar. Konuya şu sözlerle başlar: "Toplumsal beklenti tam olarak tüm bireylerinin tıpatıp birbirine benzemesidir. Toplum, üyeleri arasındaki gerçek ya da farazi farklılıkları, henüz layıkıyla üstesinden gelinememiş, onun mekanizmasında öğütülmek üzere hâlâ sırada bekletilen, mahiyeti halen kesin biçimde belirlenememiş meseleleri imleyen damgalar olarak görür."[5] Adorno'ya göre kapitalizm işçi sınıfını dışlayarak değil, bilakis onları, hiçbir şeyin tekil ya da kendine özgü kalamayacağı baskılayıcı bir sistemin içine dahil ederek zafer kazanmıştır. Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri gibi Adorno da kendini açıkça Marksist geleneğe ait görse de bu düşünce zincirinin Karl Marx'ın söylediklerıyle uzaktan yakından ilgisi yoktur; okulun Marksizmi aslen Sigmund Freud'un fikirlerinden etkilenmiştir.

Adorno yine Marx'ın düşüncelerine uzak düşen bir özgürlük fikriyle devam eder: İşçilerin kendi yarattıkları değerleri sahiplendikleri değil, insanların tekilliğine dokunulmayan bir toplumun hayalini kurar.

5 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, çev. E. F. N. Jephcott (New York; Verso, 1978), s. 102-103 [*Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev. Ahmet Doğukan ve Orhan Koçak, Metis, 1998].

Sözlerini "[d]iğer yandan, özgürleşmiş bir toplum üniter bir devlet değil; farklılıklarla uzlaşmaya dayalı evrenselliği hayata geçiren bir yapı olmalıdır" şeklinde sürdürür.[6] Özgürleşmiş topluma dair bu görüşün çıkış noktası Marx'ın kapitalizm hakkındaki fikirleri kadar Freud'un, bastırma konusundaki çözümlemesidir. Frankfurt Okulu bastırma kavramını, kapitalist sisteme uyum göstermeyen unsurların unutulması olarak tanımlar; yapılması gereken en önemli iş ise bu baskılanmış öğelere dikkat çekmektir. Öte yandan hem Frankfurt Okulu hem de Marx'ın ve Freud'un fikirlerini bağdaştırma gayretindeki diğer kuramcılar bastırma kavramını her zaman cinsellik bağlamında kullanmaz.

Freud'un izinden giden bazı kapitalizm karşıtı kuramcılar söz konusu sistemin yıkılmasının, cinsellik bağlamındaki bastırmanın tamamen ortadan kalkmasıyla mümkün olacağını savunmuştur. Bu kişilerin bir kısmı cinsel özgürleşmenin kapitalizmin sonunu hazırlayacağını söylerken bir kısmı da kapitalizmle mücadele edilerek bastırılmış cinselliğin özgürlüğüne kavuşturulabileceğini iddia etmiştir. Önde gelen savunucuları Otto Gross ve Wilhelm Reich olsa da bu düşüncenin rağbet görmesi 1960'lardaki öğrenci hareketleriyle gerçekleşmiş; siyasi ve cinsel devrimin birbirinden ayrılamayacağı fikri genel kabul gören bir dogmaya dönüşmüştür. Hem Gross hem de Reich, siyasi ve cinsel devrimlerin birbirini karşılıklı olarak besleyeceğini düşünür. Cinsel devrimin gerçekleşmesi siyasi devrimi de tetikleyecek ya da bunun tersi olacaktır. Dolayısıyla siyasi veya cinsel alanda meydana gelebilecek hangi tür değişimlerin, bunların her ikisinde de bastırmayı bertaraf edebileceği konusunda epeyce kuramsal çalışma yapmışlardır.

Siyasi ve cinsel alandaki bu iç içelik fikrine en çok, Gross'un son dönem çalışmalarında rastlanır. "Zur funktionellen Geistesbildung des Revolutionärs" (Devrimcilerin İşe Yarar Entelektüel Donanımları) başlıklı denemesi onun siyasi özlemlerini açığa vururken, bunlar

6 Adorno, *Minima Moralia*, s. 103.

ve psikanaliz alanındaki bilgi birikimi arasında kurduğu bağ gün yüzüne çıkar. Gross yazısının sonlarına doğru şunları söyler: "İnsanlığın ahlaki ve ruhsal iyileşme doğrultusunda atabileceği her adımın önkoşulu, gelecek nesilleri burjuva ailelerinin şiddetinden tamamen kurtarmaktır (patriyarkal proleter aileleri de burjuva sayılır!)."[7] Freud'un aksine Gross nevrozun insan cinselliğindeki temel bir çatışma değil; burjuva ailelerinin baskılayıcı gücü ve bu bastırmanın cinselliğin özgürce yaşanmasının önünde oluşturduğu kısıtlayıcı engelin sonucu olduğunu düşünür. Cinselliği özgürce yaşamayı –1960'ların sloganıdır bu– insanın en temel arzusu olarak görür. Proleter devrimi çalışanları zincirlerinden azat etmekle kalmayacak, aynı zamanda cinselliği burjuva esaretinden kurtaracaktır.[8]

Gross'un kırk iki yaşındaki erken ölümünün ardından devrimci psikanaliz bayrağını Wilhelm Reich devralır. Gross gibi Reich de nevrozu sosyal baskılayıcılıkla bağlantılandırır ve yine onunla aynı şekilde, siyasi ve cinsel devrimlerin birbirinden ayrıştırılamayacağını düşünür. Kapitalist toplumun baskılayıcılığına yönelik çıkışı en güçlü biçimde, burjuva evliliklerini ve anormal cinsellik türlerine konan kısıtlamaları eleştirdiği *Cinsel Devrim* kitabında ifade bulur.[9] Gross tarihin akışı içinde büyük ölçüde unutulup giderken

---

7 Otto Gross, "Zur funktionellen Geistesbildung des Revolutionärs", *Werke 1901-20* içinde, (Hamilton, New York; Mindpiece, 2009), s. 355-356.

8 David Cronenberg'ün *A Dangerous Method* (Tehlikeli İlişki, 2011) filminde Otto Gross (Vincent Cassel), Carl Jung'u (Michael Fassbinder) hastası Sabina Spielrein'le (Keira Knightley) cinsel ilişkiye girmesi yönünde ikna etmeye çalışır. Filmde ilk bakışta Freud (Vigo Mortensen) eleştirel gözle değerlendirilirken Jung daha olumlu biçimde resmedilirmiş gibi görünse de (Jung kadar olmamakla birlikte Gross da) sonunda Freud'un, cinselliğin özneler üzerinde kontrol altına alınması mümkün olmayan bir çarpıtma doğurduğuna dair ısrarcı tavrı hem Gross'un aşkın özgürce yaşanması gerektiği yönündeki iddiasına hem de Jung'un birbiriyle çatışan dürtülerin dengelenmesi gerektiği inancına baskın gelir.

9 Bu konuda kaleme alınmış en önemli iki çalışma şunlardır: Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution: Toward a Self-Governing Character Structure*, çev. Theodore

Reich, 1960'lardaki karşı kültür devriminin dayanak noktalarından birini oluşturmuştur.[10] Cinsel devrimin nispeten başarılı, siyasi devriminse başarısız olması sonucunda, üzerimizdeki bastırmanın tamamen ortadan kalkmasına dair hayallerimiz suya düşmüştür. Günümüzde Reich'ın izinden gidenlerin sayısı çok azdır.

Kapitalizmi eleştirenler çoğunlukla Freud'un her toplumun bir miktar bastırmaya ihtiyaç duyduğu iddiasını kabul etmiş ama bu iddiaya, onu siyaseten daha az boğucu hale getiren bir ekleme yapmıştır. Kapitalizme yönelik solcu eleştiride, sistemin çok fazla bastırma gerektirdiği görüşü baskın hale gelmiştir. Şayet her toplum, işleyişini sürdürebilmek uğruna bir miktar bastırmaya ihtiyaç duyuyorsa, kapitalizm Herbert Marcuse'un *Eros ve Uygarlık* kitabında geçen tabirle "artı bastırma" ister. Marx kapitalizme, yarattığı başlıca sorunun ete kemiğe bürünmüş hali olarak gördüğü "artı değer" üzerinden yüklenirken Marcuse ise bunun aynısını hedefine "artı bastırma" kavramını koyarak yapmıştır. Bu değişim bize, kapitalizm eleştirisinin geçirdiği dönüşüm hakkında bilmemiz gerekeni tüm açıklığıyla anlatır. Artık, kapitalist sistemdeki bu artı bastırmayı ortadan kaldıracak bir sosyalist toplumun bunun yerine ne gibi bir alternatif sunacağına bakabiliriz. Sorun, ortaya çıkan artı değeri kimin sahiplendiğinde değil; üyelerinin sınırlı düzeyde eşit olduğu toplumlar yaratan bu gereksiz artı bastırma talebindedir.[11]

P. Wolfe (New York; Farrar, Straus and Giroux, 1963) [*Cinsel Devrim*, çev. Leyla Uslu, Cem Yayınevi, 2015] ve Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, çev. Vincent Carfagno (New York; Farrar, Straus and Giroux, 1980) [*Faşizmin Kitle Psikolojisi*, çev. Yüksel Pazarkaya, Cem Yayınevi, 2014].

10 Reich'ın 1960'lardaki karşı kültür hareketinde üstlendiği önemli rolün gizli alametinin kendini, yazarın *The Sexual Revolution: Die Sexualität im Kulturkampf* adlı kitabının Almanca başlığında gösterdiği anlaşılır.

11 Burada hiç şüphesiz Marcuse'un *Tek Boyutlu İnsan* adlı kitabına gönderme yapılmaktadır. Bu çalışmada tıpkı Adorno'nun *Minima Moralia*'da yaptığı gibi kapitalizmin, dayattığı zoraki eşitlik vasıtasıyla farklılıkları yok etmesi eleştirilir.

Kapitalist toplum insanların arzularını tatmin etmesine olanak sağlarmış gibi görünürken bile bastırma rejimi işleyişini sürdürür. Kapitalist sistem içinde mutlu olmak, bastırmadan azade olunduğuna dair bir gösterge oluşturmaz. Marcuse'un belirttiği üzere "kişi, üzerindeki bastırmayı 'özgürce' yaşar. Canı ne istiyorsa onu arzulayabilir. Aldığı karşılıklar hem kendisine hem de başkalarına kâr getirir. Makul nedenlerle ve sık sık mutluluktan havalara uçar."[12] Arzusu, kapitalizmin müsaade ettiği alanlarla sınırlı kaldığı sürece kişinin doyuma ulaşma olanağı yoktur. Yaşadığı, içindeki derin tatminsizlik duygusunu yansıtan sahte bir mutluluk halinden ibarettir. Metalara yönelik olan, özünde bastırılmış arzudur. Tatmin sağlamak meta odaklı arzulardan tümüyle kurtulmaya bağlıdır ki bu da devrim umudunu yeşertir.

Bastırma kavramının kapitalizm eleştirisine dahil olmasıyla birlikte devrim fikrinin kendisi de köklü bir devrim geçirmiştir. Marx'ın devrim kavramı içinde eşitlik vaadi barındırır: Her insanın kendi emeğinin karşılığını alabileceği ve hiç kimsenin dışlanmayacağı bir dünya yaratılacaktır. Ne var ki Freud'a göre eşitlik artık yeterli gelmeyecektir, devrim bundan daha fazlasını başarmak zorundadır: Komünist devrim arzuyu bastırmanın hükmünden kurtarmalıdır. Eşitlik olmalıdır ama bunun yanı sıra, mübadele ekonomisinin gerektirdiği artı bastırma da ortadan kaldırılmalıdır. Bunun illa Gross ve Reich'ın mücadelesini verdiği bütünsel cinsel özgürleşme şeklinde olması gerekmez. Devrim, bastırmanın hükmünü sonlandırıp yerine yüceltmeyi getirmeli ya da onun artık eski gücünde olmadığı bir toplum yaratmalıdır.[13] Bu devrim hayalinin altında kapitalist ekonominin,

12 Herbert Marcuse, *Eros and Civilisation: A Philosophical Inquiry Into Freud* (New York; Routledge, 1987), s. 46 [*Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2016].

13 Freud bu çalışmasında ilk sayfadan son sayfaya dek, başta her ikisi de aynı yapıya sahipmiş gibi görünen yüceltme ve bastırma arasındaki temel farklılığı

gerekliliğin ötesine geçen bir bastırma biçimi olarak görülmesi yatar. Belki de şimdi varlığını uzun zamandır sürdüren bu özdeşleştirmeyi tekrar ele almanın ve kapitalizmin, özünde uyguladığı bastırmadan ibaret olup olmadığını sorgulamanın zamanı gelmiştir.

Kapitalizm ve uyguladığı bastırma arasındaki ilişki elbette ilk kez burada sorgulanmayacaktır. Michel Foucault gerek *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde gerekse Collège de France'da verdiği bazı derslerde bu bastırma hipotezine karşı çıkmış, hatta eleştirisinde Reich'ı özellikle hedef almıştır. *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildi, kapitalizmin bastırmayla özdeşleştirilmesini doğrudan hedef alan sert bir yanıtla başlar. Foucault'nun iddiası şöyledir: "Yüzlerce yıllık serbesti ve ifade özgürlüğünün ardından bastırma çağının başlangıcını tutup da 17. yüzyıla tarihlendirmek bunu kapitalizmin ortaya çıkışına denk getirmek ve dolayısıyla burjuva düzenin ayrılmaz parçası olarak göstermek anlamına gelir."[14] Ona göre kapitalist sistem işleyiş gücünü ne bastırma ne yok sayma ne de yasaklardan alır; aksine, yapıcı yollardan ilerler. Bu güç arzuyu sınırlandırmaz, onu çoğaltır. Foucault'nun sistemin gücüne yönelik yeni bir tanımlama getirip bastırma hipotezini reddetmesi kapitalizm eleştirisinde, adaletsizliğin ve bastırmanın ötesinde üçüncü bir sayfanın açıldığının göstergesidir.

Bununla beraber Foucault kapitalizmin cinsel bastırmayla bağlantılandırılmasını alaya alsa da yaptığı eleştiri, mesafeli durduğu Freudcu-Marksistlerinkiyle aynı doğrultudadır. Yani kapitalizmin

vurgular. Bastırmayı ne kadar şiddetle eleştiriyorsa, yüceltmeyi de o kadar savunur. Yüceltme öznenin tatmine ulaşmasını sağlarken bastırma ise elde ettiği tatminden tatminsizlik duymasına neden olur. Bu ayrım en net haliyle Freud'un Leonardo da Vinci hakkında kaleme aldığı denemede görülür: Da Vinci, hiçbir şekilde cinsel yaşamı olmamasına rağmen yüceltme yapmayı başarırken bastırmanın tuzağından kaçınmayı bilmiştir.

14 Michel Foucault, *The History of Sexuality, volume 1: An Introduction*, çev. Robert Hurley (New York; Random House, 1978), s. 5 [*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2021].

insana arzuyu bastırmasını emrettiği fikrini elinin tersiyle iterken diğer yandan da bu sistemin, o olmasa özgürce yaşanacak duyguları engellediği ya da lanetlediği gibi bir düşünceyi benimser. Dirimselciliği (yaşamın, canlıdan bağımsız ve kendiliğinden ortaya çıkan gücü üzerindeki ısrarı) onu, kapitalizmi kısıtlayıcı bir sistem olarak görüp buna tümüyle sırt çevirmekten alıkoyar. Kapitalizm arzuyu doğrudan kısıtlamaz ama insanları cinsellik hakkında konuşmaya zorlayıp vücutlarını da cinsel nesneler haline getirmesi, bedensel faaliyetin ve hazların doğal akışında seyretmesinin önünde engel teşkil eder. Foucault'nun siyasi anlayışı bu akışın önünün açılması yönündedir; Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin, doğal bedensel faaliyet akışına methiye niteliğindeki *Anti-Ödipus*'larına önsöz yazma konusunda kendini bu denli rahat hissetmesinin nedeni de budur.

İronik gelebilir ama Foucault'nun yönelttiği eleştiri, söz konusu bastırmaya tepki göstermenin bir başka şekli olmaktan ibarettir. O ne derse desin, bedeni ve hazzı özgür bırakmakla ilgili söyledikleri (*Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinin sonlarında bahsettiği ahlaki sistem), gerek Gross gerekse Reich'ın düşüncelerinde açıkça görülen, arzunun azat edilmesi kavramından başka bir şey değildir. Foucault'ya göre beden ve hazzı kısıtlayan sistemin baskısı değil, iktidardır. Kilit nokta buradadır: İktidar bedenin özgürce hareket etmesine izin vermeyerek onu, aslında yaşayabileceği hazdan mahrum bırakır. Eleştiri ya da devrim işte bu kısıtlamaya karşı yapılmalıdır. Foucault *bastırma* ve *arzu* terimlerini reddederken diğer yandan bunların yerine, tamı tamına aynı işi gören başka ifadeler kullanır (*iktidar* ve *bedenler*). Dolayısıyla kapitalizm eleştirisi tarihinde yeni bir çağ başlatmamıştır.

Foucault'nun, kapitalizmin sonuçlarıyla ilgili tanısı geleneksel Freudcu-Marksistlerinkinden hem net biçimde ayrılır hem de bununla tıpatıp benzeşir. Aslında o, kılık değiştirmiş bir Freudcu-Marksisttir (Otto Gross'tur). Yaşam, iktidardan kurtulmalıdır ki kapitalizm tarafından önü kesilmiş hazzı keşfedebilsin. Foucault bastırma

hipotezini, faydadan ziyade zarar getirdiği gerekçesiyle yerden yere vururken, bunun öncülerince ortaya atılmış özgürleşme vizyonunun ötesine de geçemez.

Tatmindeki Tatminsizlik

Gerek Marx'ın kapitalizmin adaletsiz olduğu yönündeki eleştirisi gerekse sözümona Freudcuların kapitalizmin baskılayıcı olduğu yönündeki eleştirisi söz konusu ekonomik sistemin, buna tabi yaşayan kişilere verdiklerinden ziyade onları nelerden mahrum ettiği hususuna yoğunlaşır. Bu durum da Marx, Reich ve Foucault'yu ortak paydada birleştirir. Sistemin getirilerini ön plana çıkaranların başını da elbette bunun müdafileri çeker. Ancak biz, sistemin insanlara sağladıklarını eleştirel bir pencereden değerlendirebiliriz. Kapitalizmin, insanları devamlı bir arzulama halinde tutma etkisi vardır. Kapitalizmin tebaası olarak bizler, arzularımız her an gerçeğe dönüşebilecekmiş gibi hissederiz fakat bu noktaya asla ulaşamayız. Bu da bize, başka yerden tanımadığımız bir tatmin duygusu yaşatır. Yani kapitalist sistemin egemenliği altında yaşayanlarda tatmin duygusunun kendisi tatminsizlik getirir; bu da kişiye hem keyif verir hem de onu hemen ilerideki köşeyi dönünce, piyasaya son çıkan metayla vücut bulan daha doyurucu bir tatmin haline ulaşacağına inandırır.

Bu bağlamda elinizdeki kitap, kapitalizm eleştirisine üçüncü bir alternatifi sunacaktır. Burada benimsenecek çıkış noktası kapitalizmin eşitsizliği ya da baskılayıcılığından ziyade insanlara yaşattığı tatmin duygusu olacaktır. Bana göre sorun, kapitalizmin insanlara tatmin getirememesi değil; kişisel tatmini nerede aramaları gerektiği konusunda onların gözünü bağlamasındadır. Kapitalist düzen kendine, içindeki tatminsizliğin imgesine sımsıkı yapışmış özneler yaratır. Dolayısıyla kapitalist sistemde yaşayan toplum, bu tatminsizlikten kurtulmanın yolu olarak kendine sürekli dayatılan, sermaye birikimi yapma ya da daha fazla mal edinme amacı peşinde koşar durur.

Kapitalizmin alamet-i farikası vaattir ki bu da ideolojisine dayanak vazifesi görür. Bu vaat kimi insanın ileride lazım olacağı fikriyle para biriktirmesini, kiminin daha yüksek maaş beklentisiyle işe girmesini, kiminin tropik bölgelerde tarifsiz keyif yaşayacağı düşüncesiyle tekne satın almasını, kiminin de istediği bilgiye daha rahat ulaşabilmek amacıyla en son çıkan elektronik cihazları edinmesini sağlar. Her halükârda gelecek, kişinin şu an elde edemediği ama kapitalist sistem dahilinde maddi yatırım yaptığı takdirde ileride ulaşabileceği bir tatmin barındırır. Söz konusu vaat, geleceğin bugüne dönük tatminsizlik duygusu yaşatmasını sağlar.

Kapitalizm muhaliflerinin sürekli yakındığı konulardan biri bu sistemin, kendine yönelen her saldırıyı içine alarak bünyesinde eritme becerisidir. Bu gerçeklik kendini en çok, metalaştırmanın işleyiş biçimiyle gösterir. Kapitalizm apaçık devrimci nitelikteki faaliyet ya da şahsiyetleri ele geçirip bunları metalaştırır. Alışveriş merkezlerinde satılan seks oyuncakları ya da yakınlardaki araç galerisinde müşteri bekleyen çevre dostu otomobiller bir yana, Che Guevara desenli tişörtler veya üzerine Karl Marx resmi işlenmiş kahve kupaları bile bu gerçekliğin göstergesidir. Öte yandan kapitalizmin kendine yönelen eleştirileri bünyesinde nasıl erittiğinin sırrı, ne kadar görünür olursa olsun metalaştırma sürecinde değildir. İşin sırrı vaattedir. Kişinin kendini gelecek vaatlerine kaptırması, kapitalist oyunun temel kurallarını kabul etmiş olduğu anlamına gelir.

Kapitalist yapının temeli daha iyi bir gelecek vaadidir ki kapitalist ekonominin üç ayağı da –üretim, dağıtım, tüketim– bunun üzerinde durur. Sadece tüketim ayağına baktığımızda durumun kilit noktası evrensel metalaştırma faaliyetiymiş gibi görünürken, dikkatimizi sadece üretim alanıyla sınırlandırdığımızda asıl başrolün biriktirme dayatmasında olduğu izlenimini ediniriz. Dağıtım ayağındaysa her şey hızdır: Metalar mümkün olan en kısa sürede piyasaya sunulmalıdır. Gelgelelim kendimize bu üç ayağın ortak noktasının

ne olduğunu sorduğumuzda, bulacağımız yanıt "gelecek vaadi"dir. Kimisi tatminkâr bir haz duygusuna ulaşma beklentisiyle mal satın alırken kimi de buna bir gün sahip olabilme umuduyla para biriktirir. Bazılarıysa, birilerinin cebine girecek kârı artırmak için dağıtım sürecini hızlandırır.[15] İnsanların, içinde bulundukları mevcut şartlardan öyle ya da böyle bir tatmin hissi yaşaması, kapitalist ekonominin her üç ayağında da felç etkisi yaratacaktır.

Devrim umudunun inatla yaşatılmasındaki sorun da işte buradadır: Bunun, karşı koymaya çalıştığı mantıksal durumun sürmesinde payı vardır. Devrim umudu kapitalizmin tanımı niteliğindeki, vaat üzerine kurulmuş yapıya yatırım yapar. Dolayısıyla barındırdığı devrimcilik iddiasının içini asla tam anlamıyla dolduramaz. Kapitalist ekonomiden söz edilebilmesi için ilk koşul hiç şüphesiz vaat eylemidir ama düzen bir kez oluştuğunda vaat, tüm varlığıyla kapitalist mantığın ayrılmaz parçası haline gelir. Yarına dönük vaatlerle avunmak, kapitalizmin her türlü metadan daha büyük hevesle pazarladığı tatminsizlik hissini kabul etmektir. Kişi kendini bu tür vaatlere kaptırdıysa, kapitalizmin temel mantığına çoktan boyun eğmiş demektir.

Charles Fourier ve Robert Owen'ın dönemlerinden Fredric Jameson'la Antonio Negri'nin çağına dek, sol akımın kapitalizm eleştirisinin lokomotifi daha iyi bir gelecek fikri olmuştur. Jacques Derrida, Marx'la ilgili incelemesinde bu türdeki yatırımı örneklendirirken, benimsediği yapıbozumcu siyasetin merkezine yerleştirdiği özgürleşme vaadine vurgu yapar. Derrida'ya göre "Vaat ister şuna

15 Alfred Hitchcock'un *Psycho* (Sapık, 1960) adlı filminde Tom Cassidy (Frank Albertson), Marion Crane'e (Janet Leigh) kızına evlilik hediyesi olarak vereceği eve ödediği 40.000 doların ona "mutluluk satın almak" değil "mutsuzluğu savuşturmasını sağlamak" amacını taşıdığını söyler. Kapitalist vaadin bu şekilde tersine çevrilerek olumsuz sözcüklerle ifade edilmesi, bunun sistemin tamamına nüfuz ettiğinin göstergesidir.

ister buna dönük, ister yerine getirilmiş ister getirilmemiş hatta isterse gerçekleşmesi imkânsız olsun, ortada mutlaka bir vaat ve dolayısıyla gelmekte-olan-bir-gelecek olarak bir tarihsellik vardır."[16] Diğer her kavram yapıbozumcu çerçevede irdelenebilir ama bu "gelecek-adalet" mefhumu, söz konusu yaklaşımın işleyişinde önkoşul vazifesi görür ve bu nedenle de yapıbozuma uğratılamaz. Yapıbozumculuk günümüzün antikapitalist siyaset anlayışını hiçbir yönüyle tamamen kapsamasa da Derrida'nın vaat kavramına yüklediği anlam bu yaklaşımın temsili niteliğini oluşturur. Ancak tam da vaade yüklenmiş bu anlam, söz konusu kavramın, doğası gereği içinde barındırdığı tatminsizlik hissiyle birlikte artık çöpe atılmalıdır. Radikal siyaset devrimin mevcut bastırmayı kısmen ortadan kaldıracağı inanışında ısrar ettiği müddetçe, kapitalizmin ana fikrini kabullenmiş ve kapitalist fantazinin özünü benimsemiş olacaktır. Kapitalist çağın en başından beri bu şekilde tasavvur edilmiş olsa da hiçbir devrim tatminsizliği yok edip insanlara tatmin getiremez. Devrimci eylem farklı biçimde tasarlanmalıdır zira bu şekliyle kapitalizmin, vaat ettiği tatmini çoktan sağladığının kabul edilmesinden ibaret kalacaktır.

Öte yandan devrim, Bastille'i ya da Kışlık Saray'ı basmaktan çok daha zor bir eylemdir çünkü bu olayların aksine, yeterli siyasi güçten fazlasını gerektirir. Ne var ki kuramsal bakımdan, daha iyi bir gelecek vaadinden kurtuluşu sadece eleştirel tutumla savunmak mümkün görünmemektedir. Mevcut kapitalist düzene saldırdığı için eleştiri, ideal bir gelecek iması verdiği izlenimi yaratır. İşte bu nedenle de onu, dahi iyi bir gelecek vaadinden kurtarmak gerekir. Böyle bir vaatte bulunmayan eleştiri neden eleştiri olur? Eleştiri kendine nerede yer bulabilir?

16 Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning, and the New International*, çev. Peggy Kamuf (New York; Routledge, 1994), s. 73 [*Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2001].

Bu çalışma az önceki soruları, geleceği ufuktaki bir olasılık olmaktan çıkarıp bugünün içinde saklı bir oluşum şeklinde ele alarak yanıtlamayı amaçlamaktadır. Bir başka ifadeyle, şu an hüküm süren kapitalist sistemin kitabında halihazırda belirlenmiş gerekliliklerin yerine geçecek olanın dışında bir gelecek yoktur. Eleştirinin ana fikri vaat içermemeli ve geleceğe dönük olmamalı; tamamen içkin kalmalıdır.

Gelecekle ilgilenmeyen eleştiri de elbette yine, bugüne göre bazı bakımlardan daha iyi bir geleceğin kaygısını güdecektir. Bugünü irdelerken, üzeri örtülü de olsa daha iyi bir gelecek alternatifini düşünmemek mümkün değildir; bunun aksi, bugünü tartışmayıp onu olduğu gibi kabullenmek anlamına gelecektir. Ancak burada kesinlikle yapılmaması gereken, insanlığın bugüne dek tatmadığı düzeyde tatmin getirecek bir gelecek hayal etmektir. Antikapitalist devrimciler hep aksini vaat etmiş olsa da insanlık, toplumsal çatışmaları ya da öznel hataları ortadan kaldırabilecek denli derinlikli veya özgün bir tatmin duygusuna ulaşamaz. Kapitalizmi reddetmek için (tabii karar verdiğimiz şey buysa), derin bir tatmin hissiyle dolu bir geleceğe inanmamız gerekmez.

Kapitalizmin alternatifi yine kapitalizmin içindedir. Devrimci eylemse kapitalizmin doğasındaki ve bugünündeki geleceği görmektir. Eleştirinin hedefi daha iyi bir gelecek vaadi sunmak değil, kapitalizmin temel yapıtaşlarını gün yüzüne çıkarmak olmalıdır. Bu altyapıyı kavrayıp tanımlamak, sisteme acilen bir alternatif bulabilmenin kapısını aralayacaktır. Kapitalizmin hâlâ bizi tutsak edebilmesinin nedeni, onun gücünün doğasını bir türlü keşfedememiş olmamızdır.

Kapitalizmin bu denli etkili biçimde varlık sürdürebilmesinin sebebi bir yandan insanlara tatmin duygusu yaşatırken diğer yandan da onların, bu hissin farkında olmamalarını sağlamasıdır. Tatmin duygumuzun mükemmel metayı elde etmekten değil buna sahip olamamaktan geldiğinin farkına varabilseydik, kendimizi kapitalizmin psişik cazibesinden kurtarabilirdik. Bu elbette asla yeni bir meta satın

almayacağımız anlamına gelmezdi ama en azından bunu yaparken kendimizi kapitalizmin vaadine psişik olarak kaptırmazdık ki bu da bir mânâda devrim sayılırdı. Bu farklılaşma, içinde yaşadığımız mevcut sosyoekonomik işleyişte gerçekleşebilecek yapısal değişimlerin önündeki engelleri ortadan kaldırarak yeni bir sisteme kapı açardı. Siyasi örgütlenme oluşturma mücadelesi verirken karşılaşılacak sorunlar zorlu olsa da kapitalizmin psişik cazibesinin yarattığı meseleyle kıyaslandığında devede kulak kalır. Kapitalist ekonomiye yapılan psişik yatırımın ciddi etkisini ve bundan kurtulmanın gerekliliğini kavrayabilmek Freud'un, modern kapitalizm eleştirisine bıraktığı mirastır.

20. yüzyıl eleştirel düşüncesinin yaptığı en büyük iş Marx'la Freud'u bir araya getirerek kapitalizm irdelemesine, Freud'un keşfettiği bilinçdışı kavramının ışığında kafa yormak olmuştur. Düşünürler bu doğrultuda, kapitalizmin bastırma konusunda oynadığı role odaklanmıştır. Öte yandan bastırma kavramı Freud'un bilinçdışı konusundaki fikirlerinin son noktası değildir; yaşamının ileriki yıllarında düşünceleri değiştikçe ve yarattığı sistem üzerinde yapısal değişikliklere gittikçe bu kavram da önemini yitirir. Freud meslek yaşamının başlarında bastırmayı kabul edilmeyen cinsel arzularla bağlantılandırırken sonlarına doğruysa bunu kişinin, yaşadığı kayba yönelik dirençli bağlanmayla ilintilendirir.

Freud'un 1920 yılındaki keşfi, yani kişideki ısrarcı kayıp ve başarısızlık yaşantısı eğilimi, psikanalizin temel bir değişim süreci geçirmesinde başrolü oynamıştır. Freud cinsel bastırmayı bir kenara koyup odak noktasını kişinin, haz duygusu vermeyen tekrarlayıcı yaşantıların sebep olduğu tatmin hissine kaydırmıştır. Bu durum Freud'u haz ile tatmin arasında ayrım yapmaya zorlamış, nihayetinde de tatmin duygusunun hazza baskın geldiği sonucuna varmıştır. Freud'a göre öznelliği belirleyen, tekrarlama tutumudur: Bilinçdışı, rahatsız edici cinsel düşünceleri bilincinden gizlemekle kalmayıp kişiyi, kendi çıkarlarına ters düşen şekillerde davranmaya yöneltir. Bu davranışlar

da, arzu ve keyif nesnesinin yerine kayıp nesneyi koyduğu için kişiye tatmin verir. Kişinin tatmin duygusu özyıkıcı kayıptan ayrı tutulamaz; özyıkıcılığı bastırsa da bunun ortadan kalkması kişide rahatlama sağlamaz. Freud 1920 sonrasında, sürekli kendi kendini baltalayan ve üstüne üstlük tüm tedavi girişimlerini de olumsuz etkileyen bir öznenin varlığını keşfetmiştir.

Freud'a göre kayıp ve başarısızlık yaşantısına dirençle bağlanmanın kanıtı hastalarda gözlemlenen, tedavi olmayı reddetme davranışıdır. Freud'un "olumsuz terapötik tepki" adını verdiği bu ret tutumu kişinin tatmini acıda bulduğunu gösterir. Terapi süreci bu acısını hafifletme yönünde tehdit oluşturduğunda hastalar buna çoğu zaman, bir yolunu bulup kendine tekrar kötü hissettirerek tepki verir. Freud bu davranışı kişinin nevrozuyla ilişkilendirip geçmez; aksine, öznenin kendisi üzerindeki bir hüküm olarak değerlendirir. Söz konusu durum en açık haliyle, kişinin yaşam içindeki varoluşsal uyumu bozulduğu zaman gözlemlenir. Freud bireyin tatmin yaşamasının psişik dengesinin bozulmasına bağlı olduğunu, yani bu duyguyu arzuladığı şeyin varlığında değil yokluğunda yaşadığı sonucuna varır. Bir nesnenin varlığı onun yetersizliğini açığa çıkarırken, yokluğuysa kişiye tatmin duygusu yaşatır. Bu durum da insanların, tatmin duygularını sürdürebilmek uğruna kendi mutluluklarını baltaladığı bir dünya yaratır.

Öznellikle ilgili bu yeni kuramın mantıksal örüntüsünü açık seçik ortaya koyup onu mevcut teorisiyle bütünleştirme konusunda Freud'un kendisi de zorlanmıştır. Diğer yandan bu kuram Freud'un fikirlerinin en keskin noktasını temsil eder zira insanların, apaçık faydalarına olacak biçimde davranmak varken genellikle bunu neden yapamadıklarını anlamamızı sağlar. Bununla beraber, birçok kişi Freud'un bu yeni keşfinin peşinden gitmeyi reddetmiş, onu Marx'la bir araya getirmeye çalışanlar da genellikle onun erken dönem düşüncelerine yani bastırılmış cinsellik kavramına sadık kalmıştır. Devrimci bakış açısıyla, anlaşılabilir bir tutumdu bu: Freud'un başlarda oluşturduğu

düşünce modeli özgürleştirici siyaset doğrultusunda daha açık bir hedef sunar. Sonrakininse, katıksız muhafazakârlık dışında herhangi bir siyasetle bağdaştırılması zor görünmektedir. Freud'un ileri yaşlardaki siyasi düşünceleri öncesine nazaran çok daha karamsardır.

Bahsettiğimiz ilk düşünce modeline göre, gerçekleştirebilmeyi umduğumuz bir olasılığı bastırırız. İkincisine göreyse bastırdığımız şey, daima hayata geçirebildiğimiz bir davranıştır. Freud nevrozun kaynağını daima kişinin geçmişinde arasa da (Breuer'le birlikte psikanaliz üzerine yaptığı ilk çalışmada "Histerikler en çok hatırlamaktan muzdariptir" ifadesi yer alır), odak noktası sonradan, farklı bir geleceğe dair geçmişte kalmış arzudan geçmişte meydana gelmiş bir travmanın bugün tekrar tekrar yaşanmasına kaymıştır.[17] Hayatının ileriki dönemlerindeki düşüncelerinde bastırma kavramına yaptığı vurgu zayıflamıştır çünkü bu, tekrarlama tutumunun etki derecesini hiçbir şekilde değiştiremez.

Freud'un erken dönem fikirlerini yani cinsel bastırma kavramına odaklanan Freud'u bir anlamda, vaat üzerine kurulu kapitalist ideolojiye yatırım yapan bir düşünür olarak değerlendirebiliriz. Bastırmanın tamamen ortadan kalkabilmesini imkânsız bulmakla beraber psikanalizi, daha iyi bir gelecek vaat eden çözüm yollarından biri olarak görmüştür zira hastaların belirgin düzeyde değişim yaşayabileceği kanısındadır. Gelgelelim *Haz İlkesinin Ötesinde*'yi yazdıktan sonra, tekrarlama tutumunun, daha bir iyi geleceğin önünde sürekli engel teşkil edeceğini fark etmiş ve gerek bireylerin gerekse toplumun ciddi değişimler geçirebileceği fikrinden gitgide daha da şüphe eder hale gelmiştir. Bastırmanın üstesinden gelinebilme olasılığını artık bir kenara attığından Freud'un, kişinin tekrarlama tutumuna yaklaşımı gelecekle fazla ilgilenmez olmuştur.

17 Joseph Breuer ve Sigmund Freud, *Studies on Hysteria, The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24. cilt içinde, çev. James Strachey (Londra; Hogarth, 1955), 2: 7.

Cinsel arzuların bastırılması işe yarar bir mekanizma gibi görünür: Kişi bu arzularını obsesif ritüeller ya da histerik acılar üzerinden dışavursa da bunları bilfiil, bilinçdışı fantazilerine teslim olup toplumca kabul edilemez biçimlerde cinsel davranışa dökmez. Herkes ilk bakışta bu şekilde değerlendirmese de elini eldivenin içine tam oturtma davranışının sürekli tekrarlanması (çoğu beysbol oyuncusunun yaptığı gibi) tamamen cinsel içerikli bir eylem olabilir. Kişi bunu herkesin gözü önünde yaparak ne toplumsal ahlak yasalarını çiğner ne de tutuklanma riskiyle karşı karşıya kalır ama mastürbasyon için aynı durum geçerli değildir. Benzer şekilde, konuşamayan bir histeriğin sessizliğini hiç kimse toplum içinde gerçekleştirilen oral seks davranışı olarak değerlendirmez. Bastırılmış cinsellik, kendi başına cinsellikle ilintili görünmeyen birtakım semptomlar yoluyla –eldivenini sürekli eline yerleştirme gibi– açığa çıkar. Bastırma kişiye acı verirken aynı zamanda da onu, bastırılmış cinselliğini açıkça ortaya koymaktan alıkoyar. Kompülsif özellikli tekrarlama davranışında aynı durum söz konusu değildir. Freud'a göre tekrarlama tutumunun altında yatan düşünce bastırılır fakat kayıptan kaynaklanan tekrarlamanın verdiği tatmin fütursuzca, hiçbir engelle karşılaşmaksızın gün yüzüne çıkar.

Freud bastırma kavramını, kişinin tekrarlama tutumundan ileri gelen tatminin önünde hiçbir engel oluşturmadığını kabul ettiği için sonradan, önem sıralamasında geri plana almıştır. Bastırmayı sadece cinsellikle ilişkilendirdiği dönemlerde Freud, bunun ortadan kaldırılmasının kişide bir dönüşüme yol açacağını düşünmektedir. Başlardaki söz konusu anlayışa göre psikanaliz, bastırmayı ortadan kaldırarak hastanın tatminsizlik halinden çıkıp tatmin duygusu yaşamasını sağlayabilecek bir yaklaşımdır. Bu durum da psikanalizle devrim siyaseti, yani Otto Gross'la Rosa Luxemburg arasında sağlam bir bağ kurar.

Ne var ki tatmin sağlayan tekrarlama tutumuna ilişkin düşünceler baskın hale gelince psikanalizle ilgili bu izlenim yerle bir olur. Tekrarlama tutumuyla bağlantılı olan bastırmanın ortadan kaldırılmasının

net bir siyasi getirisi olmayacaktır. Psikanalizin elinden gelen sadece –müdahale süreciyle sınırlı olarak– hastayı, tekrarlama biçimine ve bunun getirdiği tatmin duygusuna dair farkındalık kazanması yönünde desteklemek olacaktır. Hastaları tatminsizlik duygusundan kurtarma hayali, tam da psikanalizin onlara halihazırda vaat ettiği tatmin hissi nedeniyle tedaviye direnç gösterdiklerinin anlaşılmasıyla beraber ölmüştür.

Psikanalize yönelerek Freud'un fikirlerinden kapitalizm irdelemesinde faydalanmak isteyen düşünürlerin amacı, söz konusu sistemin önceden zannedilenden bile daha az tatmin sağladığını kanıtlamaktır. İşçi sınıfı açısından sorun sadece eşitsizlik değil, herkesin maruz kaldığı baskıdır. Aralarında Adorno'nun da bulunduğu kimi düşünürlere göre, kapitalist sistem altında yaşayan insanlarda astrolojinin bu denli geniş ölçekte rağbet görmesi de bunun açık göstergesidir. İlk bakışta epey zararsız gibi görünse de astroloji insanlara yanlış bir tatmin duygusu sağlayarak sosyal düzeni ve özellikle de orta sınıfı (bu kişilerin illa ekonomik sıkıntı içinde olması da gerekmez) zehirler. Adorno "Yeryüzüne İndirilen Yıldızlar" başlıklı makalesinde şunları söyler: "Astrolojinin görevi insanların şiddetli dürtülerini hayali boyutta da olsa tatmin etmekmiş gibi görünse de bunun, bireyin gerçek hayattaki 'normal' faaliyetine gereğinden fazla karışmasına izin verilmez."[18] Sırf eğlencesine okunsa bile gazetelerdeki astroloji köşelerinin bu kadar rağbet görmesi insanların, içinde yaşadıkları sistemin tatmin edemediği birtakım arzuları olduğunun ve bunların bastırıldığının işaretidir. Adorno'ya göre kapitalizmin kurbanları işçi sınıfından ibaret değildir; sistemin dayattığı öznellik kipine içkin bastırmaya maruz kalan herkes bunun mağdurudur.

18 Theodor W. Adorno, "The Stars Down to Earth", *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture* içinde, ed. Stephen Cook (New York; Routledge, 1994), s. 49.

Kapitalizm irdelemesinin bu kadar geniş alana yayılması, söz konusu sistemin oluşturduğu sorunun büyüklüğü hakkında çarpıcı bir farkındalık yaratır. Ancak diğer yandan bahsedilen yeni eleştirel yaklaşım, tatminsizlik konusundaki ısrarı yüzünden kapitalist rüyayı benimsemiş olur. Bunu ancak Freud'un başlardaki ruhsallık kuramını benimseyip sonraki düşüncelerini bununla bütünleştirmeyi reddederek yapabilir. Sonraki Freud, 20. yüzyılda geliştirilen Freudcu-Marksist geleneksel eleştiride kendine yer bulamamıştır. Dolayısıyla Marx'la Freud'u bir araya getirme işi bugün bize kalır. Gerçek Freud bireyin özyıkıcılığına odaklanan Freud olsaydı, işimiz zordu. Bu Freud'la Marx arasında iyi bir uyum yoktur.

Elinizdeki kitabın amacı kapitalizm hakkında yeni bir korkular ya da hastalıklar kataloğu oluşturmak değildir. Bu, başka çalışmaların konusudur. Burada hedeflenen, kapitalizmin bireye neden bu kadar çok tatmin sağladığı ve dolayısıyla ona tabi yaşayan insanlar üzerindeki hâkimiyetini nasıl koruyabildiğini anlamaya çalışmaktır. Sahip olduğu güç, öznellikle kurduğu ilişkiyle başlar ki ilk bölümde ele alınacak konu da budur. Kitabın iskeleti niteliğindeki daha sonraki bölümlerdeyse kapitalizmin bizi, insan topluluklarıyla temas etmekten, bakıştan, fedakârlıkta bulunmaktan, garantilerin olmayışından, sonsuzluktan, verimsizliğimizden, sevgiden, hatta bolluktan nasıl koruduğu incelenecektir. Ancak, sonuç bölümünde de görüleceği üzere bize günlük hayatımızda yücelik hissini tattırır. Kitap kapitalizmin yüceliğiyle bitiyor ama bu, aynı zamanda başladığı yerdir. Kapitalizmin kudretini korumasının ve eleştiriye dayanıklılığının nedeni, kişiye yaşattığı yücelik hissinden ayrı düşünülmez zira tatminin gücü de buradan gelir. Kapitalist özne tatminsizliklerine sımsıkı yapışır; onları kapitalizme bağlı kılan ana unsur bu tatminsizlik halidir. Ne kadar çekici görünürse görünsün hiçbir meta, müzmin tatminsizliğin cazibesinin yerini dolduramaz.

1
Arzunun Öznesi ve Kapitalizmin Öznesi

Musa ve Diğer Peygamberler

Kapitalizmin barındırdığı sorunlar, kapitalizmin tanımıyla başlar. Sorun, kapitalist sistemin kökeninin çok eskilere dayanması ve geniş bir coğrafyaya yayılmasından kaynaklanır. Bu sistemin varlığı Avrupa modernitesinin yeni yeni filizlenen erken dönem piyasalarından 19. yüzyıl Britanya'sıyla ABD'sinin azgın "bırakınız yapsınlar" [laissez-faire] topluluklarına ve eskiden komünist rejimle yönetilen 21. yüzyılın otoriter Çin'ine kadar uzanır. Hem destekçilerinin hem de muhaliflerinin bildiği üzere kapitalizm, özüne yönelik her türlü katı söylemi etkisiz kılabilecek kayda değer bir esnekliğe sahip gibi görünmektedir. Kapitalizmin nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemek neredeyse imkânsızdır.

Kapitalist ekonominin müdafilerine göre, onun en büyük meziyeti bünyesinde farklılık barındırabilme yeteneğidir. Hatta kapitalizm kendi içinde öylesine değişkenlik gösterir ki bu sözcükle tek bir sistemden bahsetmek mümkün değildir. Tek bir kapitalist sistemden söz edilemez çünkü pek çok çeşidi mevcuttur.[1] Muhaliflere göre,

1 "Kapitalist sistemler katı değildir ve hepsi de birbirine benzemez. Kapitalizm sadece değişim ve uyuma imkân tanımada emsalsizdir; dolayısıyla farklı toplumlar, genellikle kültürel gerekliliklerden ötürü kendileri için farklı kural ve

sergilediği çeşitlilik kapitalizmi diğer tüm ekonomik sistemlerden ayırır ki bu da onun kötülüğünü iyice ortaya çıkarır. Guy Debord'a göre kapitalizmin doğurduğu metalaşma biçimi diğer tüm sosyal yapıları sömürgeleştirir ki bu süreç de onun "gösteri toplumu" adını verdiği noktaya kadar varır. Debord şöyle der: "Buradaki 'gösteri' ifadesi, metalaşmanın sosyal yaşamı sömürgesi haline getirme sürecinin tamamlandığı tarihi ânı betimler. Açıkça tanık olduğumuz tek durum metayla kurulan ilişki değildir; artık *her şey* metadan ibarettir. Yani üzerinde yaşadığımız gezegen bir meta dünyası haline gelmiştir."[2] Bu gösteri kapitalizmin önceki biçimlerinden niteliksel anlamda farklılık göstermez; sistem farklılıklara uyum sağlamakla kalmayıp bunları saf dışı bırakabileceği şekilde hırsla, belli bir mantığın bünyesinde eriterek onunla kaynaştırır. Öte yandan asıl önemlisi, bu mantığın mahiyetini anlamaktır.

Hem müdafi hem de muhaliflerinin kabul ettiği üzere kapitalist sistem, sosyal örgütlenmenin merkezine piyasa hukukunu yerleştirir (insanlar alıp satmak istediği emtiayı alıp satar). Devlet piyasaya para sürerek, fiyatları sabitleyerek ya da bazı endüstrileri destekleyerek piyasaya müdahale etse bile çoğu kuramcıya göre sistem, serbest piyasanın belirleyici rolü sürdüğü sürece kapitalist kalır. Kapitalist bir ekonomide devlet ister sistemi desteklesin hatta isterse gelişimini frenlemeye çalışsın, son söz daima piyasaya aittir. Bu tanım belli bir

süreçler belirleyebilir" iddiasını ortaya atan Allan Meltzer'in fikridir bu. Allan H. Meltzer, *Why Capitalism?* (Oxford; Oxford University Press, 2012), s. 3. Meltzer de diğer tüm kapitalizm savunucuları gibi sistemin kültürel farklılıklara uyum gösterebilmesiyle övünür. Bu doğrultuda kapitalizmin sahip olduğu uyum gösterme becerisini çokkültürlülüğe vurgu yaparak açıklar. Buna göre kültürel farklılıklar kapitalist mantık açısından hiçbir tehlike oluşturmaz çünkü sistem farklılıklar üzerinden gelişir.

2 Guy Debord, *Society of the Spectacle*, çev. Donald Nicholson-Smith (New York; Zone, 1995), s. 29 [*Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, Ayrıntı Yayınları, 2021].

düzeyde ikna edici ve isabetli olsa da kapitalizmin, kendini ona adayanların ruhsallığıyla ilişkisini kavrama konusunda yetersiz kalır. Kapitalizmin nasıl işlediği, ruhsallık zeminine bakılarak anlaşılabilir.

Kapitalizmin bireylere ne gibi psişik faydalar sağladığını çözebilmek için bunu kültür kavramından ayrı tutmak gerekir. İçinde sayısız kültürel farklılık barındırmakla birlikte kapitalizm tek başına bir kültür değildir, bu yüzden de asla "kapitalizm kültürü"nden bahsedilemez. Kapitalizmin kendi penceresinden bakacak olursak, hangi kültürden doğup bugün hangisi tarafından beslendiği hiç önemli değildir. Kapitalizmi yaratmış olmanın itibarını ya da ayıbını çıkıp Avrupa üstlense bile bu, kapitalizmin işleyişini anlama çabası içinde tarihsel bir neden sonuç ilişkisinden ibaret kalmanın ötesine geçemez. Kapitalizm Avrupa merkezli değil evrensel bir fenomendir ve kendini kültürel farklılıkları içinde barındıracak şekilde dönüşüme uğratsa da özünde hep aynıdır.

Kapitalizmin kültürleri aşıp insanlara verdiği ruhsal ödüller, onların kendi kültürlerinden aldıklarından çok daha farklı niteliktedir. Şu ya da bu kültürün üyesi olarak kişiler, kendi öznelliklerinin ötesine geçen bir yapıyla ilintili sabit bir sembolik kimlik edinir. Bu sabitlik herhangi bir kültürün, kendine ait bireyleri cezbedebileceği başlıca silahtır ve kapitalizmin kullandıklarına hiç benzemez. Kültür kişiye, kapitalizmin sağlayamadığı bir aidiyet duygusu verir.

Kapitalist sisteme tabi birey sürekli olarak aidiyet duygusu eksikliği yaşar; kapitalizmde sürekli tekrarlanıp duran, belli bir derecede otantik aidiyet bağı kurma (romantik ilişki, arkadaş grubu, ulus vb.) fantazisinin varlık sebebi de budur. Sistem söz konusu fantaziyi yaratırken, insanların onun farkına varmasını sürekli olarak engeller. Kişiye her türlü metayla karşılıklı aidiyet bağı kurabileceği vaadinde bulunur ama o, asla mükemmel ürünü ya da istediklerinin tümünü satın alamadığı için bu hissin sırrına vâkıf olamaz. Kendini herhangi bir kültürün parçası hissedenin aksine, kapitalist öznenin ona aidiyet

duygusunu yaşatacak bir yeri yoktur. İçindeki eksiklik hissi de onu, sürekli daha da zenginleşerek bu yeri aramaya iter. Ne var ki bu çaba da onun, yer ve kimlik yoksunluğu hissini şiddetlendirmekten başka işe yaramaz. Sahip olduğu yegâne kimlik, kimliksizliktir.

Kapitalizmin özü biriktirmektir. Kapitalist özne elindekilerle asla yetinmez, hep daha fazlasını ister. Ancak bu bitip tükenmek bilmez biriktirme projesi ironik biçimde, kendi sonlanması üzerine kuruludur. Kapitalist nitelikli biriktirme fikrinde kişi, içindeki arzuyu eksiksiz biçimde tatmin edebilmesini sağlayacak nesneyi elde etme amacının peşinde koşar; böylece arzusunu giderip sonu gelmez biriktirme isteğini nihayete erdirebilecektir. Dolayısıyla kapitalizmin sonu, kendi yapısının içinde resmedilmiştir. Sistemin gücünü korumasının sırrıysa kişiye eksiksiz tatmin sağlayacak böyle bir nesnenin asla var olmamasıdır. Kapitalizm kişiye, asla varamayacağı bir noktaya ulaşana dek biriktirmesini emreder ki bu da sistemi tüm boyutlarıyla ayakta tutar; üretim, dağıtım ve tüketim. Üretici kazancını artırabilmek için sürekli daha fazla üretmeli, dağıtımcı kârını yükseltme doğrultusunda daha yüksek düzeyde dağıtım yapmalı, tüketiciyse eksiksiz tatmin nesnesini bulabilme uğruna daha fazla tüketmelidir. Her halükârda sistemin temeli kişinin asla yeteri kadar birikim yapamaması üzerine kuruludur ve yaşattığı tatmin duygusunun kaynağı da budur.

Dolayısıyla kapitalizmin, ona tabi olanların zihninde yarattığı görüntü ile onların bundan sağladığı gerçek tatmin arasında köklü bir fark vardır. Kapitalist sistem, gölgesinde yaşayanlardan kendilerini birikim yapma fikrine ve bundan ayrılmayan nihai tatmin vaadine kaptırmalarını ister. Bu fikrin güdümünde olmayan kapitalist özne –ve dolayısıyla sistem– yoktur. Kendi içinde ne kadar çeşitlilik barındırırsa barındırsın kapitalist âlemin tek değişmez kuralı, her kapitalist öznenin ruhsal dünyasında faal olması gereken "birikim yap" buyruğudur. Sisteme karşı verilecek her türlü mücadelenin ilk

adımı, onun şart koştuğu biriktirme vaadine ruhsal yatırım yapma tutumunu hedef almalıdır. Bu türdeki yatırım tutumundan kaçınmak, herhangi bir anlamda maddi yatırım yapmama kararını vermekten çok daha zordur çünkü söz konusu fikir, sistemin dışına çıkıp yaşamını o boyutta sürdürdüğünü zannedenleri bile zehirler. Kapitalizmin ruhsallık üzerindeki etkisi sosyoekonomik boyuttakinden çok daha güçlüdür.

Kapitalizm birikim yapmayı emredip asla yerine getiremediği bir tatmin vaadinde bulunur ki bu mahrumiyet de kaynağını öznenin psişik yapısından ve tatmin biçiminden alır. Psişe kendini arzusunu gerçekleştirememesi üzerinden tatmin ederken kapitalizm de öznenin, başarı peşinde koştuğunu zannederken içindeki bu eksiklik hissini besleyip yaşatmasına izin verir. Kapitalizmin cazibesinin sırrı, ruhsallıkla arasındaki bağdır. Sistem önümüze, yapısal olarak ulaşmamızın mümkün olmadığı bir tatmin olasılığını koyarken, diğer yandan da tatminsizliğimizin esas travmatik kaynağının bilinçdışımızda kalmasını sağlar. Bu çifte kandırmacaysa orantısız bir beka gücüne sahip, genetik kodlarımızda yazılıymış izlenimi veren bir sistem yaratır.

Nesnenin Bölünmesi

Aksiymiş gibi görünse de kapitalizm insan doğasının parçası değildir. Müdafilerin bu yöndeki ısrarının nedeni bu sistemi insanlığın kaçınılmaz bir sonucuymuş havasına bürümektir. Öte yandan sistem yandaşlarının gözle görünür sosyoekonomik gündemlerinin ardına baktığımızda bu ilişkilendirmenin nedeni anlaşılabilir. Kapitalizmi insan doğasıyla ilintilendirmek ideolojik bir tutumken, sistemin insanın arzulama biçimiyle örtüştüğünü hissetmek tam olarak öyle değildir. Kapitalizmin ortaya çıkış nedeni ve sahip olduğu psişik cazibe insana has öznelliğin niteliğiyle ilişkilendirilir. Ancak, bu

öznelliğin kendisi bile doğal değildir; doğal süreçlerden değil, insanın doğadan kopmasından ileri gelir. Kapitalizmin mevcut başarısı insanın varlıkları isimlendirerek doğaya yabancılaşmasına dayanır. Kapitalizm zorunlu nedenlerle ortaya çıkmamış olsa da –bunun asla olmadığı bir dünyayı hayal etmek imkânsız değildir– hangi sebeplerle doğup gücünü nasıl koruyabildiği, insan ruhsallığının yapılanması üzerinden keşfedilebilir.[3] İnsan ruhsallığının kendini kapitalist sisteme kaptırmaya meyilli olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kapitalizm başarısını, insanın doğallığını yitirmiş bir varlık olmasından faydalanmasına borçludur.

İnsan sadece içgüdüleriyle hareket eden bir hayvan olsaydı bugün ne kapitalizmden ne de onun ruhsallık üzerindeki hâkimiyetinden bahsedilirdi. Hayvanlar âleminde kapitalist bir sistemin varlığına rastlanmaması tesadüf değildir. Dolayısıyla kapitalizmle insan doğası arasında bağ olduğu iddiası peşinen reddedilmelidir. Kapitalizmin çekiciliğinin sebepleri, gösterenin ortaya çıkması ve bunun da konuşabilen varlıklar üzerindeki dönüştürücü etkisinden ayrı düşünülemez. Kapitalizmle kurulan tutkulu ilişkinin kaynağı, insanın konuşabilmeye başlamasıyla birlikte doğadan kopmasıdır. Bu kopuşun etkisiyle doğal insan tam bir dönüşüm geçirerek, daha sonra kapitalizm tarafından parlatılacak biriktirme tutumunun ve metanın albenisine kapılmaya meyilli hale gelmiştir. Kapitalizmi benimsememizin nedeni hayvansı niteliğe sahip olmamız değil, hayvansı doğamızdan tamamen kopmamızdır. Meta satın almak insanın doğal ihtiyaçlarını karşılamaz; taşıdığı isim tarafından çarpıtılmış, insanın

3 Kapitalizmin tesadüfen değil mecburiyetten doğduğu fikrine kapılmamızın tek nedeni ona geriye dönük biçimde kendi tarihsel zaferinin penceresinden bakmamızdır. Hegel'in tarih felsefesinden çıkarılacak en önemli derslerden biri söz konusu bakış açısının –ve kapıldığımız bu mecburiyet izleniminin– kaçınılmaz olduğudur. Bu geriye dönük bakış açısı, geçmişteki olayların birtakım mecburiyetler yüzünden mi yoksa tesadüfen mi meydana geldiğini anlamamızı engeller.

sahip olduğu hayvansı niteliğin yine bu isim tarafından bozulmasından türemiş bir arzudur. İşte bu yüzdendir ki hayvanlar âleminde hiçbir kapitalist yapılanma örneğine rastlanmaz. Bu ekonomik biçimin ortaya çıkışını mümkün kılan, dildir. Kapitalizm irdelemesi her şeyden önce, gösterenin devreye girmesiyle birlikte olup bitenleri araştırmaya odaklanmalıdır.

İsimlendirme, bireyin içinde bulunduğu tüm etkileşimlerde aracı vazifesini üstlenip onu doğal çevresine yabancılaştırarak kapitalizme zemin hazırlar.[4] Acıktığı zaman bir insan hayvanının yaptığı gibi en yakın elma ağacına yönelip karnını doyurmak yerine birey, elma kavramı üzerinden bu meyvenin ötesinde bir tatmin arar. İsimlendirme yapan birey açısından, hayvan insanının aksine elmanın kendisi asla yeterli değildir. Dünyanın gösterenlerin hükmüne girmesiyle beraber elma, artık aşikâr biçimde somut varlığının ötesine geçmiş ve gözle görülüp elle tutulan elma insanı tatmin etmez olmuştur. Elma, bir ihtiyaç nesnesi olarak bakıldığında sadece elmadır ve söz konusu ihtiyacı giderebilir. Ne var ki devreye gösteren girince elmanın kendi içindeki bölünmesi bu meyvenin ötesine geçen bir anlama bürünmüştür. Sonradan gösteren biçiminde yapılan bir ilave, elmayla bütünleşmiş ve bu aşırılık nesnenin kendisine indirgenemez hale gelmiştir. Gösterenler dünyasında yaşayan kişinin yediği

4 Dolayım felsefesinin en önemli temsilcisi, şaşırtıcı biçimde konu hakkında modern dilbilimin ortaya çıkışından önce yazan Hegel'dir. Hegel bilmemiz gereken en temel unsuru, yani "şimdi" ve "burada"yı tanımlayabilmemizin ancak filozofun çaba ve zaman harcayarak karmaşık bir dolayım sisteminin katmanlarını tek tek kaldırmasıyla mümkün olabileceği görüşündedir. Bununla beraber, söz konusu dolayım katmanlarını göremediğimiz için ne kadar kolayca tuzağa düştüğümüzün farkındadır; algıladığımız şeye doğrudan erişebildiğimizi zannetmemizin nedeni budur. Hegel'in ardından felsefede dolayımsızlığın benimsenmesi (ki bunu yapanlardan biri de Kierkegaard'dur) düşünürlerin, kendilerinden önce yaşamış bir öncünün (yani burada Hegel'in) onları mesleki yaşamı boyunca hakkında sürekli uyardığı bir yanılsamanın tam ortasına düşmesine örnektir.

elma asla elmadan ibaret değildir; "hekime muhtaç olmamaya" yarayan,* akla "ilk günahı" getiren ya da sulu ve lezzetli olan bir şeydir. Elma, isimlendirmenin yol açtığı bölünmenin sonucunda fazladan bir anlam edinir. İliştirilmiş bu fazlalık da bireye, elmanın kendisinin –"elma" olmayan bir elmanın– onu yiyen bir hayvanda asla yaratamayacağı bir tatmin sağlar.[5]

Elmanın kendi içindeki bölünmesini genelde gözden kaçırmamızın nedeni bunun –yenmeden önce– bir bütün olarak görünmesi değil, her şeyden önce taşıdığı gösterenin yarattığı, meyvenin görüntüsüne eşlik eden saydamlık yanılsamasına kanmamızdır. Aslında gösterenler, saydammış gibi görünerek saydam olmayan niteliklerini gizler. Gösteren bir nesneye sadece, onu değiştirmeksizin, zaten önceden var olan kimliğini kazandırıyormuş gibi görünür; biri çıkıp, ağaçlarda asılı birtakım nesneleri "elma" diye isimlendirmeye karar vermiştir. Belirttikleri şeyleri dönüştürüyormuş izlenimi vermediğinden gösterenlerin, üstlendikleri aracı rol üzerinden dünyamızı nasıl şekillendirdiğinin farkına varmayız. Dünya bize, dilediğimiz şekilde algılamamız için gözlerimizin önüne serilmiş birtakım aşikâr öğelerden oluşuyormuş gibi görünür. Gelgelelim gösterenler saydam değildir; dolayısıyla algımızı bozarak, perdelediği unsurları değiştirir.

Göstereni yüzünden "elma"yı sadece elma olarak görmeyiz. Her nesne gösteren sistemi tarafından kendisine atanmış görünüme bürünerek özkimliğine ait imgesini yitirir. İhtiyaç nesnesi olmaktan çıkıp

* Özgün metinde İngilizcedeki "An apple a day keeps the doctor away" [Günde bir elma ye, hekime muhtaç olma] atasözüne gönderme yapılmıştır –çn.

5 Apple şirketi söz konusu arzu nesnesinin, taşıdığı isimle hiçbir ilgisinin olmadığının elbette farkındadır; bu alakasızlık hali öznenin arzusunu uyandıran bir aşırılık meydana getirir. Nesnenin basitliği barındırdığı aşırılığı gizleyerek öznenin, aldığı keyif ve nesnenin bölünmüşlüğü arasındaki ilişkinin farkına varmaksızın, bu aşırılıktan keyif almasını sağlar. Apple, markasının adıyla müşterisinde bir bütünlük algısı yaratırken, aynı zamanda onu bu isimle ilişkilendirilmiş aşırılıktan keyif duymaya yöneltir.

arzu nesnesi haline gelir.[6] Gösterenin çarpıtma gücü algımızın üzerine gelen bir ilave nitelik değildir (renkli camlı gözlük misali); algımızın kendisi olmuştur. Dünyaya yönelik algılamamız bu çarpıtmanın filtresinden geçer ve onun sonucunda gerçekleşir. Söz konusu çarpıtmanın yarattığı etkiler modern düşüncenin temel meselelerinden birini oluştururken aynı zamanda gösterenler dünyasında yaşayan kişiler olarak bizlere, kapitalizmin neden bu denli cezbedici olduğunu anlama doğrultusunda önemli bir başlangıç noktası sunar.

Sürekli bölünmüş nesnelerle karşılaşan özne, asla arzusunu gerçeğe dönüştürecek bir nesne bulamaz. Hiçbir nesne bütünlüklü değildir, bu yüzden de öznede tam doyum sağlamaz. Kapitalizm nesneleri bütünlüğe kavuşturamasa da bunların imgelerini başkalaştırır. Nesneler birer meta olarak bütünlüklü gibi görünüp öznede, doyuma ulaşabileceği gerçek fırsatlarmış izlenimi yaratır. Kapitalizm dünyanın gösterenlere yansımış görüntüsündeki bölünmeyi ortadan kaldırmaz ama onu, aşılmaz bir engel değil bütünlenebilecek bir durum gibi takdim eder. Gösterenler sistemine, onun doğasından gelen travmatik yapısını gizleyecek şekilde uyum sağlar.

Gösteren, bölünmüş bir dünya yaratır. Diğer dilbilimciler farklı terminolojiler kullanırken Ferdinand de Saussure çok isabetli biçimde bu bölünmüşlüğü, gösteren ile gösterilen arasında gerçekleşen bir olay olarak tanımlar. Yani gösteren yarılma algısına yol açarak, gerçekte var olanların yerine sadece bunların görüntülerinden müteşekkil bir dünya yaratır.[7] Bu yarılma da insana, anlam atfetme

6 Jacques Lacan ihtiyaç ile arzu arasındaki ayrımı gösterenin etkisi üzerinden açıklar. Bkz. Jacques Lacan, "The Signification of the Phallus", *Écrits: The First Complete Edition in English* içinde, çev. Bruce Fink (New York; Norton, 2006) içinde, s. 575-584.

7 Saussure'ün tanımladığı farklılık, Kant'ın bir şeyin gözle görünen hali ile gerçekliği arasında yaptığı ayrımla ifade edilebilir. Gösterenin neden olduğu bölünmeyi göz önüne aldığımızda, bir şeyin gerçekliğinin, algıladığımız tüm görünümlerin ötesinde olduğunu varsayabiliriz. Bu bölünme bir yanılsama değildir ama şeyin

imkânı doğurur. Bölünmemiş gerçeklikle ilişki kurabilseydik, hiçbir şeye hiçbir isim vermezdik. Nesneler bizim keşfetmemizi bekleyen anlamlı bütünlerden oluşmaz. Saussure'e göre anlamlandırma faaliyetine halihazırda elimizde bulunan göstergelerle başlamayız. Onun iddiası aksi yöndedir: "Dil olmadan düşünce bulanık, mahiyeti meçhul bir toz bulutudur. Dilin ortaya çıkışının öncesinde var olan ne herhangi bir fikir ne de ayrım söz konusudur."[8] Dil, ilişkilenebileceğimiz anlamlı bir dünya yaratırken diğer yandan da onun kendi içinde bölünmesini ortaya koyar. Gösteren, gösterdiğinin aynısı değildir. Ses-anlam uyumu barındıran sözcükler gibi bazı istisnalar bir denge kurulabileceği hissini verse de bunlar, aradaki derin uçurumun üzerine sağlam bir köprü kurma yönünde atılmış doğrudan değil dolaylı adımlardır.[9]

Gösteren ile gösterilen arasındaki bölünmüşlük, dünyada var olan yokluğa işaret eder. Sözcük ve belirttiği şey, gösteren ve tanımladığı nesne ya da eylem arasında boşluk bulunur; ne derece isabetli olursa olsun hiçbir ifade bunu dolduramaz. Kapitalizm ise gösterenin aksine, uygun metanın bu yokluğu giderek ortaya kalıcı bir varlık çıkaracağı inanışına dayanır. Ne var ki

---

gerçek varoluşu öyledir; Kant'tan sonra gelen Alman idealistlerinin (Fichte, Schelling, Hegel), bu kavramı onun felsefesinden söküp atmaya çalışmalarının nedeni de budur.

8 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, ed. Charles Bally ve Albert Sechehaye, çev. Wade Baskin (New York; Philosophical Library, 1959), s. 112 [*Genel Dilbilim Yazıları*, çev. Savaş Kılıç, İthaki Yayınları, 2014].

9 Ses-anlam uyumunun söz konusu olduğu durumlarda gösteren ile gösterilen arasındaki boşluk ortadan kalkmış gibi görünse de bu tür sözcüklerin yabancı dillerdeki karşılıkları birbiriyle karşılaştırıldığında bunların bile gerçek bir kimlik yerine, gösterilene dair toplum güdümlü bir değerlendirme üzerinden ortaya çıktığı görülür. Saussure "bunların birtakım seslerin sadece aşağı yukarı benzer hali, az ya da çok aşina olunan taklidi" olduğunu belirtir. Saussure, *Course in General Linguistics*, s. 69. Ses-anlam uyumu sanki sadece bize gösteren ile gösterilen arasındaki boşluğu fark etmeyelim diye vardır.

kapitalist ekonomide bu, asla gerçekleşmez. Kapitalizm kendini gösterge farklı bir yapılanmaymış gibi sunarken onun yol açtığı sorunların aynısını yaratır.

Arzumuzu tam anlamıyla gerçekleştirebilme uğruna sürekli daha fazla üretir ya da tüketiriz ama hedefimize asla varamayız. Aynı şekilde, bir göstereni tanımlamak için başka gösterenler kullanırız fakat bunlar da istediğimiz sonucu hiçbir zaman layıkıyla veremez. Tıpkı sonu gelmez üretim-tüketim süreci gibi gösteren arayışı da asla bitmediği için daima henüz söyleyeceğimiz çok söz vardır. Verdiğimiz anlamlar hep bir başka anlamı, satın aldığımız metalar da hep bir başka metayı gündeme getirir. Bu durum gösterge süreci konusunda aşikârken, kapitalizmde örtülüdür.

Gösteren, var olmayan ve asla da olmayacak bir şeyi imler. Gösterileni anlamaya yönelik her tür çaba (örneğin sözlükte bir kelimenin anlamına bakmak) bizi, buna dair yaklaşık bir bilgi veren başka gösterilenlere götürür. Gösterilenin varlığı sadece, kendisini tanımlayacak bir başka göstergenin bulunmamasından ibaret olduğundan buna doğrudan erişim sağlayabilecek hiçbir sözlük yoktur. Sözlükte gösterilenin yanında gördüğümüz anlam açıklaması aslında biz, derdimizi anlatabilmek için, gösterene dair gösterenler kullanmak zorunda olduğumuz sürece oradadır. Dolayısıyla anlam arayışının sonu yoktur ve yanıt aradığımız yerde sadece bir boşluk bulunur. Mükemmel metaysa, aksine, arayışımızın sonlanacağını vaat eder.

Özne, gösterenler dünyasıyla yüz yüze geldiğinde aynı zamanda çetin bir yoklukla da karşılaşır. Sürekli arayış halindedir ama hiçbir şey bulamaz. Baktığımız ilk gösteren, kendisini tamamlayacak bir başka gösterene işaret eder fakat bu asla gerçekleşmez. Gösterenler dünyası hiçbir zaman vermeyeceği yanıtlar vaat ederek yokluğu, arzulayan öznenin bağrına yerleştirir. Anlamlandırma sürecinin herhangi bir nihai çözümü olmadığı gibi, öznenin arzusunun da yoktur.

Ortaya bir gösteren çıktığında yokluk, öznelliğin her ânına sinerek arzuyu inşa eder.[10]

Sürekli yoklukla karşı karşıya olmak özneyi kayıp duygusunun etrafında dönüp durmaya sevk eder. İnsan hayvanı gibi içgüdüleriyle yaşayan bir varlık, ihtiyaçlarını giderecek nesneler bulabilir. Onun açısından bir nesneyi elde etmekten doğacak tatmin duygusunu tatmak, asla kesin olmasa da daima ihtimal dahilindedir. Aslan karnı acıktığında tatmini geyik avlayıp yemekte bulabilir. Ne var ki gösterene tabi özne için böyle bir nesne yoktur. Et sevse bile onun önünde, tatminsizliğini giderecek bir geyik bulunmaz. Kendisine özdeş hiçbir nesne var olmadığından özne, elde ederek tatmin sağlayacağı nesneyi asla bulamaz çünkü bu, onun olası yaşantı ihtimallerini aşar. Gösteren ile gösterilen arasındaki mesafe aynı zamanda özneyi doyum nesnesinden de ayırır.

10 Yokluğun ortaya çıkışını, gösterenin devreye girişiyle birlikte değerlendirmek doğru olmaz. Gösteren, karşımızdaki yokluk durumunu bize açıkça gösterir ama anlamlamayı mümkün kılan da bu yokluk ya da olumsuzluk halidir. Yani varlığın içinde bir miktar yokluk ya da olumsuzluk da bulunmasaydı asla konuşamaz ve dolayısıyla yokluğu var edemezdik. *Mantık Bilimi*'nin o meşhur giriş kısmında Hegel'i varlık ve hiçliğin birbirine özdeş olduğunu öne sürmeye sevk eden de budur. Hegel'e göre "Varlık, yani belirsiz bir yakınlıkta bulunan şey aslında *hiçbir şey*dir; hiçbir şey olmaktan ne bir eksik ne bir fazladır." G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, çev. George di Giovanni (Cambridge; Cambridge University Press, 2010), s. 59 [*Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 1996]. Hegel, saf var oluşta yokluk da olduğunu varsaymadığımız takdirde konuşma yetisinin kaynağının açıklanamayacağını savunur zira bu kabiliyet, saf var oluşun bir miktar olumsuzlukla kesintiye uğramasını gerektirir. Bir başka ifadeyle, hiçliğin anlamlandırmada oynadığı asli rolü göz önüne alarak varlık ile hiçlik ya da olma ile olmama arasındaki ilişkiye dair ontolojik bir sav oluşturabiliriz. Saf varlığın içinde doğası gereği hiçlik de olmasaydı hava durumu hakkında gündelik sohbetler yapamazdık. Hiçliğin anlamlandırmada gördüğü işlev, var olmada oynadığı rolün de kanıtıdır. Öte yandan anlamlandırma, yokluğu bilfiil öne çıkartarak bizi bunun her yerde bulunduğu gerçeğiyle yüzleştirir.

Kapitalizmin doğuşuyla birlikte, konuşan varlık onu gösterenin temelinde yer alan yokluk hissinden kurtarmayı vaat eden bir sistemin içine girmiştir. Diğer sistemler kayıp duygusunu çeşitli şekillerde sosyal hayatla bütünleştirir (kurban ritüelleri, masraflı törenler vb. yoluyla). Ancak, kapitalizmle birlikte bu çağ sona ermiştir. Kayıp kaçınılmaz olmaktan çıkıp olumsal bir durum haline gelmiş, meta da bu travmatik olumsallığa derman olarak sunulmaya başlanmıştır.

Çoktan Yitirilmiş Olanı Yitirmek

Kapitalist sistemdeki nesnenin durumu öznenin, kayıp duygusuyla kurduğu ilişkiye göre değişiklik gösterir. Nasıl ki kapitalist çağda kayıp olumsal sayılmaya başlandıysa, tüm konuşan varlıklara musallat olan kayıp nesne de artık tamamen yitik olmaktan çıkmıştır. Jacques Lacan'a göre kayıp nesne (buna *objet a* adını verir), –onu asla elde edememesine rağmen– öznenin arzusunu yönlendiren unsurdur. Fakat kapitalist sistemde kayıp nesne, gerçekte barındırmadığı tözsel bir nitelik edinir. Elde edilebilir meta görüntüsünü koruduğu sürece, özne tarafından travmatik bir olayda yitirilmiş tözsel bir şey olarak değerlendirilir.

Yokluk, var olmayla iç içe olmak zorundaysa da anlamlandırma eylemi tarafından hacmi iki katına çıkarılır ve gösteren sisteminin merkezine yerleştirilir. Dolayısıyla gösteren sisteminin parçası haline getirilmek kaybı asli bir hal, psikanalizin "eksiklik" adını verdiği durum olarak kabul etmek anlamına gelir. Gösteren sistemi geridönüşlü olarak, gösteren sistemine dahil olmasıyla beraber ortadan kaybolmuş; gerçekten var olması halinde noksansız tatmin duygusu yaşatacak yitik bir nesne yaratır. Bu nesne, tözsel nitelik barındırmamasına rağmen ve elle tutulur gözle görülür hale gelmesi asla mümkün olmasa da öznelliğin ana hatlarını şekillendirir. Öznenin, gösteren dünyası dahilindeki her tür etkinliği, hiç sahip olmadığı bu nesneyi yeniden bulma çabasının etrafında döner durur.

Psikanalizin en temel hatalarından biri kayıp nesneye tözsel nitelik atfetmektir.[11] Bu duruma en sık, özneyi her şeyden önce kayıp nesne tarafından yönlendirilen değil onunla ilişki içinde bulunan bir varlık olarak ele alan nesne ilişkileri odaklı psikanalizde rastlanır. Bu türdeki psikanalitik yaklaşım nesneyi değerlendirirken kapitalizmle aynı hataya düşer. Öznelliği ilişkisellik çerçevesinde ele alma yaklaşımı ilk bakışta son derece mantıklıdır: Her özneyi birbirinden bağımsız olarak teker teker anlamaya çalışmak ya da birinin cinsel gelişimini diğer öznelerden ayrı tutarak irdelemek imkânsız gibi görünür. Dolayısıyla bu türdeki psikanalitik yaklaşım ironik biçimde Freud'un, dolayımın öznellik üzerindeki hükmüne dair fikirlerinden ayrı düşer. Yani söz konusu bakış açısı, nesneyle dolayımın getirdiği sıkıntılardan etkilenmeyen özgün bir ilişki kurulduğu mitini yaratır. Özne kendisine rahatsızlık veren kötü nesnelerle karşı karşıya kalsa bile nesne ilişkileri kuramına göre bunlar, onun açısından tüm boyutlarıyla hep oradadır. Bu yüzden de, gösteren sistemine tabi özne açısından tüm nesnelerin barındırdığı temel yokluk halinden mahrum kalır.

Bu hataya, W. R. D. Fairbairn gibi nesne ilişkileri konusunda çalışan en bilge psikanalistlerin kuramlaştırmalarında bile rastlanır. Fairbairn öznenin, bebeklik çağından itibaren nesneyi doğrudan

11 Psikanalistler sık sık kastrasyon (imgesel bir nesnenin bünyevi yitimi) yerine hüsrana (gerçek bir nesnenin toplumsal düzenin getirdiği zorunluluklar nedeniyle yitirilmesi) odaklanma hatasına düşer. Hüsran adaletsizlikten doğan bir kayıpken kastrasyon hiçbir şeyin ya da hiçbir şey olarak cisimleşmiş nesnenin yitirilmesidir; bu kayıp, öznellik açısından haksız değil fakat gerekli bir kayıptır. Psikanalizin kişinin hüsran yaşantısıyla ilgili yapabileceği herhangi bir şey yoktur. Bunun yerine öznenin kendi kastrasyonuyla kurduğu ilişkiye ve zaten hiç sahip olmadığı şeyi geri alma çabasına odaklanmalıdır. Bu önemli ayrımla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Jacques Lacan, *Le Séminaire XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 1964-1965, yayımlanmamış seminer, özellikle bkz. 3 Mart 1965 ve 10 Mart 1965 tarihli bölümler.

yaşantıladığını varsayar. "Nesne İlişkileri ve Dinamik Yapı" başlıklı yazısında bebeğin nesnelerle kurduğu ilişkide, nesnenin kendisinden kaynaklanan bir tatmin görür ki bunda ne kayıp duygusu ne de aracı yaşantılar vardır: "Libidonun asli amacı nesnelerle tatminkâr ilişkiler kurmaktır. Bu yüzden de söz konusu nesneler libidinal amaçlara hizmet eder nitelik taşımalıdır. Aynı zamanda, libidinal yönelimlerden türeyen davranışları şekillendiren de nesnenin niteliğidir. Dolayısıyla bebeğin doğuştan getirdiği ağızdan içe alma eğiliminin emme davranışıyla dışavurulması, memenin niteliğinden kaynaklanır."[12] Buna göre bebeğin amacı nesnenin biçimini almış, elde edilebilir tatmine ulaşmaktır ve bununla arasında hiçbir engel yoktur. Fairbairn'e göre yetişkinlikte, nesneyle kurulmuş bu kendine has ilişki yitirilse de sonuçta önceden var olduğu gerçeği değişmez.

Gerek nesne ilişkileri odaklı psikanaliz gerekse bundan türemiş birçok farklı yaklaşım da kaybın özne üzerindeki hükmünü açıklamaya çalışmıştır fakat kaybı asli bir durum olarak görmediklerinden, nesneyi kavramsallaştırma biçimleri kapitalizminkiyle benzerlik gösterir. Fairbairn ve ona yakın düşüncedeki kuramcılar açısından kayıp, ontolojik değil ampirik bir olgudur. Var olmaya, yokluğun dolayımından daha fazla önem verirler. Kayıp her durumda pekâlâ yaşanabilir ama bu daima bir şeyin kaybı olmak zorundadır. Onlar memenin kayıp cennet olduğunu düşünürken, Freud ise cennetin –var olduğu ölçüde– sadece yitirilirken var olduğu görüşündedir. Kayıp cennet, tekrar kazanılmış olanın spekülatif boyuttaki dengidir. Yani kayıp, öznenin başlangıçtaki tatmin hissinin sekteye uğradığının değil tatmin olasılığının belirdiğinin işaretçisidir. Kaybı bir şeyin yitirilmesi olarak görmek, bunun öznelliğe temel teşkil ettiğinin anlaşılamadığını gösterir. Ancak, kayıp kavramı, tıpkı nesne

12 W. R. D. Fairbairn, "Object-Relationships and Dynamic Structure", *Psychoanalytic Studies of the Personality* (New York; Routledge, 1990) içinde, s. 138.

ilişkileri odaklı psikanalistlerin gözünden kaçtığı şekilde kapitalist öznenin de dikkatinden kaçar.[13]

1920 yılında Freud *Haz İlkesinin Ötesinde*'yi yazarken özneyi, sahip olduğu temel kayıp hissi üzerinden tanımlamaya başlar. Bu aşamadan sonra özneyi kendi yıkımına doğru giden, tamamen kayıp hissiyle şekillenmiş bir varlık olarak ele alır (fakat yanlış yola saparak bu sürece "ölüm dürtüsü" adını verir.). Önceki dönemlerdeki çalışmalarında bu kırılma noktasına dair ipuçlarına rastlansa da Freud'un, 1920'de imza attığı devrimin içerdiği köklü değişim küçümsenmemelidir. Hatta bunun ne denli köklü bir değişim olduğunu Freud'un kendisi bile tam manasıyla kavrayamamıştır: Öznenin başarısızlık ve kayıp duygularını tekrar tekrar yaşamasını onun inorganik hale geri dönme eğilimine indirgemeye kalkması bunun kanıtıdır. "Ölüm dürtüsü" ifadesi akla "ölme arzusunu" getirir ki okurlarının (hatta Freud'un kendisinin bile) durumu yanlış yorumlamasının nedeni budur. Aslında bu kavramla ortaya koyduğu husus öznenin, tatmini kayıp hissini kendine tekrar tekrar yaşatmakta bulması ve kaybın başarısızlık duygusundan ayrı tutulamayacak olmasıdır.

Hiç kimse bilinçli olarak yola çuvallama niyetiyle çıkmaz; aksi durumda bile, başarısızlığı amaç belirleme eylemi bunu derhal farklı türde bir başarı haline getirir. Özne bilinç düzeyinde, başarısızlığı kendine öncelikli hedef yapamaz. Bilinç öznenin başarılı olmayı hedeflediği projelerle meşguldür. Bu projelerdeki başarısızlıksa bilinç

13 Yitirilmiş gerçek nesnelere odaklanma anlayışı (Lacan'ın epey şey borçlu olduğu) Melanie Klein'da da görülür. Çocuk bünyevi olarak yitime uğramış gerçek nesneyi bir kenara bırakıp ampirik bağlamdaki iyi ve kötü nesnelerle uğraşır. Klein'a göre, "Bebeğin gelişim sürecini yönlendiren, içe ve dışa yansıtma mekanizmalarıdır. Daha en baştan ego 'iyi' ve 'kötü' nesneleri içe yansıtır ki her ikisi için de ilk örnek annenin memesidir (çocuk açısından elde edebildikleri 'iyi', edemedikleriyse 'kötü' nesnedir)." Melanie Klein, "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States", *The Selected Melanie Klein* içinde, ed. Juliet Mitchell (New York; Free Press, 1986), s. 116.

açısından öznenin, daha çok çalışıp tekrar deneyerek telafi edebileceği olumsal tökezlemelerden ibarettir. Diğer yandan bilinçdışı düzeyde özne, kendini tatmin etmek için başarısızlığa bel bağlar. Başarısızlık ve kayıp, nesneyi yok kılar ki bunu tatminkâr hale getiren de sadece bu yokluktur. Yokluk, var olma halinin yapamadığını yaparak özneyi canlandırıp harekete geçirir. Sokakta yürüyen insanlara baktığımızda gördüğümüz, sahip olanlar değil eksiklik hissedenlerdir. Sahip olanlarsa ancak kayıp yaşamamak için bir yerden başka yere gider. Bu kayıptan kaçınmak için yürüseler de başlıca motivasyonları kaybın kendisidir. Sabah yataktan kalkıp işe gitmelerini sağlayan da yokluk ya da buna yönelik tehdittir. Varoluşunda hiçbir şekilde yokluk hissi yaşamayan özne eylemsiz hale gelir, hatta kendinde intihar edecek gücü bile bulamaz. İçindeki yokluk ve kayıp duygusuna bağlanmış pek çok hasta gördükten sonra Freud, bu hissin öznenin asli tatmin biçimini oluşturduğu sonucuna varır.

Aynı durum spordaki taraftarlıkta da gözlenir. Bilinç düzeyinde, tuttuğumuz takımı kazanması yönünde desteklerken bilinçdışı tatmini onun neredeyse hiçbir varlık göstermeden galip gelmesinde değil diğer takımla kıyasıya mücadele etmesinde buluruz. Başabaş mücadele bir tarafın rahat galibiyetinden çok daha ilgi çekicidir çünkü taraftarın, henüz bilinç düzeyinde yer almayan kayıp durumunu yaşantılamasını sağlar. Oynadığı her maçı kazanan bir takımı hiç kimse desteklemek istemez. Taraftar sürekli galip gelen takımın tribünlerini dolduruyorsa da bunun nedeni, tıpkı araba yarışı meraklılarının hep bilinçdışı düzeyde de kalsa kaza (ya da olası kaza) görme arzusuyla gittiği gibi, galibiyet serisini sekteye uğratan mağlubiyete (ya da olası mağlubiyete) tanık olmaktır. Tuttuğumuz takım şampiyon olduğunda bile neredeyse hemen, gelecek sezon ne yapacağını düşünmeye başlarız ki bu da başarısızlık ihtimali lehine mevcut başarı sahasını terk etmenin yollarından biridir. Başarının doruğuna ulaştığımızda, aşılacak başka engeller

bularak ya da yeni bir projeye başlayarak varoluşumuza tekrar kayıp yaşatmanın çarelerini araırız.

Kayıp hissi öznenin varoluşuna değer aşılayarak ona, üzerinden tatmin sağlayacağı bir nesne verir. Freud'un, kayba ve bunun tekrarlanmasına verdiği kavramsal öncelik diğer psikanalistleri (örneğin Fairbairn'ü) rahatsız etmiştir zira nesneyi elde etmekle tatmin hissi yaşamak arasında hiçbir ilişki olamayacağını vurgular. Düşünce dünyasındaki bu aşamayla birlikte Freud kişinin, kendine tatmin sağlayacak nesneyi asla elde edemeyeceği fikrine varır. Kişi için başarıya ulaşmak söz konusu bile değildir; tatmini, kişinin nasıl başarısız olduğu açısından yeniden düşünmemiz gerekir. Buna göre artık başarısızlık tek seçenektir.

Freud başrolü başarısızlığa vererek nesneyi, hem felsefe tarihinin büyük kısmına hem de kapitalizmin psişik taleplerine meydan okuyacak biçimde yeniden tasavvur etmiştir. Nesne, öznenin elde etmeyi umabileceği değil, onun yaşantılarını sınırlayan bir şeydir. Özne bu sınırı geçemez ama kendini ve tatminini buna göre şekillendirir. Yani nesne, öznenin onu elde etme doğrultusunda gösterdiği çabaları boşa çıkarır ve özneyi geriye dönük bir inat döngüsüne sokar. Özne elde edemeyeceklerinin peşinde koşarken kendini bunlara bağlar. Bu konudaki başarısızlığı, kapitalizmin sunduğu gerçeklik imgesine taban tabana zıt yönde bir tatmin yaratır.

Freud'un nesne kuramı bize, Mayıs 1968'de Fransa'da dillendirilen meşhur sloganı bir kez daha düşündürür. Söz konusu hareketin mantrası –*jouir sans entraves* (engel tanımaksızın keyif al)– kapitalizmin baskıcılığına yönelik, etkisini 20. yüzyılın büyük bölümünde sürdüren eleştiriyi ifade eder. Öte yandan bu sloganın içeriğinde bir sorun vardır: Keyif almanın önündeki engelleri ortadan kaldırmak, keyfin kaynağını da yok eder. Üzerinde küçük bir değişiklik yapıp bunu *jouir les entraves* (engellerden keyif al) yaparsak engelin barındırdığı bünyevi önemi görürüz. Tatmin tüm engellerin yok edilmesinde

değil, nesnenin, onu elde etmek isteyen kişinin karşısına diktiği engellerdedir. Kapitalizmin birikim yapma yönündeki buyruğunun bizi yüzleşmekten alıkoyduğu şey de budur.

Konuşabilen özne tatmini, hiç farkında olmasa bile, nesneyi elde etmeye çalışırken yaşadığı başarısızlıkta bulur. Öznellik ile kayıp arasındaki ilişki öznenin bu farkındalığa varmasını engeller; o da kapitalizmin dayattığı biriktirme sarmalına sığınır. Konuşan özne sürekli temel bir kayıp hissi yaşayıp durur çünkü –kapitalist sistem bu duruma bir alternatifmiş görüntüsü verse de– nesnelerle ilişkilenebilmesinin tek yolu budur. Gösteren, özneyi, öznelliği biçimlendiren ve asla üstesinden gelemeyeceği yoklukla yüzleştirir. Ancak, öznenin paçasını bırakmayan bu yokluk aynı zamanda onu meydana getiren şeydir. Öznenin bu kayıp hissini kendine tekrar tekrar yaşatmasının nedeni budur.

Gösteren, özneyi, onun açısından en elzem unsuru ortadan kaldırarak biçimlendirir ki bunun zaten önceden de var olmaması, durumu değiştirmez. O andan itibaren özne tatmin yaşantısını kayıptan ayıramaz hale gelir. Burada belki, öznenin nesneyi varoluş boyutunda yitirmesinin gösteren vasıtasıyla gerçekleştiği düşünülebilir. Kayıp, nesneyi yaratırken aynı anda onun kayboluşunu da ilan eder ki bu durumun da öznenin öztatmini üzerinde belirleyici etkisi vardır. Özne bir işi tamamına erdirmek ve başarıya ulaşmaktan ötürü geçici bir haz duyabilir fakat erebileceği tek tatmin hali, kaybın tekrar tekrar yaşanması biçimini alacaktır. Öznenin kendine sıkıntı çektirmesinin, kendini baltalamasının nedeni inatçı ya da aptal olması değil, tatmine ancak bu şekilde ulaşabilmesidir. Konuşan özne açısından kazanmak, kayıp yaşayacağı bir sürece geri dönmekten ibarettir.[14] Gösteren dünyasında, hep kazananlar bile nihayetinde yenilgiye uğrar; sadece bunu diğerlerine göre biraz daha geç yaşar.

14 Kaybın geri getirilemezliğinin farkındalığına varması özneyi ağır bir depresyona da sokabilir, içini sahici bir özgürlük hissiyle de doldurabilir. Sonsuza dek

İçgüdüsel varlıklar ve konuşan özneler arasındaki farkı görünce, kendimizi öznelliğe sahip değil içgüdülerinin güdümündeki mahluklar olarak değerlendirmek bariz biçimde cazip hale gelir. İçgüdüleriyle davranan varlıklar kayıp durumunun üstesinden gelip, peşinde koştukları nesne üzerinden tatmin sağlayabilir. Müzmin başarısızlığa mahkûm olmayıp bunu sadece mevcut şartlardan ötürü yaşayan ve nihayetinde kazanabilen varlıklardır. İçgüdü, kaybın gölgesinde kalmayan, çok geçmeden bitse bile genellikle tekrar yaşanabilen kusursuz bir tatmin barındırır. İçgüdüsel yaratık kafasında ona tatmin sağlayacak bir hedef belirler; bunu elde edip edemeyeceğiyse ayrı meseledir. Başarı, ulaşması zor ve gelip geçici de olsa imkânsız değildir.

Öte yandan özne, kendine hedef olarak saptadığı nesneyi elde etmekteki başarısızlığını kendine tekrar tekrar yaşatarak tatmine erer. Başarısızlık, öznenin başarı kipidir. Lacan bu durumu, öznelliğin yapısına dair en aydınlatıcı açıklamalarından birini içeren *Seminer XI*'de betimler. Öznenin kendine belirlediği hedefi, güttüğü amaçtan ayırır ve amacı da bir metafor üzerinden tanımlar: "Kişiye bir görev verirken onun önüne koyduğunuz şey *amaç* değil, buna ne şekilde varacağıdır. *Amaç*, izlenecek yoldur."[15] Öznenin tatmini yolculuk sürecindedir. Ne var ki Lacan'ın atladığı husus, yolda illaki kayıpla karşılaşılacağıdır: Özne aradığı nesnenin izini sürmekten ziyade, kesinlikle bir daha erişemeyeceği şekilde bunu elinden kaçırmanın çarelerini bulur. Kayıp nesne tamamen yitirilir, sağlayacağı tatmin de hiç ele geçmediği sürece devam eder. Öznenin kayıp nesneye ulaşma konusunda hiçbir umudu yoktur. Dolayısıyla psikanalitik kuramın

yitirmek bazılarına hayatın sonuymuş gibi gelirken, bazıları da her ampirik kaybı büyük bir ağırbaşlılıkla karşılar.

15 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Alan Sheridan (New York; Norton, 1978), s. 179 [*Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Erdem, Metis Yayınları, 2013].

da bebeğin, annesinin memesiyle kurduğu tatminkâr ilişkinin babası tarafından yasaklandığı yönündeki açıklamadan kaçınması gerekir. Bu ilişki ancak geriye dönük değerlendirildiğinde (ya da gözlemci gözüyle) tam anlamıyla tatmin edici görünür.

Freud'un zihninde, kayıp yaşantısının insanı cezbettiği fikri ilk kez, haz ilkesiyle çelişki arz eden özyıkıcı davranışlara dair gözlemleri sonucunda uyanır. Cansızlığa geri dönüş amacı güden bir ölüm dürtüsüne sahip olduğumuzu düşünmesinin altında öznenin, kendi kendini baltalayıp kendine zarar verici davranışlara meyli yatar. Ancak, kaybın öznenin tatmin yaşantısında oynadığı temel rolü kabul etmemiz halinde bu tür bir hipotezi benimsememiz gerekmez. Ortada kayıp nesne yoksa özne, canlılık vesilesini ve keyif kaynağını yitirir. Öznenin kendi kendini baltalaması haz yaşantısını gölgelese de, tatminini sürdürmesini sağlar. *Haz İlkesinin Ötesinde*'de yaptığı kuramsallaştırmada Freud, psikanalitik tedavi sürecine zarar veren negatif terapötik tepkinin sadece dirençten kaynaklanmadığını belirtir. Kişinin iyileşmek istememesinin nedeni şifayı, temel kayıp hissini kaybetmeyle ilişkilendirmesidir ki onun açısından bu olasılık nevrozun yarattığı acıdan çok daha korku vericidir. Psikanaliz, temel kayıp hissinin ruhsal ekonomideki rolünü kabul ederek tedavi anlayışını değiştirmek zorundadır. Tedavi, bastırmanın ortadan kalkmasını, hatta kayıp hissinin alt edilmesini değil, öznenin kayıp nesneyle kurduğu ilişkiyi değiştirmeyi, yitirme ve tatmin arasındaki yakın bağlantıyı yaşayarak hissetmesini amaçlamalıdır.

Alışveriş Sepetini Tıka Basa Doldurmanın Çekiciliği

Gösteren dünyasındaki her özne kayıp yaşar. Bu, öznelliğin başlıca olgusudur. Ancak, öznelliğin trajik doğasından ötürü özne tatmine ne şekilde ulaştığını doğru anlayamaz. Kaybetmeye olan düşkünlüğünü ister istemez daima bilinçdışında yaşar; bilinç düzeyindeyse

bununla mücadele edip durur. Tatmini nesnenin yokluğunda bulsa da bilinç düzeyinde bunu nesnenin var olmasıyla ilişkilendirir. Bu nedenle de içindeki tatmin hissini fark edemeyip bunu tatminsizlik zanneder, halbuki yaşadığı doyumsuzluk hali gelecekteki başarı umudundan beslenir. Birbirinin peşi sıra gelen hayal kırıklıklarına rağmen, peşinde koştuğu nesneyi önünde sonunda elde edeceği fantazisine kapılmış özne beri yandan gözlerini, bunun yerini almaya aday bir başka nesneye diker. Umudunu koruyabilmesinin tek yolu, öncesinde arzuladığı nesneleri elde edememenin getirdiği hayal kırıklıklarını unutmaktır.

Özne aynı nesneyi tekrar tekrar elinden kaçırdığı gerçeğiyle yüzleşmekten kaçınarak sürekli birinden ötekine yönelir. Arzusunun güdümünde mütemadiyen koşturup durması, istediği nesneyi elde etmeye değil kaçırmaya mahkûm olduğu gerçeğini ondan gizler. Nesnenin ona verdiği tatminin, günün birinde mülkiyetine alabileceği bir mal değil sadece nesne olmasından kaynaklandığını idrak edemez. Özne kendini nesneyi elde etme fantazisine kaptırırken, böyle bir durumda yaşayacağı tatminin yavanlığını görmezden gelir. Doyumsuzluk içindeki öznenin hedefinde bir yandan da, geleceğe yönelik tatmin beklentisi barındıran bir arzuyla düşlediği çeşitli nesneler vardır. Bu tatmin asla gerçekleşmez, elde edilen nesneler de kaçınılmaz biçimde beraberinde hayal kırıklığı getirir. Kişi tam da ele geçmesi imkânsız kayıp nesneyi bulduğunu zannederken bunun, diğerleriyle kıyaslandığında sıradan ampirik bir nesneden ibaret olduğunu görüp soğur. Az evvel mideye indirdiğimiz çikolatalı pastanın, yemeden hemen önce o kayıp nesnenin somutlaşmış hali olduğunu düşünürüz ama sonra bunun yavan sıradanlığıyla baş başa kalıveririz.

Orson Welles'in *Yurttaş Kane* (1941) filminin çoğu insan tarafından gelmiş geçmiş en iyi film kabul edilmesinin nedeni belki de sinema tutkunlarının, kayıp nesne ve bunun yerini doldurma

iddiasında olup yetersiz kalan öğeler arasındaki ilişkinin filmde neredeyse kusursuz biçimde gözler önüne serildiğinin farkına varmasıdır.[16] Film, Charles Foster Kane'in (Orson Welles) malikânesinin bahçe girişiyle bina kapısı arasındaki bir dış çekimin ardından onun, yaşarken sarf ettiği son sözcük olan "Rosebud"u fısıldayışıyla açılır. Bu sözcük, gazete muhabiri Jerry Thompson'ın (William Alland) yapacağı araştırmaya vesile olur; Kane'in yaşamöyküsü, onu tanıyan insanların aktardıkları üzerinden bir dizi anımsama sahnesi vasıtasıyla anlatılır. Thompson işe, *Rosebud* sözcüğüyle imlenen nesnenin Kane'in gerçek arzusunu ortaya çıkaracağı düşüncesiyle başlar fakat hiçbir şey bulamayınca böyle bir nesnenin muhtemelen asla var olmadığı sonucuna varır. Gelgelelim filmin son sahnesi onun nihai hükmüyle ters düşer: Önce Kane'in çocukken kullandığı kızak, ardından da üzerine işlenmiş *Rosebud* adı görülür.

Beklenenin aksine buradaki mesele Kane'in, doyamadığı çocukluğunu ve annesine bağlılığını simgeleyen kızağını bulabilmesi

16 Son zamanlarda Alfred Hitchcock'un *Vertigo* (1958) filmini sinema tarihinin en büyük şaheseri olarak gören, hatta *Yurttaş Kane*'i bile gölgede bıraktığını savunan birtakım sesler yükselmeye başladı. Örneğin *Sight and Sound* dergisi tarafından 2012 yılında yapılan ankette *Vertigo* gelmiş geçmiş en iyi film seçilerek *Yurttaş Kane*'i tahtından etti. *Yurttaş Kane* gibi *Vertigo* da kayıp nesne ile bunun yerine konan nesne arasındaki tezadı inceler. Filmin başında Scottie (James Stewart), Madeleine'i (Kim Novak) arzulamaktadır; onun ölümünden sonraysa arzusu zayıflamak şöyle dursun, daha da şiddetlenir ve kadın onun açısından erişilmez nesne haline gelir. Madeleine, Judy (Kim Novak) olarak tekrar ortaya çıktığındaysa Scottie kendini kayıp nesneyi elde etme fantazisine kaptırır. Madeleine diye birinin asla yaşamadığı, onun Judy'nin büründüğü bir karakterden ibaret olduğunun ortaya çıkmasıyla birlikte hem Scottie hem de seyirci kayıp nesneyi elde etme fantazisinden yoksun kalır zira kayıp nesnenin ancak kayıp olduğu sürece var olabileceği gerçeğiyle yüzleşirler. *Yurttaş Kane*'in üstün tarafıysa tatminkâr kayıp nesne ile bunun tatmin vermeyen ikamesi arasındaki ayrımı biçimsel olarak yansıtmasıdır; Hitchcock ise nesneler arasındaki bu farklılığı filmin içeriğinde anlatır.

halinde tatmine ulaşacak olması değildir; bu kızak kaybın somutlaşmış hali ve dolayısıyla onun tüm varoluşunun yaşam kaynağıdır. Kane ancak temel bir kayıp yaşadığı müddetçe özne olabilir. Öte yandan bilinç düzeyinde Kane, "Rosebud" diye fısıldayışı ve nesnenin ortaya çıkışı arasında görüldüğü üzere, elde ettiği anda tatminsizlik yaşayacağı pahalı nesnelerin peşindedir. Kızak, kaybın metaforik halidir: Orada olmayanın yerini tutarak kaybı temsil eder. Topladığı nesnelerse –heykeller, tablolar, egzotik hayvanlar vs.– aksine, Kane'in arzusunun anlamsal aktarımından başka bir şey değildir. İçlerinden bir tanesinin ona doyum sağlaması umuduyla nesneden nesneye koşar ama çabası hep boşa çıkar.[17]

Kane kendini başarının mantığına kaptırdığında aslında başarısızlığın dümen suyuna girmiş olur ki gerçek hayatta dışarıdan muzaffer görünen herkes için de durum aynıdır. Onu tatmin edecek nesneyi başarı hedefinde çabalayarak bir türlü bulamaması, bilinçdışı düzeyde başarısızlıktan doyum sağlamasına neden olur. Tatmine ulaşamama doğrultusunda sürekli bir arayış içinde olmaktan bilinçdışı tatmin sağlar. Başarıya ulaşmak için uğraşıp dursa da hep aksi olur; bunu tekrar tekrar yaşamak, öznelliğin mantığını oluşturur. Kane bu döngüyü sürdürürken, izleyici de aynı dinamiği yaşar. Film bir dizi anımsama sahnesiyle Kane'in nihai gerçekliğini ortaya çıkarmayı vaat etse de her seferinde bir başka anımsama sahnesi görülür ve gizem devam eder. Seyircinin filmden duyduğu tatmin kayıp nesnenin nihayet ifşa olmasından değil, kayıp nesnenin nihai ifşasının işaret ettiği başarısız ifşaların tekrarından kaynaklanır. Bunun

17 Psikanalizle yapıbozumculuk arasındaki çatışma tam olarak, metafor ve anlamsal aktarım ilişkisiyle ilgilidir. Psikanaliz açısından metafor, anlamsal aktarımdan önce gelir; nesneler arasındaki anlamsal aktarımlar metaforik ikame sırasında ortaya çıkan kaybı gizler. Yapıbozumculuk ise aksine anlamsal geçişi öncelerken, geri dönüşsüz kaybın oluşturduğu engeli bu geçişi kesintiye uğratma yönündeki ikincil girişim olarak görür.

sonucunda da izleyici, Kane'in aksine tatmini nerede araması gerektiğini anlar.[18]

Rosebud gösterenine dair hakikatin nihayet açığa çıkması izleyici açısından arzunun hayata geçişi değil, kayıp nesnenin asli hiçliğiyle yüzleşmedir. "Alt tarafı bir kızakmış" şeklindeki hayal kırıklığı içeren tepki de işte bu yüzden duruma son derece uygun düşer. Kane'in kızağı gösterir ki ortada gerçekten de yeniden keşfedilmeyi bekleyen bir nesne olsa da bu, hiçbir şeyin somutlaşmış hali değildir ve dolayısıyla özneye nihai tatmin sağlamaz. Arzu, kendini kayıp nesnenin hiçliğiyle karşılaşmaktan korumak için biriktirme isteğine dönüşür; *Yurttaş Kane* de bu taktiğin başarısızlığını açıkça gözler önüne serer. Önceden gördüğü büyük ilgiye rağmen filmin gişede görece beklentinin altında kalması sinema izleyicisinin, biriktirme mantığına bağlı kalmayı bunun kaçınılmaz başarısızlığıyla yüzleşmeye yeğ tuttuğunu gösterir.

Filmin, öznelliğin getirdiği başarısızlığa yüz çevirme tutumunu Kane'in edindiği servetle ilişkilendirmesi tesadüfi değildir. Temel kayıp yaşantısının inkârı üzerine kurulu kapitalist biriktirme ve tüketim davranışının lokomotifi, nesneyi eninde sonunda elde etme umududur. Kişi ne kadar çok kadar para ve nesne biriktirirse biriktirsin, elindekiler onu asla tatmin edemez. Kane bu gerçekliği, edindiği nesnelere karşı tam bir kayıtsızlık sergileyerek açığa vurur. Welles filmin izleyicileri olarak bizden de bu kayıtsızlık halini Kane'le

18 *Yurttaş Kane* bir gizemli sözcük üzerine kurulu olsa da –"Rosebud" bir kızağa verilmiş isimdir– Hugh Mannon'ın (Clark Üniversitesi) iddia ettiğinin aksine, ilk kez izleyen birine bu gizemi ifşa ederek onun filmden alacağı tüm keyfi mahvedebileceğimiz bir yapım değildir. M. Night Shyamalan'ın birçok filmi Mannon'ın bahsettiği türdendir fakat *Yurttaş Kane*'i bunlardan ayıran, film boyunca izi sürülen gizemli sözcüğün işaret ettiği nesnenin hiçliğin cisimleşmiş halinden, filmin başından sonuna dek var olan bir yokluktan ibaret olmasıdır. İlk kez izleyecek birine *Yurttaş Kane*'in sonunu anlatıp Rosebud'ın da bir kızak olduğunu söylemek, onun filmden alacağı keyfi etkilemez.

paylaşmamızı ister. Filmin sonunda işçilerin, bu nesnelerin çoğunu yanan kazana öylece fırlatıp atışına şahit oluruz. Biriktirmenin sonucunda gelen başarısızlık –ve kişiyi birikim yapmaya güdüleyen fantazi– tüm çıplaklığıyla ortaya çıkar. Öte yandan tadılabilecek tek tatmin yaşantısını sağlayacak olan, çelişkili biçimde gelecekteki başarı beklentisi değil söz konusu başarısızlık durumudur. Özne ne yaparsa yapsın elinden, hep kaçınmaya çalıştığı halde tekrar tekrar yaşadığı başarısızlık durumunu sürdürmekten başka şey gelmez.

Diğer yandan öznenin başarısızlığın zorunluluğunu kavrayamaması, Öteki'yle (toplumsal otoriteyi temsil eden figür ya da figürlerle) arasındaki ilişkiyi bozar. Bu durumdaki özne, nesneye giden gizli geçidin anahtarını Öteki'nin elinde arar. Öteki, özneye onun bilmediği bir şeyi biliyormuş gibi görünür. Başarının mantığına kapılan özne için Öteki büyülü bir varlıktır zira ona zarar veren kayıptan kaçınabiliyormuş izlenimi uyandırır. Başarı peşindeki özne, kaybın esas doğasını anlayamayıp doyumu Öteki'nin arzuladığı bir nesnede aradığı için daima tatminsizlik içindedir.

Kapitalist özne, en çok arzu uyandıran ya da başkalarının en fazla arzuladığı nesneyi arayıp durur. Örneğin diğer öznelerin arzusunun hedefindekine tamı tamına uyacağını umduğu doğru model ve renkteki arabayı satın alır. Bu özne, Jacques Lacan'ın "Öteki'nin arzusu" dediği nesnenin –burada arabanın– kusursuz biçimde somutlaşmış halini arar (ve asla bulamaz). Bu, öznenin kendisinin arzuladığı (ve arzunun sırrına vâkıf olduğunu farz ettiği) öteki ya da ötekilerle ilişkilendirdiği arzudur. Öteki'nin arzuladığını varsaydığımız şeyi arzularız çünkü hem onun bizi arzu etmesini isteriz hem de o bunu arzuluyordur. Her iki açıdan da arzumuz daima Öteki'nin arzusudur.

Öteki'nin gizem dolu arzusu, gösterene indirgenemez niteliğinden ötürü özneyi baştan çıkarır. Söz konusu arzu gösterenlerden kaçar –birkaç sözcükle ifade edilemeyecek bir şeydir– ama yorum yürütülerek açıklanabileceği izlenimi yaratır. Öteki'nin ne istediği üzerinde

kafa yorarsak, gösterenin gizlediği arzuya dair tahminler yürütebileceğimizi düşünürüz. Ne var ki bu oyunda yenilmemiz kaçınılmazdır çünkü karşımızda, arzusu üzerine yorum yapabileceğimiz kadar kudretli bir Öteki yoktur. Tıpkı özne gibi Öteki de kendi arzusundan kopmuştur; ne istediğini bulabilmek için etrafına bakınıp durmaktadır. Öteki'nin arzusu sanki çözülebilmesi mümkün bir bulmacaymış gibi görünür ki bu denli göz kamaştırıcı olmasının nedeni de budur. Öteki'nin arzuladığı nesneyi elde etme fantazisi öznenin, tatmin nesnelerini bulabileceği konusunda ikna olmasını sağlar. Psikanalizin vardığı farkındalıksa taşları yerinden oynatacak niteliktedir: Özne elde ettikleriyle değil, arzulama biçimiyle tatmin olur. Bu da kapitalizmin işleyişini kavrama doğrultusunda hayati bir ipucu verir.

Sınırsız Engeller

Kapitalizmin altında yatan deha, öznenin kendi tatminiyle arasındaki ilişkiyi manipüle etme biçimiyle ortaya çıkar. Onun, özyıkıcı tatmininin getirdiği travmadan kaçınmasını ve kendini gelecek vaadine kaptırmasını sağlar. Kaybın zorunluluğunu görmesine engel olup onu başarı mantığının peşinden koşturur; ne var ki başarı, kayba giden yoldan ibarettir. Kapitalist üretim ve tüketimin mekanizması öznenin başarısızlığı değil başarıyı düşünmesini gerektirir; aksi halde yapı çöker. Kayıp nesneyi başarıyla elde etme fantazisi kapitalizmin yaşaması için olmazsa olmaz koşuldur.

Kapitalistler kayıp nesneyi sisteme kendilerini adayarak elde edebileceklerine inanmalıdır. Bunun en aşikâr biçimde ortaya çıktığı durum meta tüketimidir: Tüketici her yeni ürünü, bunun ona nihai tatmin sağlayacak nesne olması umuduyla satın alır. Ne var ki başta duyumsadığı bir miktar hazzın ardından kaçınılmaz biçimde kendini daha büyük bir tatminsizlik içinde bulur ki buradan da, ona aynı vaat yanılgısını yaşatacak başka bir yeni ürün satın almaya itilir.

İnsanların çoğunun arabasını yenilemesinin nedeni eskisinin artık iş görmemesi değil, bundan sağlayamadığı tatmini yenisinde bulmayı ummasıdır. Kişi halihazırda sahip olduğu metadan bu tatmini duyabilse kapitalist sistem işlemeyecek, tüketici de kendini ihtiyacı olmayan yeni ürünler satın almaya mecbur hissetmeyecektir. Marx'a göre kapitalist sistemdeki ihtiyaç nesnesi üretiminde tüketiciye, elde ettiğinde gerçek anlamda tatmin bulacağı nesneye kavuşabileceğine inanan özne muamelesi yapılır.[19] Kapitalizm arzunun bu yer değiştirmesini kullanarak tüketiciyi o metadan bu metaya sürükleyip durur.

Sorun şuradadır ki özne, hedefindeki nesneyi elde etmeye yaklaştıkça o da çekiciliğini gittikçe yitirerek, başta vaat ettiği tatmini sağlayamayacağı hissini vermeye başlar. Nesnenin imgesiyle diğer nitelikleri arasında ciddi zıtlık vardır; nesne bir yandan temsiller dünyasıyla uyuşmazken diğer yandan arzu uyandırır. Nesnenin elde edilebilir olmaya yaklaşması hem öznenin arzusunda hem de nesnenin arzulanabilirliğinde olumsuz etki yaratır.

Aynı sorun kendini kapitalist üretimde de gösterir. Kapitalist, daha da fazla kâr etme amacıyla üretim sürecinin verimliliğini artırmak ister ama bu gerçekleştiği zaman da kâr oranı düşer. Kısacası, kârı tepe noktasına çıkarma yönündeki aşırı gayret, bunun önünde engel teşkil eder. Marx da bu ironik durumu, kapitalizmin kendi içindeki çelişkili süreçlere dair yaptığı dâhiyane irdelemede ele alır: "Kâr oranının düşmesi işçinin daha az değil daha çok üretmesiyle ilişkilidir. Artı değer miktarındaki yükseliş ve kâr oranındaki düşüş

19 Marx erken dönem çalışmalarından *1844 El Yazmaları*'nda kapitalizmin, işleyişini yeni ihtiyaçlar üreterek sürdürdüğü fikrini ilk kez ortaya atar ve bunu da söz konusu yeni gereksinimleri edinen öznenin uğradığı yıkımla bağlantılandırır: "Her birey bir başkasına yeni bir *ihtiyacı* bulunduğu fikrini telkin eder ve böylece onu yeni bir kurban vermeye, yeni bir bağımlılık edinmeye sevk edip yeni bir *doyum* yaşantısına çeker ki bu da o kişiyi ekonomik yıkıma sürükler." Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, çev. Martin Milligan (New York; International, 1964), s. 147.

kavramları da kapitalizmde, iş verimliliğindeki artışı ifade etmenin sisteme has biçimleridir."[20] Marx'ın işaret ettiği bu durum, artı değer kuramı kabul edilse de edilmese de geçerliliğini korur. Hangi endüstride olursa olsun kapitalistler sürekli iş verimliliğini artırmaya çalışır ama diğer yandan bu artış, kârlılık oranının düşmesine yol açar. Daha yüksek üretim düzeyi kapitalistin daha az miktarda ürün satabilmesine neden olur ki bu da onun kâr miktarını düşürür. Kapitalist sistemde kâr oranı çelişkili biçimde, artırılmaya çalışıldıkça düşer.

Kapitalistler arzu nesnelerini elde etme uğruna –mütemadiyen büyüyen kârlılık oranı– verimi sürekli artırmak isterler ama nihayetinde, peşinde oldukları şeyi kaybederler. Keza, kapitalizmdeki krizler de zannedileceği gibi üretimdeki düşüşten değil ortaya çıkan artı değerden, yani aşırı üretimden ya da elde çok fazla nesne olmasından kaynaklanır. Üretimin artmasıyla coşan kapitalist ekonomi öyle bir noktaya varır ki tüketicinin cebinde artık yeni ürün alacak para kalmaz, bunun sonucunda da kriz patlar. Bu, yokluktan değil aşırılıktan kaynaklanan bir krizdir; arzunun yakasını asla bırakmayan krizle benzerlik arz eder. Kriz içindeki kapitalizm gibi arzunun da hedefinde sonsuz sayıda nesne vardır ama bunların hiçbiri ona aradığı tatmini veremez. Ne tüketim ne de üretim ayağında kapitalizm, tatminkâr nesnelerin gerçekten var olduğu fantazisinin mantığından ve sınırlamalarından kurtulamaz. Bu fantaziye sımsıkı yapışıp daima, öznelliğin doğasındaki başarısızlığın neden olduğu travmadan uzak kalmaya çalışır.

Kapitalist üretimin itici gücü sermaye birikimidir. Kapitalist birey birikimini gitgide artırmaya yönelik yatırım yapar, daha fazla sermaye de sürekli yeni yeni arzu nesnelerinin peyda olmasına yol açar. Kişi tatmine varacağını umduğu miktarda birikim yaptığında

20 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 3. cilt, çev. David Fernbach (New York; Penguin, 1981), s. 347 [*Kapital*, 3. cilt, çev. Erkin Özalp ve Mehmet Selik, Yordam Yayınları, 2021].

daima, arzu nesnesini elde etmeyle birlikte gelen tatminsizliği yaşar ve henüz ıskaladığı bu doyuma erme beklentisiyle daha da fazla sermaye biriktirme gayretine girer. Kapitalist üretici için bu arzu ve doyum sürecinin önünde ne zamansal ne de mekânsal bir engel vardır; sonsuza dek sürüp gidebilir. Buradan doğan hayal kırıklığı silsilesinin etkisiyle de özne, kapitalist sisteme giderek daha fazla yatırım yapar. Bugünün başarısızlığı yarına dönük vaatlere can verir.

Bu durum sadece kapitalist özne açısından değil sermayenin kendisi için de geçerlidir; halihazırda teşkil ettiği meblağı aşma gayretiyle kendiliğinden üreyip çoğalır. *Grundrisse*'de Marx bu süreçle ilgili, kapitalist üretimin ruhsal yansımasını çok iyi açıklayan isabetli bir tanımlama yapar: "Serveti –parayı– simgeleyen sermaye, önündeki engeli aşmaya yönelik bitmeyen ve sınırsız bir dürtü teşkil eder. Karşısına çıkan her sınır (*Grenze*) onun gözünde birer engeldir; öyle de olmak zorundadır. Aksi halde ona artık sermaye, yani kendi kendini çoğaltan para denemez."[21] *Grenze*'nin *Schranke*'ye [engel] dönüşmesi yani sınır olmaktan çıkıp engel haline gelmesi, kapitalizmin kendi kendini çoğaltması açısından mutlak şarttır. Sermaye, karşılaştığı sınırı gerçekmişçesine ciddiye alıp aşılacak bir engel olarak algılamazsa özünü yitirir. Biz de kendimizi, öznellik temeli üzerine kurulmuş ama bunun tarafından perdelenmemiş farklı bir sistemin içinde buluruz.[22]

Kapitalist tüketici yönünden de durum neredeyse tamamen aynıdır. Sermaye biriktirmeye yönelmek yerine kendisine, kayıp nesneyle ilişkilendirdiği nihai tatmini sağlayacak metayı arayıp durur.

21 Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (New York; Penguin, 1993), s. 334 [*Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, İletişim Yayınları, 2008].

22 *Grenze* sözcüğünün sadece soyut bağlamdaki sınır için değil, iki ülkenin topraklarını birbirinden ayıran somut hudut anlamında da kullanılması Marx'ın bu iddiasını daha da güçlendirir. Ulusal sınırlar kapitalizmi asla sınırlamaz. Marx kapitalizmin daha en baştan küresel niteliğe sahip olduğunu belirtir.

Piyasaya sunulan her yeni ürün bünyesinde bu tatmine yönelik vaat barındırır. Her yeni telefon, video oyunu, giyim eşyası ya da arabayı bunun bize, son edindiğimizin veremediği tatmini sağlaması umuduyla satın alır ve her seferinde de mutlaka hayal kırıklığına uğrarız. Yeni bir meta aldığımızda başta kısa süreli bir haz yaşasak da çok geçmeden bunun kayıp nesneyle alakası bile olmadığını anlarız. Ardından da tekrar, hevesimizi henüz boşa çıkarmamış başka bir metayı arzulamaya başlarız.

Kayıp nesnenin dinamiği ve neredeyse saniyeler içinde yok oluşu kendini en net, modern kapitalist sistemde yaşayan çocuklarda gösterir. Çocuk bir nesneyi sanki bu olabilecek en yüksek düzeyde keyfi verebilecekmişçesine ister. Ancak, elde etmesinin üzerinden geçen birkaç saniye içinde bunu kaldırıp bir kenara atar; nesnenin çok kısa bir süre öncesinde vaat ettiği tatminden tamamen yoksun olduğunu fark etmiş gibidir. Yaygın olarak bilinen bu duruma tanıklık eden kişinin, kayıp nesneye ve öznenin arzusundaki rolüne dair psikanalitik açıklamayı reddetmesi pek mümkün değildir. Tıpkı kapitalist üretici gibi tüketici de tekrar tekrar başarısız olduğu için sürece yaptığı yatırımı azaltmaz, aksine artırır. Bunun nedeni kapitalizmin, tamamen başarı mantığı doğrultusunda işlemekle beraber öznenin bilinçdışı başarısızlık dürtüsünü tatmin etmeyi başarmasıdır.

Kapitalist özne elde ettiği her yeni ve hüsran getiren nesnede sürekli tatminsizlik yaşasa da, satın alacağı bir sonraki metaya yönelik bitmez tükenmez arayışıyla tetiklenen tekrar davranışı üzerinden doyuma ulaşır. Bu da kapitalizm açısından mevcut gücünü korumasında hayati bir dinamik oluşturur. Kapitalizmin geleceğe dönük vaatleri sadece tatminsizlik getirseydi özneler sisteme bu kadar uzun süre katlanmazdı. Oysa sistem, tatminsizlik kılıfına bürünmüş gerçek bir doyum –kayıptan kaynaklanan tatmin– sağlar. Metadan metaya koşarken yaşanırmış gibi görünen tatminsizlik, aslında arzu nesnesini tekrar tekrar yitirmekten duyulan tatmindir. Elde etme fantazisi

öznellik travmasından kaçış vaat ederken, diğer yandan da özneyi bununla tamamen baş başa bırakır. Kapitalizm bize tatminsizlik kılıfında tatmin yaşatarak öznelliğin travmasından bir anlığına da olsa kurtulup nefes almamızı sağlar ama diğer yandan verdiği tatmini de ortadan kaldırmaz. İşte sistemin dâhiyane taktiği budur.

Kapitalizmin işleyiş mekanizmasındaki tatminsizlik ve tatminin birbiriyle nasıl ilişkilendiğini anlamaya çalışırken, bu ikisini birbirinden ayrı tutmanın kışkırtıcılığına kapılmamaya dikkat edilmelidir. Bu iki kavramdan her biri bize, tek bir yapıya farklı açılardan bakmamızı sağlayacak ayrı pencereler açıyor gibi görünür fakat gerçekte kendi başına belli bir yapıyı işaret etmez. Süreğen tatminsizlik hali ve geleceğe dönük umut, öznenin doyumunun dışarıya yansıyan ve onu hem bilinç düzeyiyle hem de kapitalist sistemle uyumlu hale getiren bir görünümden ibarettir. Ancak, bu görünüm özneyi öztatmininden, yani kapitalizmin başarı üzerine kurulu düzeninin gölgesinde süregiden doyum halinden uzaklaştırmaz. Kapitalist özne sisteme yatırım yaparken tatmin duyar fakat bunu kabul edemez.

Kapitalizmin, başarısızlığın zorunluluğunu sis perdesi arkasında bırakma uğruna başarı fantazisine tutunması, işleyişini sürdürebilmesi için asli koşuldur. Kendini bu fantaziye bırakmayı reddeden özne sürekli yeni arzu nesneleri peşinde koşmaz, dolayısıyla da iyi bir tüketici ya da üretici olamayacağı için kapitalist işleyişin tekerine çomak sokar. Modası geçmiş nesnelerle yetinip bunların, arzularını gerçekleştirememesinden kaynaklanan tatminin farkına varırlar. Bu tür özneler onlara tatmin sağlamayan nesnelere kanaat etmekle kalmayıp (adeta gerçeklik ilkesinin destekçileridirler), doyumu bunların yetersizliğinde bulur. Arabanın tamponunun ezik olması ya da bazen yokuşu çıkmakta zorlanması onlar açısından bir tatmin kaynağına dönüşür.

Amerikan edebiyatının ürettiği büyük kahramanların – Kaptan Ahap, Huck Finn, Jay Gatsby ve *Görülmeyen Adam*'ın

anlatıcısının*– asla başaramadığı bir şeydir bu. Bu karakterlerin yer aldığı romanların hepsinin sonunda kahraman, mevcut sosyal düzene karşı dursa bile, uygun nesneyi aramayı sürdürür. Huck Finn medeni dünyayı terk etmeye karar verir ama bunu arzusunu hayata geçirebilecek bir nesne bulabilme amacıyla yapar. Dolayısıyla tıpkı diğer insanlar gibi kendini kapitalizmin sunduğu başarı mantığından kurtaramaz. Bu kahramanlar Amerikan fantazisinin saçmalığını ifşa etse de tatminkâr nesnenin gerçekten var olduğu düşüncesinden sıyrılamaz ve böylece de kapitalist öznelliğin birer örneği olmaktan ibaret kalırlar.

Kişi dünyada nihai tatmin sağlayacak hiçbir nesne bulunmadığını fark ettiğinde kendini kapitalist sistemden ruhsal anlamda kurtarabilir. Sistemin soluksuz ve bitmeyen üretiminde pay sahibi olmayı reddedebilir ki bu, başarı mantığını elinin tersiyle itme anlamına da gelir. Bu reddediş kapitalizmi tek başına yıkamaz ama devrimci siyaset de onsuz olmaz. Kapitalizm, özneyi arzu seviyesinde tutsak ederek kendini sisteme adamasını sağlar. Öte yandan öznenin kapitalist sistemden çıkabileceği seviye de tam olarak burasıdır. Öznelliğin mantığı nihayetinde kapitalizmle uyumsuzdur; bu yüzden de doğasında, mevcut üretim ve tüketim biçimlerine karşı çeşitli alternatifler barındırır.

Öznenin öztatmini, kapitalizmin her daim tatminsiz öznelere olan ihtiyacını rayından çıkarır. Kapitalist ideoloji öznede tatminsizlik yaratma yönünde hiç durmadan çalıştığından sistemin içindeki kişinin, yaşadığı doyumsuzluğun farkına varabilmesi zordur. Tatminsizlik yaratmak reklamların neredeyse tek amacıdır: Kişiye, onu daha önce yediklerinin hiçbirinin bu kadar lezzetli olmadığına ikna etmek amacıyla nefis görünen bir pizza gösterilir ya da eski dinlediklerinin hepsinden daha fazla keyif alacağı vaadiyle yeni bir şarkı dinletilir.

* Ralph Ellison'ın *Invisible Man* (*Görülmeyen Adam*) romanına gönderme yapılıyor –en.

Öztatmine varan tüketiciyse artık tüketici olmaktan çıkmıştır; *müşteri memnuniyeti* tabirinin esas itibarıyla yanıltıcı olmasının nedeni tam da budur. Şirketler müşterinin belli bir dereceye kadar tatmin olmasını isteyebilir fakat nihai amaçları ona, daha sonra gelip kendilerinden yeni bir ürün daha aldıracak düzeyde tatminsizlik yaşatmaktır. Bu, içindeki temel doyumsuzluğun farkında olan öznenin kaçındığı türden bir tatminsizliktir. Mamullerini modası geçecek şekilde imal etme üzerine kurulu ve çapı durmaksızın genişleyen kapitalizmin parçası olan bu üretim stratejisi, yeni çıkan metanın vaadine inanan ve bu yüzden de, öncesinde satın aldığı, doyuma ulaştırma konusunda başarısız kalan malın barındırdığı tatmini –kapitalist öznenin yaşadığı hüsranın içinde bulunan ve onun tarafından henüz farkına varılmayan tatmin– gözden kaçıran öznelerin var olmasına dayanır.

Öteki'nin Sonu

Psikanalizin ortaya çıkış amacı, bu üzeri örtülü tatmine dikkat çekmek ve özneye bunu kabullenmesi konusunda yardım etmektir. Bir başka ifadeyle, özneyi bu yanıltıcı tatminsizlik halinden çıkarıp ona, içindeki tatmin hissiyle ilişki kurma konusunda yeni bir yol sunmayı hedeflemektir. Psikanalizin yönelimi –en azından Freud'un 1920 yılında gerçekleştirdiği kuramsal devrimden sonra– tatminsizlik içindeki kişinin tatmine ulaşmasına yardımcı olmak değil, onu halihazırda yaşadığından farklı bir tatmin biçimine yönlendirmektir. Psikanalizin bu konudaki hareket alanı gayet sınırlıdır; yapabileceği tek şey kişiye tatmini nerede arayacağını buldurmak ve onun, peşinde koştuğu şeye zaten sahip olduğunu anlamasını sağlamaktır. Böyle bir müdahalenin ilk adımı da öznenin Öteki'yle kurduğu ilişkiyi irdelemektir.

Kapitalist öznenin, tatmini tatminsizlik zannetmesinin nedeni Öteki'nin sosyal konumunu doğru değerlendirememesidir. Sosyal

varoluş diğerleriyle yüz yüze gelmeyi gerektirse de özne onların ardında, kendisinden çeşitli taleplerde bulunan bir bütün, sosyal erki temsil eden bir figür olarak Öteki'yi görür.[23] Öznenin bu erke biatı ona inancından kaynaklanır; halbuki Öteki diye bir varlık yoktur. Temsili niteliğinde birtakım figürler olsa da (ebeveynler, sporcular, film yıldızları, devlet başkanları vb.) bu anlamda bir sosyal erk mevcut değildir. Bir başka ifadeyle, sosyal düzenin sırrına vâkıf olan ya da buna nasıl tam anlamıyla ait olunabileceğini bilen hiç kimse yoktur.[24] Hangi türden olursa olsun insan toplulukları, aslında sosyal düzenin dışında yer alıp ona aitmiş gibi davranan bireylerden oluşur. Bakış açısındaki yanılsama yüzünden özne bunu fark edemez. Gerçek aidiyetin erişilmez sırrına vâkıf biri olduğu inancıyla, varoluşsal fantazisinde bir Öteki yaratır. Diğer yandan bu yanılsama özne açısından

23 Martin Heidegger, Öteki'ni *das Man* yani "onlar" şeklinde isimlendirir. *Das Man* Varlık ve ölümle kurduğumuz ilişkiyi kişiye has olmaktan ya da bireysellikten mahrum bırakarak yapaylaştırır ve bizi kandırıp bunun içine sokar. Heidegger'in formülasyonundaki sorun, *das Man*'dan kaçınmanın ve onun dayattığı uyumluluk gerekliliğine sırt çevirmenin kişiyi ölümü bekleyen başarılı bir varlık haline getirmesidir. Oysa psikanaliz açısından Öteki'nden kaçmak kişiyi sadece başarısızlığın zorunluluğuyla yüzleşmeye sevk eder.

24 Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nin giriş kısmında "Her şey Hakikat'in sadece *Töz* olarak değil, aynı zamanda *Özne* olarak da anlaşılması ve ifade edilmesi üzerine kuruludur" derken aktarmayı amaçladığı fikir tam olarak, Öteki'nin var olmadığıdır. G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford; Oxford University Press, 1977), s. 10 [*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2010]. Özne kendisiyle çatışma halinde ve tam bir belirsizlik yaşantısı içindeyken biz töze inanıp bunu her şeyin temeli olarak görürüz. Hegel'in burada belirtmek istediği şey, filozofun, insana her şeyin en temeliymiş ve Öteki'nin en kesin suretiymiş gibi görüneni bile özne konumuna indirgeyerek değerlendirmek ve böylece bunun nihayetinde güvenilmez olduğunu kanıtlamak zorunda olduğudur. Burada Hegel'in amacı bir tür öznellik vurgusu yapmak değil, varoluşumuzun temelsizliğini ortaya koymaktır. Bügüne dek, Hegel'in bu temelsizlik fikrini bir adım daha öteye taşıyabilen hiçbir varoluşçu düşünür çıkmamıştır.

gereklidir; arzulayan Öteki imgesi onu harekete geçirir. Özne, var olmayan Öteki'nin arzusunun imbiğinden süzülerek özne olur.

Öteki'nin arzusu meselesi kendini gösterenin olduğu her yerde gösterir. Fakat kapitalizm, kendisinden önceki tüm sosyoekonomik sistemlerin aksine Öteki'nin arzusuna yönelik tek bir odaklanma açısı oluşturur. Bu da, kendini Öteki'nin arzusunu yorumlamaya adamış, vaktini moda dergileri okuyarak, Hollywood yıldızlarının yaşamlarını araştırarak ya da ünlü sporcuların yapıp ettiklerini takip ederek geçiren özneler yaratır. Kapitalist toplumun teşvik ettiği tüm bu etkinlikler Öteki'nin arzusunu yorumlama amacı güder, böylece kendini bu yorumlama sürecine vermiş özne söz konusu arzu meselesini çözebilecektir. Kapitalizm, insanların önüne Öteki'nin arzusunu anlamaya yönelik olası çözüm yolları koyup bu arzunun gerçekten var olduğu konusundaki ısrarını sürdürür.

Öte yandan Öteki'nin arzusu kavramını yaratan, kapitalizm değildir. Gösteren sistemi kendi yapısındaki boşluklardan beslenir ki söz konusu arzu da buradan peyda olur. Ancak, öznenin arzusu doğrudan kendi kendine ortaya çıkmaz; fizyolojik bir ihtiyaç doğrultusunda doğal yollardan oluşmadığından, ortaya çıkması için bir uyaran gerekir ki Öteki'nin arzusunun ona sağladığı da budur. Söz konusu arzu bu yönden gerekli bir yanılsamadır. Öteki, ya başkalarından müteşekkil bir topluluk ya da erk sahibi tek bir birey görünümünde öznenin karşısına çıkar. Özne de kendisinin neyi arzulaması gerektiği ve –aynı anlama gelecek olsa da– onun ne arzuladığını nasıl anlayabileceği konusunda Öteki'nin rehberliğine başvurur.

Öznenin Öteki için feragat ettiği, tamamen kendine ait hiçbir arzusu yoktur. Yaptığı, Öteki'nin arzusunu kabullenip oturmak ya da onunkini benimsediği için kendi arzusuna ihanet etmek değildir. Aksine, kendi arzusu Öteki'ninkini yorumlayışından türer. Kişi önce, Öteki'nce arzulandığı kanısına vardığı şeyi bilinçdışı düzeyde arzu etmeye başlar. Sonra bu kendi arzusuna dönüşür –ve tamamen

ona has olduğuna inanır– ama kaynağı onun öznelliğinin dışındadır. Diğer yandan özne, daha en baştan Öteki'nin varoluşunda kendine yabancılaşarak önündeki tüm sorunları aşmış olmaz. Buradaki asıl sorun Öteki'nin varoluşsal konumundadır. Özne onun varlığına inanır ama Öteki'nin, erk figürü olarak herhangi bir arzusu yoktur.

Öteki'nin var olmadığını söylemek neyi arzulayıp arzulamadığını sadece öznenin kendisinin bilebileceğine dair tekbenci görüşü kabul etmek değil, arzusuna dair arayışında ona rehberlik edecek bir erkin bulunmadığını belirtmektir. Özne kendi arzusunu keşfetme doğrultusunda Öteki'ninki yorumlarken o da aynı anda, kendisininkini bulabilmek için birtakım başka arzuları değerlendirir. Arzu sonu gelmeyen bu yorumlama zincirinden doğar. Var olmayan bir arzunun yorumlanışından türememiş hiçbir arzu yoktur. Arzunun aşikâr biçimde var olması, bunun artık arzu sayılamayacağı anlamına gelir. Bu durumda kişi, gün yüzüne çıkanın altında gerçekte hangi arzunun yattığını sorgulamaya başlar ve böylece yeniden yorumlama faaliyetine koyulur.

Arzunun herhangi bir çıkış noktasının olmayışı kendini popüler moda anlayışında dışavurur. Örneğin yeni satın alınmış giysilerin fiyat etiketlerini üzerinde bırakmak başta kimsenin, daha havalı olacağına karar verip yaptığı bir şey değildir. Bu tuhaf moda akımı öznenin arzusundan değil Öteki'nin arzusunun yorumlanışından türemiştir.[25] Yani bu davranış tarzının benimsenmesinin altında bunun zaten havalı bir şey kabul edildiği inancı yatar. Öteki'nin arzusunun yanlış yorumlanması geriye dönük olarak, modaya kaynak teşkil eden bir Öteki yaratır. Modanın bir kaynağı olduğuna inanan özne kendini tehlikeli ve paranoyakça bir yanlış yoruma kaptırır. Doğru bir yorumlama süreci sonunda ortada yorumlanacak hiçbir şey olmadığı görülür.

25 Geriye dönüp bakıldığında elbette tüm moda akımları insana tuhaf ve hatta aptalca görünür. Henry David Thoreau geçmiş moda akımlarıyla ilişkimizi gayet isabetli biçimde açıklar: Bunlarla dalga geçerken bugünkülerin kölesi oluruz.

Son Hakkında Fantazi Kurmak

Özne, arzusunu keşfetme çabasında Öteki'ninkinden işe yarar en ufak bir yardım göremediğinden fantaziden medet ummak zorunda kalır. Bu noktada kapitalizm yine öznenin yardımına koşarak önüne, arzusunu hem iyi bir işe hem de doğru dürüst mala mülke yönlendirecek sayısız fantazi serer. Fantazi özneye Öteki'nin arzusunu keşfetme yolunda rehberlik eder ve böylece de bunu edinilebilecek bir bilgi şekline sokar. Bu rehberlik olmadan söz konusu arzunun mahiyetini anlamaya ya da onu anlamlandırmaya başlamanın hiçbir yolu yoktur. Öznenin bu arzuya dair fantazisi bir bakıma varoluşa yansır: Öteki merkezli hayali bir senaryo yaratarak onun arzusunu varoluşla bağdaşır hale getirir. *The Logic of Fantasy* [Fantazinin Mantığı] başlıklı seminerinde Lacan, fantaziye bilmecemsi bir tanımlama getirir: "Fantazi son tahlilde belli bir dilbilgisi yapısına göre oluşturulmuş bir cümledir."[26] Yani fantazi Öteki'nin arzusuna, başka türlü edinemeyeceği somut bir biçim verir. Travmatik nitelikte bir arzuyla bile ilgili olsa – "Öteki hepimizi yok etmek istiyor" – bunu yönlendirecek, mutlak varlığa sahip bir Öteki'nin sağladığı güvenlik hissini yaşatır.

Bu dinamik Amerikan toplumundaki terörist fantazisinin işleyiş biçiminde gözlemlenebilir. Amerikalıları öldürmek isteyen gerçek teröristler elbette vardır ama terörist fantazisinin gücü, bu kişilerin oluşturduğu hakiki tehdidin çok daha ötesine geçer. Çok az insan araba kullanmaktan korkar; oysa trafik kazasında ölme riski, terörist bombasıyla infilak eden bir uçakta ölmekten katbekat fazladır. Bunun bize dehşet vermesinin nedeni fantazi dünyamıza temas etmesidir, halbuki araba kazasında ölmek büyük oranda o dünyanın dışında kalır (David Cronenberg'in, otoerotizm incelemesi niteliğindeki *Crash* [Çarpışma, 1996] filmiyle yansıttığına benzer tahayyüller hariç). Terörist saldırı sonucunda korkunç şekilde ölme fantazisinin

26 Jacques Lacan, *Le Séminaire XIV: La logique du fantasme, 1966-1967*, yayımlanmamış müsvedde, 14 Haziran 1967 tarihli oturum.

kişiyi rahatlatması epey zor olsa da bu, Amerikan toplumunun zihninde İslama inanlar konusunda somut bir imge yaratma konusunda başarılıdır. Bu fantazi söz konusu mümin adamı –fantazide neredeyse daima erkektir– varoluş içinde somutlaştırarak, arzusunu bilinebilir kılar. Amerikan toplumuna yönelik tehditler Amerikalılığı hem kuşatılmış hem de gıpta edilen bir kimlik haline getirir; 11 Eylül 2001'deki terörist saldırıların ardından George W. Bush'un, saldırıların başlıca hedefinin Amerikan halkının özgürlüğü olduğunu ilan etmesinin nedeni de budur. En travmatik fantazi bile aynı zamanda güvence barındırır.

Öznenin sosyal düzene boyun eğişi, buna zemin oluşturan asli fantazinin kabul edilmesiyle tamamlanır. Öteki'nin arzusunun imkânsızlığıyla yüzleşen özne, aidiyetsizliğiyle de karşı karşıya kalır. Öznenin verdiği fantazi molası onun açısından, rutinde dahil olamadığı hissini yaşadığı düzene ait olduğuna dair bir imgedir; gizli bir topluluğa giriş parolasıdır. Yale'daki Skull and Bones'a* olamasa bile, toplumun temel fantazisini kabul ettiği müddetçe bunun daha geniş bir türüne ait olabilir.[27] Ancak, fantaziden müteşekkil bir dünyada asla tam anlamıyla varlık sürdüremez. Fantazi, öznenin toplumsal uyumuna kaynak teşkil edebilmesi bakımından asla ön plana çıkmamalıdır. Kapitalizm fantaziden geniş ölçekte yararlanır fakat aynı zamanda bunu hep perde arkasında tutar.

Kapitalist düzende Öteki'nin arzusu esasta hep gizliyken, diğer yandan da fantazi üzerinden erişilebilir niteliktedir. Özne nasıl bir

* "Kafatası ve Kemikler": ABD'de bulunan Yale Üniversitesi'nde 1832 yılında kurulmuş, lisans son sınıflara özel en eski gizli öğrenci topluluğudur –çn.

27 Skull and Bones [Kafatası ve Kemikler Cemiyeti] gibi kapalı topluluklar toplum tanımazlık merkezi işlevi görür. Kapalı bir toplulukla karşılaştığımızda bu tür oluşumların kendine has bir mantıkla işlediğini gözden kaçırırız. Böylece kapalı topluluklar toplumsal düzene fantazi boyutunda katılma gerekliliğini reddedebilmemizi sağlar.

meta üretmesi ya da tüketmesi gerektiğini asla tam anlamıyla bilemez, üstelik bu konuda metanın kendisinden sağlayabileceği yanıt da fantazmatik niteliktedir. Meta hem Öteki'nin bilinmeyen arzusuymuş hem de bu bilinmezliğe yönelik fantazileştirilmiş çözümmüş gibi görünür. Birbiriyle çelişen bu iki durum sayesinde kapitalizm, ruhsallık üzerinde büyük bir güce sahip olur. Öteki'yi gizem perdesiyle örtüp aynı anda bu bilinmezliğin sırrına vâkıf olabileceğimizi düşündürerek bizi kışkırtır. Kapitalizm Öteki'yi gizemli bir varlıkmış gibi göstermekle yetinse ya da buna dair fantazileştirilmiş çözümün şifresini verse ruhsallık alanındaki dayanağından yoksun kalırdı. Bu iki durum arasındaki çatışma daima sürmelidir zira aksi halde özne, yaşadığı hüsrandan ötürü –ne gizemi çözebildiği ne de buna dair umudu kaldığı için– kapitalist sisteme bağlılığını yitirecektir. Fantazi, özneye sürekli olarak eksiksiz bir aidiyet olasılığı göstermeli fakat diğer yandan da bu asla gerçekleşmemelidir. Kapitalist özne, sisteme bağlılığını sürdürdüğü sürece asla aidiyet hissi yaşayamaz.

Gelmiş geçmiş tüm ekonomik sistemler arasında Öteki'nin arzusu meselesine en net fantazmatik çözümü getiren kapitalizmdir. Yani özneye, sosyal kabul görme ve kendini ait hissetme doğrultusunda en rahat yolu gösterir. Evliliğin kurallarının ya da sosyal kabul ritüellerinin açık seçik ortaya konduğu bir toplumda muhtemelen bu iddia tartışmasız biçimde geçersiz kalırdı. Bu toplumun arzu meselesine getirdiği çözüm kapitalizminkine üstün gelirdi.[28] Geleneksel toplumlarda Öteki'nin arzusu moda akımlarının ya da elektronik

28 Claude Lévi-Strauss'un evlilik kuralları hakkında *The Elementary Structures of Kinship* [Aile Kurumunun Yapıtaşları] yaptığı betimleme bunların toplumsal yaşamı nasıl düzenlediğini ortaya koyar fakat bu katı kaidelerin öznenin arzusunu ne şekilde etkilediğini aynı netlikle açıklamaz. Arzu, katı toplumsal kurallar içinde yaşayan bireyde bir özgürleşme aracı işlevi kazanabilir; kapitalist rejimdeyse böyle bir özgürlük söz konusu olamaz. Bkz. Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, çev. James Harle Bell, John Richard von Sturmer ve Rodney Needham (Boston; Beacon, 1969).

ürünlerin içine gizlenmez; sosyal düzenlemelerle açık seçik belirtilir. Ancak, metanın ruhsallık üzerindeki kudreti, öznenin önünü aydınlatma yeterliliği bakımından en katı toplumsal yapılanmanın bile ötesine geçer; Öteki'nin arzusunu somut bir nesne haline getirerek onu apaçık görünür kılar. Öteki'nin ondan ne istediği konusunda kafa karışıklığı yaşayan öznenin tek yapması gereken, para kazanma peşinde koşmaktır; böylece Öteki'nin arzusuna dair gayet net bir fantazileştirilmiş çözüm elde etmiş olur. Geleneksel toplumlardaysa bunun tersine, tam anlamıyla ruhsal yatırım yapmaya engel teşkil eden sarih düzenlemeler vardır. Kapitalizm özneyi sosyal düzene nasıl dahil olabileceğini yorumlayarak bulmaya zorlar ki bu da onun, Öteki'nin arzusuna sıkı sıkıya bağlanmasını sağlar. Aynı zamanda önüne çeşitli meta türleri koyarak öznenin yorumunu yönlendirir, böylece arzusunun peşinde koşarken kendini güvende hissetmesini sağlar.

Kişi yeni bir mal edinmesi gerekiyormuş gibi hissettiği anda kendini, Öteki'nin arzusuna dair fantaziye tamamen kaptırır. Yeni çıkan ürünlerin çoğunun piyasada karşılık bulamamasının nedeni (genellikle her yıl piyasaya tüketiciye hitap edemeyen birçok ürün sürülür), tüketicinin fantazi dünyasında yer bulamamasıdır. Örneğin Pepsi Clear gibi ürünlerin başarısızlığının nedeni, yaratıcılarının bunlara yeterli fantazmatik cazibeyi kazandıramamasıdır. Herhangi bir metanın satış başarısı mutlak surette, tüketicinin fantazi dünyasında kendine yer bulmasından ve Öteki'nin arzusu meselesini kesin olarak çözecekmiş gibi görünmesinden geçer. Piyasada tutunabilmiş ürünler bile (Coke, Apple'ın elektronik ürünleri vb.), hâkim fantaziye sadık kalacak biçimde sürekli kendini yenilemek zorundadır. Eskiyip, tüketici tarafından halihazırda sahip olduğu bir nesneyle ilişkilendirildiğinde ya da yetersiz bulunduğunda fantazmatik gücünü derhal yitirecektir. Başarılı markaların bile ürünlerine sürekli yeni özellikler kazandırıp bunların reklamını yapmak zorunda

olmasının nedeni budur. Apple'ın, iPhone veya iPad'in yeni çeşitlerini üretmemesi halinde tüketici markaya tamamen sırt çevirecektir. Firma kendini, bir zamanların teknolojik ürün lideri olup bugün esamesi bile okunmayan Zenith'in yanında bulacaktır. Eski nesnelerin Öteki'nin arzusuna hitap etmediğini biliriz ama yenileri bu fantazimizi sürekli canlı tutar.

Paranın değeri, Öteki'ne dair fantazide bulduğu karşılıkla doğru orantılıdır. Kişiden ona verdiğimiz metaya karşılık bize para ödemesini isteriz çünkü Öteki'nin buna değer verdiğine dair inancımız vardır.[29] Paraya inanmak, Öteki hakkındaki fantaziye ve bunun kalıcılığına inanmaktır. Sosyolog Georg Simmel'in *Paranın Felsefesi*'nde paraya dair meşhur sözünün temelinde de bu yatar: "İnanç kalmadığında karşılıklı para akışı biter."[30] Ansızın herkes altının değerli olduğuna dair inancını yitirirse bu metal değersiz hale gelir. Kâğıt para söz konusu olduğunda durum çok daha belirginleşir: Market alışverişine giderken insanların parayı el arabasıyla götürmek durumunda kaldığı azgın enflasyon dönemlerinde bu değer kaybına tanık oluruz. Tüm finansal işlemlerin altında Öteki'ne duyulan güçlü güven yatar ki bu da, onun gerçekten var olduğuna ve herkesin de buna ilelebet inanacağına dair fantazidir.

Kapitalist ekonomi paraya dair fantazi üzerine temellenir ve bunu, gerek ekonomik gerekse sosyal yaşamın her boyutuna yayar. Ekonomi, işleyişini bu fantazi hakkındaki spekülasyonlar üzerinden

29 *Borç* adlı kitabında David Graeber inancın, paranın değerinin korunmasında oynadığı role dair güçlü bir saptamada bulunur: "Altın sikkenin aslında tek başına hiçbir işlevi yoktur. Kişinin bunu ödeme olarak kabul etmesinin nedeni diğer insanların da aynı tutumu sergileyeceğini varsaymasıdır." David Graeber, *Debt: The First 5.000 Years* (New York; Melville House, 2011), s. 47 [*Borç: İlk 5000 Yıl*, çev. Muhammed Pehlivan, Everest, 2015].

30 Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, 2. basım, çev. Tom Bottomore ve David Frisby (New York; Routledge, 1990), s. 179 [*Paranın Felsefesi*, çev. Öykü Didem Aydın ve Yavuz Alogan, İthaki, 2018].

sürdürür. Borsacılar yatırımlarını şirketlere yönelik başarı beklentilerine göre yapmazlar (zira bu, fantaziden ziyade bilgiye dayalı öngörü olurdu); aksi halde kısa süre içinde batarlar. Bunun yerine spekülasyonlarını, Öteki'nin arzusuna dair fantaziler hakkındaki kendi fantazileri üzerinden şekillendirirler. Hangi şirketlerin insanların istekleriyle örtüşecek ürünler üreteceği hakkında pek de bilgisi olmayanların bu konudaki tahminlerini hayal etmeye çalışırlar. Borsa, sayının sıfırıncı kuvvetine dayanan uçsuz bucaksız bir fantazi dünyasından ibarettir. Varlığını sürdürebilmesinin nedeniyse paranın, Öteki'nin arzusuna giden altın yol olarak görülmesidir.

Öteki'nin Arzusundan Azade Olmak

Kapitalizm savunucularının temel savı, sistemin doğasındaki ekonomik özgürlüğün siyasi özgürlüklerin de önkoşulu olduğudur.[31] Örneğin Milton Friedman'a göre ekonomik özgürlükte yapılacak en ufak kısıtlama, etkisini siyasi alanda da gösterecektir; bu yüzden de planlı bir sosyalist ya da komünist ekonomi mutlak surette totaliter nitelik taşıyacaktır. Kapitalist kuramcılar nezdinde bir devlet yönetiminin belirleyici niteliklerini oluşturan, yapılanma biçimi ya da güttüğü amaçlar değil vatandaşlar üzerinde uyguladığı kontrol mekanizmasının boyutudur. Duruma bu açıdan bakıldığında sosyalist ve faşist yönetimler arasında hiçbir fark bulunmaması gerekir zira ekonomik alan her ikisinde de kontrol altında tutulduğundan özgürlükler de kısıtlanmıştır (ya da lağvedilmiştir). Ne var ki özgürlük

31 Milton Friedman bunu dosdoğru söyler: "Herhangi bir zaman dilimi ya da coğrafyada geniş ölçekli siyasi özgürlüğe sahip ve ayrıca ekonomik işleyişi büyük oranda, serbest pazarla kıyaslanabilecek bir sistem vasıtasıyla düzenleyen bir toplumun var olduğunu ne gördüm ne de duydum." Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago; University of Chicago Press, 2002), s. 9 [*Kapitalizm ve Özgürlük*, çev. Nilgün Himmetoğlu ve Doğan Erberk, Serbest, 2021].

konusundaki bu kavramsallaştırma, ortaya atanların iddia ettiği kadar mutlak değildir. Onların Öteki'nin arzusu karşısında bir özgürlük talepleri yoktur ve dolayısıyla ne tesadüftür ki bu, tam da kapitalizmin bizi kurtardığı türden bir özgürlüktür.

Hakiki özgürlük Öteki'nin arzusu karşısında özgür olmak, daha doğrusu kendini Öteki'nin arzusundan kurtarmaktır. Öztatminle dopdolu öznenin, Öteki'nin arzusuna karşı kayıtsızlığıdır. Özgürleşmiş özne Öteki'nin arzusuyla meşgul olmayı bırakıp onunla arasındaki ilişkiden bağımsız biçimde kendi tatmininin peşinden gider. Ne Öteki'nin arzusunun izini sürer ne de bunun tersine gider. Ancak, kapitalizmin bu tür özgürlüğe karşı iflah olmaz bir alerjisi vardır; özneyi Öteki'nin arzusuyla meşgul etmek için elinden geleni ardına koymaz.

Kapitalist toplum özneyi ne yapacağı konusunda kendi kararlarını kendisi vermeye değil iş neredeyse oraya koşmaya teşvik eder. Belli bir iş alanında oluşan talep öznede bunun Öteki'nin ondan isteği olduğu fantazisini yaratır, böylece kendini buna adama doğrultusunda hazırlanmak üzere eğitim sürecine girebilir. İş piyasası, neyi arzulaması gerektiği konusunda özneye fantazmatik boyutta rehberlik alma imkânı sunan engin bir fantazi dünyasıdır. Kaynakçı ihtiyacı bulunması kişide bu konuda eğitim alması gerektiği, ortada haddinden fazla sayıda felsefe profesörü olması da Öteki'nin ona bu alandan uzak durmasını söylediği izlenimini yaratır. Ancak, bu fantazilerin öztatminle uzaktan yakından ilgisi yoktur; özneyi özgürlüğünden mahrum bırakma yönündeki etkin çabadan ibarettir.

Kapitalist fantazi öznenin sadece iş bulmasında değil, aynı zamanda –ve hatta daha ziyade– neyi satın alacağına karar vermesinde de etkin rol oynar. Özne, satın aldığı her metayla birlikte (ister muz alsın ister hamur işi) bir de fantazi edinir. Öteki'nin ondan talebi hakkındaki fantazisine uygun düşen metayı satın alır, kapitalist yapı da önüne bu fantazinin çeşit çeşit türlerini serip "istediğini seç" der.

Reklam kampanyaları Öteki'nin isteğine yönelik geniş çaplı bilgilendirmelerdir; bu doğrultuda da özneye kendisinin ne istemesi gerektiğini söyler. Reklamlar özneye, Öteki'nin arzusunun ağırlığından kurtulmasını sağlayacağı için kabul edeceği fantaziler önerir. Bir reklam kampanyasına dahil olmasa da meta, tek başına bile fantazi işlevi görür. Market rafında her an el altında olması kişide, bunun Öteki'nin isteğine uygun olabileceği fikri uyandırır. Bir metanın piyasada tutunması en büyük kapitalist fantazidir. Kişinin, kendini çoğu kişinin edindiği yeni metayı almak zorunda hissetmesinin nedeni basittir: Çünkü herkes bunu edinmelidir. Bu meta Öteki'nin arzusunu başarıyla karşılamayı vaat eder; fantazinin içerdiği taahhüdün somutlaşmış halidir.

Kapitalizm gösteren dünyasıyla birbirinden beslenen bir ilişki içindedir. Dilin konuşan varlık üzerindeki etkisini yansıtırken aynı zamanda da onun, Öteki'nin gösteren üzerinden beliren yanıltıcı arzusuna yönelik ruhsal bağımlılığını sağlamlaştırır. Kapitalizm özneyi kendi imgesi dahilinde yeniden şekillendirirken, onu içindeki travmatik tatmin duygusuyla yüzleşmekten korur. Gerçek yüzü tüm çıplaklığıyla ortaya çıkarıldığında bu esaretten kurtulmak elbette mümkündür ama bunun için öncelikle nerelere kadar uzandığını ve sahip olduğu gücü anlamak gerekir.

Kapitalizmi eleştirenlerin çoğu ortadaki sorunun arzu –özellikle de arzunun hayata geçirilebileceğine dair inanç– olmadığını, hatta bunun çözümün kendisi olduğunu fark edememiştir. Gilles Deleuze ve Félix Guattari *Anti-Ödipus*'taki (bu kitap, suç ortağı oldukları gerekçesiyle hem psikanalizi hem de kapitalizmi hedef alır) sık alıntılanan saptamalarında şunu iddia ederler: "Arzu asla kandırılamaz. Çıkarlar aldatabilir, gözden kaçırılabilir ya da onlara ihanet edilebilir ama iş arzuya geldiğinde bu imkânsızdır."[32] Deleuze ve Guattari kapitalizmin

32 Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Robert Hurley, Mark Seem ve Helen Lane (Minneapolis; University of Minnesota Press, 1985), s. 257 [*Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm, 2017].

arzudan nasıl faydalandığını fark etmiştir fakat onlara göre mesele, arzudan bir anlamda fayda sağlanmasından ibarettir; arzunun, kandırılamasa da başlı başına kendisinin bir kandırmaca olduğunu fark edememişlerdir. *Anti-Ödipus* arzuya methiye niteliğinde bir eserdir. Yazarlar nezdinde kapitalizm işleyişini arzu üzerinden sürdürse de nihayetinde bunun önünü alır ve bir adım daha öteye gitmesine izin vermez. Deleuze ve Guattari'ye göre insan daha fazla arzulamalı, buna yönelik kısıtlamalara da daha fazla karşı çıkmalıdır.

Kapitalizm ve sınırlandırılmamış arzu fantazisi arasında kurulmuş bu özdeşleştirme bağlamında, benim fikrim anti-*Anti-Ödipus* yönünde olacaktır. Deleuze ve Guattari'nin kapitalizmi ve psikanalizi eleştirmesinin gerekçesi bunların kişinin arzusunun önünde engel oluşturduğu kanısıdır. Ne var ki sorun kapitalizmin koyduğu engeller değil, sistemin, engelin zorunluluğunun görülmesini sürekli engellemesidir. Kapitalizm başvurduğu bu kandırmacayla hem Deleuze ve Guattari'yi hem de bizleri arzunun, kendi sorunlarının üstesinden gelip tüm engelleri aşacağına inandırmasıdır. Bize gereken daha fazla arzu duymak değil, bu engellerin aslında arzuladığımız şeyin kendisi olduğunu fark etmektir. Kapitalizmin büyüsünden kurtulmamızı sağlayacak kapının anahtarı da işte bu farkındalıktır.

Kapitalizmin kendini sürekli yenilemesi öznelliğin yapısını taklit edermiş gibi görünmekle beraber –işleyişini sağlıklı sürdürebilmek için devamlı tekrarlama– bu eylemin hedefinde, sistemin de açıkça ortaya koyduğu üzere daima bir amaç vardır. Kapitalist sistem daha iyi ve daha varsıl bir gelecek vaat etmek zorundadır. Gelecekte varsıllaşma hedefi olmadan ne tek tek kapitalist bireyler ne de bütün olarak sistemin kendisi işlev gösterebilir, oysa çabalayıp duran öznenin önünde asla daha tatminkâr bir gelecek ihtimali yoktur. Öznenin tekrarlama tutumunu, sermayenin açık biçimde sürekli yer değiştirmesinden ayıran unsur birikim yapma davranışıdır. Öznenin peşinde olduğu dört dörtlük bir birikim yapmak değil kaybetmektir;

bu da kapitalizmi öznellikle ilişkilendirme yönündeki her tür çabanın sınıflandırma açısından hatalı olduğu anlamına gelir. Özne, kapitalist sistemin beslendiği kazanma yanılsaması üzerinden tatmin sağlamaz; aksine, bunu reddeder.

Kapitalist özne tatminsizlik ile haz, varlık ile yokluk arasında gidip gelir fakat bu bocalamanın ona verdiği tatminin farkına varamaz. Canlılık halini devam ettirebilmesini kayıp nesneye borçludur; içindeki tatmin hissinin kökeni, aradığı hazzın peşinde koşarken art arda yaşadığı başarısızlıklardadır. *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin sonlarına doğru Freud, bir yandan rahatsızlık da duyarak öne sürdüğü hipotezinde tereddütle "Haz ilkesi aslında ölüm içgüdülerine hizmet ediyor gibi görünüyor" der.[33] Buradaki "ölüm içgüdüleri" kavramını öznenin kayba bağlılığı olarak alırsak Freud'un bu kısa kitabının sonuç bölümündeki söz konusu cümlecik, bugüne dek kaleme alınmış en esaslı kapitalizm eleştirisini dillendirir. Aslında hazzın peşinde sürüklenmediğimizi fark etmek bizi kapitalizmin zincirlerinden, diğer hiçbir devrimci hareketin başaramadığı oranda kurtarır.

33 Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 cilt (Londra; Hogarth, 1955) içinde, çev. James Strachey, 18:63 [*Haz İlkesinin Ötesinde*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, Metis, 2001].

2
Özel Alanın Temel Ruhsal Yapısı

Kişinin Kendisi Değil de Cüzdanı

Kapitalizmin, kamusal yaşamın temel yapısını baltalarken diğer yandan da insanların kendini bireyselliğe hapsetmesini destekleme eğiliminden doğan endişelerin ortaya çıkışı, bunun dünyadaki baskın ekonomik sistem haline gelmesiyle neredeyse aynı zamana denk düşer. 1762'de yazdığı *Toplumsal Sözleşme*'de Jean-Jacques Rousseau, kamusal hizmetin bir kenara atılmasının yıkıcı etkilerinden yakınır. Bunu doğrudan kapitalizmle ilişkilendirmese de, söz konusu durumun kamusal yaşama verilen maddi katkıya bir alternatif olarak belirdiğini savunur: "Kamusal hizmet artık vatandaşın asli görevi olmaktan çıkıp insanlar bizzat değil de cüzdanlarıyla hizmet etmeye başladıkları anda devlet yıkımla yüz yüze kalır."[1] Rousseau'nun yaşadığı çağda gelişmeye başlayan kapitalizmin insanları bireyselliğe sürükleme eğilimi bugün katbekat artmış ve toplumsal alanı ya da müşterekleri tehdit eder hale gelmiştir.

1 Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract, The Social Contract and Other Later Political Writings*, ed. Victor Gourevitch (Cambridge; Cambridge University Press, 1997) içinde, s. 113 [*Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İş Bankası Kültür, 2006].

Kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte yükselmeye başlayan bireyselleşme doğrudan, bu sistemin temelinde yatan mantığın ürünüdür. Özneler kapitalizme ne kadar boyun eğerse toplumsal alandan o kadar geri çekilir ve kendi özel dünyasına sığınır. Kapitalizm üretim, dağıtım ve tüketim ilişkisi bağlamında kişilerin birbiriyle etkileşime geçmesini gerektirse de bunun bireysel varlıklar olarak yapılmasını buyurur. Kapitalizmi felsefi yönden destekleyenlerin, kendilerinden bekleneceği gibi sistemin büyük faydalarından biri olarak pazarladığı bu durum, kamusal yaşamın iyileştirilmesiyle ilgilenmeyip kişisel çıkarları peşinde koşarak hayatını tek başına idame ettiren insanlardan müteşekkil toplumlar yaratır.

Toplumsal yaşamı bireysel olandan ayıran, buraya kimin dahil olabileceğine dair hiçbir kısıtlamanın bulunmayışıdır. Kamusal alanların birtakım insanları dışarıda tutacak, toplumsal tartışmaların da her isteyenin müdahil olmasını önleyecek mekanizmaları yoktur. Başkalarını dışlayarak kendimiz için özel alanlar yaratırız; özel mülk sadece sahiplerine açıktır, özel kulüplere sadece üyeleri girebilir, özel toplantılar ancak belli başlı kişiler arasında yapılır. Kapitalizm doğrudan mahremiyet yaratmaz ama sistemin ortaya çıkışıyla beraber insanlar ister istemez gitgide özel dünyalarına çekilmeye başlamıştır. Sistemin temelleri özel mülk üzerine kuruludur; kamusal yaşamsa dolaylı yoldan bunun gerekliliğini sorgular.[2]

2 Herhangi bir toplumsal kurumun kapitalizm için tehdit yarattığı gerçeği, ne zaman kapitalist bir ülkede reformcular tarafından sosyal projeler başlatılsa aşikâr olur. ABD tarihine bakıldığında bunun örnekleri açıkça görülür. Franklin Roosevelt'in Sosyal Güvenlik Yasası'nı yürürlüğe koymasıyla, Lyndon Johnson'ın Medicare'i kurmasıyla, Barack Obama'nın evrensel sağlık sistemini getirmesiyle birlikte karşıt görüşlüler sosyalizmin ya da komünizmin hortladığını söyleyip durmuşlardır; Obama'nın koyduğu sağlık yasası gibi temelleri serbest pazara dayanan programlar bile aynı tepkiyle karşılaşmıştır. Yeni bir toplumsal programın başlatılması beraberinde özel alan tartışmasını da getirdiğinden, kapitalizm yanlıları bu tür girişimleri haklı olarak kendilerine yönelik büyük bir tehdit olarak görür.

Kamusal alanın yokluğu, çocuklarını eğlence parkına götürmeye ya da şiddet suçuna maruz kalma endişesi taşımaksızın güvenli mahallelerde yaşamaya parası olmayan alt sınıfların sorunu olmaktan ibaret değildir. Kamusal alandan çekilip kendi bireyselliğine kapanmak öznellikten ve öztatmin kaynağından da uzaklaşmayı ifade eder. Özne doğuştan sosyal bir varlıktır: Öznelliği, Öteki'nin arzusuyla arasındaki etkileşim üzerinden şekillenir. Bu etkileşim olmadığında bir özneden de bahsedilemez. Ne var ki kapitalizm Öteki'nin şekillendirici rolünü belirsizleştirerek özneyi, her şeyden önce bireysel bir varlık olduğuna ve toplumsal etkileşimlerin ancak bu bireysellik temeli üzerinde gerçekleşebileceğine inandırmaya çalışır.

Başka deyişle kapitalizm, toplum ve birey arasındaki gerçek kronolojik ilişkiyi tersine çevirir. Sosyal bir varlık olarak dünyaya gelen özne daha sonra toplumla arasına mesafe koyup kendine, başkalarından tamamen ayrı olduğu fantazisini kurduğu bireysel bir dünya yaratır. Toplumsal yaşam özneye kendi arzusunu aşılar ve onu, gösterene maruz bırakarak şekillendirir. Hiç kimse, insan hayvanı olarak toplumsal yaşamla etkileşime girmeden özne olamaz; tamamıyla bireysel özne kapitalist bir fantaziden ibarettir.

Ludwig Wittgenstein kendini antikapitalist bir felsefeci olarak görmese de *Felsefi Soruşturmalar*'daki, bireysel dil fikrine yönelik eleştirisi aslında kapitalist fantaziyi hedef alır. Bu çalışmasında Wittgenstein'ın güttüğü amaç dilin kendisinin doğası gereği toplumsal bir varlık olduğunu, bundan öncesinde var olan bireysel düşüncelerimizi ifade etmeye yarayan bir araç olmadığını göstermektir. Aksine, toplumsal dil, bundan bağımsızmış gibi görünen bireysel düşüncelerimize zemin teşkil eder. Wittgenstein'a göre bireysel dil diye bir kavramdan söz edilemez zira dil birtakım kurallara tabidir, kurallar da ancak toplumsal bir fenomen olduğunda anlam kazanır.

Wittgenstein'ın iddiasına göre insanların dili kullanırken belli kurallara uyduğuna şahit olmamız onları toplumsal varlıklar, dili de

toplumsal bir yapı olarak gördüğümüzün kanıtıdır. Kişinin kendi özel alanı dahilinde kurallara riayet ettiğini varsaymak mümkün değildir zira bunlara bağlı kalıp kalmadığını bilebilmenin hiçbir yolu yoktur; onu bu konuda ancak kendisi denetleyebilir. Saul Kripke, Wittgenstein'ın bireysel dille ilgili savı üzerine yaptığı irdelemede "kişiyi herkesten ayrı bir varlık biçiminde ele almamız halinde kuralın, onu benimseyenlere yol gösteren bir kavram olduğu fikri tamamen dayanaksız kalır" der.[3] Dil kurallara dayanır, kurallar da akla daima toplumu getirir. Dolayısıyla konuşan özne toplumun bir parçasıdır; kişinin, konuştuğu dilin kurallarına uyup uymadığını anlayabilmemizin sebebi de budur. Özne bireysel bir varlık olarak doğup sonradan sosyalleşseydi, onun dilin kurallarına ne derece riayet ettiğini asla anlayamazdık. Kapitalizm bizi bireysel varlıklar olduğumuza ne kadar ikna etmeye çalışırsa çalışsın, özneyi toplumsal bir varlık olarak gördüğümüz gerçeğini değiştiremez.

Tüm bunlardan başka öznenin tatmininin boyutu, toplumsal hayatın ne kadar içinde olduğuna bağlıdır. Kamusal yaşam öznenin ruhsal dengesini bozsa da bu, onun tatmin kaynağıdır. Özneyle, yeni yeni beliren arzusu arasına engel koyarak öznelliğin fitilini ateşler. Özne açısından bu engel, arzusuna giden yolda bir settir fakat onu, arzulayan bir varlık haline getiren de yine budur. Özne arzusuyla arasına engel koyan, hatta arzusunu gerçekleştirmesini imkânsız kılan kamusal yaşama muhtaçtır.

Tatmine varmamızın, arzumuzun önündeki engele bağlı olduğu fikri mantıksız gibi görünebilir. Diğer yandan bu iddianın bize mantıksız gelmesi, bireyselliği ön planda tutma çabamızın boyutunu gözler önüne serer. Kendimizi özünde bireysel bir varlık olarak düşündüğümüzde kamusal yaşamı arzumuzun gerçekleşmesine yönelik bir tehdit olarak görürüz ki bu da bizi bireyselliğimizi

3 Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition* (Cambridge; Harvard University Press, 1982), s. 89.

korumaya iter. Öte yandan bunu, ancak önümüzde engel teşkil ettiği müddetçe bize tatmin sağlayacak gerekli bir unsur şeklinde değerlendirirsek, işte o zaman kendimizi toplumsal yaşama bırakabilir ve ötekini de o dünyada karşımıza çıkan bir mâni olarak görebiliriz.

Kendimizi, başkalarının öztatmin yaşantımızı kesintiye uğratmasını kesin biçimde engelleyecek şekilde bireysel dünyamıza kapatırken tatminimizin asıl bu rahatsızlığa bağlı olduğunu fark edemeyiz. Bu yüzden de, aramıza aşılmaz bir mesafe koymuş olmamıza rağmen bu olası rahatsızlık durumuyla ilgili fantazi kurmaktan geri duramayız. Modern zamanların getirdiği toplumsal alandan çekilme tutumu aynı zamanda öznelliğimizden ve buna eşlik eden rahatsız edici tatmin hissinden de uzaklaşmaktır. Bireyselliğin bize sunduğu güvenlik vaadi sadece fiziksel değil, aynı zamanda kendi öznelliğimizden gelen tehditlerden de sakınabilmeyi içerir. Bu tekinlik halinin sonucunda da tatmin kaynağımızı keşfetme olanağı bulacağımızı söyler.

Öte yandan kapitalizmin büyüsünün ana unsurlarından biri – ki bu şekilde bizi, tatminimizin nasıl bir biçim aldığını görmekten korur– sunduğu bu bireyselliktir. Kendi özel mülkümde kalırsam, kendimi komşularımın benimkine müdahale edebilecek tatminlerinden (bangır bangır müzik dinlemek, şatafatlı âlemler vb.) değil, kendi tatminimden korurum. Kapitalizmin gelişimiyle birlikte bireyselliğin ve özel mülkiyetin yüceltilmesi, tatminin önünde bugüne dek örülmüş en sağlam duvardır. Evrensel çapa yayılmış özel mülkiyet kavramı kendini tatminin evrensel çapta yasaklanması şeklinde gösterir (ki bu da diğer tüm yasaklar gibi amacına ulaşamaz).

Rousseau, kamusal ve özel alan arasındaki ayrımı aydınlatmak için öznellik kavramını iki farklı biçimde ele alır: *homme* ve *citoyen* [*birey* ve *vatandaş*]. *Homme* sadece kendi çıkarlarını düşünüp başkalarını umursamazken, *citoyen* kendini toplumsal yaşama adamıştır ve o dünyayla etkileşim halindedir. Rousseau *homme*'un *citoyen*'i tamamen gölgede bırakacağından endişe eder fakat toplumsal yaşama

yönelik tehdidin korkunç boyutlara ulaşıp artık geri döndürülemez gibi görünmesi ancak 20. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu tehlikeye dikkat çeken ilk filozof, eylemin ve çalışmanın ortadan kalkıp yerine emeğin geleceği fikrine yer verilen *İnsanlık Durumu*'nun yazarı Hannah Arendt'tir.[4] Arendt'e göre emek özellikle bireysel alanda ortaya çıkacak ve sadece yaşamın yeniden yaratılmasına odaklanacaktır. Sadece kişiye özel üretimle sınırlı olduğundan, emeğin yaratıcılık yönü olmaz.[5] Çalışma ise, aksine, toplumsal bir dünya yaratır; eylem de bu dünyaya siyasi katılımı temsil eder. Emek başlıca, hatta tek varoluş biçimi haline geldiğinde insan, bu yaratıcı yönünü yitirir.

Citoyen'in yok oluşu, Giorgio Agamben ve Jacques Rancière'in çalışmalarında daha da şiddetli biçimde eleştirilir.[6] Hem Agamben hem de Rancière modern dünyada siyasetin giderek ortadan kalktığına dikkat çeker. Yaşamın idamesi ve yeniden üretimi –Arendt'in

4 Bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2. Basım (Chicago; University of Chicago Press, 1998) [*İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, 2003].

5 Arendt'in emeğin yeniden üretimini değersiz görmesinin nedeni kapitalizme duyduğu nefret değil, benimsediği ontolojik bakıştan ötürü yaratım eylemine öncelik vermesidir. Arendt'e göre yeni bir şey yaratmak insanın özünü yansıtırken, insanın işçiye indirgenmesiyse onu özüne yabancılaştırır. Onun nezdinde komünizm de aynı indirgemeyi yaptığı için kapitalizm kadar suçludur.

6 Her ne kadar ikisi de *citoyen* olmaktan uzaklaşılmasını eleştirse de, Agamben ve Rancière arasında ciddi fikir ayrılıkları da vardır. Rancière'e göre Arendt'in izinden giden Agamben her tür bireysel kaygıdan tamamen arınmış saf bir siyaset özlemi içindedir fakat bu, siyaset kavramının içinin boşaltılmasını eleştiren bir yaklaşım değildir; bilakis onun içinin boşaltılmasına katkıda bulunur. Şu ifadelerinde sadece Agamben'den bahsetse de Arendt'i de hedef tahtasına koyduğu açıktır: "Agamben'in, öne sürdüğü çıplak hayat istisnası kavramıyla siyaseti tamamen devre dışı bırakmaya niyetlenmesi onun ilkel siyasi görüşlerinin, yani siyasetin bireysellikten, toplumsal ya da apolitik yaşamdan arındırılması gerektiği düşüncesinin nihai sonucudur." Jacques Rancière, *Dissensus: Politics and Aesthetics*, çev. Steven Corcoran (New York; Continuum, 2010), s. 66 [*Uyuşmazlık*, çev. Hakkı Hünler, Ara-lık, 2006].

"emek" dediği durum– siyasi alanı işgal etmiş ve yutmuştur. Agamben birçok çalışmasında yaşam ve siyaset arasında yer alan belirsiz bölgeye işaret eder: "Biyolojik bedenimiz siyasi bedenimizden ayırt edilemez hale gelirken, bir zamanlar siyasi olarak nitelenen yaşantılar ansızın biyolojik bedenlerimize hapsolmuş, kişiye özel yaşantılar da kendini bir anda siyasi beden biçiminde dışavurur olmuştur."[7] Siyasetin yaşam ve bedenle ilgili kişisel endişelerden ibaret hale gelmesi, onu gerçek anlamda siyaset olmaktan çıkarmıştır. *Homme* artık *citoyen*'i tamamen ortadan kaldırmış; *citoyen*'in yok oluşu da bizi bireyselliğin hükmündeki, toplumsal alandan yoksun bir dünyada yaşamaya itmiştir.

Bu dönüşüm sadece kültürel çerçevede ele alınamaz zira farklılaşan toplumsal geleneğin de bir ürünüdür. Kapitalizmin ortaya çıkışıyla doğrudan ilişkilidir. Kapitalist ekonomi özneden öncelikle *homme* olmasını talep eder, *citoyen* rolü ancak bundan sonra gelebilir. Bireysel çıkar daima toplumsal olana baskın gelir, kişi ancak kendi çıkarına dokunduğu zaman toplumsal meselelerle ilgilenir; insanların sırf özel mülklerinin değerini düşüreceği korkusuyla, oturdukları bölgede nükleer santral yapılmasına karşı çıkması buna örnektir. Kapitalist sistem tek gerçek mesele olarak gördüğü bireyselliğin yükselişini desteklerken, siyaseti de aynı sebeple insanların yaşamından çıkarmaya çalışır.

Kapitalizm taraftarı ekonomistler isabetli biçimde, bireysel yönelimleri ne olursa olsun sistemin sağlamlığını kişisel çıkarlara yoğunlaşmasına ve toplumsal yaşama karşı oluşuna dayandırırlar. Ekonomi, insanların neyi neden yaptıklarından ziyade ne yaptıklarına odaklanan bir disiplindir. Kapitalizm yanlısı ekonomistlerin temel aksiyomu insanın, arzusu yönünde hareket eden bir varlık olduğudur.

7 Giorgio Agamben, *Means Without Ends: Notes on Politics*, çev. Vincenzo Binetti ve Cesare Casarino (Minneapolis; University of Minesota Press, 2000), s. 138-139.

Ancak, bu arzu hep kişisel çıkarların çapını genişletme yönelimli bir içsel yaşantı olarak görülmüştür. Adam Smith'ten günümüzün önde gelen kapitalist iktisatçılarına kadar herkes insan davranışının altında yatan temel güdünün kişisel çıkar aramak olduğunu düşünür. Smith ünlü iddiasında şunları söyler: "Kasabın, bira imalatçısının ya da fırıncının akşam yemeğimizdeki katkısı hayırseverliklerinden değil kişisel çıkarlarını gözetmelerinden kaynaklanır. Bunu onların insancıllıklarına bağlamayıp kendilerine yönelik sevgilerine dayandırırız; gözettikleri asla müşterinin ihtiyaçları değil kendi kazanımlarıdır."[8] Kapitalist işleyiş kişisel çıkarların gözetilip toplumsal yaşamın karalanması üzerine kuruludur; insanların şahsi menfaatleri yönünde davranmasından beslenir.

Kapitalist üretim anlayışı nazarında toplumsal yaşamın en iyi yönü faydalı bir yan ürün olması, en kötü tarafıysa sistemin önünde aşılmaz bir engel oluşturmasıdır. Kapitalist kuramın müdafilerine göre toplumsal yaşam, hiçbir birey kendi namına hareket etmeyeceği için tek başına ayakları üzerinde duramaz. Kişinin toplumsal

8 Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Hamburg; Management Laboratory Press, 2008), s. 21-22 [*Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, İş Bankası Kültür, 2006]. Smith'in, bir başka meşhur çalışması olan *The Theory of Moral Sentiments*'ta [*Ahlaki Duygular Kuramı*] geliştirdiği ahlaki anlayışı ilk bakışta, *Milletlerin Zenginliği*'ndeki toplumsal yaşam kuramsallaştırmasının başarısızlığını telafi etmeye çalışır gibi görünür. İlkinde (ki bunu daha önce kaleme almıştır) Smith toplumun iyiliği için kişisel çıkarlardan vazgeçilmesi gerektiğini savunur: "Bilge ve erdemli kişi kişisel çıkarlarını, hem kendi hayatının hem de içinde yaşadığı toplumun düzenini sağlayan genel menfaatler uğruna feda etmeye daima hazırdır." Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New York; Penguin, 2009), s. 277 [*Ahlaki Duygular Kuramı*, çev. Derman Kızılay, Pinhan, 2018]. Ancak burada bile anafikir, nihayetinde kişisel çıkarların feda edilmesi gerekse bile hem bunların hem de bireysel yaşamın toplumsal hayattan önce geldiğidir. Smith'in, tüm entelektüel meslek yaşamı boyunca bireyselliğe verdiği ontolojik öncelik derecesi değişmez ki onu Hegel ve Marx gibi düşünürlerden ayıran da budur.

yaşama dahil olmasının altında, kişisel çıkarlarını gözetmek ve tek gerçek yaşam boyutu olan şahsi dünyasında birtakım değişimler yaratma amacı yatar. Kapitalizm toplumsal yaşamı, insan buradan herhangi bir çıkar sağlayamayacağı için hiçe sayar.

Öte yandan kapitalizmin düzgün işlemesi ancak insan doğasının çıkarcı niteliğinin kabullenilmesiyle mümkündür. Kapitalizmi benimsemiş hemen her ekonomist bu iddiayı sürekli tekrarlar. Örneğin marjinal fayda kuramcısı Carl Menger *İktisadın Prensipleri*'nde "her bireyin, başkalarınınkini yok sayma pahasına kendi ihtiyaçlarını mümkün mertebe eksiksiz biçimde gidermeye çalışacağı"nı savunur.[9] Kapitalist sistem olabildiğince düzgün işlediği müddetçe, şahsi ihtiyaçları gidermeye yönelik bu çaba başkalarının gereksinimlerinin de karşılanmasını sağlayacaktır. Kişinin kendi çıkarını gözetmesi toplumun yararınadır.

Davranış ekonomistleri son dönemlerde akılcı tercih kuramının altındaki dogmatik yaklaşımın hatalarını düzeltme yönünde adımlar atıp insanın kendi çıkarlarının peşinden koşma tutumunun birtakım sınırları bulunduğunu ısrarla belirtseler de, ekonomik faaliyeti idame ettiren itici güçlerin niteliğine dair varsayımlar hâlâ nispeten aynıdır. Tercihler tamamen akılcı görülmese bile yine de asli çıkış noktası kişisel çıkarlardır. Davranışsal devrim, mevcut sistemi ya da en azından insanların sistemi idrak biçimlerini korumaya yönelik reform hareketinden başka bir şey değildir.

---

9 Carl Menger, *Principles of Economics* (New York; New York University Press, 1981), s. 97. Ekonomi disiplini kişisel çıkarı tartışmasız biçimde birincil ilke olarak gördüğünden, diğer insani bilimlerin aksine öngörülebilir bir isabetlilik seviyesinde kalmayı daima başarır. Bu sav Alfred Marshall'a aittir ki klasikleşmiş çalışması *Principles of Economics*'te şunu iddia eder: "Güdüyü meydana getiren, belirli miktarda bir paradır; ekonominin diğer tüm insani bilimlerin açık ara önüne geçmesinin altındaki etken de iş yaşamındaki en değişmez güdüleri yaratan bu net amaç ve asla şaşmayan para miktarıdır." Alfred Marshall, *Principles of Economics*, 9. Basım (New York; Macmillan, 1961), s. 14.

Akılcı tercih kuramcıları insanın, şahsi çıkarlarının emrettiği yönde davrandığını iddia eder. Davranış ekonomisti Richard Thaler'ın akılcı tercih kuramı üzerinde yaptığı değişikliklere bakıldığında, şahsi çıkara dair varsayımın olduğu gibi korunduğu görülebilir. Thaler devrim niteliği taşıdığı iddia edilen *The Winner's Curse* [Galip Gelmenin Laneti] adlı kitabını, ekonomik faaliyeti yeniden açıklamaya yönelik bir savla sonuçlandırır: "İsabetli öngörülere sahip akılcı modeller basit ve zarifken, öngörüleri daha belirsiz olan davranışsal modeller karmaşık ve darmadağınıktır. Ancak, duruma bir de şu açıdan bakmak gerekir: Ortaya attığınız karman çorman iddiaların ileride kısmen doğrulanmasını mı, yoksa zarif ve kesin biçimde haksız çıkmayı mı tercih edersiniz?"[10] Thaler'ın yanı sıra Daniel Kahneman gibi davranış ekonomistleri de insanın, şahsi çıkarları doğrultusunda akılcı tercihler yaptığı düşüncesine karşı çıkarken kişisel menfaat kavramının kendisine laf söylemezler. Kapitalist sistemin içine nüfuz etmiş bu görüş, yanlışta direnen birtakım ekonomistlerin aklının ürünü olmakla kalmaz. Kişi kendini kapitalist ekonominin dayatmalarına kaptırdığında ister istemez, belli türlerden kişisel çıkar kaygısını yaşamın güdüleyici etkeni olarak değerlendirir.

Kendimizi bireyci ve kendi çıkarını düşünen bir varlık olarak görmek bize nahoş gelebilir ama bu aynı zamanda, toplumun tatmin yaşantımıza müdahalesinden kaçınmamızı sağlar. Komşuda tezahür eden travma, ne kadar tutkuyla istersek isteyelim, bizi kendi çıkarımızın peşinden gitmekten men eden öznelliğimizin travmasıdır. Kapitalist sistemin en büyük kandırmacası bizi kendi çıkarını kollayan varlıklar olduğumuza ikna etmesinde yatar; halbuki gerçekte insan şahsi menfaatini riske atmaya, hatta bunun tamamen aksi yönünde davranmaya hevesli bir yaratıktır.

10 Richard H. Thaler, *The Winner's Curse: Paradoxes and Anomalies of Economic Life* (New York; Free Press, 1992), s. 198.

Kapitalizm ve müdafileri gururla sistemin, insanın en kötü yanına hitap edip bundan sosyal refahın çapını genişletme yönünde faydalandığını iddia eder. Ancak, kapitalizmin başarısı insan ruhsallığına dair bu acımasız dürüstlükten ileri gelmez. Öznenin sisteme bu kadar can-ı gönülden bağlı kalmasının nedeni onu, tatmine ulaşmanın verdiği travmatik duygudurumla karşı karşıya kalmaktan korumasıdır. Kapitalizmin ruhsallığa bakışı aslında fazlasıyla kötümser değil, tam tersine aşırı pohpohlayıcıdır. Bizi tatmine sürekli başarısızlık kovalayarak değil, başarılı birikimler yaparak ulaşacağımıza inandırır.

İnine Çekilmek

Kapitalist kuramcıların gelişeceğini düşündüğü sosyal etkileşim, kişisel çıkarların kapsamındaki genişlemeden ibaret kalır. Onların kuramsallaştırdığı kapitalist dünyada kamusal yaşam –ve kamusal alan– yoktur zira sistem sürekli bunun oluşumunun aleyhine işler. Kapitalizmin kamusal yaşama alerjisi, bundan tamamen uzaklaşma tutumuna zemin hazırlar. Bu geri çekilme hali kendini kitlesel çapta özelleştirmelerle gösterir.

Kamusal alanların özelleştirilmesi çağımızda yaygın bir itkidir: Halka açık arazilerin satışa çıkarılması, şahıslara ait ve onlar tarafından işletilen karayolları yapılması, özel hapishaneler dikilmesi, güvenlikli siteler inşa edilmesi ve en genel anlamıyla kamusal maliyede "kemer sıkma" yaklaşımının benimsenmesi bunun göstergesidir. 2008 yılında yaşanan mali krize dünya çapında verilen tepkinin, özellikle de Franklin Roosevelt'in Büyük Buhran'a verdiği tepkiyle kıyaslandığında, bugünün özelleştirme takıntısının boyutlarını açıkça ortaya koyduğu görülür. Ekonomik büyümeyi tetikleyerek durumu kurtarmak için hükümet bütçesinden yararlanılması yönünde birtakım girişimler olmuşsa da bu gayretler genellikle boşa çıkmış, toplumsal yatırım aleyhine açık bir tarafgirliğin benimsendiği

görülmüştür. Barack Obama'nın 2009 yılında açıkladığı teşvik paketinde ulusal raylı sistemlerin ya da alternatif enerji santrallerinin geliştirilmesine yönelik ciddi kaynaklar ayrılmamış; büyük vergi indirimleriyle tüketimi artırma amaçlı, toplumdan ziyade özel şahıslara odaklı ve kamu yararına hiçbir adım öngörülmeyen bir girişim söz konusu olmuştur.[11] Bu, günümüz dünyasındaki kapitalist düşüncenin giderek artan nüfuzunun göstergesidir.

Diğer yandan Barack Obama'nın toplum yararına öngördüğü en minik adımı bile ağır eleştiriyle karşılaşmış ve bütçe açığına yönelik abartılı kaygılar yaratmıştır. Aynı kaygılar kendini Avrupa ülkelerindeki kemer sıkma girişimleriyle de göstermiş, liderler toplumsal projelere yönelik harcamaları kesmiştir. Bu kesintilerin ardındaki düşünce görünüşte ekonomik krize kamusal borçların neden olduğu kanısıdır; halbuki sorunun kaynağının kamusal yönetimden uzaklaşıp özelleştirmeye dönülmesi olduğu açıkça ortadadır. Krizin asıl nedeninin hükümet harcamaları değil bireysel spekülasyonlar olduğu gerçeği, hemen ardından ortaya çıkan özel mülkiyet kutsamasıyla birlikte ortadan kaybolmuştur. Özel mülkiyet sanki o kadar iyi bir şeydir ki, krizden sorumlu tutulması mümkün değildir. Bunun sonucundaysa mali krize sebep olan şey –kamusal yaşama daha az kaynak ayrılması– durumun çözümü olarak görülmüştür. Dünyayı saran bu tuhaf mantık insanların kolay manipüle edilebildiğini değil, bireyselleşmeye yönelik yatırımın günümüz düşünce yapısındaki hâkimiyetini gösterir. Sorunun kaynağının özelleştirme olduğunu

11 Barack Obama'nın, elde edebildiği teşvik paketinin sınırlılığına rağmen Sağlık Yasası'nı yürürlüğe koyması dâhiyane bir siyasi eylemdir. Karşısındaki inatçı muhalefete göğüs gererek ABD'de gelecekte bir toplumsal sağlık sisteminin oluşmasına zemin hazırlamayı başarmıştır. Dolayısıyla Başkan Yardımcısı Joe Biden, Obama tasarıyı imzalarken "büyük iş becerdik" demekte haklıdır. Öte yandan Obama amacına ulaşabilmek için özel sigorta şirketi pazarını büyütmek zorunda kalmıştır ki bu nedenle de sol görüşlü pek çok kişi bunu bir Pirus Zaferi olarak nitelendirmiştir.

havsalamızın almadığı gibi, çözümün kamusal yaşama daha fazla yatırım yapmak olduğunu da tahayyül edememekteyiz. Ne var ki kapitalist sistemin tek sorunu özelleştirmeye yönelik bu yatırımın büyüklüğü olmamıştır.

Kapitalizm özelleştirmeye yönelik doğal bir eğilime sahip olmasına rağmen ortaya çıkışı, o güne dek görülmemiş boyutta bir kamusal alan oluşumuna ve çok geniş çaplı bir toplumsal siyasi çekişme dönemine denk gelir. Gerek Antik Yunan'da gerekse diğer başka toplumlarda bu tür ortamlar oluştuysa da toplumsal alan ve kamusal dünya, geçmişteki tanımlayıcı niteliğini oluşturan kısıtlayıcılığını sadece kapitalist modern çağda yitirmiştir. Yani burjuvanın kamusal dünyası, en azından teorik olarak, girmek isteyen herkese açık olmuştur. Jürgen Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde bu durumdan övgüyle –daha sonraysa, artık eskisi gibi olmadığı için üzüntüyle– bahseder.[12] Kapitalizm yanlısı olmamasına rağmen Habermas, sistemin başlangıçta toplumsal gelişime fayda sağladığını düşünür: "Burjuva kültürü bir ideoloji olmaktan ibaret değildi. *Salonlarda*, kulüplerde ve okuma topluluklarında vakit geçiren bireyler arasında gerçekleşen akılcı-eleştirel eksenli tartışmalar doğrudan üretim-tüketim döngüsüyle ilgili değildi; yani yaşamsal gereklilikler hakkında birtakım dayatmalar yapılmıyordu. Bu tartışmalar baştan sona edebi tarzda olmakla birlikte (özgün öznel yaşantılara dair kişisel betimlemeler yapılıyordu) yine de Yunanvari

12 Habermas moderniteyi henüz tamamlanmamış bir proje olarak görür çünkü bu hâlâ kamusal dünyayı tamamen kapsayamaz. Ancak yine de modernite projesine evrensel bir kapsayıcılık atfeder. Kamusal dünya gerçek anlamda evrenselleştiğinde insan, iletişimsel akılcılığın –Habermas'ın, daha sonraki çalışmalarında geliştirdiği etik sisteminin temelidir bu– hayata geçtiği bir noktaya ulaşabilecektir. Bu düşünce kamusal dünyanın çöküşünü kuramsallaştıran genç Habermas'la, iletişimsel akılcılığı savunan olgun Habermas arasındaki bağlantıyı oluşturur.

bir 'siyasi' karakter sergiliyordu; yaşamsal gerekliliklerin kısıtlamalarından azadeydi."[13] Siyasi tartışmaların yapıldığı kamusal zeminlerin ortaya çıkışının kapitalizmin baskınlaşmasıyla aynı döneme denk gelmesi tesadüfi değildir; bunlar birbiriyle yakından ilişkilidir. Kapitalizm kamusal yaşamın gelişmesinde başrol oynamıştır zira varlığı, alışveriş tarzı bir etkileşime muhtaçtır.

Kapitalizm ve savunucuları bunu bireyler arası özel bir mesele olarak düşünse de alışveriş, en azından başlangıçta, kendine süreç boyutunda gerçekleşebileceği kamusal bir yaşam alanı açar.[14] Bu kamusal yaşam da özneleri birbiriyle iletişime sokarak, Habermas'ın övgüyle bahsettiği siyasi tartışma zeminini yaratır. Ne var ki henüz yeni yeni oluşan kapitalist toplumun yarattığı bu kamusal yaşam kapitalist üretim ilişkilerinin doğasından gelen bir gereklilik değil, sadece onun bir yan ürünüdür. Yani kapitalist alışverişin yapısı kamusal alan oluşumunu tetiklese de bunu gerekli kılmaz. Alışverişin gerçekleşmesi hiçbir boyutta kamusal yaşam gerektirmeseydi, böyle bir yaşam da oluşmazdı.

---

13 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Unquiry Into a Category of Bourgeois Society*, çev. Thomas Burger ve Frederick Lawrence (Cambridge; MIT Press, 1989), s. 160 [*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar ve Tanıl Bora, İletişim, 1997].

14 Marx, kapitalistlerin tamamen bireysel bir çapta olduğunu zannettiği mübadele faaliyetlerinin aslında daima toplumsal ölçekli olduğunu çünkü bu kişilerin, çalışanlarını birer birey olarak değil bir bütünün parçası şeklinde gördüğünü belirtir. Bireysel ilişkiler evrensel çaplı olanlar sayesinde yürür. *Kapital*'in üçüncü cildinde Marx şunları kaydeder: "Her kişisel sermaye sadece toplam sermayenin bir parçası ve her kapitalist de toplumsal girişimin bir hissedarı olarak değerlendirilmelidir; kârdan, sermayedeki katkısı nispetinde pay alır." Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 3. cilt, çev. David Fernbach (New York; Penguin, 1981), s. 312. Marx her bir kapitalistin işçiyle arasındaki ilişkinin evrensel boyutunu açıklayarak bireysel mübadele olarak nitelendirilen faaliyetin aslında tüm toplumu ilgilendirdiğini göstermeye çalışır. Bir başka ifadeyle, Marx'a göre bireysel mübadele diye bir şey yoktur.

Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde söz konusu yaşam zemininin dağılmasına hayıflanırken, bu dönüşüm sürecini doğrudan kapitalizm kaynaklı değişimlerle açıklamaya çalışmaz. Bununla beraber kapitalizmin kendisi de, kamusal yaşam zemininin bu parçalanışı sırasında değişime uğramıştır. Kapitalizmin en kayda değer niteliksel değişimi 19. yüzyıl sonlarında aşama aşama ama aynı zamanda son derece çarpıcı biçimde gerçekleşir. İlk dönem kapitalizminin odağında üretme eylemi ve kendini buna adamış işçiler varken, 20. yüzyıl kapitalizmi tüketici yaratmaya yoğunlaşır. 20. yüzyılın kapitalist öznesi atalarının yaptığı gibi çalışmak için tüketmez, tüketmek için çalışır. Amaç tüketim –görünüşte bireysel faaliyet– olduğunda kamusal zemin ve toplumsal tartışma öncelik olmaktan çıkar. Özne kendi özel dünyası içinde tüketebilir; tüketim tek sosyal meşgaleye dönüştükçe de kamusal zemin daralır. Alışveriş merkezleri gibi kişiye tüketim sahası açan özel alanlar yapay biçimde kamusal ortam vazifesi görür. Gerçeklerinin aksine, bu yapay kamusal ortamlarla ilgili sorun orada bireyciliğin kurallarının geçerli olmasıdır. Bir alışveriş merkezinin özel güvenlik görevlileri orada meydana gelebilecek herhangi bir siyasi tartışmaya ya da ihtilafa bastırma amacıyla müdahale edebilir, hiçbir yaptırım çekincesi hissetmeksizin insanların bir araya toplanmasını engelleyebilir. [15] Kamusal alanlardaysa

15 Özel güvenlik görevlisi sorunu, ABD'nin Florida eyaletinde bulunan Sanford'daki bir özel sitede George Zimmerman'ın Mart 2012'de Trayvon Martin'i silahla vurup öldürmesiyle birlikte doruk noktasına ulaşmıştır. Özel güvenlik görevi verilen mahalli bekçi grubuna mensup Zimmerman, davranışlarını şüpheli bulduğu Martin'in karşısına dikilir. Zimmerman'ın Martin'in davranışlarını bu şekilde değerlendirmesinin ardında belli ki onun siyahi olması yatar; yani o tetiği çekmesinin nedenleri kurbanının ten rengine verdiği paranoyakça tepkiye kadar gidebilir. Ancak bu olayla ilgili aynı derecede dikkat çekici husus, kendine ait mahalli bekçileri olan özel site kavramıdır. Yetkisini ne kadar kötüye kullanırsa kullansın (hatta insan öldürecek kadar ileri bile gitse) resmi polis teşkilatları daima özel güvenliğe yeğdir. Resmi polis teşkilatları mensuplarının göreve asla bireysel tutumlarını yansıtmadığını söylemek elbette kesinlikle mümkün değildir

devletin polisinin böyle bir yetkisi yoktur. Polisin toplu ihtilafları güç kullanarak bastırdığı sayısız örnek bulunsa da normalde eleştiri hakkına saygı duyuyormuş gibi görünmelidir fakat özel güvenlik görevlilerinin böyle bir sorumluluğu yoktur. Polisin böyle durumlarda sergilediği görüntü önemlidir zira mesele, kamusal dünyanın özgürlüğünün bilfiil korunmasıyla ilgilidir.

Kamusal alanın son dönemlerdeki daralmasından yakınan çoğu kültür kuramcısı bu durumu doğrudan ya da dolaylı yoldan, tüketim çılgınlığının mevcut hâkimiyetine bağlar. Örneğin sosyolog Robert Putnam kamusal dünyadan uzaklaşılmasını belirli türde bir tüketim biçiminin, televizyon izlemenin sonucu olarak görür. Kendi dünyasına çekilme tutumunun gemi azıya almasına dair, *Bowling Alone* [Tek Başına Yuvarlanıp Gitmek] isimli kitabında yer alan meşhur açıklamasında şöyle söyler: "Kişi televizyon başında ne kadar zaman geçirirse, topluma katılımı ve sosyal yaşantısı neredeyse tüm boyutlarıyla o kadar azalır."[16] Televizyon ve video seyretmek modern özne üzerinde "topluma karışmanın" sağlayamadığı bir cazibe yaratır. Ona, toplumsal yaşantı içinde yüz yüze gelebileceği travmaların etrafından dolaşıp kendi dünyasında güvenle yaşama imkânı verir. Bu da Christopher Lasch'ın "narsisizm kültürü" adını verdiği olguya karşılık gelir: Bu kültürde toplumsal yaşam lanetlenirken "tüketim de kişiye, içindeki acı veren boşluğu doldurma vaadinde bulunur."[17]

(ki bu durum günümüzde en sık ırkçı şiddet şeklinde görülür) fakat kamuya hizmet ettikleri için bu gibi durumlarda bireylerin hak araması daha kolaydır. Kamusal oluşumlardan hesap sorabilme ihtimali özellere kıyasla daima daha yüksektir.

16 Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York; Simon and Schuster, 2000), s. 228.

17 Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in An Age of Diminishing Expectations* (New York; Norton, 1991), s. 72 [*Narsisizm Kültürü: Beklentilerin Azaldığı Bir Çağda Amerikan Hayatı*, çev. Ayşen Tekşen, Alfa, 2021].

Putnam ve Lasch gibi kuramcılara göre tüketim tutumu kişinin istemsizce bireycilikle özdeşleşmesine yol açar.

Öte yandan kamusal yaşamın zayıflamasının tüm sorumluluğunu tüketime yüklemek de epey aceleci bir hüküm olacaktır. Elbette kapitalizm tüketime muhtaçtır, tüketim de kişisel alan dahilinde yapılan bir alışveriştir. İnternetin ortaya çıkmasıyla beraber tüketim alanı daha da kişiselleşmiştir: İnsan evden hiç çıkmadan istediği kadar tüketim yapabilmekte, yeni bir ticari meta alabilmek için genel posta idaresine bile ihtiyaç duymamaktadır. Ancak tüketim, kişi bunu Öteki üzerinde bir intiba bırakma amacıyla yaptığı sürece kamusal boyutunu koruyacaktır. Öznenin tamamen kendi ihtiyacını gidermek için satın aldığı birtakım ürünler olsa da çoğunun açık bir kamusal etkisi vardır. Tasarımcı imzası taşıyan giysi, iPhone, bir minivan, hatta Starbucks'tan alınmış kahve gibi rağbet gören nesneler bunu toplum üzerindeki etkilerine borçludur. Diğer insanlarda belli bir intiba bırakacak şekilde tüketim yaparız. Biri minivana binen insanken, diğeri özel tasarım giyinen kişidir. Kişinin belli bir metayı edinmesi, görünüşte kaçındığı kamuya verilen bir mesajdır.

Kamusal yaşamın ve alanın yok oluşu doğrudan, kapitalizmin üretim odaklı olmaktan çıkıp tüketim odaklı hale gelmesine yorulamaz fakat yine de kapitalist ekonominin temel yapısıyla ilişkilidir. Kapitalizm geliştikçe üretimin ekonomik lokomotifi olarak gördüğü tüketimi öne çıkarmakla kalmayıp, aynı zamanda özneyi kayıp nesneye ulaşabileceği doğrultusunda gittikçe artan bir güçle inandırmıştır. Bu da öznenin, ona ihtiyaç duyduğu kaybı sağlayan kamusal yaşama karşı duyduğu olumsuz hislerini kuvvetlendirmiştir. Özneler kendilerini sınırsız tatmin idealine kaptırdıkça, kamusal yaşam olasılığı da gittikçe uzaklaşır. Kamusal yaşam sadece, kendisini dışındakilerin onun önüne koyduğu engellerle karşılaştıkça tatmin sağlayabildiğini fark eden özneler tarafından oluşturulabilir.

Özel Yaşamın Önündeki Kamu Engeli

Psikanaliz daha en baştan itibaren, medeniyetin talepleri karşısındaki mücadelesinde birey olan öznenin yanında yer almıştır. Dolayısıyla kamusal yaşamın karşısında olduğuna dair kesin bir intiba yaratmıştır. Psikanalizdeki anlamıyla nevroz, toplumsal düzenin buyruklarına boyun eğen öznenin bu yüzden ödediği bedelden başka bir şey değildir. Nevrotik belirtiler, öznenin tamamen boyun eğmeyi reddetmesinden ileri gelir.[18] *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda Freud, öznenin topluma dahlinin ona gerçekten fayda sağlayıp sağlamadığını tartışacak kadar ileri gitmiştir. Haz ilkesinin, toplumsal kısıtlamalar olmadığında daha rahatça hayata geçirilebileceğini düşünmüştür: "Kişinin gelişim sürecinde başlıca amaç, mutluluğun getirdiği tatmin hissini bulmaya dayanan haz ilkesi programının yürütülmesidir. Bu amacın gerçekleştirilebilmesi doğrultusundaysa bireyin öncelikle kaçınılmaz görünen bir şartı yerine getirmesi gerekir ki bu da, içine doğduğu toplumla bütünleşmek ya da ona uyum sağlamaktır. Böyle bir şartın bulunmaması belki de daha tercih edilebilir bir durum olurdu."[19] Nihayetinde Freud haz ilkesinin, bazı yönlerden "tercih edilmeyecek" bir durum oluştursa da toplumsal kısıtlamalar olmadan hayata geçirilemeyeceği kanısındadır.

Psikanalizin çıkış noktası bireyin toplumsal düzenle bütünleşme sürecinden kaynaklı ıstırabı olsa da aynı zamanda öznenin tatmininin, bunun önünde engel vazifesi gördüğü anlaşılan toplumsal

18 Kişinin, sergilediği semptomdan keyif almasının kökten bir siyasi stratejiye dayandığı fikri işte bu nedenle anlaşılabilir. Bireyin kendini semptomuyla özdeşleştirip bundan keyif duyması içindeki, ideolojik çağırmaya direnen tarafın yanında saf tutması anlamına gelir. Bu direnişin acı vermesi bile kişinin tutumunu değiştirmez.

19 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 cilt (Londra; Hogarth Press, 1961) içinde, çev. James Strachey, 21: 240 [*Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis, 1999].

yaşama nasıl bağımlı olduğunu ortaya koyar. Bu düşünce, psikanaliz pratiğinin temelini oluşturan yapıtaşlarından biridir. Descartes ve Kant gibi filozofların aksine Freud, kişinin kendi varoluşsal gerçekliğine sadece içebakış vasıtasıyla ulaşabileceğine inanmaz. Bu gerçeklik ancak kişi toplum içinde başkalarıyla konuşurken açığa çıkabilir. İçsel arka bahçemizi ne kadar kendimize saklamaya çalışsak da bazı insanların bizi bizden daha iyi tanımasının nedeni budur. Bir insanla etkileşime girmek istiyorsak dikkatimizi onun sarf ettiği sözcüklerin kendisine yoğunlaştırmak yerine, gizlemeye çalıştığı halde bu sözcükler üzerinden dışavurduğu arzusuna sabitlememiz gerekir.[20] Daima, etkileşime girdiğimiz kişinin bilinçdışı gerçekliğini okuruz. Hakikati açığa çıkarma konusunda içebakış, sosyal etkileşimle hiçbir şekilde boy ölçüşemez.

Psikanalitik yaklaşımın kendi kendine analiz fikrinden uzak durmasının nedeni tam da budur. Freud kendi kendini psikanalizden geçirdiğini iddia edip elde ettiği sonuçları yayımlamış olsa da bunu genel bir uygulama yöntemi ya da seçeneği haline getirmemiştir. Aslına bakılacak olursa Jacques Lacan, Freud'un kendi kendine yaptığı ruhsal irdelemeyi psikanalitik yaklaşımın "ilk günah"ı olarak adlandırır. Kişinin kendi kendine psikanaliz uygulaması, narsisistik yanılsamaların ve imgesel ideallerin hüküm sürdüğü bireysellik alanı sınırları içinde kalacağı için imkânsızdır. Bireysel analiz ya da içe odaklı tefekkür daima bilincin kısıtlamalarına maruz kalır ve bilinçdışının kendini ortaya çıkararak sürece müdahale etmesine asla izin vermez. İçebakış yoluyla bilinçdışımıza ulaşmaya çalışsak da

20 *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*'nde Freud şunu söyler: "Herkesin sürekli eşine dostuna psişik analiz uyguladığı ve dolayısıyla onları kendilerinden daha iyi tanıdığı yönünde bir genelleme yapmak aslında yanlış olmaz." Sigmund Freud, *The Psychopathology of Everyday Life, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 cilt (Londra; Hogarth, 1953) içinde, çev. James Strachey, 6:211.

bilinç düzeyindeki içe odaklı tefekkürümüz daima onun bir adım önünde olacaktır. Bilinçdışımızın müdahalesi olduğunu zannettiğimiz şey gerçekte asla bu olmayacaktır. Gelgelelim sosyal etkileşim halindeyken bilinçdışımızla karşılaşırız. Sürekli araya girerek, sırf gündelik hayatımızı yönlendirebilmek için bizi kendi kendimize kısmi ama süreğen bir "psikanaliz" süreci içine girmeye zorlar.

İçe odaklı tefekküre daldığımızda dikkatimizi, bilinçdışının yönlendirmesiyle kullandığımız gösterenlerden ziyade bilinçli niyetlerimize odaklarız. Kişinin kendi kendine psikanaliz uygulaması, iç dünyasında kendini daha da çok kandırmasından başka sonuç vermez. Psikanaliz sürecinde analist, sosyal yaşamla bağlantı noktası vazifesi görür. Psikanaliz seansında tarafların yüz yüze oturmaması o an arada kişisel bir yakınlık kurulmamasını sağlar; hastanın muhatabı kendi arzusu değil, kamudur. Psikanalizin kamusal yaşamla arasındaki bu bağ kapitalizmin taleplerine ters düşer.

Psikanaliz seansı kamusal alanda gerçekleşir (ki bu da onu diğer tüm psikoterapi yaklaşımlarından ayıran başlıca unsurdur). Genellikle televizyon kameraları karşısında uygulanmasa da veya hastanın özel hayatı hakkında kamu açıklaması yapılmasa da psikanaliz, hastanın kendine saklamayı tercih ettiği şeyi kamuya mal etmesi dolayısıyla kamusaldır. Psikanaliz sürecinde hasta, kamuyla yüz yüze gelerek bu iletişimsel boyut aracılığıyla arzusunu dillendirir. Analist kamusal arzuyu temsil eder; böylece özne de Öteki'nin arzusuyla yüzleşir ve bunun üzerinden kendininkini keşfeder.[21] Psikanaliz özneye arzusunu keşfedip isimlendirmesi doğrultusunda yardım ederek onu, arzu nesnesiyle kurduğu ilişkiyi değiştirmeye sevk etmeye

21 Lacan'ın analist ve toplum arasındaki ilişkiye yaklaşımı entelektüel mesleki yaşamı boyunca çarpıcı bir değişime uğramıştır. Başlarda analistin kendini toplumla ve Öteki'yle özdeşleştirmesi gerektiğini savunurken, bu fikri 1950'lerin sonunda değişmiştir. Psikanaliz pratiğinin özünde Öteki'nin kendisine değil, *objet a* ya da Öteki'nin arzusuna yönelik özdeşleşmenin yattığını fark etmiştir.

çalışır. Özne psikanaliz sürecine başvururken arzusunun altında yatan hakikati bilmez. Sürecin sonunda da arzulamanın verdiği tatminin, arzusunun önündeki engeli aşmaktan değil tam da bunun varlığından kaynaklandığını fark etmesi umulur.

İşte kapitalizmin, kendisine tabi özneden gizlediği mantık da budur. Kapitalist özne kamuyla yüz yüze gelmesinin onda yarattığı travmayı, bireyciliğin sağlayacağı eksiksiz tatmin haline gömülmesinin önündeki geçici engel olarak görür. Kamusal yaşama katılmak üzere yola çıkarken (mesela umumi yollarda araç kullanarak) tek amacı alışveriş merkezine gidip kendine onu tatmin etmesini umduğu bir nesne satın almak ve sonra dönüp kendi özel alanında bunun keyfini çıkarmaktır. Kapitalist özne açısından tatmin ona ait mahrem alandadır çünkü arzu nesnesini, kamusal yaşamda karşılaşacağı engele takılmaksızın elde edebileceği tek yer orasıdır.

Psikanaliz nesneye dönük farklı bir ilişki biçimi sunar. Kapitalist özne, arzu nesnesine giden yolda kendini sürekli birtakım engelleri aşarken hayal ettiği için kendini tatminsizlik içindeki bir varlık olarak görür ama aslında hedefindeki nesne bu engellerin kendisidir. Tatmininin zaten engelin kendisinde olduğunu fark etmesi halinde kamusal yaşam çarpıcı bir değişime uğrar. O dünyada kendine bir nesne bulup onunla beraber şahsi evrenine çekileceğine kişi, kamusal yaşamı içindeki engellerle birlikte kucaklamalıdır. Engelleme rolüne sahip kamu olmadığında özne kendini tatmin etme kabiliyetini yitirir; kapitalizmin kamusal yaşam karşıtlığının altındaki samimiyetsizliği de buradadır. Diğer yandan özne kamusal yaşamın, arzusunun gerçekleşmesini engelleyerek onun tatminine kaynak teşkil ettiğini fark edebilecek yeterliliğe sahiptir.[22]

22 Molly Rothenberg öznenin kendi içinde yaşadığı ayrışmanın, sosyal alanla kurduğu bağın ayrılmaz parçası haline geliş sürecine şu şekilde açıklama getirir: "Dış-içten [extimate] nedensellik, sosyal özneyi yaratma sürecinde geride bir miktar kalıntı ya da belirsizlik de bırakır; böylece her özne sosyal alanda,

Özne önündeki engele dair bakış açısını değiştirdiğinde, önceden sadece tatminsizlik gördüğü yerde tatmini bulacaktır. Kapitalizmin özneyi gidebileceği tatmin yolunu kapattığına inandırdığı engel onun açısından artık tatmin kaynağına dönüşecektir. Engeldeki tatmin, bitmek tükenmek bilmeyen tatminsizlik dolu arayışın yerini alacaktır. Engelle kurduğu ilişkiyi değiştirerek, kapitalizmin dayattığı süreğen tatminsizliğin üstesinden gelebilecektir. Tatmini engelin kendisinde bulan özne, kapitalist üretici ve tüketici konumlarının ona biçtiği rolden sıyrılır.

Arzumuz, peşinden gittiği hiçbir nesnede istediği tatmini bulamadan kendini bir nesneden ötekine aktarıp durur. Kişi halihazırdaki arzu nesnesini ele geçirdiği anda bundan tatminsizlik duyarak hemen başka nesneye yönelir. Bunun nedeni de arzu nesnesiyle, arzuyu doğuran nesne (başka deyişle, arzu nesnesine bu niteliğini kazandıran unsur) arasındaki ayrımdır. Kişide arzu uyandıran nesne arzulanan nesnenin kendisi değil, bunun elde edilmesini engelleyen, varlığının tam manasıyla tadına varılmasını önleyen unsurdur.[23] Arzu engelin varlığına bağlıdır fakat kapitalist özne bunu fark edemediği için, yolunu kesen durumu aşılması gereken bir mâni olarak görür. Engelin gerekliliğini kavrayamaması, kapitalist özneyi kamusal yaşamdan, yani özneyi özne yapan engelden soğutur.

---

belirlenmesi mümkün olmayan bir miktarda aşırılığa da sahip olur." Molly Anne Rothenberg, *The Excessive Subject: A New Theory of Social Change* (Malden, MA; Polity, 2019), s. 10.

23 Jacques Lacan'ın düşünce dünyasındaki en büyük gelişme, *objet a* olarak isimlendirdiği kavrama kesin biçimde arzu nesnesinden daha fazla önem atfettiği, kaygı üzerine hazırladığı seminerde gerçekleşir (*Seminer X*). Bu ayrımın ipuçları arzu konusuna odaklandığı *Seminer VI*'da görülse de erken dönem çalışmalarında Lacan, arzu nesnesini *objet a* şeklinde adlandırdığı için söz konusu farklılığı tam anlamıyla açıklayamamıştır. Bkz. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X: L'angoisse*, 1962-1963, ed. Jacques-Alain Miller (Paris; Seuil, 2004) ve Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VI: Le désir et son interprétation*, 1958-1959, ed. Jacques-Alain Miller (Paris; Martinière, 2004).

Özne kapitalizmin mantığına uyduğu sürece, maruz kaldığı sınırlandırmanın temel işlevini kavrayamaz. Bu sınırlandırma içtiğimiz Kola'yla, bunun miktarını sınırlayan teneke kutu arasındaki farka tekabül eder. Bu sınır Kola'yı arzulanır kılarken, oluşturduğu engelle de bu arzunun nesne-nedeni olarak işlev görür. Kişinin nesneyi nesne-nedeni yani onu sınırsızca edinmesini engelleyen kısıt olmaksızın elde etmesi halinde arzu nesnesine yönelik arzusu biter ve bu, alelade bir ampirik nesneye dönüşür. İstediği her an sınırsızca Kola içebilse artık bunu arzulamaz.[24] Bu tür bir ölçüsüz tüketimi önleyen sadece teneke kutu değildir; sağlık endişeleri, kalori alımı ve davranışın uygunluğu gibi unsurlar da buna engel teşkil eder. Günde iki litre içmesi halinde obez olacağını bilmesi bile kişide küçük bir şişe Kola içme arzusu yaratır. Nesne-nedeni, yani arzu nesnesinin önündeki engel, arzuyu yoğunlaştırır; arzu uyandırmasının sebebi de budur. Ne var ki kapitalist özne engelin barındırdığı bu asli işlevi göremez ve bu yüzden de kendini engellerle dolu kamusal yaşama bırakma konusunda direnç gösterir.

Psikanaliz ise, aksine, tatminin, nesneyi elde etme konusunda tekrar tekrar yaşanan başarısızlıktan kaynaklandığını; hissettiği tatmininin mahiyetini fark eden öznenin de kamusal yaşamın, yani ona ilk kaybını yaşatmış yapının gerekliliğini kavradığını savunur. Kişinin yaşadığı tatmin hissi birikim yapmasından değil, bu konuda tekrar tekrar başarısız olmasından ileri gelir. Kapitalist özne nesneden nesneye koşarak tekrardan kaçındığını zannetse de farkında olmadan aynı döngüyü yineleyip durur. Arzu nesnesi değişse de sonuç

24 Bugüne dek kola içmiş herkes bilir ki bu içeceğin tek bir teneke kutusundan alınacak tatmin, hepsi tek başına içilse bile iki litrelik şişesinin sağladığından çok daha yüksek düzeyde olur. Kişiyi tatmin eden, teneke kutunun sınırlılığıdır. Dolayısıyla ambalajının mamulün kendisinden daha önemli olduğuna dair basmakalıp reklam ifadesi kesinlikle doğrudur. Sınır işlevi gören ambalaj, içindeki mamule başka türlü elde edemeyeceği bir yücelik kazandırır.

yine başarısızlık olur. Kapitalist özne de diğer tüm özneler gibi tatmini başarısızlıkta bulur fakat vardığı doyumun mahiyetini idrak edemez. Ne var ki bu durumun sosyal düzenin yapısı üzerinde çarpıcı etkileri olabilir.

François Truffaut'nun *Les quatre cents coups* [*400 Darbe*, 1959] ismini taşıyan ilk uzun metrajlı filminin finalinde, nesneye farklı bir tutumla yaklaşmanın kişiyi kamusal yaşama nasıl yaklaştırdığı gösterilir. Film, iflah olmaz itaatsizliği yüzünden ıslahevine sürüklenen bunalımlı ergen Antoine Doinel'in (Jean-Pierre Léaud) etrafında döner. Truffaut hem Doinel'i hem de izleyiciyi kapitalist özne yerine koyar; çocuk asla bulamayacağı bir nesnenin arayışındadır ama otorite figürlerince (babası, polis vb.) dayatılmış zorlu bir yasaklar duvarıyla yüz yüzedir. Gelgelelim final sahnesinde Antoine köklü bir dönüşüm geçirir: Bu meşhur sahnede kamera onu, ıslahevinden kaçıp uzunca bir yol boyunca koşarak okyanusa ulaşırken gösterir.

Kahramanının okyanusa ulaştığı kapanış sahnesinde Truffaut, o güne dek eşi benzeri görülmemiş bir cüretkârlıkla topu seyirciye atar. Doinel izleyicinin bekleyeceği gibi, kıyıya varınca özgürlüğüne kavuşup arzusunu hayata geçiremez. Bunun yerine karşısında onu, dönüp yüzünü tüm film boyunca kaçtığı kamusal yaşama çevirmeye zorlayan okyanus engelini bulur. Bu sahnede Truffaut'nun kamerası kahramanı okyanus kıyısına kadar izler; dönüp yüzünü dünyaya çeviren Doinel'in donan görüntüsüyle de film sonlanır. Bu sahne Truffaut sinemasının en önemli yapıtaşlarından birini oluşturur zira öznenin, tatmin nesnesi peşinde koşmayı bırakıp engelin kamusal yaşamı her boyutuyla ilgilendiren gerekliliğine varma ânını açık seçik ortaya koyar. Engelin neden gerekli olduğunu kavrayan özne, *400 Darbe*'nin son sahnesinde Doinel'in yaptığı gibi kamudan kaçmayı bırakıp yüzünü ona döner. Truffaut'nun filmin kapanış sahnesiyle izleyiciye göstermek istediği de kamusal yaşama bu geri dönüş halidir. Özne kamusal yaşamın ötesinde hiçbir şey

olmadığını, tatmini engelden kaçarak değil, onun vasıtasıyla bulabileceğini anlar.[25]

Mahremiyetin İstilası

Görünen odur ki 20. yüzyıl totaliterliğinin derdi, bireysel yaşamı tümüyle ortadan kaldırdığı gerekçesiyle kamusallığın tehlikelerine dikkat çekmektir. Stalinist idare altında bireysel yaşam hiçbir boyutuyla, herhangi bir anda kamusal suç sayılma olasılığından muaf değildir. Stalinist anlayışın, özel yaşamı tamamen ortadan kaldırmasının en kötü sonucunun bu genel şüphecilik hali olduğu anlaşılmaktadır. Şahsi muhalif düşünce doğrudan doğruya kamuyu ilgilendiren bir mesele olarak görülür ve hainlik addedilir, dolayısıyla çalışma kampına gönderilme ya da ölümle cezalandırılır. Bu satırları okuyunca günümüzde bireyciliğe sarılmanın, özel yaşamı didik didik eden bir kamusallığı benimsemiş acımasız totaliter anlayışa tepki olarak ortaya çıktığı sonucuna varanlar olabilir.

Gelgelelim Hannah Arendt'in meşhur Nazizm ve Stalinizm çalışmasında açıkladığı üzere bu sistemler evrensel bir kamusal alan hasretinden değil, derin bir bireycilik hevesinden doğmuştur. Bu, sonradan bazı düşünürlerin *Totalitarizmin Kaynakları*'ndan çıkarsadığı bir husus olsa da Arendt'in diğer çalışmalarındaki bireycilik

25 *Les quatres cents coups*'nun diğer dört devam filminde Doinel ne yazık ki kendini kapitalist öznelliğe verir ve ona nihai tatmin sağlayacak bir nesne aramaya koyulur. Bu filmler Truffaut'nun başarısız eserleri arasında görülür çünkü ilk uzun metrajlı filminin sonunda ulaştığı derinlikli bakışı sürdürmeyi başaramaz. Bunların aksine Truffaut ilk uzun metrajlı filminden sonra çektiği diğer projelerine –sadece en önemlilerini saymak gerekirse: *Tirez sur la pianiste* (Piyanisti Vurun, 1960), *Fahrenheit 451* (Fahrenheit 451, 1966), *La mariée était en noir* (Siyah Giyen Gelin, 1969) ve başyapıtı *La Sirène de Mississippi* (Evlenmekten Korkmuyorum, 1969)– engelin gerekliliği görüşünü nüfuz ettirebilmiştir. İnsan, Truffaut'nun o dönem Doinel'in hikâyesine dönme fikrinin cazibesine bütün gücüyle karşı koyması gerektiğini düşünmeden edemiyor.

eleştirileriyle uyuşur. Dolayısıyla analizinin belki de kilit içgörüsü budur. Totaliter yönetimlerin doğuşunu betimlerken Arendt şöyle bir iddiada bulunur: "Bireysel yaşamını korumaktan başka hiçbir kaygısı olmayan insanların mahremiyetini ve kişisel ahlakını yok etmekten daha kolayı yoktur."[26] Mahremiyeti tümüyle ortadan kaldıran totaliter dürtünün tam da kişinin bireysel dünyasına sarılıp kamudan kaçmaya çalışmasından beslenir. Kamusal yaşama dahil olmak, bunun ürünü olan bireysel yaşamı korur.

Dolayısıyla totaliterlik, bireysel yaşamın ne pahasına olursa olsun korunması gerektiğinde ısrar eden liberalizmin karşı kutbu değildir; tam tersine bu ısrarın doruk noktasıdır. Kişi bireysel yaşamını korumaya çalıştıkça ve böylece kapitalist üretim-tüketim ilişkisinin yolunu açtıkça, doğacak totaliter yönetime de o derecede alan bırakır. Totaliter lidere yönetimi altında yaşayanların bireysel yaşamlarını ortadan kaldırabilme kudreti veren, hüküm süren bireycilik sevdasıdır. Kamusal yaşamın kapitalizm tarafından tahrip edilmediği yerde totaliter bir rejimin doğması mümkün değildir.

Tüm bunlara rağmen, içinde bulunduğumuz çağdaki gelişmeler çerçevesinde kapitalizmin kamusal yaşamı yok ettiğine dair endişelerin çok da yerinde olduğu söylenemez. Göründüğü kadarıyla günümüz koşullarındaki en büyük tehdit bu değil, mahremiyetin ortadan kalkmasıdır. Bazen kamuya yönelik gizli tehditleri ifşa eden muhbirler çıksa da bunlar, özel yaşamları açık ettikleri gerekçesiyle ya hapse atılır ya da sürgüne gider. Özel yaşamlarımız hem devletlerin hem de şirketlerin saldırıları karşısında savunmasız görünmektedir. Kapitalizmin ördüğü ağın dışında kalmak, kendine sistemin hükmüne karşı duracak özel bir alan yaratabilmek gitgide zorlaşmaktadır.

26 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York; Harcourt, 1968), s. 338 [Türkçesi: *Totalitarizmin Kaynakları - Antisemitizm*, 1. cilt, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1996; *Totalitarizmin Kaynakları - Emperyalizm*, 2. cilt, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1998; *Totalitarizmin Kaynakları*, 3. cilt, çev. İsmail Serin, İletişim Yayınları, 2014].

Günümüzde içinde yaşadığımız toplum adeta, gözetlenmeden hareket edebileceğimiz alanların gittikçe daraldığı bir gözaltı hücresine benzemiştir. Kapitalizm özneyi bireysel yaşama sevk ederken, diğer yandan da bunu yaşama olasılığını ortadan kaldıran bir gözetleme sistemi geliştirmektedir. Nasıl ki mantıken mektuplarımızı açıp okuduktan sonra zarfı tekrar kapatan hiç kimse olmadığından eminsek, gerek e-postalarımızı gerekse cep telefonundan yaptığımız konuşma ve yazışmaları anbean izleyen birtakım sistemler bulunduğundan da emin olabilmeliyiz. Gözetleme, modern kapitalizmin kuralı haline gelmiştir.

Öte yandan bu geniş çaplı gözetleme faaliyetinin, mahremiyetimize ve kişisel yaşamımıza yatırım yapma tutumumuz üzerinde olumsuz yönde herhangi bir etkisi yoktur. Tam tersine, bu gözetleme faaliyeti –ve gözetlendiğimizi bilmemiz– özel yaşamımıza yönelik düşkünlüğümüzü daha da güçlendirmektedir. Özel yaşamımızın maruz kaldığı gözetlenme tehdidine, kendimizi bütünüyle bireysel varlıklar olarak tanımlayarak karşılık veririz ki bu da tam olarak, gözetleme faaliyetiyle tetiklenmek istenen tepkidir. Gözetlemenin ideolojik amacı mahremiyeti ortadan kaldırmak değil, kendini tamamen bireysel bir varlık olarak gören özneler yaratmaktır. Kişiye, özel yaşamının ifşa olması tehdidi altında yaşayan, esas itibarıyla bireysel bir varlık olduğu düşüncesini aşılar.[27]

Kişi gözetlenmeye ister başkaldırsın ister boyun eğsin, kendini gözetim altında hissetmesi bile onu kamusal yaşamdan çekilip özeline kapanmaya iter. Dolayısıyla sadece gözetlenmek bile bizi bireysel varlıklar haline getirir. Bu durum, gözetimin dozunun giderek artmasını varoluşsal bir tehdit olarak algılayıp kendini savunma

27 Gözetimin öznelerin kendileri hakkındaki düşüncelerini değiştirmede oynadığı rol, herkesin gözetimin gerçekleştiğini bilmesini gerektirir. Hükümetler gizli gözetleme faaliyetlerini ifşa eden muhbirleri kovuştursa da, bu ifşa kamusal dünyanın ortadan kaldırılmasında çok önemli bir rol oynamaktadır.

gerekliliği hissedenlerde daha da açık biçimde görülür. Bu kişiler özel yaşamlarını korumak amacıyla halka kapalı yerleşim yerlerine çekilip, toplumla aralarına gittikçe yükselen duvarlar örer. Ancak bunu yaparak, karşı koyduklarını zannettikleri yapılanmanın ekmeğine yağ sürerler. Korumaları gereken bir özel yaşamları ve varoluşları olduğunu düşünürler. Ne var ki kendine özel bir dünya yaratma peşindeki kişi, bunu mahremiyetinin duvarları içine kapanarak başaramaz.

Gözetlenmeyi itirazsız kabul edenler, bireyselleşme yönünde neler yaptığını kolay kolay fark edememekle beraber gözetimin ideolojik etkisinden de kurtulamaz. Gözetim özneyi, kendisine dönük mahremiyet merkezli bir ilişkinin içine hapseder; gündelik varoluşunu bu gözetim doğrultusunda şekillendiren kişi de dikkatini bireysel çıkarlarına odaklamaya meyleder. Bu durum, internetteki tüketici-şirket etkileşimlerinin pek çoğunda açıkça görülür. İnternetteki gözetleme faaliyeti, dünya üzerinde en fazla sayıda gözetim kamerasıyla donatılmış Londra'dakinden bile yoğundur.

İnternetten bir kez bile alışveriş yapmış herkes firmaların, bireye yönelik pazarlama hedefini tam isabetle saptayabilmek amacıyla onun elektronik ortamdaki davranışının izini sürdüğünü bilir. Kişinin ziyaret ettiği sayfaların, satın aldığı ürünlerin ve sosyal medyadaki temaslarının kayıtları tutulur. Çoğu kişi bu şekilde izinin sürülmesinden gizliden gizliye memnundur çünkü tüketim faaliyetini kolaylaştırır. Amazon isimli web sitesi müşteriye hangi kuponu göndereceğini, Nike ise ona hangi ayakkabı modelinin reklamını göstereceğini bilir. Bu durum her iki tarafın da işine gelir. Gözetleme faaliyeti, arzu nesnesine giden yoldaki engelleri ortadan kaldırarak tüketimi kolaylaştırır. Amazon.com'a giren kişinin orada neyi aradığını tespit etmek kolaydır zira şirket, onun daha önceki alışverişlerinin ve internette ziyaret ettiği sayfaların izini sürmüştür. Kişi nesnesine bu şekilde kolayca ulaşabilmeyi kabul ettiğinde kapitalist

toplumun onu sürekli teşvik ettiği, arzusunun peşinden koşma tutumunu da benimsemiş olur.

Gelgelelim tek amacı kişiyi arzu nesnesine ulaştırmak olmayan farklı gözetim faaliyetleri de vardır. ABD'de kişisel telefon görüşmelerinin Ulusal Güvenlik Teşkilatı tarafından dinlenmesinin ya da Büyük Britanya'da her yere serpiştirilmiş milyonlarca gözetleme kamerasıyla insanların en sıradan davranışlarının bile izlenmesinin, kişinin birikim yapma davranışına herhangi bir katkısı yoktur. Bu cihazların asıl kullanım amacı insan varoluşunun esas itibarıyla bireysel nitelik taşıdığına kanıt vazifesi görmesidir. Kişiye sürekli olarak gizlemesi gereken, sadece ona ait bir şeylere sahip olduğunu hatırlatır.

Gözetim toplumunun temel dayanağı, özünde öznenin bireysel bir varlık olduğu varsayımıdır. Toplumla etkileşim içindeyken özne gerçek arzusunu gizleyip kendini olduğundan farklıymış gibi gösterirken, kendisiyle baş başa kaldığında açık eder. Topluluk içinde eylemlerini Öteki'nin beklentileri doğrultusunda şekillendirir fakat özel yaşamında önünde herhangi bir engel bulunmaz. Kendisi olmakta özgürdür ki gözetim sisteminin kişinin özel dünyasına odaklanmasının ve buna dönük yatırımı sürekli artırmasını teşvik etmesinin altında da bu yatar.

Gerek devlet gerekse şirketler tarafından gündelik yaşamın neredeyse her anında ve her alanında sürdürülen bu gözetleme faaliyeti karşısında, kamusal yaşamın giderek zayıflamasına hayıflanmak gülünç görünebilir. Oysa kişisel tatmin kaynağı bu kamusal yaşam ve onun, bireyin arzusunun önüne koyduğu engellerdir. Mahremiyete yönelik tehditler öznenin tatmin hissini hedef almaz. Mahremiyet tam da tehdidin kendisidir. Gözetleme faaliyetinin tehdit niteliğini koruyabilmesi ancak bizi, gözetim altında tutulabilecek bireysel varlıklar olarak doğduğumuza ikna edebildiği sürece mümkündür. Öznenin varlıksal özü daima bedeninin dışındadır ve toplum tarafından rahatlıkla görülebilir. Engelin gerekliliğini fark eden özne açısından

kamerayla gözetlenebilecek hiçbir şeyi yoktur. Özne kendini ancak ve ancak öznelliğiyle dışavurabilir.

Kamusal yaşam içinde özne bir *citoyen*, herkesi ilgilendiren işlerle uğraşan bir kişidir. Bununla beraber kişinin *citoyen* haline gelebilmesi *homme* kimliğinin, varlığını toplumsal yaşamdaki engellere borçlu olduğunu fark edebilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla *homme*'un kendini tatmin biçimini irdelediğimizde Rousseau'nun yaptığı ilgili ayrım havada kalır. Aynı sorun, günümüz siyasi düşünce dünyasında sıklıkla dile getirilen, *citoyen*'in yok olup yerini *homme*'un aldığına dair eleştiriler açısından da geçerlidir. Kapitalist toplumun gitgide ayırıcı niteliği haline gelen bireysel dünyaya kapanma hali, kamusal yaşama dönmeye yönelik erdemlilik davetleriyle alt edilemez. Bireyciliğe karşı koymanın en etkili yolu insanlara bireysel dünyaya çekilmenin, öznenin birey olma doğrultusunda sürekli kaçmaya çalıştığı kamusal yaşamda bulunabilecek tatmin yaşantısından da vazgeçmek anlamına geldiğini göstermekten geçer. Kendimizi arzuladığımız nesneyi (bu ne olursa olsun) elde etmeye adadığımız sürece bireysel yaşam bize hayattaki tek potansiyel tatmin zemini gibi görünecektir. Ancak, kamusal yaşama dahil olmadan tatmine ulaşma olasılığı yoktur. Kamusal travmanın gerekliliğini anlayan kişi kendini artık *citoyen* konumunda görecektir.

3
Gözü Bakıştan Kaçırmak

Tarafsızlık Görüntüsü

The Usual Suspects (*Olağan Şüpheliler*, Bryan Singer, 1995) filminde Verbal Kint (Kevin Spacey), esrarengiz cani Keyser Soze'yi Şeytan'la kıyaslayarak tanımlarken, isim belirtmeden Baudelaire'e göndermede bulunur: "Şeytan'ın en büyük oyunu herkesi, aslında var olmadığına ikna etmektir."[1] Şeytan, insanların görünüşte içten gelerek yaptığı davranışlar üzerinden planlarını sinsice hayata geçirir. Sol cenahın büyük kısmı Şeytan'la bir tutsa da kapitalizm aslında tam tersi yönde işler. En büyük hilesi varlığını gizlemek değil açığa vurmaktır. Bu o kadar etkili bir oyundur ki sadece sisteme gönülden güvenenlerin değil, bilinçli aleyhtarların da bir kısmının gözünü kör eder. Günümüzün ekonomik sistemine hükmeden kapitalizm elbette gerçekten vardır ama bu, kapitalist öznelerin zannettiğinin aksine varlığımızın asli dayanaklarından biri olduğu anlamına gelmez.

1 Baudelaire bunu "Le joueur généreux" isimli şiirsel metninde söyler: "La plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas" ("Şeytan'ın en büyük oyunu sizi var olmadığına inandırmaktır"). Charles Baudelaire, "Le joueur généreux", *Spleen de Paris*, *Oeuvres Complètes* (Paris; Robert Laffont, 1980) içinde, s. 191.

Kapitalizm kendisine yönelik farklı siyasi seçenekler oluşturulamamasından kaynaklanan, çaresizlik ürünü bir ekonomik sistem değildir. Tepeden tırnağa siyasi bir anlayıştır. Varlığını, onu hayata geçiren ortak iradeye borçludur ve gelişimini de hâlâ sürdürmektedir; bu açıdan bakıldığındaysa aslında yoktur. Öte yandan söz konusu irade kendini kolay kolay açık etmez. Örneğin komünizmi, onun ilkelerini yaratan devrimci iradeyle bağlantılandırmak kolaydır ama kapitalizmin bu tür bir başlangıç noktası yoktur. Komünist sistemin 1917 yılında Rusya'da doğduğunu reddedip bunu bazı olayların doğal akışının sonucu olarak değerlendiren birine rastlamak zordur. Oysa kapitalizm adeta kendine has niteliklere sahip doğal bir ortamdan türeyip kendiliğinden gelişivermiş gibi görünen ve siyasi müdahaleye maruz kalmadıkça da hız kesmeden güçleneceği anlaşılan bir ekonomik sistemdir.

Ekonomik bir sistem olarak kapitalizm gücünü büyük oranda, yarattığı bu tarafsızlık görüntüsünden, varoluşsal zorunluluktan türediği yanılsamasından alır. Eğer hiçbir surette sadece bir sistem ya da bir yaşam biçimi olmayıp kuşkuya yer bırakmayacak şekilde *yaşamın yegâne biçimi* olsaydı, o halde buna karşı koyma fikri anlamsız ve başarısızlığa mahkûm kalırdı. Bu açıdan bakıldığında 20. yüzyıldaki komünist devrimlerin çuvallamasının sebebi bunların kendi içlerinde barındırdığı çelişkiler değil, doğanın emrettiği ekonomik zorunluluklara karşı koymaya kalkışmaları olurdu. Kapitalizme atfedilen tarafsızlık özelliği ya da insan doğasına uygun olduğu savı, sistemin egemenliğine başkaldırmaya yönelik her türlü girişimin önündeki en büyük engeldir. Kapitalist üretim ilişkilerine karşı çıkmadan önce insanların kapitalizm diye bir sistemin var olmadığına, doğal yapılanmadan türemeyip aslında bunda oluşan bir bozulmanın sonucu olduğuna inanmaları gerekir. Bu yolda atılması gereken ilk adım kapitalizmin var olmadığının nasıl ortaya konabileceğini araştırmaktır. Bu gerçek sadece,

kapitalizme kuramsal boyutta verimlilik izlenimi kazandıran kriz anlarında açığa çıkar.

Kapitalist evrenin parçası haline gelmiş özne kendini özgür zannederken (para kazanma, istediği gibi para harcama vs.), aslında sistem onun omuzlarından karar verme yükünü alır. Ne yapacağımız, nereye gideceğimiz, neyi satın alacağımız konusunda her gün birçok karar versek de bunların hiçbiri, elimizdeki imkânların daracık sınırlarının dışına çıkamaz. Yaşam şeklimizle ilgili yani siyasi yönde karar verme durumu kapitalist anlayışın içinde eriyip gider. Gündelik tercihlerimizin hiçbiri köklü bir değişim riski barındırmaz; aksine hepsi de tanıyıp bildiğimiz alanımızı korumaya yöneliktir. Bu koruma ihtiyacı, kapitalizmin köklü temellere dayandığına yani sistemin zorunluluktan doğup bu nedenle sürdüğüne dair inancın doğrudan sonucudur.

Kapitalizmin var olduğu inancı, özellikle de başka bir ekonomik seçeneğin bulunmaması yüzünden dillendirilir olmuştur. Günümüzün siyaset kuramcıları sık sık, kapitalist ekonominin hükmünde yaşayan kişilerin politik duruş sahibi olmamasından yakınır. Buradaki sorun siyasi mücadeleye çok az insanın etkin biçimde katılmasından ibaret değildir; dünyayı siyasi anlamda kavramsallaştırmak zordur. Günümüzde insanlar kendilerini sürekli olarak siyasi meselelerle uğraşır halde bulmak yerine sıradan gidişatı kabullenmeye meyletmektedir. Siyaset öyle ya da böyle mevcut gidişata karşı çıkan görüşler içerdiğinden, söz konusu kabullenme tutumu bundan geri durma anlamına gelir. Kişi kendini siyasi duruş sahibi bir özne olarak gördüğünde fiilen mevcut düzenin gücünü kırmış olur. Jacques Rancière'in belirttiği üzere "Siyaset insanlara birtakım bireysel veya toplumsal yaşamlar biçip onları belirli bir zamana, mekâna ve 'bedene' yani belli var olma, değerlendirme ve ifade biçimlerine mahkûm ederek, yöneten ve yönetilen konumlarına gelecek belirli birey ve grupları belirleyen 'doğal' düzenin algısal kesinliğiyle bağlarını

kopartır."[2] Öznenin siyasi duruş sahibi olması mevcut durumun yapısını açığa çıkardığı ölçüde onu sekteye uğratır. Siyasi taraf haline geldiğimizde mevcut durumu artık doğalmış gibi değil, siyasal bir zaferin sonucu olarak görürüz.

Rancière siyasallaşmanın gerekliliğini isabetle saptamışsa da bunun ne şekilde hayata geçebileceği, düşüncesinde ekonominin marjinal bir yerde kalması nedeniyle belirsiz kalmıştır.[3] Günümüzde kitlelerin siyasallaşabilmesi için kapitalist ekonomiye dair doğallık algısında bozulma olması gerekir. Ancak, kapitalist ekonomi kendine sürekli olarak doğallık görüntüsü verdiğinden bu bozulmanın idrakine varmak ya da onu hissetmek zordur. Burada söz konusu olan, siyasi duruş benimsemeye dönüş çağrısından ibaret değildir. Kapitalizm varlığını kendiliğinden sürdüren doğal bir sistem kılığında kaldıkça bu tür çağrılar kulak arkası edilecektir. Sistemin zayıf noktasını bulmak için, gücünü nereden aldığı enine boyuna değerlendirilmelidir.

Ekonomik bir sistem olarak kapitalizmin büyüsü kısmen, özneyi dahil olduğu sistemde üstlendiği rolün farkına varmaktan koruma yeterliliğinden kaynaklanır. Sistem sanki kendi kendine işliyormuş gibi görünür. Özne de sisteme dahil olur ama bu katılım kararını kendi iradesiyle verip vermediğinin, sanki sistemin işleyişinde herhangi bir etkisi yoktur. İşi taşerona vermeye karar veren

2 Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, çev. Steven Corcoran (New York; Continuum, 2010), s. 139.

3 Yaygın görülen apolitikleşme durumunu eleştiren bir başka düşünür olan Agamben, *The Kingdom and the Glory*'de insanları siyasileşmeye davet ederken bu çağrıyı ekonomiyle de ilişkilendirmeye çalışır. Bu eserinde, ekonomik yaklaşımın siyasi düşünceye ilahi çerçevede nasıl baskın geldiğini inceler. Agamben'e göre ekonomik ilahiyat, günümüzde ekonominin siyasete karşı kazandığı zaferin yolunu açmıştır. Bkz. Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, çev. Lorenzo Chiesa ve Matteo Mandarini (Stanford; Stanford University Press, 2011).

ya da ölümcül ürünler (ateşli silah, sigara vb.) üreten kapitalistlerin, bunu savunmak için "ben yapmasaydım başkası yapacaktı" iddiasına sarılmalarının altında da bu yatar. Bir başka deyişle, sistemin içinde işlenen günahlardan, tek tek bireyler değil sistemin kendisi sorumludur. Öznellik, sorumluluğu da beraberinde getirir ama sistem kapitalist öznenin taşıdığı rolü gizlediğinden, o da bu mesuliyetin her türlüsünden paçayı sıyırır.

Söz konusu bireysel rolün farkına varılmasını engelleyerek, sistemin gerçekten var olduğu hissini aşılayarak özneye ayaklarını sağlam yere bastığı duygusunu yaşatır. Marx ve Engels gerek *Komünist Manifesto*'da gerekse başka yerlerde kapitalist üretim ilişkilerinin insanları geleneksel toplumsal güvence ve gerçekliklerden koparıcı rolüne dikkat çekmişlerdir ama öte yandan bu durum, kapitalizmin sunduğu sağlam zemine basma hissini çok daha güçlendirir. Bu his, sistemin özünde yatan "kendisi olmak" durumunun açıkça göz önünde olmasından kaynaklanır. Kapitalizm kendini doğal düzenin bir sonucuymuş gibi gösterir. Bize kendi çıkarımızın peşinden gitmemizi buyurup bunun gerçekte nerede olduğunu sorgulamamızı yasakladığı için kendini, biyolojik doğamızla en iyi örtüşen ekonomik sistemmiş gibi sunabilme imkânı bulur.

Kapitalizmin insan doğasıyla bağlantılı olduğu iddiasına temel oluşturan, sistemin kişisel çıkar kavramına dayanmasıdır. Ancak, Freud bu bağlantı savını tamamen çürütür. Genelde onu her tür özgeci eylemin merkezine kişisel çıkarı koyan sinik bir düşünür olarak görsek de düşüncesinin –ve daha en başından psikanalizin de– temelinde öznenin, tam aksine sinir bozucu bir tutarlılıkla kişisel çıkarının aleyhinde davranan bir varlık olduğu fikri yatar. Freud'a göre kişisel çıkarına uygun davranmak öznenin beklenen tutumu değil, ruhsal bir imkânsızlıktır (hatta kapitalizm gibi bunu ödüllendiren bir sistemin içinde bile). Öznenin varoluşsal durumunun tipik niteliği kişisel çıkar gütmek değil, sürekli ve tekrar tekrar bunun aleyhinde

çalışmaktır. Kişi tatmine ulaşmak istiyorsa bu yolda kişisel çıkarını feda etmelidir ki bu, büyük gayretle şahsi menfaat peşinde koştuğunu zannedenlerin bile devamlı yaptığı şeydir.

Kapitalizm kişisel çıkar lehine davranılmasını emretse de varlığını öznenin kendini baltalaması üzerinden sürdürür. İnsan gerçekten menfaatini bilseydi kapitalist sistemi derhal alaşağı edip yerine daha akılcı ve adil bir ekonomik sistem kurardı.[4] Kapitalizm, en başarılı kapitalistler de dahil olmak üzere, hiç kimsenin çıkarına hizmet etmez. Kapitalizm kaynaklı tatminsizliğin yükü merdivenaltı işletmede canı çıkarcasına çalışan işçinin omuzlarına ne kadar ağır geliyorsa, Bill Gates açısından da durum farklı değildir. Sistemin, hep daha fazlasını biriktirmeye yönelik evrensel çaplı dayatmasının getirdiği tatminsizlikten hiç kimse kaçamaz; buna izin verilmez. Ama özne kapitalist evren dahilinde kaldığı sürece, kendini baltalayarak tatmine ulaşabilir. Böyle bir tatmin biçimini kabul etmeyip tamamen kişisel çıkar güden –ve dolayısıyla tamamen doğal– bir varlık olduğunu zannetmesi, durumu değiştirmez.

Freud nevrotik kişileri tedavi etmeye çalışırken, kişisel çıkarlarının peşinden gitmelerini sağlayarak onları mutluluğa erdirme gibi bir yanılgının içine asla düşmemiştir. Nevrotik bir insanı Freud bile tersine çeviremez. *Histeri Üzerine Çalışmalar*'ın sonlarında yer verdiği, melankoliyle ilgili saptaması doğrudan bunu ifade eder. Terapide başarıyı kişinin menfaatini düşünmesini sağlamak değil, "histerik ıstırabını olağan bir mutsuzluk haline dönüştürmek" şeklinde

4 Çoğu Marksizm karşıtının iddia ettiğinin aksine Marx'ın olası devrim düşüncesiyle ilgili hatası insanın bencil doğasını azımsaması değildir. Aslında durum tam tersidir. Freud'un yazılarını okumadığı için Marx, özneyi doğası gereği kendi çıkarını düşünen bir varlık olarak görme yanılgısına düşmüş; mevcut üretim ilişkilerinin onların gerek toplumsal gerekse bireysel çıkarlarını zedelediğini fark ettiklerinde duruma el koymak üzere birleşebileceklerini düşünmüştür. Marx'ın yanıldığı bir husus varsa o da insanın yeterince kişisel çıkar düşkünü olmamasıdır.

tanımlar.[5] Freud'un dile getirdiği *olağan mutsuzluk hali* ifadesi tamamen, öznenin kişisel çıkarının peşinden gitme konusundaki başarısızlığını tanımlar. Kişisel çıkar gütme merkezinde yapılanan bir sistem öznelliğin doğasıyla hiçbir şekilde bağdaşmaz; öznenin, kapitalist sisteme dahil olarak bilinçdışı düzeyde benimsediği siyasi kararın bir sonucu olmaktan ibarettir. Fakat kapitalizm, varlığını sürdürebilmek için bu kararı doğallık görüntüsünün ardına gizlemek zorundadır.

Savaş Zamanı Yaşam

Azgın kapitalizmin önde gelen düşünürlerinin söz konusu ekonomik sisteme verdikleri desteği, insan doğasıyla tam anlamıyla uyuştuğu fikrine dayandırmaları tesadüfi değildir. Bu kişilere göre kapitalizm ekonomik bir sistem olmaktan çok, yaşamın işleyişinin kendisidir. Ayn Rand, *Atlas Silkindi*'de açıkça bu görüşü savunurken belki de kapitalist ideolojinin temel tezini ortaya koyar.[6] İddialarındaki pervasız cüretkârlık –kişisel çıkar gütmeyi yaşamın tek gerçeği olarak kutsaması– öyle bir noktaya varır ki kitabını, nispeten çekingen bir tutum sergileyerek gitgide yaygınlaşan kişisel çıkarcı anlayışın biraz frenlenmesi gerektiğini kabul eden F. A. Hayek ve Milton Friedman'a tavsiye edecek kadar ileri gider. Rand, romanındaki karakterleri bilfiil değer üretenlerle, onların ürettiği değerin üzerine oturan beleşçiler olarak ikiye ayırır. Marx emekçi sınıfı üretici, kapitalist sınıfı da

5 Joseph Breuer ve Sigmund Freud, *Studies on Hysteria, The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 cilt (Londra; Hogarth, 1955) içinde, çev. James Strachey, 2:305.

6 Ayn Rand ekonomi konusunda fikirlerini etkili kılabilmek amacıyla kurguya başvurmuştur zira bunun, savunduğu kapitalist sistemi daha da doğalmış gibi gösterebileceğini düşünmüştür. Rand'in *Atlas Shrugged* [*Atlas Silkindi*] ve *The Fountainhead* [*Hayatın Kaynağı*] gibi kurgusal çalışmalarının, ekonomiyle ilgili yazılarını içeren *The Virtue of Selfishness or Capitalism: The Unknown Ideal* [*Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal*] isimli kitabından daha meşhur olması tesadüfi değildir.

onun ürettiği değeri sahiplenen oluşum şeklinde tanımlarken Rand kapitalistleri tek gerçek üretici olarak görür.

Kitaptaki Francisco d'Anconia karakteri üretici sınıftan bir ahbabıyla konuşurken yaşamın doğal akışı içinde servet edinmenin, bunu mümkün kılan her tür toplumsal yapının dışında gerçekleşen bir durum olduğunu varsayar: "Para tüm namuslu insanların çabası sonucunda kazanılır; bu doğrultuda her biri yeterliliği ölçüsünde katkıda bulunur. Namuslu insan, ürettiğinden fazlasını tüketemeyeceğini bilen insandır."[7] Rand'in fark ettiği üzere kapitalist, onu kontrol altında tutabilecek her tür sistemin dışında yer alan saf bir üretim eylemi gerçekleştirir. Bir üretimin söz konusu olabilmesi yalnızca, *Atlas Silkindi* kitabının kahramanları Francisco d'Anconia, Henry Reardon, Dagny Taggart ve John Galt gibi bir avuç üretken kişinin çabasına bağlıdır.

Rand tüm üreticilerin, içlerinden gelen üretkenliğe engel olan siyasi sistemi protesto etmek amacıyla greve gittiğini hayal eder. Yaptığı polemik, bu üreticilerin hüküm sürdüğü kapitalist ekonominin siyasi yapılanmasını açıklama konusundaki başarısızlığı ölçüsünde ideolojik kalır. Bu tür kişiler başarılarını sadece üretkenliklerine ya da marifetlerine değil, aynı zamanda bu üretimi gerçekleştirmelerini mümkün kılan şartları hazırlayan sistemli düzenleme ve yapılanmalara borçludur. Kapitalist toplum üzerinde yapılacak düzenlemeler sadece kapitalist üretimin önüne engel koymayacak, bunu mümkün kılan şartları da ortadan kaldıracaktır. Başka ifadeyle, kapitalist üretim, verdiği görüntünün aksine, doğal olmayan bir ekonomik sistem yaratan kapitalist siyasi iradenin sunduğu zemin olmadan hayata geçemez. Güçlü bir kapitalist sosyal ilişki ağının yokluğunda ne Henry Reardon'ın yeni metal türü ne de Dagny Taggart'ın trenleri olurdu. Rand üreticilerin başarısının bu önemli boyutunu gözden

7 Ayn Rand, *Atlas Shrugged* (New York; Penguin, 1999), s. 411 [*Atlas Silkindi*, çev. Belkıs Dişbudak Çorakçı, Plato Film, 2007].

kaçırır çünkü kapitalist üretim ilişkilerinin, insanın her tür faaliyetine doğal ya da tarafsız zemin oluşturduğunu varsayar. Rand'e göre kapitalist üretim ilişkileri zaten yaşamın içindedir ve kapitalizm de bu nedenle somut bir varlığa sahiptir.

Rand'in benimsediği özdeşlik felsefesi (ki bunun Aristoteles'e ait olduğunu iddia eder ama öyle değildir), kapitalizmin dışa yansıttığı görüntünün yarattığı aynı yanlış algı üzerine kuruludur.[8] Özdeşliğin basitçe "a=a" şeklinde ifade edilebileceğini zanneder. Ancak, özdeşliğe dair bu tanımlama (a=a iddiası) onu olgusal anlamda çarpıtır. Bu tanımlamanın ardında dünyanın gidişatına dair siyasi irade barındıran bir iddia ve özdeşlik hakkındaki sava ruhsal bir yatırım vardır; kendi yarattığı dünyayı bile çarpıtır. Özdeşliğe yönelik bu sav söz konusu kavramın ayrılmaz bir parçası haline gelir ki Rand'in felsefesinin yakalayamadığı nokta da budur. Öznelliğin çarpıtılışını fark edemeyişi, felsefesine verdiği isimle kendini en iyi biçimde açığa vurur: *nesnelcilik*. Nesnelcilik kavramı Rand'in kişisel düşüncesinin bir ürünü olmaktan ibaret değildir; aynı zamanda kapitalizmin, öznellikle ilgili çarpıtmasının üzerini örtmesini sağlayan felsefedir. Kapitalist gazetecinin benimsediği sözümona nesnel tutum, Rand'in nesnel düşüncesiyle çok da uzak akraba sayılmaz.[9]

8 Rand sürekli Aristoteles'in felsefesinden feyzaldığını söyleyip durur fakat bu, iki açıdan samimiyetsiz görünür. Söylediğinin doğru sayılabilmesi için, ısrarla insanların siyasi mücadeleye dahil olması gerekliliğine vurgu yaparken diğer yandan da ast-insan (köleler ve kadınlar) ve haneyle ilişkilendirdiği ekonomiye tam anlamıyla ateş püsküren Aristoteles'i saçma denebilecek bir bakış açısıyla değerlendirmiş olması gerekir. Ayrıca bu iddiası Rand'in, Nietzsche'ye olan büyük borcuyla ve onun ustanın saf üretkenliğini dirimselci bir bakış açısıyla yüceltmesiyle çelişir. Rand Nietzsche'nin irrasyonalizminden uzak dursa da gerçek anlamda entelektüel hamisi Aristoteles değil, odur.

9 György Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde gazeteciyi kapitalist şeyleşmenin ete kemiğe bürünmüş hali olarak tanımlar. Haberi nesnel bir gözle veriyormuş gibi yapan gazeteci, bu nesnelliğin temelinde yatan kapitalist oyunun kurallarını fark edemez. Burada mesele gazeteciliğin bütünüyle öznel bakış açısıyla icra edilip

Bu hatanın izi, kapitalist düşüncenin temellerini atan kuramcılara kadar sürülebilir. *Milletlerin Zenginliği*'nde Adam Smith kapitalist ekonomiyi (*kapitalizm* terimini hiç kullanmasa da), kişisel çıkar peşinde koşmaya dayalı bir anlayış şeklinde betimler. Diğer yandan "kişisel çıkar", Smith'in felsefesinde sadece bir varsayımdan ibaret kalır. İnsanı kişisel çıkarları peşinde koşan bir varlık şekilde kavramsallaştırmasına rağmen bunu destekleyecek hiçbir fikir ileri sürmemiştir çünkü bunu doğrudan onun doğasıyla ilişkilendirir. Dolayısıyla kapitalizmi tek doğal ekonomik sistem olarak görür. Smith çıkış noktası olarak bunu benimsediği için de ardından ister istemez kapitalizm müdafaası gelir. Buna göre, piyasanın arz-talep mantığı göz önüne alındığında kişisel çıkar gütmek toplumsal esenlik sağlar. Smith, Rand'in mutlak liberteryen görüşlerinden uzak olsa da onunla, kişisel çıkar gütme tutumunu insanın doğal yapısıyla özdeşleştirme ısrarı konusunda aynı paydada birleşir. [10]

---

edilmemesi değildir ama ortada bir nesnellik olabilmesi için ardında siyasi tavır bulunması gerekir. Bu tavır ya açıkça dile getirilir ya da gizli tutulur. Bkz. Georg Lukàcs, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rodney Livingstone (Cambridge; MIT Press, 1971).

10 Adam Smith bile insanın, hayvanın daha gelişkin halinden ibaret sayılamayacağını, ondan nitelik bakımından farklı olduğunu belirtir. Bu farklılık, daha sonra Freud'un insan hakkında yapacağı "prematüre doğan varlık" –insan bireyin türdeşlerine temelden bağımlı oluşu– tanımlamasına tekabül eder. Söz konusu bağımlılık insanı doğal olmayan bir varlık haline getirir. Smith'e göre: "Diğer hayvan türlerinin hemen hemen tümünde büyüyüp olgunluk çağına eren her birey tamamen bağımsızlaşır ve normal şartlarda başka hiçbir canlı varlığın yardımına ihtiyaç duymaz hale gelir. Öte yandan insanın neredeyse her zaman hemcinslerine ihtiyacı vardır ve onların bu yardımı sırf iyilik için yapmasını beklemesi beyhude olur. Onların kendilerine olan sevgisinden faydalanabilirse, yani ihtiyaç duyduğu şeyi vermelerinin kendi çıkarlarına olacağını onlara gösterebilirse istediğini alma şansı artar." Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Hamburg; Management Laboratory Press, 2008), s. 21. Smith buradan, yani insanın diğer canlılarla olan farklılığından bahsederken bir anda kapitalist üretim ilişkilerini ideolojik olarak savunmaya koyulur ki bu, çok gereksiz bir geçiştir.

Maalesef bu, Rand ve Smith gibi kapitalist düşüncenin öncülerine has bir yanılgı değildir; kapitalizmi eleştiren komünist filozoflar arasında bile rastlanabilir buna. Marx tüm eserlerinde, her zaman eleştirel tarzda ifade etmese de kapitalizmin ne kadar yapay bir sistem olduğunu vurgulama konusunda özel bir dikkat sarf eder. Ancak, örneğin Alain Badiou açısından kapitalizm ve bunun dayandığı kişisel çıkarcılık doğrudan insan doğasıyla uyuşur. Louis Althusser'in diğer öğrencileri gibi (örneğin Jacques Rancière) Badiou'nun da komünist felsefesi, ekonominin kapitalist toplumda taşıdığı birincil önemi geri plana atacak siyasi bir müdahale isteği içerir. Badiou'nun devrime dair siyasi vizyonunda ekonominin yeri yoktur. Ne var ki ekonomik müdahaleye karşı siyasi müdahalenin gerekliliğini vurgulaması kapitalizme doğallık konumu biçtiği, bunun varlığını kabul ettiği anlamına gelir.

Badiou'nun düşüncesinde kapitalizm diye bir yapılanma mevcuttur: İnsanın, davranışlarını dayandırabileceği saf hayvanlığına zemin oluşturma işlevine sahiptir. Fransa eski cumhurbaşkanı Nicolas Sarkozy hakkında kaleme aldığı yazısında şunları söyler: "İnsanlaşma süreci komünist hipoteze dayanarak açıklanmadığında –adına ne dendiği fark etmez zira sözcüklerin pek önemi yoktur– insanlık, kolektif oluşu dikkate alındığı ölçüde, hayvanlığa indirgenmiş olur. Bildiğimiz üzere, bu hayvanlığın çağdaş, yani kapitalist adı rekabettir. Savaşları çıkaran kişisel çıkarlardan başka şey değildir." [11] Badiou kapitalizme seçenek olarak komünizmi ileri sürse de yazdığı satırlarda dikkat çeken unsur kapitalizme dair nitelendirmesidir. Gerek burada gerekse diğer yazılarında bu sistemi insanın hayvani niteliğine eş tutmasıysa, kapitalizmin, kendine verdiği doğal oluşum görüntüsünü kabul etmesi anlamına gelir. Badiou'ya göre söz konusu sistemin ortaya çıkışının altında hiçbir kasıtlı kapitalist olay yoktur;

11 Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, çev. David Fernbach (New York, Verso, 2008), s. 100 (gözden geçirilmiş çeviri).

ekonominin kendi alanı içinde ekonomik bir olay ya da kopuş da olamaz. Siyasetin aksine ekonomi hiçbir surette hakikate dayanan bir prosedür değildir. Toplumdaki her türlü ekonomik müdahale kapitalizmin ekmeğine yağ sürer çünkü ekonomi zaten bilfiil kapitalisttir. Kapitalizm aynı zamanda ekonominin ta kendisidir.

Badiou kapitalizmi ekonomiyle bir tutarak siyasi eleştiriye daha geniş bir hedef tahtası yaratıp daha temiz bir yol açar. Devrimci siyaseti sadece komünist iradeye değil, bütün olarak siyasi iradeye dönüştürür. Ancak, bu kumarın kuramsal bedeli çok ağırdır. Badiou kapitalizmin temel ideolojik iddiasını yani kendini doğayla ilişkilendirmesini kabullenir. Başka bir ifadeyle kapitalizmin varlığını onaylar. Böylece, vardığı sonuçlar yanlış da olsa Ayn Rand'in iddialarının doğruluğunu teslim etmiş olur. Komünist mücadeleyi kapitalist zeminde sürdürmeyi kabul eder.

Marx'ın aksine Badiou ekonomiyi, siyasi bakış açısıyla şekillendirilen bir oluşumdan ziyade siyasete bir alternatif olarak görür. Kapitalizmin en bilge karşıtlarından birinin böyle bir tutumu benimsemesi, sistemin verdiği doğallık görüntüsünün yaygınlığının boyutunu gözler önüne serer. Marx'ın kapitalizmi tarihsel oluşumu üzerinden kavramsallaştırması, sistemin sunduğu doğallık görüntüsüne karşılık vermesi bakımından belki de onun en büyük başarısıdır. Kapitalizmi bu açıdan ele almak, sistemin yansıttığı doğal oluşum görüntüsünü yalanlar; bunu fark edebilmek için illa Marx ya da Marksist olmak da gerekmez.

Başkasının Gördüğünü Görmek

Kapitalizmin yapaylığını fark edebilmekteki zorluk, insanın görsel alanla ilgili yaşadığı sorunla benzerlik taşır. Özneyle görsel alanı arasındaki ilişki, onun kapitalist sistemle kurduğuyla benzeştir ki bu da sistemin yapay niteliğini ve bunu gizleme konusundaki kudretini

anlamamızı sağlar. Öznenin faaliyetini şekillendiren kapitalizm gözle görülebilen bir şey olmasa da görsel alanımızla temel bir benzerlik barındırır. Her iki durumda da çevremiz bize doğal görünür, bize sürekli dikkatimizi vermemiz gereken bir şey gibi sunulmaz. Yani kapitalizm de görsel alan da kişinin özellikle dikkatini vermesini gerektirmeyen, doğal bir durum içinde kendiliğinden varmış gibi görünür. Her ikisi de kendini doğal düzenin sıradan bir boyutundan ibaretmiş gibi sunar. Görünüşte kapitalist sistemi yaratan siyasi bir irade nasıl yoksa, aynı anlamda görsel alanı şekillendiren bir şey de yoktur.

Bu doğallık görünümü görsellik konusunda, diğer tüm duyusal alanlardan daha fazla öne çıkar. Dokunma, tat, işitme, koku duyuları genellikle net ve etkin bir irade sonucunda yaşantılanır (örneğin karşımızdaki kişi bize sarılmak için hamlede bulunur ya da ikram etmek üzere kek pişirir) ama görme söz konusu olduğunda çoğunlukla, gördüğümüz şeyi şekillendirecek herhangi bir eylemde bulunmaksızın, gözümüzün önündekilerden faydalanırız. Diğer duyusal alanlarda, hissettiğimiz öznel rahatsızlık hissini ya da buna neden olan iradi kararımızın farkına varmak daha kolaydır. Belki de bunun en net hali tat duyusunda yaşanır; öznenin kendi iradesi, söz konusu duyusal alandaki mevcut durumu son derece açık biçimde belirler. Kişinin ıspanaktan nefret etmesi, ağzındaki o yeşil yapraklı maddeyle ilgili yaşantısını şekillendirir. Ispanağın lezzetinin berbat olduğunu söyleyip geçse de bu tadın kendi açısından ne ifade ettiğinin ve tat duyusunun bunda nasıl bir rol oynadığının farkındadır. Hatta hayal gücünü zorladığında zihninde, ıspanağı bayıla bayıla yiyen birini bile canlandırabilir.

Konu görme duyusuna gelince durum çok daha karmaşıklaşır. Kişiye neyi nasıl göreceği, o an gözünün önünde duran şeylere bağlıymış gibi gelir; arzusunun bu mizansenin oluşmasında rolü neredeyse tamamen örtülüdür. Bir başka deyişle, kişinin arzusunun, görsel alanı üzerinde hiçbir etkisi yokmuş gibi görünür. Kişi, o

an yanındaki herkesin onun gördüğü şeyin aynısını ve aynı şekilde gördüğünü varsayar. Doğallık yanılsaması, öznel çarpıtmasının görsel alan üzerindeki çarpıtma etkisinin –kişinin görsel alanını oluştururken onun görme eyleminden faydalanmak zorunda olması– farkına varılmasını neredeyse imkânsız kılar. Ancak, bunun saptanması o kadar da olanaksız değildir. Arzu kaynaklı bu çarpıtmalara öznelliğimizin belirleyici rolünün öne çıkabildiği, film ya da resim gibi sanat eserlerinde rastlayabiliriz.

Jacques Lacan *Seminer XI*'de [XI. Seminer] arzunun, görsel alan üzerindeki bu çarpıtıcı etkisine *le regard* yani bakış adını verir. Lacan'ın bu terimi ortaya atmasıyla birlikte, Anglo-Amerikan film teorisini onlarca yıldır rayından çıkaran korkunç bir yanlış anlaşılma ortaya çıkmıştır.[12] Lacan'ın kuramındaki bakış ifadesi –Lacan'ın metinlerini İngilizceye çevirenlerin anladığının aksine– sadece bakma eyleminden ve bunun gerektirdiği hâkimiyetten ibaret değildir; öznenin arzusunun yol açtığı çarpıtmanın, görsel alanda bir kesinti olarak görünür hale geldiği noktayı betimler.[13] Kısacası, bakış, öznenin gördüğünün yine onun arzusu tarafından bozulma biçiminden başka şey değildir. Tarafsız ya da doğal bir görme alanının var olmasının imkânsızlığını temsil eder. Bakış anında özne, görsel alanının çarpıtılmış yani tarafgir niteliğinden sorumlu olan, oradaki var olmayan varlıktır. Bakış, doğal görünümlü dünyanın doğal olmayan halini sergilemesi bakımından siyasi nitelik taşır.

12 Bakış'ın bu şekilde yorumlanmasının doğuracağı fena sonuçlar hakkında bir tartışma için bkz. Todd McGowan, *The Real Gaze: Film Theory After Lacan* (Albany; SUNY Press, 2007) [*Gerçek Bakış*, çev. Zeynep Özen Barkot, Say, 2012].

13 Lacan şöyle söyler: "Sözün kısası ressamın birer özne olarak bizlere resmen tablonun içine davet edildiğimizi ve yakalanmış olarak temsil edildiğimizi açıkça göstermesinin bir yolu bu...." Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, ed. Jacques Alain-Miller, çev. Alan Sheridan (New York; Norton, 1977), s.92.

Bakışımızın süzgecinden gördüğümüz şey, orada öylece durup onu görmemizi bekleyen görsel alanımız değil, bunun görümüz merkezinde oluşturulmuş ve arzumuz tarafından çarpıtılmış halidir. Daha sonra bu çarpıtma durumu bizi, gördüğümüz her şeyi yeniden değerlendirmeye zorlar. Joan Copjec'in bakışa dair tanımlamasında belirttiği üzere, "[b]akış ayırt edildiği an, görüntü yani görsel alanın tümü ürkütücü bir başkalaşım geçirir."[14] Bize doğalmış gibi görünen görsel alanın aslında işin içine arzumuzu da kattığını fark ederiz. Alanın doğal niteliği yok olup yerine, bunu meydana getiren siyasi karar ortaya çıkar. Öznenin kendi bakışıyla karşılaşması, gördüğü şeyleri nasıl üretebildiğini fark etmesini sağlayarak onu farklılaştırır.

Alışılageldik Hollywood filmlerinde görsel alan, sanki izleyicinin görmesi için orada öyle bekliyormuş gibi sunularak bakış gizlenir. Aynı şekilde kapitalizm de ekonomi alanını, aslında onu bilfiil meydana getiren öznelerin faaliyetinden bağımsız biçimde varlık sürüyormuş gibi takdim eder. Bilindik Hollywood filmleri kapitalist ideolojiyi yaymakla kalmayıp bu anlayıştaki ekonomiden faydalanır ve onun, özneyi etkileme biçiminin aynısını izleyiciye uygular. Her iki durumda da kişi sisteme nasıl dahil olduğunu fark edemez. Bakışın gizlenmesi öznenin gerek ekonomik gerekse görsel alanın onun faaliyetinden bağımsız biçimde işlediğine inanmasını sağlar.

Bakış, yansızmış izlenimi veren görsel alanın tarafgir niteliğini açık eder: Görülmek üzere saf haliyle bekleyen unsurun, aslında öznenin arzu merkez alınarak yaratılmış bir yapı olduğunu ortaya çıkarır. Öznenin karşısına çıkan şey böylece onun gözünde bağımsız ve dışsal niteliğini yitirir. Bakma eyleminin gerektirdiği mesafe bakışın devreye girmesiyle birlikte ortadan kalkar. Dolayısıyla bakışın varlığıyla karşılaşmanın yarattığı travma kişinin gördüğünü, hatta henüz görmediğini bile şekillendirme arzusunun yaratıcı gücünü fark

14 Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan Against the Historicists* (Cambridge; MIT Press, 1994), s. 35.

etmesinin yol açtığı travmadan başka şey değildir. Bizde arzu uyandıran bir nesne olarak bakışımızın en güçlü olduğu yer, bizden ne derece bağımsız göründüğüne göre değişmekle birlikte, görsel alandır. Bununla yüzleşmek daima travmatik şok etkisi yaratır.[15]

Bakışla yüzleşmenin bir örneğine Nicolas Winding Refn'in *Drive* [*Sürücü*, 2011] filminde rastlayabiliriz. Filmde adı sanı belli olmayan bir sürücünün (Ryan Gosling), yakın dostu Standard'a (Oscar Isaac) cezaevindeyken yüklendiği borcu ödemek amacıyla soygun yapmasına yardım etme çabaları resmedilir. Sürücü ortadaki soygun planının çılgınlığının farkında olsa da Standard'ın eşi Irene'e (Carey Mulligan) tutulduğundan, buna dahil olmayı kabul eder. Soygun esnasında Standard onu suç işlemeye zorlayan şahıslar tarafından öldürülür ve yine aynı kişiler, parayla birlikte

15 Hükmedenin bakışı olarak algılananla, travmatik nesne olarak anlaşılan bakış arasındaki farklılık belki en net biçimiyle Alfred Hitchcock'un *Rear Window* (Arka Pencere, 1954) adlı filmindeki birbiriyle çelişen yorumlar vasıtasıyla ortaya konmuştur. Bahsedilen ilk algılama biçimi bağlamındaki bakış ya Jeff'in (James Stewart), dairesinin arkasındaki avludan yaptığı dikizleme ya da Lars Thorwald'ın (Raymond Burr) aynı avlunun karşı tarafından, Jeff'e yönelttiği tehditkâr bakış şeklinde görülür (Jeff'in onu eşini öldürürken gördüğünü fark etmiştir). İkinci algılama biçimi çerçevesindeki bakış ise kendini Thorwald'ın evinin penceresinden gösterir; bu pencere onda arzu uyandırdığı için Jeff, avlusunun oradan görünen kısmını rengârenk hale getirmiştir. Miran Božovič'e göre: "Thorwald'ın penceresinden gelen karşı bakış Jeff'e diğer tüm bakışlardan değişik görünür çünkü onu diğer hepsinden farklı biçimde algılar: Bunda merakını uyandıran, diğer hiçbir pencerede rastlamadığı, 'varlığı pencerenin kendisinin bile önüne geçen' ve ona hep bir miktar endişe veren bir şey vardır; kısacası bu, arzusunun nesne-nedenidir. *Jeff o pencereye bakarken kendini tamamen arzu nesnesinden ibaret hisseder.*" "The Man Behind His Own Retina", Miran Božovič, *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)* içinde, ed. Slavoj Žižek (New York; Verso, 1992), s. 169. Bakış görsel alanı, bize tüm alanın kendini arzumuz etrafında nasıl kurduğunu göstererek çarpıtır. Bakış hep var olagelmiş bir yokluk olarak daima oradadır ama bize sadece görsel alanımız istikrarını yitirdiği zamanlarda görünür.

kaçan sürücünün peşine düşer. Filmin en can alıcı sahnesiyse sürücünün, oturduğu apartmanın asansörüne Irene ve bir tetikçiyle birlikte bindiği sahnedir.

Hem kendisininkinin hem de Irene'in hayatının tehlikede olduğunu anlayan sürücü gözü dönmüş bir şiddetle tetikçinin üzerine saldırarak onu kanlı biçimde öldürene dek vahşice döver. Özellikle eşinin ölümünden sonra sürücüye âşık olmaya başlayan Irene, o an asansörde tam bir şok yaşamaktadır. Sürücünün onun hayatını kurtardığını bilse de sergilediği şiddetin düzeyi, onunla ortak bir yaşam kurmasının imkânsızlığını göstermiştir. Bu derecede gaddar olabilmesi, onunla hiçbir şekilde birlikte olamayacağını anlamasını sağlamıştır. Sahne çarpıcı biçimde sonlanır: Irene asansörden çıkarken kamera, onun darmaduman yüz ifadesinin önünde kapanan asansör kapısına odaklanır. İşte bu, bakışla karşılaşma ânıdır.

Irene'in şok halindeki yüzünün görüntüsü, bakışı kendi başına temsil etmez. Yüzüne yansıyan dehşete kapılmışlık hali, bakışı, yani asansörde meydana gelen görsel çarpıtmayı açığa çıkarır. Asansör kapısı kapanırken sahneden çıkışı, henüz tanık olduklarımızın doğal olmayan ya da çarpıtılmış halini gün yüzüne çıkarır. Sürücünün sergilediği –olabilecek en üst düzeydeki– vahşet dış tehdide yönelik doğal tepki değil, korkunç bir aşırılık gösterisidir. Irene'in buradaki yüz ifadesi de bu davranışın doğal olmadığını, sosyal etkileşim sınırları içinde kabul edilemez olduğunu gösterir. Sürücünün aşırı şiddet eğiliminin izleyicinin görüş alanıyla uyuşmadığının işaretini verirken onun, şiddet görüntüsü izlemekten gizliden gizliye haz duymasını da imkânsızlaştırır. Dolayısıyla film, içerdiği şiddet görüntülerine rağmen modern sinema anlayışındaki bu eğilime getirilen en esaslı eleştirilerden birini oluşturur. Şiddeti siyasi bir karar ya da arzunun sonucu olarak gösterirken hem filmin kahramanını hem de izleyiciyi bu kararla ilişkilendirir. O andan itibaren sürücüyle Irene arasında romantik bir bağın oluşması artık

mümkün değildir. Sürücü, filmin aşırılık olarak yansıttığı bir durumun içinde kalmıştır.

Filmde asansörün kapısı artık kapandığında kamera kabinin içinde kalır ve izleyiciyi Irene'le değil sürücüyle baş başa bırakır. O sırada seyirci az önceki çarpıtmanın yani bakışın etkisi altındadır. Toplum içinde alışılageldik bir hayat sürme olanağı asansörün kapısının dışındadır. Film bu anlamda yine bakışla karşı karşıya gelme ânı içeren, Amerikan sinemasının en meşhur sahnelerinden birindekine benzer bir dışlama ima eder. John Ford'un *The Searchers* [*Çöl Aslanı*, 1956] filminin son sahnesinde bu kez kapı, yıllarca yerlilerin elinde esir kalmış kız yeğenini nihayet ailesinin evine götüren, şiddet eğilimli savaş gazisi Ethan Edwards'ın (John Wayne) yüzüne kapanır. Her iki film de izleyicinin, görsel alandaki çarpıtmayı açığa çıkaran bakışı fark etmesini sağlasa da bu karşılaşmayı ortaya koyma biçimleri birbirinin tam zıddı yöndedir.

Sürücü söz konusu çarpıtmayı yaşantılaması için izleyiciyi sürücüyle baş başa bırakırken *Çöl Aslanı*, Ethan Edwards'ı ve görüş alanını başkalaştıran çarpıtmayı evin dışında tutup kendisi içerde kalır. Film burada sosyal normalliği bakışın dışarıda tutulmasına bağlar ki böylece söz konusu olağanlığın yapaylığı açığa vurulur. Fakat *Sürücü* izleyiciyi doğrudan çarpıtmayla yüz yüze bırakarak bu mantığı bir adım daha öteye götürür. Böylelikle de çarpıtmanın kaçınılmazlığını ortaya koyar. Kişi kapıyı kapatıp çarpıtmayı dışarda bıraksa bile yine onun bulunduğu tarafta kalır.[16] Elbette filmlerin çoğu bakışı bu şekilde açığa vurmaz; aksine, izleyicinin, ona sunulan görüntünün içine girdiğini fark etmemesi için elinden geleni yapar.

16 *The Searchers* (Çöl Aslanı) ve Drive (Sürücü) arasındaki benzeşmezlik, iki filmin birbirinden epey uzak tarihlerde çekilmiş olmasına yorulabilir. Kameranın konumundaki değişme –içerden dışarıya; bakış'tan kaçınmaktan, onunla özdeşleşmeye doğru– yasaklara karşı giderek artan bir karşı koyuşu ve bakış vasıtasıyla yansıtılan keyif vaadini doğrudan yaşama girişimini temsil eder.

Sinemasal bakış ile kapitalizm arasındaki bağlantı kendini en net biçimde, çoğu kişi tarafından doğrudan kapitalist bir fantazi olarak görülen, Frank Capra'nın *It's a Wonderful Life* [*Şahane Hayat*, 1946] filminde açık eder. Bu fantazi, amansız kapitalistlerin çevirdiği oyunların altından kalkabilmek için birey olmanın ve aile-arkadaşlardan müteşekkil bir ilişki ağı kurmanın önemiyle ilişkilidir. Filmin ortaya attığı bu fantazide kapitalist sistem emekçi sınıfı hem kollar hem de onların başarıya ulaşmasını sağlar. Filmdeki büyük kapitalist, kötü adam Henry Potter'a (Lionel Barrymore) rağmen, Capra küçük kapitalistin de başarıya ulaşabildiğini ve destekleyici bir sosyal topluluğun omurgasını oluşturan unsurlardan biri haline gelebildiğini göstermeyi amaçlar. Filmin sonunda bu sosyal topluluk George Bailey'nin (James Stewart) imdadına yetişip Potter'a olan borcunu ödese de kapitalizm kişisel çıkar düşkünlüğüne zıt görünen değerlerle uyumluymuş gibi sunulur. İdeolojik boyuttaki bu fantazi hiç kuşkusuz işlevseldir fakat filmin kapitalist sistemle kurduğu ilişki çok daha karmaşıktır ve içinde onun sunduğu doğal görüş alanı tasvirini barındırır. Bu yansızlık görüntüsü, filmin içerdiği kapitalist fantaziden çok daha ideolojik bir nitelik taşır.

Şahane Hayat'ın kırılma noktası, Clarence adındaki meleğin (Henry Travers) George Bailey'ye dünyanın onsuz nasıl bir yer olacağını gösterdiği fantazi kısmıdır. Bedford Falls isimli küçük sevimli şehrin, yozlaşmanın ve kişisel çıkarın kol gezdiği rezil Pottersville'e dönüştüğü görülür. Bu fantazi bölümünün Capra'ya zamanın kapitalist gerçekliklerini aktarma fırsatı sunduğunu söyleyenler olsa da ortadaki, sadece sosyal bir gerçeklikten ibaret değildir. Aksine, George Bailey'yi filmin evreninden çıkararak bize kapitalist bakışın çarpıtmasını gösterir. George'un varlığı bakışı gizlerken, yokluğu salıverir. George'un yaşadığı kriz durumu bakışı açık ettiğinden, kapitalist sistemin aşırılıkları ve korkuları da gün yüzüne çıkar. Clarence'ın George'u bakışla yüzleştirmesinin tek amacı onu hayatta

tutmak değil, kapitalist sisteme olan bağlılığını da korumaktır. Pottersville işte bu bağlılığı görünmez hale getirir; filmin sonunda George eski rolüne dönmeyi kabul ettiğindeyse söz konusu şehir gözden kaybolur. Bedford Falls bakışı yumuşatarak kapitalist sistemin düpedüz varlık sürdüğüne inanmamızı sağlar.

Sinemada bakış, izleyicinin filme yönelik hâkimiyet hissinin ve mesafesinin uçup gittiği öyküsel kriz anlarında ortaya çıkar. Bu tür durumlarda görsel alan sahip olduğu yansızlık yanılsamasını yitirir ve izleyicinin arzusunun ürünü, görüntüyü kirleten çarpıtma görünür hale gelir. Bu çarpıtma çoğu zaman perdenin ardına saklansa da filmin, izleyici rolüne bağlılığın görüleni nasıl eğip büktüğünü meydana çıkardığı anlarda vuku bulan kriz durumlarında kendini açık eder. Kriz anları aynı şekilde kapitalist bakışı da, yani diğer hepsi arasında ya kabul ya da reddedebileceğimiz tek ekonomik sistem olma durumunu da açığa çıkarır. Kapitalizmdeki kriz anları onun yapaylığını aşikâr kılar ki bu da siyasi fırsatlar yaratır ya da siyasetin önünde yeni yollar açar. Bakışla yüz yüze gelmek diye nitelendirebileceğimiz bir durum yaratır.

Krizi İşgal Et

Kapitalizm de yine aynı, görsel alanın tarafsız ya da doğal olduğu yanılsaması üzerinden işler. Bakışla karşı karşıya gelme veya kapitalizmi yaratan öznel çarpıtma durumunun açığa çıkması, kapitalist ekonomi alanında da mümkündür. Bu alan dahilindeki söz konusu karşılaşma olasılığı, görsel alandakinden daha kısıtlı değildir. Kapitalist üretim ilişkilerinin yarattığı refah çoğu zaman, bu ilişkilerin yansızlığının pek sorgulanmamasına yetecek düzeydedir. Ancak, kapitalist sistemin içinde de bakış vardır ve gün yüzüne çıkmaya daima hazırdır. Bu gerçekleştiğinde, kapitalist ekonomik sisteme temel teşkil eden siyasi irade de açığa çıkacaktır.

Kapitalizmin tarafgirliği –kapitalizm dahilindeki bakış– en net olarak kriz zamanlarında açığa çıkar. Kapitalizme karşı en kararlı protestoların ekonomik sıkıntı dönemlerinde görülmesi de bu yüzden şaşırtıcı değildir. Bunun en belirgin üç örneğine ABD'de, yirminci ve yirmi birinci yüzyıllarda rastlanmıştır. Büyük Buhran ABD'de kapitalist üretim ilişkilerinin yapısını değiştirme amacıyla oluşturulan ve ekonomiye keskin bir müdahale niteliği taşıyan sosyal güvenlik ağının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Franklin Roosevelt, yürürlüğe koyduğu Yeni Düzen vasıtasıyla kapitalizmi komünizm tehdidinden korumaya niyetlendiyse de bu müdahale, tartışmanın zeminini kaydırıp kapitalizmin yapay niteliğini açığa çıkarmıştır. Sistemin başıboş bıraktığı sermaye, ekonomik etkinliği canlandırmakta yetersiz kalmıştır. Böyle bir başarısızlık durumuna derman olabilecek hiçbir kapitalist çözüm yoktur. ABD'nin Yeni Düzen'e ihtiyaç duymasının nedeni kapitalizmin, işleyişine kendini yok etmeden devam edebilmesinin mümkün olmamasıdır.

1970'lerin başında Amerikan ekonomisi 1930'lardaki gibi can çekişmese de Richard Nixon'ın, Amerikan doları ile altın arasındaki bağı koparma –altın standardını yürürlükten kaldırma– kararı kapitalizmin aslında var olmadığını ortaya çıkaran bir başka örnektir. 15 Ağustos 1971'de Nixon, doların ABD'deki altın arzıyla bağlantısını keserek enflasyonu dizginlemeye ve yurtdışındaki altın karşılığı dolar alımını engellemeye çalışmıştır. Böylece ABD Merkez Bankası, yaklaşan veya mevcut ekonomik kriz durumlarıyla para basarak mücadele edebilecekti. Altın standardından vazgeçiş çok daha esnek ve açıkça siyasi iradeye bağımlı bir para politikası izleneceğinin habercisiydi. Para politikası her zaman siyasi iradeye bağımlı olsa da Nixon'ın söz konusu adımı bunun tarafgirliğini –ve bir bütün olarak kapitalizmin tarafgirliğini– apaçık ortaya koyuyordu.

Nixon, kapitalizmi yok etmektense onu kurtarma ya da kendi içinde uyumlu hale getirme yönünde Roosevelt'ten bile fazla çaba

göstermiştir. Ne var ki karşı karşıya kaldığı ekonomik krizlere ürettiği çareler kapitalizmin doğal dünyadan kopukluğunu daha da açık biçimde göstermiştir. Altınla bağlantısı nedeniyle kapitalizmin sağlam bir zemin üzerinde işlediğini, köklerini doğal yaşamdan aldığını düşünürüz. Altının element çizelgesinde yer alması ve atom numarasına sahip olması sayesinde, sistem bizi doğal nitelik taşıdığına ikna eder.[17] Doların atom numarası yoktur. Dolar üretmek isteyen kişinin simyacı olmasına gerek yoktur, bu işe uygun bir matbaası olması yeter. Dolar ile doğal yaşam arasında hiçbir bağlantı kurulamasa da buradan, tüm parasal sistemlerin temelindeki inanma tutumu açıkça ortaya çıkar. İşte bu yüzden Nixon'ın kararı paranın doğayla olan yanıltıcı bağlantısını ortadan kaldırmıştır. 1971 krizinde Amerikan ekonomisi siyasetin gölgesinde kalmıştır.

2008 yılında yaşanan ekonomik krizse bunun neredeyse tam tersi yönde bir durum yaratmıştı. Ekonominin siyasallaşmış yapısını ortaya çıkarmamış, aksine, kapitalist ekonomiyi siyaset sahnesine taşımıştır. Kapitalizmin barındırdığı adalet meselesi en belirgin siyasi sorunsal olarak öne çıkmıştır. Bu durum, tarih boyunca temel kapitalist meseleleri önemsizmiş gibi gösterip kültürel ya da ekonomik ama küçük çaplı olanları öne çıkaran geleneksel Amerikan siyasetinde bir bozulmaya işaret etmiştir. *Kapitalizm* göstereninin geniş çaplı kullanımı bile siyaset alanının, içine kapitalist ekonomi sahasını da katarak genişlediğinin göstergesidir.

2008 ekonomik krizinden doğan İşgal hareketi de bu genişlemeye aracılık etmiş; krizde ekonominin patronları diğer insanları

17 Altın, doğada bulunan bir madde olsa da sahipmiş gibi göründüğü değer, ona karşılık gelen kâğıt paranınki kadardır. Kişi isterse Fort Knox'taki tüm altına sahip olsun, bütün insanlar bunun değerli bir madde olduğuna inanmayı bıraktığı anda tüm kıymetini yitiriverir. Fakat altın, kâğıt paradan daha güvenli bir yatırım aracı olduğu izlenimi verir çünkü insanlara, bunun değerli olduğuna ilişkin genel inanışa bağlılıklarını fetişist bir tutumla inkâr etme olanağı tanır.

yoksullaştırarak servetlerine servet katarken, banka sistemini kurtarma amaçlı devlet müdahaleleri de siyasetle kapitalist ekonominin içli dışlı ilişkisini gün yüzüne çıkarmıştır. İşleyişini kendi mantığı çerçevesinde sürdüren sistem kendi kendini tahrip etmiş, tamamen çökmemek için de sıradışı siyasi müdahalelere muhtaç kalmıştır. Bu durumun gün yüzüne çıkmasıyla birlikte İşgal hareketi yüzde 99'luk kesimle, geriye kalan yüzde 1'lik kesim arasındaki çatışmanın kaynağını doğal süreçlere değil siyasete atfetme imkânı bulabilmiştir.[18]

Kapitalist kriz kendine özgü nitelikleri gereği, kapitalist üretim ilişkilerinin yapaylığını açığa vurur. Kapitalizmin yapaylığını gözler önüne sermek herhangi bir dönemde de mümkündür ama kriz anları, sistemin doğallıktan uzaklığının kendiliğinden ortaya çıktığı nadir zamanlardır. Krizlerin kapitalizm üzerindeki etkisi, filmlerin görsel alanda yaptıklarıyla aynıdır: Kendini sistemin içinde gizleyip onun temel yapısını oluşturan çarpıtmayla yüz yüze gelinmesini kolaylaştırır.

Krizler elbette kapitalizmle birlikte başlamamıştır. Tarih boyunca insanlık sayısız kriz döneminden geçmiştir. Hatta insan öncesi çağlarda bile krizler olmuştur: Uzaydan gelip Dünya'ya çarparak dinozorları öldüren nesne sadece nesli tükenen yaratıklar açısından değil, gezegendeki yaşamın bütünü için de krize neden olmuştur. Hem bu hem de kapitalizm öncesi insanlığın yaşadığı krizler, yaşamı idame için gerekli gıdaların doğal nedenlerle yok olması söz konusu olduğunda daima kıtlık alarmı anlamına gelmiştir. Kapitalizm krizlerin önünü kesmez ama büyük ölçüde bunları kıtlık krizinden aşırı üretim krizine dönüştürür. Peki bir açıdan, bunu kim umursar ki? Kriz ister kıtlığa ister aşırı üretime neden olsun, daima

18 Jodi Dean, İşgal hareketinin en büyük başarısının ekonomiyi siyasallaştırmak ve toplumsal uzlaşmazlıkları gün yüzüne çıkarmak olduğunu vurgular. Bkz. Jodi Dean, *The Communist Horizon* (Londra; Verso, 2012) [*Komünist Ufuk*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi, 2014].

vahimdir fakat işin siyasi boyutu tamamen farklıdır. Bir krizin bu şekilde başkalaştırılması kapitalizmin tüm yapaylığını, başka deyişle yokluğunu ortaya çıkarır.

Doğal yaşamda kıtlığa karşı dur durak bilmeyen bir mücadele söz konusudur. Hem bitkiler hem de hayvanlar kısıtlı miktarda yaşamsal kaynak bulabildikleri bir dünyada hayatta kalabilmek için birbirleriyle mücadele etmek ya da işbirliğine girmek zorundadır (bazısı öyle görünse de hiçbir strateji, mücadele ya da işbirliği, diğerinden daha doğal değildir). Örneğin hayvanlar kendi bölgelerinde yeterli besin kaynağı bulamamaya başladığında kriz durumuna düşer. Kapitalist çağ öncesi insanlar da hayvanlarınkiyle aynı tür krizler yaşadığından insan hayvanı, doğal bir varlık olarak ele alınabilir. Fakat kapitalizm, insanın yüz yüze geldiği kriz durumlarının niteliğini kökten değiştirerek onun doğal yaşamdaki köklerini söküp atmıştır.

Kapitalist ekonomideki krizlerin kendini gösterme biçimi kıtlık değil aşırı üretimdir; üretimdeki artışa karşılık tüketimde azalma yaşanır. Ekonomideki daralma ve buhranlar piyasaya sürülen emtia azlığından değil, fazlalığından kaynaklanır. Burada söz konusu olan, kapitalist krizlerin sadece biçimi değil bunları önlemek için alınan önlemlerdir. İstikrarlı bir sistem yaratmaya yönelik her türlü girişim, kapitalizmin yapaylığını ve kendi içindeki uyumsuzluğunu açığa çıkarır. Örneğin Keynes'in devlet harcamalarını artırma yönündeki çözümü, kapitalizmin doğal bir düzen gibi düzgün işlemediğini gösterir. Sistemin yol açtığı yoksullaşma tüketiciye yeterli arzın yapılamamasının değil, üretimdeki artışın sonucudur. Ne kadar sağduyulu bakılırsa bakılsın, üretimdeki artışın krize neden olması en basit ifadeyle tuhaf görünen bir durumdur.

2008 yılında yaşanan konut krizi bu mantığı mükemmelen aydınlatır. Bu krizin nedeni konut talebinin karşılanmaması değil, yükselen arza karşın hiç kimsenin ev satın almamasıdır. Sayısı gittikçe artan boş konutlar yüzünden içinde halihazırda ikamet edilen

evlerin değeri düşmüş ve inşaat sektörü neredeyse tam bir çöküşün eşiğine gelmiştir.[19] Krizin gelişini haber vermek için kullanılan ifade *–konut balonu–* aşırı üretim sorununu açıkça ortaya koyar. Eski çağlarda insanlar herkese yetecek sayıda barınak bulmakta zorlanırken, bugün kapitalizme tabi olanların sorunuysa bunun gereğinden fazla miktarlara ulaşmasıdır.

Öte yandan 2008 krizinin bizi yüz yüze bıraktığı durum sadece aşırı miktardaki konut varlığı değildir. David Harvey'in de belirttiği üzere kriz sonrasında durum şu şekildedir: "[A]z nakit paraya karşılık bir sürü ev, fazladan işyeri ve alışveriş merkezi, gereğinden çok üretim kapasitesi, hatta eskisinden bile yüksek düzeyde işgücü fazlası."[20] Gerek piyasaya sürülmüş ürünlerdeki gerekse üretimdeki fazlalığı hiç kimse doğal bir sorun olarak değerlendiremez. Aşırı üretim kriziyle birlikte kapitalizmin varlığı aniden sona erer ve siyasi iradenin bir ürünü haline gelir. Aşırı üretim, kapitalist sistemi bu haliyle görünür kılar.

Diğer yandan aşırı üretim krizi, kapitalist sistemin zaten hiçbir zaman var olmadığına yönelik bir farkındalık yaratmıştır. Marx, *Grundrisse*'de durumu şöyle tanımlar: "Sermayenin, kendi oluşum sürecinin niteliği hakkında hiçbir farkındalığı yoktur, bunu edinmeye ancak *kriz* zamanlarında heveslenir."[21] Krizler kapitalizmi, değeri ne şekilde yarattığı ve bu süreci bilinçli biçimde nasıl kontrol altına alabileceğini düşünmeye zorlar. Ama sorun şudur ki, Marx'a göre bu farkındalık daima geçicidir: Kriz bitince farkındalık da kaybolur.

19 Konut krizi, yeni ev satın almaya gücü yetmeyenler açısından bir aşırı üretim değil kıtlık krizidir. Öte yandan kapitalist ekonomide neredeyse her durumda, kıtlığın nedeni aşırı üretimdir.

20 David Harvey, *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism* (Oxford; Oxford University Press, 2011), s. 5 [*Sermaye Muamması & Kapitalizmin Krizleri*, çev. Sungur Savran, Sel, 2019].

21 Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (New York; Penguin, 1993), s. 374.

Sistemin yaşadığı krizler, kapitalist üretim ilişkilerinin niteliğine dair kalıcı farkındalık oluşmasını asla sağlayamaz çünkü bu tam da söz konusu ilişkileri bozacaktır. Ancak, kapitalist üretim ilişkilerinin dışında kalanlar açısından kriz eşsiz bir fırsata dönüşür zira kapitalist bakışı, sistemin yapaylığını ve bu kapsamdaki üretim ilişkilerini ayakta tutan iradeyi açığa çıkarır. Tıpkı öznenin görsel alandaki bakışı yaşantılaması gibi burada da kapitalizmin yapısı içinde ayırt edilemeyen bakış ortaya çıkar.

Kapitalizm yapısal açıdan görsel alanla benzeşmese de onu bakış üzerinden değerlendirmek bize, her iki yapının da benzer bir doğallık görüntüsü verdiğini fark ettirir. Önümüzdeki görsel alana baktığımızda bunun arzumuz etrafında şekillendirildiğini anlamayız; sanki biz görelim diye çoktan beri oradadır. Neyi göreceğimizi belirleyenin bizim bakışımız olduğu gerçeğini ortaya çıkarmak için, Peter Weir'in *The Truman Show* (1998) filminde olduğu gibi gökyüzünden gelen ışıkla arka plan aydınlanmaz. Görsel gerçeklik baştan sona arzumuzla renklendirilmiş bir alan olduğu gerçeğini gizleyerek kendini başarıyla bize, arzuladığımız şeyin hem arka planı hem de kendisiymiş gibi gösterir. Kapitalizm de aynı şekilde bize, hiçbir siyasi müdahale olmaksızın öylece varlık süren doğal bir ekonomik sistemmiş gibi sunar. Tıpkı görsel alan gibi, kendiliğinden oluşmuş tek ekonomik sistemmiş görüntüsüne bürünür. Sanki gerçekten varmış gibi izlenimi yaratır.

Bakışla tanışmanın travmatik yaşantısı yani arzumuzla, içinde yaşadığımız dünyanın çarpıtılmış hali olarak yüz yüze gelme ânımız, gözümüzde bu dünyayı yapay ve yabancı bir yer haline getirir. Dünya artık içinde yaşayıp durduğumuz bilindik bir evren olmaktan çıkıp sadece öznenin arzusu üzerinden şekillenen oynak bir alana dönüşür. Bakış kişinin nezdinde dünyayı, arzulayan öznenin bir önvarsayımından, hiçbir şekilde bağımsız bir varoluşa ya da kendine özgü ağırlığa sahip olmayan bir oluşumdan ibaret kılar. Dünya arzumuzun

dayandığı zemin değildir; onun zorlamasıyla şekillendirdiğimiz bir yapılanmadan ibarettir. Özneye hakikiymiş ve hep var olagelmiş öznelliğiymiş gibi görünenin gerçekliği, onun bunları oluşturmadaki rolü üzerinden şekillenir. Elbette burada kastedilen hayatta hiçbir nesnel varlığın bulunmadığı, her şeyin sadece düşünsel alanda var olduğu değildir; nesnel gerçeklik öznel çarpıtmadan, yani onu kendinden ve temelinden kopartan bakıştan ayrıştırılamaz. Nesnelliğin öznel çarpıtmaya yönelik bu bağımlılığı dünyayı *unheimlich** hale getirir ki bakışa sığınmamızın nedeni de budur.

Kriz meydana geldiğinde sermaye akışı yavaş yavaş kesilmeye başlar, bunu eski haline getirmek için gereken para hareketi de kimse alışveriş yapmadığı için durur. Krizle birlikte sermaye üretkenliğini yitirir ki Rand'in savunduğu üreticiler bile bunu düzeltemez. Anlaşıldığı üzere, kapitalizm doğal bir düzen gibi işlemez; aksine, sosyal ilişkileri bozar. Sermayenin krizi kendi kendine çözme konusundaki başarısızlığı –devlet müdahalesi olmadan bunu düzeltememesi–, sistemin yapaylığını ve varlığını sürdürebilmek için muhtaç olduğu iradeyi gün yüzüne çıkarır. Krizler bizi kapitalizmin başarısız olma ihtimaliyle yüzleştirir, varlığını ancak bizim ona verdiğimiz yaşam desteğiyle sürdürebildiğini kanıtlar. Krizlerin kapitalizm açısından tehlikesi onu yok edecek bir ekonomik felaket getirmesi değil, söz konusu sistemin aslında var olmadığını göstererek bakışla tanışılma fırsatını yaratmasıdır. Bu tanışma da farklı türde bir ekonomik iradenin, ekonomik bir olayın doğmasına zemin oluşturacaktır.

Faşizm ya da Özgürleşme

Kapitalizmdeki kriz dönemleri insanların bakışla tanışmasını kolaylaştırsa da bunların her zaman devrimsel nitelik barındırması gerekmez. Bu tanışmaya verilen tepki çoğu zaman faşist çizgide olur.

---

* (Alm.) tekinsiz –çn.

ABD'de Yeni Düzen'in yolunu açan aynı ekonomik kriz Almanya'da Nazizmi doğurmuştur. Bakış, ortaya çıkmasıyla birlikte ekonominin siyasi boyutunu da açık eder ama bu konuda herhangi bir yönelimsel zorlama getirmez. Önümüzde, bizi siyasi anlayışın sağına da soluna da götürebilecek bir yol açar.

Bakışla yüz yüze gelmenin siyasi yansıması, söz konusu yaşantının kendisinin nasıl yorumlanacağına bağlıdır. Ona, normal şartlarda dengeli ve yansız bir sistemi çarpıtan olgu gözüyle bakarsak, kapitalist sistemin hayali yansızlığını yeniden tesis edebilmek için bu çarpıtmanın kaynağını şiddetle bertaraf etmek üzere faşizme varacak tepkiler vermeye girişiriz. Bir başka ifadeyle faşist, bakışın sistemin içinden türediğine değil, onu bozma amacıyla dışarıdan yapılan bir saldırı olduğuna inanır. Faşizm kapitalizmi aklama girişimidir ama nihayetinde mutlaka başarısız olur çünkü bu sistem, doğası gereği kirlidir. Aklanmış kapitalizm diye bir şey olamaz, kirliliği ortadan kaldırma amaçlı faşist planlar da bu yüzden daima boşa çıkar. Naziler ne kadar fazla sayıda Yahudiyi ölüm kamplarına gönderirse, algıladıkları Yahudi tehdidi de gözlerinde o kadar büyümüştür.

Özgürleştirici siyasetse bakışı, yansız kapitalist sistemi bozma amaçlı dış müdahale olarak değil, sistemin kendi içinde var olan dengesizliğin ve tarafgirliğin işareti olarak görür. Yani krizin çarpıtılması kapitalizmin özünde yer alan dengesizlikten başka şey değildir. Özgürleştirici siyaset, bakışı bertaraf etmeyi değil, onunla özdeşleşmeyi amaçlar. Faşizm taraftarlarıyla özgürleştirici siyaseti savunanlar arasındaki mücadele, kapitalizmin geçirdiği krizler karşısında verilen taban tabana zıt iki farklı tepkidir. Faşizm, krizi iyileştirilebilecek bir anormallik olarak görürken özgürleştirici siyaset ise bunu, sistemin yapısında yer alan çarpıtmanın tüm gerçekliğiyle açığa çıkması şeklinde değerlendirir. Faşizm neredeyse her zaman insanlara daha cazip gelir çünkü bize doğal bir zeminin var olduğunun güvencesini vererek siyasi bir irade sergilemenin travmasıyla yüzleşmekten

kaçınmamızı sağlar.[22] Ancak, iyileştirmeyi vaat ettiği o kriz durumunu kollayıp büyütür.

Olağan Şüpheliler filminde de tıpkı kapitalizmdeki krizlerin yarattığıyla benzer etkiye yol açan bir kriz ânı yaşanır ve izleyici, faşizm yerine özgürleştirici yaklaşıma yönelmeye davet edilir. Müfettiş Dave Kujan da (Chazz Palminteri) izleyici gibi, Verbal Kint'in ifadesini dinledikten sonra limanda demirli teknedeki patlamada ölen yirmi yedi kişinin ölümünden sorumlu suçlunun kimliğini asla tespit edemeyeceği sonucuna varır. Elini kolunu sallayarak çıkıp giden Kint ardından bürosunda bakınırken de onun, ifade verirken odada bulunan çeşitli nesnelerden (kahve kupası, duvardaki poster vs.) faydalandığını fark eder. Kamera bu öğelerin birinden diğerine atlarken, Kint'in olayla ilgili açıklamasının kurgudan ibaret olduğu hem Kujan'ın hem de seyircinin kafasına dank eder. Yönetmen Bryan Singer, söz konusu görüntüleri birleştirerek bir bakışla karşılaşma ânı yaratır.

Bu noktada filmin yarattığı yaşantının bütününü tekrar ele alıp izlediklerimizi yeni baştan yorumlamak zorundayız. Söz konusu patlamanın öncesindeki olayları tarafsızca aktarmak yerine film, Verbal Kint'in –aslında Keyser Soze– arzusu etrafında şekillenen bir kurgu resmeder. Tanık olduğumuz durumlara dair izlenimlerimize ne kadar güvenirsek güvenelim, anlatı içinde oluşan krizlerden kaynaklanan bakışla karşılaşma ânıyla birlikte hepsi uçup gider. Bu karşılaşma sırasında, Keyser Soze'nin arzusuna izleyici olarak kendimizi

22 Özgürleşme siyasetinin üstün tarafı insanlara eşitlik vaat etmesidir ama faşizm bundan çok daha değerli bir avantaja sahiptir zira öznelere, yaşadıkları bu eşitsizliğin sorumlusu olarak görüp suçlayabilecekleri bir dış düşman vaat eder. Bu dış düşman figürü genellikle, faşist lidere yıkılmaz bir cazibe kazandırır. Özgürleşme yanlısı lider bir dış düşman tehdidine başvurduğunda önceki siyasi tavrından vazgeçmiş demektir. Hiçbir özgürleşmeci siyaset dış düşman tehdidi üzerine temellenemez.

ne kadar kaptırdığımız da gün yüzüne çıkar. Kapitalizmin krizleri de bakışla karşılaşmanın getirdiği sil baştan yeniden yorumlama gerekliliğine benzer durumlar yaratır. Kapitalizmi eylemlerimizin zemini değil, onların bir ürünü olarak düşünebiliriz. Böylece taraf sız bir eylem zemininde bulunduğumuza dair güven hissini yitiririz ama tam da üzerinde yaşadığımız etki alanının sorumluluğunu elde ederiz.

4
Tarihe Gömülmüş Olmakla Beraber Varlığını Hâlâ Sürdüren Kurban Geleneği

Kurban Etme Geleneğinin Sekülerleşmesi

Kapitalizmde bakire kurban etmek gibi bir gereklilik yoktur. Başka birçok toplumsal örgütlenme biçiminin aksine, devamı için elzem belirli kurban ritüelleri de barındırmaz. Bu anlamda kapitalizm ve Aydınlanma Çağı arasında, kurbanın gerekliliğine dair batıl inançları yok etmeyi amaçlayan açık bir felsefi devamlılık söz konusudur. Hem kapitalizmin hem de Aydınlanma Çağı'nın yapısını şekillendiren bir yararlılık ahlakı vardır ki bu da kurban ritüellerini, büyük zaman kaybı ve değerli enerjinin boşa harcanması olarak gördüğü için reddeder. Hatta kapitalist kuramcılar sistemin, kurban geleneğine sadık kalmakta direnenleri cezalandırması gerektiğini savunur. Örneğin geçmişte o son bakireyi kurban etme törenine harcanacak zaman, verimliliğini artırmak amacıyla uçağa nasıl daha fazla insan sığdırabileceğini düşünmekle geçirilebilirdi. Görünüşte işe yararlığı kutsallığa tercih etmesi, kapitalist modernitenin ayırıcı özelliğidir.

Öte yandan kapitalist sistem içinde de kurban etme geleneğinin görüldüğü yerler yok değildir. Kurban etme davranışı kapitalist

toplumda kendini en açık biçimde, Joseph Schumpeter tarafından kuramsallaştırılan "yaratıcı yıkım" kavramıyla gösterir. Schumpeter başlıca çalışması *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*'de şunu savunur: "Bu 'yaratıcı yıkım' süreci kapitalizmin temel gerçekliğini oluşturur. Kapitalizmin yapı taşlarından biridir ve sistemden beslenen herkesin birlikte yaşamak zorunda olduğu gerçekliktir."[1] Kapitalizm eskimiş üretim mekanizmalarını ve emtiayı sürekli yenileri uğruna kurban eder; bu işlem onun yaşam kaynağıdır. Ancak, Schumpeter'in kurban betimlemesindeki sorun tam da *kurban* terimini kullanmaktan kaçınmasıdır. Bu terimi üzerine basa basa söylemek yerine yıkım ve yaratıcılık ifadelerini vurgular. Bu tamamen seküler nitelikte, kapitalist moderniteye uygun bir yaklaşımdır. Bunun kurban etme kavramıyla kesinlikle hiç alakası olmadığını savunanlar da olabilir.[2]

Diğer yandan sosyal kuramcıların birçoğuna göre "kurban" ve "kutsal" kavramlarından kaçmanın yolu yoktur.[3] Freud bireysel keyfin toplulukça kurban edilmesini sosyal düzenin temeli olarak görür ki bu da daha sonra kurban ritüelleriyle kutlanıp tekrar tekrar

1 Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York; Harper, 2008), s. 83 [*Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. Mustafa Acar, Serbest Kitaplar, 2022].

2 Schumpeter'in kurban ediminin kapitalizmdeki işlevini gerçek anlamda kuramsallaştırmadığı, "yaratıcı yıkım" eylemindeki yaratıcılığa yaptığı vurguyla tamamen gün yüzüne çıkar. Schumpeter sistemin yıkım üzerinden tatmin yarattığı düşüncesine şüpheyle yaklaşır; ona göre daha ziyade, yaratım sürecinin oluşması için yıkım gerekir ki kapitalist sistemin gerçek amacı da budur. Kapitalizmde açık açık kurban edimine başvuruluyorsa bu mutlaka gelecekteki büyüme uğruna yapılıyordur.

3 Kutsallık sadece var olmakla kalmaz. Kurban edimi kutsallık barındırır ki en ılımlı dinlerde bile o ya da bu şekilde bir kurban etme şartı bulunmasının nedeni de budur; kişiden tek istenen, toplumsallaşma açısından ona en ufak katkı sağlamayacak ibadet eylemini gerçekleştirmesi de olsa sonuçta bu da onun, zamanını kurban etmesi anlamına gelir. Kurban edimi vasıtasıyla, üstün ya da kutsal olana vekâlet vazifesi gören bir yokluk yaratırız.

onaylanır. René Girard'a göre kurban âdeti, şiddete şiddetle karşılık verilerek intikam alınmasının yolunu tıkar ve böylece insanların bir arada yaşamasını mümkün kılar. Marcel Mauss ise kurban geleneğinin insanların hissettiği topluluk halinde birlikte yaşama mecburiyetinin temeli olup birbirlerine bağlılık duymalarını sağladığını düşünür. Bu kuramcıların (ve kurban geleneği üzerine kafa yoran tüm çağdaş kuramcıların) ortak amacı kurban geleneğinin, bunu reddeden kapitalizmin ve Aydınlanma Çağı'nın ortaya çıkışından sonra bile neden ısrarla sürdürüldüğünü anlamaya çalışmaktır.

Gelgelelim söz konusu reddedişe daha yakından baktığımızda, gayet açık gibi görünen sebebi belirsizleşmeye başlar. Kişinin sisteme ayak uydurabilmek için elbette koç kurban etmesi gerekmez –birinin çıkıp toplumsal aidiyet bağlamında bu yönteme başvurması karşısında muhtemelen rahatsız olurduk– ama yine de bu durum kapitalizmde önemli yer tutar (Bu, Aydınlanma Çağı açısından da geçerlidir: *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel söz konusu çağın, duyusal dünyanın bütünüyle feda edilmesi üzerine kurulduğunu savunur).[4] İşçinin, kendisi yerine kapitaliste kâr getirecek metayı üretmek uğruna zamanını feda etmesi ya da tüketicinin, ihtiyacı olmayan bir ürün için parasını gözden çıkarması kurban etme eylemidir. Metanın hem üretiminde hem de tüketiminde üzeri örtülü bir kurban edimi vardır.

Kapitalizm kurban edimini ortadan kaldırmaz, onu seküler hale getirir; onunla ilişkisinin özünü de bu oluşturur. Kurban edimi, biçimsel açıdan bütünsel bir revizyondan geçmiş haliyle varlığını kapitalizmin içinde devam ettirir. Ritüelin ruhani boyutundan çıkıp gündelik hayattaki yansıması haline gelmiştir ki bu da onu, geçmişte kalmış kutsal bağlamlı bir âdet gibi gösterip bugün herkesçe uygulanır hale getirmiştir. Kurban âdeti eskiden herkesçe şahit olunabilen sınırları çizilmiş bir ritüelken günümüzde, gündelik faaliyetler

4 Bkz. G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford; Oxford University Press, 1977), s. 329-349.

içinde neredeyse tamamen görünmez biçimde sürmektedir. Kapitalizmin dehâsı kendini bu geçişte de gösterir.[5]

Kurban ediminin sınırları belirlenmiş bir ritüel olmaktan çıkıp gündelik hayattaki meta üretimi-tüketimi çarkına sızması, bunun eylemsel boyutunu gizler. Aleni kurban etme eylemi modern öznenin dengesini bozarken, kapitalizmin uyguladığı gizli hali tamamen kabul edilebilir niteliğe kavuşur. Kapitalizmde özne, kurban etme eyleminden hoşlanmadığını zannederken diğer yandan bunun keyfini sürebilir. Kurban edimi sekülerleştiğinde üzerine bir görünmezlik perdesi iner ki biz de bunun sayesinde onun tadını çıkarabiliriz.

Kurban ediminin sekülerleşmesi sadece görünürlüğünü ortadan kaldırmaz, insanları birbirine bağlama gücünü de yok eder. Halka açık ritüeller herkesi, kurban edimi yüzünden yaşanan kayıp duygusunda birleştirerek insanlar arasında sosyal bir bağ kurup onları birbirine kenetler. Sekülerleşmiş kurban edimiyse kişiye özeldir; özneyi toplumla bütünleştirmek yerine bireysel alanına kapatır. Bu da, daha önce bahsedildiği üzere, kapitalizmin izlediği asli yoldur: Özneyi toplumsallıktan kopartıp mahremiyetinin duvarları arasına götürür. Bunun sonucunda da kapitalist özne, toplumsal yaşama yönelik ruhsal yatırımını neredeyse asla fark edemez. Yaşamını yalıtım içinde sürdürür ve bu durum, sürmesini mümkün kılan geniş bir sosyal bağlantı ağıyla desteklenir. Bu toplumsal bağ ancak kurban ediminin kaçınılmaz ve belirleyici niteliği anlaşıldığı zaman görünür hale gelir. Bunu fark etmek de kapitalist ekonominin dayattığı kısıtlamaların ötesine geçmek anlamına gelir.

Diğer yandan, kurban etme kavramının mahiyetinin kavranması konusunda kapitalizm önemli bir rol oynar. Kapitalist toplumda yeri

5 Toplumun kurban edimi olmadan ayakta kalamayacağı konusunda Sigmund Freud, René Girard ve Marcel Mauss'un ortak fikrine katılmaktayım ama bu edimin hâlâ açıkça kabul görmesinin gerekli olmadığı düşüncesindeyim. Modernitede, kurban ediminin gizlenmesi onun zorunlu bir koşuludur.

olmasa da kurban ritüelleri ve sistemin talepleri arasındaki bağlantı her tür sosyal düzende, söz konusu edimin merkezi rolünün anlaşılmasını sağlar. Kurban ritüelleri artık eskilerde kalmış bir âdetmiş gibi görülmediği sürece mahiyetinin anlaşılması da mümkün değildir. Bugün kapitalizm tarafından marjinalleştirilmiştir ama diğer yandan, kâr yaratma ve tüketim arzusunun sürmesi açısından elzem bir nitelik barındırır. Kurban etme eylemi olmadan ne herhangi bir kapitalist kâr elde edebilir ne de meta satın almaktan tatmin duyan insan çıkar.

Kapitalizmin açıkça ortaya koyduğu üzere toplumların kurban edimini sürdürmesinin altında kaybın bir değer kaynağı oluşturması yatar.[6] Bu görüş ilk bakışta çılgınca görünebilir. Elbette gıda ve barınak gibi, değeri kayıpla belirlenmeyen nesneler mevcuttur. Ancak, hayatta kalmamızda katkı sağladığı için doğası gereği değerli birtakım nesnelerin varlığı, dünyadaki temel amacımızın yaşamımızı sürdürmek olduğunu gösterir. Bu, kapitalizmin sosyal faydalarını savunmaya soyunan tüm kuramcıların fikirleriyle örtüşen dirimselci varsayımdır.[7] Ne var ki yaşamın kendi içinde bir değer taşıdığı ya

6 Richard Boothby "kurban ediminin arzunun matrisini teşkil ettiği"ni belirtir. Richard Boothby, *Freud as Philosopher: Metapsychology After Lacan* (New York; Routledge, 2001), s. 189.

7 Dirimselci düşüncenin kapitalizmin müdafaasındaki en temel işlevi onu, kendine asla ve hiçbir şekilde alternatif yaratamaz hale getirmektir. Gilles Deleuze ve takipçilerinin (örneğin Michael Hardt ve Antonio Negri) siyasi fikirlerindeki sorun da budur. Yaşamın kendisinin içkin bir değeri olduğuna dair dirimselci düşünceyle yola çıktıklarında, kapitalist üretim ilişkilerini meşrulaştıran bir felsefi yaklaşımı da kabul etmiş olurlar. Bu durumda kapitalizmle ilgili rahatsızlıkları –ki *Anti-Oedipus* ya da *Commonwealth* (*Ortak Zenginlik*) gibi çalışmalar incelendiğinde kapitalizme daima karşı çıktıkları görülür– ancak sistemin henüz yeterince başarılı olamamasıyla ilgili olabilir. Dolayısıyla bundan sonra söyleyecekleri, kapitalizmin insanı yersiz yurtsuz kıldığı ama bizim daha da yersiz yurtsuz olmamız gerektiği, kapitalizmin önüne gelen tüm sınırları yıktığı ama bizim daha da çok yıkmamız gerektiği, kapitalizmin melez kimlikler yarattığı

da hayatın tek amacının kendini devam ettirmek olduğu varsayımı hiçbir felsefi temele dayanmayan ideolojik bir faraziyeden ibarettir. Fiziksel evren incelenirse ve özellikle de termodinamiğin ikinci yasası kabul ediliyorsa, yaşamın, hatta enerjinin tek amacının kendi varlığını devam ettirmek olduğu görüşü inandırıcılığını epeyce yitirir. Bu varsayım tek olası dayanağını biyolojinin iddialarında bulabilir ama eğer insan hayvanının eylemsel bakımdan ilkel mahluklardan ayrıldığı kabul ediliyorsa, savunulması artık mümkün olmaz.

Üstelik yaşamın kendi içinde değer taşıdığı düşüncesine geçmişteki tüm farklı çağ ve toplumlarda rastlanmaz. Hannah Arendt ve Giorgio Agamben Antik Yunan'da hayvan yaşamının değersiz olduğunu ortaya çıkarabilmek için çok uğraşmışlardır. Arendt'e göre Antik Yunanlar "insanın diğer tüm hayvan türleriyle ortak paydasında herhangi bir insani nitelik bulunmadığı" inancındadır.[8] Bu görüşe göre herkes bir şekilde yaşamını idame ettirebilir ama değer, medeni dünyanın spekülasyonları üzerinden şekillenir. Hayatı refah içinde idame ettirmenin kendi başına hiç şüphesiz değer niteliği taşıdığına dair modern düşünce yaşamın başlı başına gerçek bir değer teşkil ettiğine değil, kapitalist sistemin ve bunun, varlığını sürdürebilmek için muhtaç olduğu düşünce biçiminin zaferine işaret eder.

Antik Yunan kültürünün tam isabetle kavradığı üzere, gösterenler dünyasında yaşayan özneler olarak artık sadece canlı birer mahluk değiliz.[9] Gösteren, canlı bedenin içine sızıp oraya küçük

ama bizim daha da fazla melezleşmemiz gerektiği ve benzeri yönde ifadeler olacaktır.

8 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2. basım (Chicago; University of Chicago Press, 1998), s. 84 [*İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişimi, 2003].

9 Hem Martin Heidegger hem de Giorgio Agamben, Yunanların yaşam için iki ayrı sözcük kullandığını belirtir: *bios* ve *zoē*. *Zoē* insanın hayvanlarla birlikte sürdürdüğü yaşamı, *bios* ise insanın özellikle siyasi eylemde bulunma yeterliliğini ifade eder.

bir parça ölüm eker. Nesnelere yönelik dolaysız içgüdüsel ihtiyaçlarımız (yiyecek ve barınak gibi), kaybın yapısı üzerinden şekillenen birer arzuya dönüşür. Hayvanın aksine insanın tatmini daima, ona keyif veren nesnenin yokluğuna dayanır. Kişi nesneye (örneğin BMW marka otomobile) bütünüyle sahip olsa bile tatmin hissi, onun açısından var olmayana bağlıdır (örneğin onu bu güzel arabayı sürerken gören, onun görmediği insanlara).

Bu durum, temel ihtiyaçların tatmini sırasında açıkça gözlenir: Konuşma yetisine sahip öznenin cinsel ilişki sırasında birlikte olduğu tek varlık, etten kemikten öteki değildir; o an orada olmayan bir nesnenin fantazisiyle de birliktedir. Cinsel ilişkide gerçek partner daima kayıp nesnenin yerini tutar. Gösteren dünyasına ait özne o an orada olandan değil olmayandan haz alır (sadece internetteki porno sitelerinde dolaşırken değil, gerçekten cinsel ilişkide bulunurken bile). Yemek yerken de tamamen aynı durum geçerlidir. Kişi nefis bir pizza yerken, ardından hangi tatlıyı yiyeceğini düşünür. Önündeki pastadan tadarken gözü, daha da lezzetli görünen diğer pastadadır. O âna odaklanıp kendini tamamen önündeki pastaya verse de bu yaşantının geçip gideceğini bilmesi, aldığı tatminin özünü oluşturur. Bu durum, gösterenin özne üzerindeki etkisinin sonucudur.[10] Özne açısından tüm gerçek ve mevcut nesnelerin sağladığı tatmin, yitik olanın hayaliyle söner; kurban edimi de bu nesnenin yaratılıp ona yaklaşılmasının yolunu açar. Toplumlar kurbana tam anlamıyla bir doğurganlık atfeder; onda başka hiçbir şekilde elde edilemeyecek bir tatmin yaratma kudreti görür.

10 İnsanın anlamlandırma sistemine dahil olması, kendinden ilk kurbanı vermesi anlamına gelir. İnsan hayvanı, bir yokluklar sistemi meydana getiren gösteren üzerinden keyfe ulaşmak için bir parçasından feragat eder. Öte yandan bu kurban ediminde özne bireysel anlamda hiçbir zaman sahip olmadığı ve ancak onu yitirdikten sonra geriye dönük biçimde sahip olabileceği bir şeyi kurban eder.

Ey Şeytan, Benim Tanrım Sen Ol

Kurban ediminin kapitalist modernite öncesindeki yaygınlığını bugünün gözüyle değerlendiren biri, bunu o toplumun gelişmemişliğiyle bağlantılandırabilir. O dönemlerde yaşamış insanların böyle bir edimde bulunmasının zekâ seviyesiyle hiç ilgisi yoktur. Örneğin evrenin niteliği hakkında hiçbir bilimsel bilgiye sahip olmadıkları için, kurban ritüellerinin hava durumunu etkileyeceğine ya da Tanrı'nın rahmetini indireceğine inanıyor olmaları mümkündür. Ancak, Aydınlanma Çağı'yla birlikte top artık bilgisizliğe atılamaz hale gelir. Kurban âdetinin hâlâ sürmesi doğrudan öznelliğin yapısıyla ilişkili olmalıdır. Bugünün dünyasında bilginin kurban eğilimini azaltmayıp aksine artırması, bu görüşün doğruluğunu gitgide daha kesin biçimde doğrular. Sisteme yönelik eleştirilerin bir kısmı kapitalist kurban edimine prim verilmesinin altında ideolojik manipülasyon olduğu görüşünü savunsa da bu tür tezler, söz konusu eğilimin halihazırdaki yaygınlığı göz önüne alındığında pek de kabul edilebilir görünmez.[11]

Kapitalizm sürekli serpilip gelişmesini insanın her bakımdan, elinden geldiğince daha fazla mesafe kat etmeye çalışan çıkarcı bir varlık olmasına borçlu değildir zira bizim peşinden koştuğumuz, kendimizi kurban etmenin değişik yollarını keşfetmektir. Kurban kavramına yönelik bu eğilimimiz, kayıp yaşamadan tatmin de yaşamayacağımızın farkında olmamızdan kaynaklanır. Kapitalist toplumda kurban edimi öyle kıyıda köşede kalmış nadir bir durum değildir. Kapitalizmin olduğu her yerde vardır ve ekonomik bir sistem olarak hâlâ rağbet görmesinde kilit rol oynar. İşçi bir meta ürettiğinde,

11 Marx'ın kendisi de dahil olmak üzere Marksistler, kurban ediminin insana doğası gereği keyif verdiğini bir türlü fark edememiştir. Marx işçilerin, hiçbir karşılık beklemeden kendisi için kurban vermelerini isteyen kapitalist sisteme adanmayı sürdüreceklerini tahayyül edememiştir. Kurban ediminin cazibesinin tam da bunun akıldışı oluşundan kaynaklanıyor olabileceğini anlayamamıştır.

tüketici de bunu satın aldığında kurban edimi gerçekleşir. İşçi bu metayı üretmek için zamanını, tüketici de satın almak için parasını kurban eder. İşçinin ayırdığı bu zaman karşılığında ücret almasına, tüketicinin de verdiği para karşılığında mal edinmesine rağmen ne ilkinin eline geçen ödeme ürettiği metaya ne de diğerinin ödediği meblağ bu metanın değerine denktir. Kapitalistin metayı üreten işçi üzerinden sağladığıyla, tüketicinin satın aldığı metadan aldığı tatmin hissi bu alışverişin adilliğine değil dengesizliğine dayanır. Ancak, bu dengesizlik kapitalist yapılanmanın içinde kendini gizler. Kapitalizm kurban edimini gizli saklı ifa eder.

Kapitalizmdeki kurban ediminin görünmezliğini bir anlığına ortadan kaldırmak için kârın kaynak noktasına bakmak gerekir. Kâr dendiğinde akla ilk gelen, talep ve tedarik ilişkisindeki dalgalanmanın boyutudur. Kapitalist ucuz alıp yüksek fiyattan satarak kâr elde eder ki bu, dönüp borsaya bakıldığında tartışmasız bir gerçeklik gibi görünür. Ama söz konusu durum, kapitalizmin ilk kuramcılarının özenle çizdiği bir görüntüden ibarettir. Adam Smith'in ortaya attığı, David Ricardo'nun da geliştirdiği emek-değer kuramı metanın değerini, onu üretmek için gerekli emeğin düzeyine göre belirler. Üretim açısından daha fazla emek isteyen ürün daha az emek gerektirenden değerlidir. Talep ve tedarikle ilgili yasalar ancak fiyattaki küçük oynamaları kapsar ama öte yandan asıl değer, metanın üretimi için ne kadar süre emek verildiğiyle ilgilidir ve söz konusu oynamalardan kaynaklı farklılıkları derhal devede kulak bırakır. Bir ürünü üretmek için sarf edilen emek düzeyi, bunun uğruna ne miktarda kurban verdiğimizi belirler. Kişi, ortaya çıkarmak için ne kadar kurban verdiyse metanın değeri de o kadar artar. Metayı üretmek için hiç kimsenin emek harcaması gerekmemişse ya da gerekmiyorsa, kapitalizm bunu tamamen değersiz görür.

Aynı durum, sırf nadir bulunmasından ötürü değerli olduğu düşünülen, altın misali emtia için de geçerlidir. Ricardo altının değerinin

yüksek olmasını ısrarla, doğadan çıkarılmasında harcanan emeğin süresiyle bağlantılandırır; bu zaman diliminin değeri de söz konusu metalin az bulunur olması nedeniyle katlanır. Meydana gelmesi hiçbir emek gerektirmeyen faydalı nesnelerinse (hava ve su gibi) değeri yoktur. Suyu değerli hale getirmek için kapitalist bunun kısıtlı miktarda bulunduğu düşüncesini yaratıp, üretmek için emek süresinden faydalanmalıdır. Bu da elbette şişelenmiş su demektir; *Loraks* [*The Lorax*] (Chris Renaud ve Kyle Balda, 2012) adlı animasyonda aynı şey hava konusunda yapılır. Kapitalist mucit Bay O'Hare (Rob Riggle) hava kirliliğini bahane ederek tüketicileri onun nadir bulunur olduğuna ikna eder ve çalışanlarına, satılmak üzere havayı şişelettirir. Filmi izleyenleri güldüren şey fikrin saçmalığı değil esprinin gerçeğe dönüşme olasılığıdır. Ortaya çıkması için öyle ya da böyle bir miktar emek süresi kurban edilmesi gerektiğini düşünebildiğimiz her nesne meta haline gelebilir.

Marx'a göre kâr kavramının nahoş tarafı, metanın değerini yaratan işçinin kurban verdiğini gizlemesidir. Kapitalist bu kurbandan hem kâr eder hem de onu gizler. Marx'ın da işaret ettiği üzere işçi, emek sarf ettiği süre karşılığında maaş aldığı için burada bir sömürüden bahsedilemez. Ancak, emeğin fazladan üretim yapması ve dolayısıyla artı değer yaratması söz konusu olduğunda sahneye sömürü girer. Durum adil bir mübadeleden ibaret olsaydı –yani metayı üretmeye yetecek kadar süre emek harcamak– kapitalist, ortaya artı değer çıkmayacağı için hiçbir şekilde kâr edemezdi. Değerin ortaya çıkması için kurban etme eylemi gerekir ki bu da emekçinin artı değer üretmesi demektir. Artı değer üretirken işçi, kapitalistin kâra geçmesi için kendini kurban eder. Marx'ın devrimci düşüncesi işçinin, kendini kurban ederek yarattığı artı değerin keyfini sürebilmesi gerektiği yönündedir.

Kapitalist sistemin özünde emekçinin, yaptığı fazladan üretimi kapitaliste bedelsiz vermesi yatar ki bu, onun açısından bir kurban edimidir. Bu konuda kapitalist ve Marksist ekonomistler hemfikirdir.

Aralarındaki fark kapitalizm taraftarı olanların, işçilerin kendilerini kurban etmesiyle ortaya çıkan kârın kapitalistin hakkı olduğunu düşünmeleridir. Buna sundukları gerekçeyse kapitalistin bir şirket kurarak sermayesini riske atması ve dolayısıyla kurban ediminin zaten onun tarafından mümkün kılınmasıdır. Marksistler ise kapitalisti, bir başkasının kendini kurban etmesi üzerinden nemalanan sömürücü olarak görür (onlara göre adil olan, kendini kurban eden kişinin bunun getirisinden yine kendisinin faydalanmasıdır.). Her iki durumda da kurban edimi ya da adına ne dersek diyelim o şey, değer yaratımının özünü teşkil eder.

Artı değer ve emek-değer kuramları görmezden gelindiğinde, emeğin içerdiği kurban edimi de görünmez hale gelir. Aslında değer yaratımı kavramını inceleme gibi bir tasası olmayan kuramlar bile – genel denge kuramı gibi– işçinin, bir tür planlı kurban edimine girıştiğini varsayar. İşçi, aldığı para karşılığında zamanını kurban eder fakat ne kadar büyük meblağlar kazanırsa kazansın bu kaybının yerini doldurması mümkün değildir. Lionel Robbins'in ekonomik seçenekleri tartışırken belirttiği üzere, "Zamanımız kısıtlıdır. Günümüz yirmi dört saatten ibarettir. Bu saatleri nerelere harcayacağımız konusunda seçim yapmak zorundayız."[12] Dolayısıyla işçinin işe ayırdığı zaman, onun kurban ettiği zamanıdır.

Günümüzün modern sanayisinin işleyiş biçimi de işçinin kendinden kurban vermesine dayanır. Kapitalizmde, işçinin rahat rahat geçinebileceği bir ücret verilip patronun da hatırı sayılır miktarda kâr elde etmesiyle yetinilmez. Aksine sürekli, daha az ücret karşılığı çalışmaya rıza gösterecek insanlar aranır ve böylece sanayileşmiş ülkelerin çalışanları ekonomik açıdan geri kalmış ülkelerdekilerle yarıştırılır. Kapitalist ekonomi kâr uğruna, işçileri giderek kendinden daha fazla kurban vermeye zorlar fakat buradaki kâr kurban edimi

12 Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 3. basım (New York; New York University Press, 1984), s. 15.

için sadece bir gerekçe oluşturur. Değerin kaynağı olan kurban kavramının kapitalist toplumdaki asli rolü, diğer her toplumda olduğu gibi kârın çok ötesine geçer.

İşçileri gitgide daha da yoksullaştırma yönündeki bu kesintisiz baskı, bir avuç kötü niyetli kapitalistin yaptıklarından kaynaklanan tesadüfi bir durum değildir; sistemin bütün olarak içine işlemiştir. Kârını gitgide artırma çabası gibi görünen şey aslında, gittikçe daha fazla miktarda kurban alma gayretidir. Hindistan'daki gaddarca çalışma şartları, kapitalizmin tatmin edici metalar üretmek doğrultusunda benimsediği bir kurban edimi türüdür. Söz konusu çalışma koşulları kapitalist sistemin anormalliğini değil, onun kurban etme eyleminin şiddetini gösterir.

Kurban ediminden alınan ve meta biçiminde vücut bulan keyif, varlığını bu eylemin gizli kapaklı gerçekleşmesine borçludur. Örneğin satın almak istediğimiz ayakkabılar, merdivenaltı bir işletmede günde on sekiz saat çalıştırılan çocuk işçiler tarafından üretildiğini bilirsek bize o kadar da çekici gelmez. Bu yüzdendir ki mezbahalar et lokantalarının dibinde, fabrikalar da alışveriş merkezlerinin yakınında olmaz. Giyim eşyalarındaki "Çin Malı" ibaresi de yine aynı sebeple görünür yere konmaz. Satın aldığımız ürünün kurban gerektirdiğini bilmememiz gerekir. Ürüne emek vermiş işçi, varlığına dair bilinçdışı düzeyde bir farkındalığımız olsa da gizli kalmalıdır.

Tüketicinin işçinin verdiği kurbandan aldığı keyif –değeri, onu üreten işçinin kurban ettiği vakti üzerinden belirlenmiş metadan aldığı keyif– fetişist nitelikli bir ret tutumu vasıtasıyla yaşanır. Psikanalitik yaklaşıma göre fetiş, öznenin kaybın gerekliliğini reddetmesine imkân tanır. Bu, farklı boyutta bir bilginin varlığına işaret eden bilememe halidir. Yani fetişist bildiğini bilmez ve kendini bunu asla bilemeyeceği konusunda temin etmeye çalışır. Bu reddediş de bilginin ve bilgisizliğin bir arada var olmasını sağlar. Bu bir aradalık, modern çağın öznesi açısından hayati önem taşır.

Kongo'daki Emekçi Sınıfın Durumu

Kapitalizmin emekçi sınıftan kurban talep etmesi yüzyıllardır değişmeyen bir durumdur. Söz konusu sınıfın artık daha az kurban verdiğini kabul etsek de bu kanı, günümüz dünyasında olup bitenler hakkında kasıtlı bir bilgisizliğe dayanır. Bazı endüstri kollarında ve birtakım bölgelerde çalışma şartları, sanayi devriminin başlangıç dönemlerine kıyasla gözle görülür biçimde iyileşmiştir fakat bariz biçimde kötüleştiği yerler de vardır. İnsan 2000'lerin Kongo'sunda koltan cevheri çıkaran çocuk olmaktansa, 1840'lı yılların Manchester'ında tekstil işinde çalışan genç kadının yerinde olmayı yeğler.

Sömürü nitelikli çalışma şartları kapitalist sistemin olası veçhelerinden biri olmasa da onun talep ettiği kurban edimi biçiminin bir sonucudur. Bir kapitalist çıkıp da çalışanlarının yaşamlarını o denli insafsızca kurban etmeyi reddetse, bu kadar vicdanlı olmayan bir diğeri hiç şüphesiz onu işsiz bırakır.[13] 1840'ların Manchester'ındaki işçilerin durumunu bugünün Çin'i ya da Kongo'sundakilerinkiyle karşılaştıracak olursak kapitalizmin geliştiğini söylemek şöyle dursun, aksine, bazıları açısından çalışma şartlarının son yüz elli yılda daha da kötüye gittiğini görürüz.

Sermaye emeğin mümkün mertebe daha çok sömürülmesini talep eder, yani çalışma saatlerini mümkün olduğunca artırıp, çalışana verilecek ücreti olabildiğince düşürmeyi talep eder, zira birikimini çoğaltmanın tek yolu, maliyeti düşürüp üretimi artırmaktan

13 Levi Strauss gibi, vicdani sorumluluk sahibi olma konusunda başı çeken şirketler bile taşeronluktan faydalanmaya ve ABD'li meslektaşlarının bir günde kazandığı ücret için bir hafta mesai yapmak durumunda olan işçiler çalıştırmaya mecbur kalmaktadır. Levi Strauss işçilerini düşünerek böyle bir şeye asla yeltenmemiş olsaydı bugün hiç kimsenin üzerinde Levi's marka giyim eşyası göremezdik. Bu konuda kişisel bir görüş için bkz. Kelsey Timmerman, *Where Am I Wearing? A Global Tour to the Countries, Factories, and People That Make Our Clothes* (Hoboken, NJ; Wiley, 2009), s. 126-129.

geçer. Birikimi artırmak gelecekte daha zengin olmak demektir ki bu da kapitalist sistemin yegâne amacıdır. Daha varsıl bir gelecek hedefi, kapitalist üretim ve tüketimi canlı tutan vaadin yerine getirileceğinin teminatını oluşturur. Emekçilerin yoksullaştırılması da bu amaca hizmet eder. Ayrıca bu yoksullaştırma –emekçilerin yaşamlarının kurban edilmesi– kapitalist sisteme yönelik ruhsal yatırımın sürmesini sağlayan tatmini de canlı tutar. Kapitalist üretim, emekçilerden kurban almadan daha verimli olabilseydi bunu zaten yapmazdı. Tüketici, merdivenaltı işletmelerin ve diğer her türlü korkunç çalışma şartının karşısında yer alabilir ama diğer yandan satın aldığı emtiadan duyduğu keyif bunları üretenlerin, yaşamlarından bir miktar kurban vermesini gerektirir. Ancak, tüketici bu bilgiye gözlerini kapatabilmek zorundadır.

Söz konusu kurban edimi 19. yüzyıl ortalarında, en azından bazıları için daha görünür nitelikteydi. Friedrich Engels *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu* adlı klasikleşmiş kitabında kapitalist sistemde çalışan işçilerin çektiklerine ışık tutar. Bu ifşa edici açıklamasına Manchester'daki emekçi sınıfının yaşadığı katıksız sefaleti betimleyerek başlar ve o dönemin fabrikalarındaki çalışma şartlarını anlatarak devam eder. Bu kötü şartlara verdiği en uç örnek kumaş ve giysi üretimi yapılan imalathanelerdir.

Dokuma sanayii mevcut işe en uygun çocukları bulup onlardan verimi mümkün mertebe yükseltecek –ve elbette ücreti olabildiğince düşük tutacak– şekilde faydalanır. Engels, çocuklardan yapmaları istenen bir dizi işi sıralar ve bu görevlerin onlar üzerinde bıraktığı berbat etkilerden bahseder. En büyük sıkıntıyı yaşayan çocuklarınsa iğne iplik işi yapanlar olduğunu savunur. Engels şunları söyler:

> Hepsinin arasında sağlık açısından en zararlısı elde dikişi dikmektir; bu iş genellikle yedi, hatta dört-beş yaşında çocuklara yaptırılır. Grainger adındaki yetkili, bu işte çalıştırmak üzere iki yaşında bir çocuk bile bulmuştur.

> Alengirli bir kumaş üzerine el iğnesiyle dikilmesi gereken ipliğe hâkim olmaya çalışmak gözler için çok zararlıdır ki özellikle de, genelde olduğu gibi on dört ila on altı saatlik iş günü boyunca sürdürüldüğünde. En iyi ihtimalle ağır miyopi, en kötü ihtimalde de –ki hiç nadir değildir– geçici görmezlik durumundan tedavisi mümkün olmayan körlüğe kadar gider. Öte yandan sürekli iki büklüm oturmaktan çocuklar bitap düşmekte, göğüs kafesleri gelişmemekte ve sindirim sistemlerinin iyi çalışmaması yüzünden hastalanmaktadır. [14]

Dantel imalatında çalıştırılan çocuklar tasarruf getiriyor ve kapitalistlerin kadınlar için şık giysiler üretebilmesini sağlıyordu. Ancak, bu çocukların kurban edilen görme yetileri ya da genel sağlıkları, imal ettikleri emtianın değerine tam denk değildi.

Çocukların kurban edilmesi dantelin gayet sıradan bir dokuma olmadığının kanıtıydı ve buna, kadınlar hem kullanıp hem de o çocukların kaderine üzülse de, başka türlü elde edemeyeceği bir değer katıyordu. Çocukların hayatlarının mahvedilmesi pahasına üretilen dantelin değeri, giysileri süslemek için toplanan yaprakların ya da çiçeklerinkiyle kıyaslanmayacak kadar büyüktü. Uğruna kimsenin kurban vermediği metanın, özne açısından hiçbir değeri yoktur.

Elbette İngiltere'deki çalışma şartlarına dair bir inceleme, kapitalist çağın tamamı açısından belirleyici nitelik taşıyamaz. Her şeyden önce günümüzün en ateşli kapitalizm savunucuları bile Engels'e hak verecek (en azından bu konuda), o günün çalışma şartlarının korkunç olduğunu kabul edecektir. Diğer yandan aynı kişiler hemen ardından kapitalist sistemin emekçi sınıfın çalışma şartlarını sürekli iyileştirip genel anlamda toplumun yaşam standartlarını da yükselttiğini eklemeden edemeyeceklerdir. Dolayısıyla biri buna karşı çıkıp emekçilerin kurban edilmesinin kapitalist sistemin özünü oluşturan

14 Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England* (Oxford; Oxford University Press, 1993), s. 200 [*İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu*, çev. Oktay Emre, Ayrıntı, 2013].

unsurlardan biri olduğunu savunacaksa bunu, belli bir sistem dahilinde tüm göstergeleriyle açığa vurmak zorundadır.

Bugünün İngiltere'si ile Engels'in bahsettiği ülke arasında benzerlik yoktur. 19. yüzyıl ortalarından bugüne çalışma şartları katbekat iyileşmiştir. Ne var ki bu tür korkunç durumlar yok olmayıp sadece başka yere taşınmıştır; yani hâlâ kapitalist sistem içinde mevcuttur. Sermaye, emeği sömürebileceği başka bölgeler aramayı bilfiil sürdürmekte ve buralarda tıpkı 19. yüzyıl İngiltere'sindeki dantel fabrikasındakine benzer çalışma şartlarını dayatmaktadır.

Günümüzün kapitalist dünyasında, insan kurban etmeye denk çalışma şartlarına dair sistemli örnekler kolayca bulunabilir. Bu tür kurban edimlerinin en kötülerine Manchester'da rastlanmaz ama yine de gerek aynı ülkedeki gerekse kapitalist toplumun diğer müreffeh bölgelerindeki sermaye işlemlerinde merkezi roldedir. Bugünün ekonomik dünyasındaki elektronik cihaz üretim sektörüne yakından bakılırsa, durumun Engels'in tanıklık ettiğinden çok da farklı olmadığı görülecektir. Mevcut sosyal sorunların farkında olan firmalar bile piyasadaki rekabet gücünü yitirmek istemiyorsa, belki çalışanların acımasızca sömürülmesine göz yummayacak ama onları şirket politikalarına uyum gösterme yönünde yüreklendirme zorunluluğu hissedecektir.

Walmart benzeri perakendeci mağazalar Çin, Hindistan ve Vietnam gibi ülkelerdeki korkunç çalışma şartları üzerinde belirleyici rol oynar. Walmart'ın piyasadaki en ucuz perakendeci olmaktaki ısrarı kaçınılmaz olarak, iş kanunları yeterince katı olmayan ya da uygulamada denetim eksikliği bulunan ülkelerdeki tedarikçilerinin işçilere kötü muamele etmesine yol açar. Tedarikçiler küçük bir kâr payı aldığından üretim maliyetini (ki buna iş güvenliğiyle ilgili harcamalar da dahildir) en düşük mutlak değerde tutmak zorundadır. Olumsuz şartlarda çalışan işçiler de çoğu zaman, Walmart'ta ucuza satılan malın etiket fiyatının yüzde 1'inden çok daha az bir ücret

alırlar. Ancak, Walmart'a giden hemen herkes raflardaki ucuz fiyat etiketlerinin altında yatan nedeni bilir (birçokları da bu nedenle oradan alışveriş yapmaz.). Tüketicilerin pek bilmediği –ve daha dikkat çekici olan– ise, kendini sosyal sorumluluk sahibiymiş gibi tanıtan elektronik firmalarının, çalışanlarını buna benzer, hatta daha da dehşet verici şartlarda çalıştırdığıdır.

Apple, Walmart değildir, Steve Jobs da Sam Walton. Jobs, Apple firmasını kişisel bilgisayar satmak amacıyla kurmuş fakat diğer kurucular gibi onun da vizyonu sadece kâr etmenin ötesine geçmiştir. Apple dünyayı değiştirme hedefiyle yola çıkmış ve ürünleri vasıtasıyla insanların yaşamlarını daha iyi hale getirmeyi amaçlamıştır. Ne var ki Apple gibi aydın bir firma bile iPod'ları, İPad'leri ve iPhone'ları üretebilmek için çalışanlarının yaşamlarını kurban etmek zorundadır.[15] Bu kurban etme eylemi üretim sürecinin iki farklı aşaması; hammaddelerin çıkartılması ve farklı farklı cihazların bir araya getirilmesi arasında gerçekleşir.

İnsanlığa karşı işlenen suçlarla mücadele etmek üzere kurulmuş bir topluluk olan Enough Project'e göre, Apple, Kongo'da çıkartılan madenlerden faydalanan elektronik üreticileri arasında bugüne kadar görülmüş en azılı suçludur.[16] Elektronik cihazların üretiminde esas teşkil eden dört maden kolumbit-tantalit ya da koltan (tantalum), kasiterit (kalay), volframit (tungsten) ve altındır. Tantalum, kalay, tungsten ve altın maddelerinin her biri iPad ve iPhone

15 Tıpkı Google gibi Apple'ın da kamusal algısı değişim geçirmiştir. Bu hep aynı doğrultuda bir değişimdir. Şirketler başta kendini vicdani sorumluluk sahibi bir üretici olarak takdim edip sonundaysa, tıpkı 19. yüzyıl Manchester'ındaki imalatçılar gibi davranır. Bu dönüşüm kuruluş aşamasında benimsenmiş ideallerin yitirilmesi değil, kapitalizmin gerektirdiği kaçınılmaz yola girmek olarak değerlendirilmelidir. Apple aynı Microsoft gibi olmalıdır, aksi takdirde yok olup gider.

16 Apple'ın Kongo'daki madenlerle olan bağlantısı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Enough Project, http://www.enoughproject.org/ (Son erişim tarihi 4 Mart 2024).

gibi elektronik cihazların işleyişinde önemli yer tutar. Bu madenlerin hâkimiyeti çeşitli milis gruplarının elindedir ve dolayısıyla onlar da insanları karanlık ve içi gazla dolu tünellerde aralıksız kırk sekiz saat mesai yaptırma, çocukları köle olarak kullanma, işçilere tecavüz etme, kotayı dolduramayanları öldürme gibi akla hayale gelebilecek en korkunç şartlar içinde çalıştırırlar.[17]

Bu durumun ortaya çıkmasının nedeni iç savaştır ama Apple gibi firmalar da ürünleri için ucuz hammadde temin etme amacıyla mevcut kargaşadan nemalanmış ve yangına odun taşımıştır. David Renton, David Seddon ve Leo Zeilig de bu yüzden söz konusu savaşın "küreselleşmeye, kâr hırsına ve Batı'nın manipülasyonlarına bağlı bir insanlık felaketi" olduğunu iddia edebilmişlerdir: "Bu savaş, Afrika'nın iç meseleleri çerçevesinde Kongo topraklarındaki bölgesel bir çatışmadan ibaret değildir. O ülkelerin ve isyancı grupların birbirine girmesinde Batılı şirketler ve çıkarları önemli rol oynamıştır."[18] iPhone marka telefonların satıldığı perakendeci mağazalarla Kongo madenleri arasındaki coğrafi mesafeye rağmen, ikisi yakın bir bağlantı içindedir. Tüketicinin iPhone satın alıp bundan keyif duyması, Kongo'daki işçinin kendini kurban etmesi sayesinde mümkün olur. Tabii diğer yandan bu tüketicinin söz konusu durumla ilgili asla en ufak bilgisinin olmaması gerekir.

Apple'ın imalatta kullandığı madenler uğruna, hayal etmesi bile güç çalışma şartlarına ve iç savaşa yönelik bağımlılığı Enough Project gibi topluluklar ve 2010 tarihli Dodd-Frank Yasası'nın çatışma bölgelerinden elde edilen madenlerle ilgili hükmü sayesinde, son

17 Kongo'daki madenlerde yaşanan dehşetin bir kısmı hakkında bilgi edinmek için bkz. Lydia Polgreen, "Congo's Riches, Looted by Renegade Troups", *New York Times*, 15 Kasım 2008, https://www.nytimes.com/2008/11/16/world/africa/16congo.html (Son erişim tarihi 4 Mart 2024).

18 David Renton, David Seddon ve Leo Zeilig, *The Congo: Plunder and Resistance* (Londra; Zed, 2007), s.208.

yıllarda azalma yoluna girmiştir.[19] Ne var ki firmanın, işçilerin aşırı düzeyde sömürülmesine dayalı üretim ayağı montaj fabrikalarında devam etmektedir. Çin'deki iPhone fabrikasında işçi intiharları, patlamalar ve zehirli kimyasallarla her gün haşır neşir olmak gibi durumlardan kaynaklanan ölümler ve büyük yıkımlar vuku bulmuştur. Apple'ın Çin'deki tedarikçilerinden Foxconn firması artık başa çıkamadığı işçi intiharlarına önlem olarak fabrikanın çevresini bunu önleme amaçlı ağlarla kapatıp çalışanlara, orada görev yaptıkları sürece intihar etmeyeceklerine dair taahhütname imzalatma yoluna gitmiştir.

Apple ve Çin'deki işçi kurban etme edimi arasındaki bağlantı dolaylı olmakla birlikte açık seçik ortadadır. *New York Times*'ta şunlar yazılmıştır: "Apple genellikle tedarikçilerinden her bir parçanın tam olarak ne kadara mal olacağını, bunun için kaç işçiye gereksinim duyulacağını ve onlara ödenecek maaşların tutarlarını bildirmelerini talep eder. Şirket yöneticileri tüm finansal ayrıntıları bilmek ister. Daha sonra Apple her bir parça için ne kadar ödeme yapacağını hesaplar. Tedarikçilerin çoğu kârdan en küçük payı alır; bu yüzden de masraftan kaçınmaya, pahalı kimyasallar yerine daha ucuzlarını kullanmaya yönelir ya da işçilerini daha hızlı ve uzun saatler boyu çalışmaya zorlar."[20] Tüketicinin alım gücü dahilinde ve ona heyecan verecek yeni ürünler imal edebilmek için Apple böyle bir yol

19 İroniktir ki, Kongo'dan maden temin etmekten tamamen vazgeçilmesi, oradaki yoksul halkın durumunu eskisinden daha da kötüleştirmiştir. Çıkardıkları madenleri kimse satın almayınca Kongolu işçiler kendilerini bir anda, dolaylı olarak Apple'a çalıştıkları dönemden daha büyük bir yoksulluk içinde bulmuşlardır. Tartışmaya yol açan bu madenler iPhone ürünlerinde artık büyük ihtimalle bulunmadığı için söz konusu ürünü kullananların içi rahat edebilir fakat Kongoluların durumu bugün eskisinden daha da kötüdür.

20 Charles Duhiggve David Barboza, "In China, Human Costs Are Built Into an iPad", *New York Times*, 25 Ocak 2012, http://www.nytimes.com/2012/01/26/business/ieconomy-apples-ipad-and-the-human-costs-for-workers-in-china.html?pagewanted=all (Son erişim tarihi 4 Mart 2024).

izlemeye mecburdur. Aksi takdirde mevcut imkânı bir başka şirket memnuniyetle kullanacaktır.[21]

İnsan hakları savunucusu topluluklar ve tüketiciler konu hakkında ne kadar farkındalık kazanırsa kazansın kapitalist sistem sürdükçe, Kongo'daki madenler ve Çin'deki fabrikalar gibi yerler daima olacaktır. Günün birinde Çin'deki emekçi toplulukları örgütlenip güçlense bile oradaki fabrikalar bu kez Vietnam'a ya da işçi örgütlerinin, büyük şirketlerin taleplerini dizginleyemediği başka bölgelere kayacaktır (ve şimdiden kaymaya başlamıştır da). Sermaye savunmasız emekçi arar çünkü bu, değer yaratımının anahtarıdır. En savunmasız emekçiler, kapitalist için en büyük değeri yaratır.

iPad gibi gereksiz bir ürün imal etmek pahasına işçilerin yaşamlarının kurban edilmesi, bizim bu cihazdan aldığımız keyfin önüne geçmez. Gerçek şudur ki uğruna bir miktar kurban verilmemiş metadan keyif almayız çünkü kurban, değerin kaynağıdır. Bir nesneye ancak kaybın vücut bulmuş haliyse değer veririz. Nesnenin ruhsal veya finansal bedeli, ona atfettiğimiz değerden ayrı tutulamaz. Elimize uğruna hiç kurban verilmemiş bir nesne geçtiğinde bunu rahatlıkla kaldırıp atabiliriz zira istediğimiz zaman yine elde edebileceğimizi biliriz. Kurban ediminin mantığı kapitalizmden bağımsız yürür fakat sistem, bir yandan onu fetişistçe görmezden gelip bir yandan da ondan keyif almamızı sağlar. Zifiri karanlık maden ocaklarında çalışan Kongolu çocuklardan ya da elimizdeki iPad uğruna, fabrikadaki patlamada hayatını kaybeden Çinli işçilerden bihaber olduğumuzdan şüphemiz yoktur.

21 Duhigg ve Barboza Çin'deki iPad imalatı hakkında kaleme aldıkları makaleyi, konuyu tüm açıklığıyla aktaran, Apple firmasının ismi gizli tutulmuş bir yöneticisinin sözleriyle bitirirler: "Çalışan memnuniyetini ön plana alacak şekilde ve onlara rahat şartlar sağlayarak da imalat yapabilirsiniz ama diğer yandan ürününüzü her sene güncelleyip daha iyi, daha hızlı ve daha ucuz hale getirebilirsiniz ki bu da fabrikalardaki işçilerin Amerikan standartlarına göre acımasız denebilecek koşullarda çalıştırılmasını gerektirir." Duhigg ve Barboza, "In China".

Çeşitli İsraf Biçimleri İcat Etmek

Moderniteyle birlikte, kurban ediminden doğrudan keyif almak imkânsız hale gelmiştir.[22] Modern özne, kurban edimine bilinçdışı düzeyde bağımlı olsa da kendini topluma yararlılık ve akılcılık ilkelerine adadığına inandırmak zorundadır. Bu yüzden de geçmişteki kurban ritüellerinin yeniden hayat bulması artık mümkün değildir. Diğer yandan modernitenin, özneyi tatmin edebilmek için hâlâ kurban edimine ihtiyacı vardır. Bu durumun sonucuysa fetişist reddediştir; böylelikle modern bilinç, bilinçdışı düzeyde tatmin yaşar. Modern çağın tüketicisi, satın aldığı ürünlere nüfuz etmiş ıstıraptan ancak bu fetiş üzerinden keyif duyabilir.

Modern kapitalist toplumda metadan keyif duyulabilmesi için bilgisizlik ve bilmek arasında hassas bir denge kurulması gerekir. Tüketici bir yandan o ürünün imali için bir miktar kurban verildiğini bilmeli, diğer yandan da suçluluk duygusundan kaçınabilmek için bu kurban ediminden habersiz olduğunu düşünmelidir. Her koşulda, insanı suçlu yapan bilgisi değil bilgisizliğidir. Kongo'daki koltan madenlerinden ısrarla bihaber kalmamız bizi o işçileri çalıştıran milis gruplarıyla suç ortağı haline getirir. Tüketicinin bilgisizliği yalnızca bilmek istememesinden değil, bilmemeye dönük sahici tutkusundan kaynaklanır.

Tüketimden duyulan tatminin kaynağı sadece, o ürünü imal eden emekçinin kendi zamanını kurban etmiş olması değildir. Bunun yanında tüketicinin, işine yaramayacak bir nesne için parasını kurban etmesi de vardır. İnsanların yeni meta satın almaktan keyif duyduğu şüphesizdir. Alışveriş yapmak birçok kişi için en gözde boş

22 Modernite, önceki çağlardaki toplumların mecbur ettiği gereksiz kurban edimini eleştirmekle başlar ki bunlar genellikle bilginin kurban edilmesini içerir. Engizisyon 1600 yılında, geleneksel toplum yapısını koruyabilmek için kurban etmesi gereken bilginin ete kemiğe bürünmüş hali olan Giordano Bruno'yu yakarak öldürmüştür. Gelgelelim Bruno ölüp gitse de zaman ondan yana olmuştur.

zaman etkinliğidir; dünyanın dört bir yanında Noel tatili arifesinde mağazaların dışına taşan kuyruklar, çoğu insanın tüketime ne kadar hevesli olduğunun göstergesidir.[23] Bu tatmin, satın alınan malın işe yararlığıyla ters orantılı bir ilişki içindedir. Arabasına benzin almak kişide nadiren heyecan uyandırır (*benzin pompalamak* ifadesinden ötürü cinsellikle olan mecazi benzerliğine rağmen) ama yeni bir oyun ya da gişe rekorları kıran en yeni Hollywood filmini izlemek başkadır. Kendi çıkarımıza hizmet eden yararlı nesneler satın alırken –brokoli ya da iç çamaşırı gibi– bunu bir alışveriş eylemi olarak algılarız.[24] Para kazanmak için harcadığımız zamanın karşılığında bir meta elde etmiş oluruz. Ancak, yararsız, hatta zararlı ürünler satın aldığımızda –kremalı bisküvi veya şarap gibi– bu alışveriş, kendimizi kurban etmekten ötürü tatmin duyduğumuz bir eylem haline gelir. Kendine güzel bir şarap seçmek hemen herkes için brokoli satın almaktan daha keyif vericidir ki bu durum nedensiz değildir. Paramızı şaraba harcarken kendimizi alışveriş yapmış gibi hissetmeyip kurban edimini tecrübe ederiz; bu yaşantı da keyif duyabilme kapasitemizin temelini oluşturur.[25]

---

23 Tüketimdeki bu fetişistçe inkâr tutumu yılın özel günlerindeki indirimli satışlarda iyice aşikâr hale gelir. Tüketiciler, tasarruflu harcama yapabilmek için sabahın üçünde kalkıp sıraya girdiklerini söylese de aslında durum tam tersidir. Başka durumda arzularını bile uyandırmayacak birtakım mamuller uğruna, sırf tasarruf bahanesiyle uykularını ve sırada bekleyerek geçirdikleri zamanlarını kurban etmenin keyfini sürerler.

24 ABD Yüksek Mahkemesi yargıcı Antonin Scalia'nın Başkan Obama tarafından verilen sağlık hizmetlerine ödenek ayrılması talimatını (2009'da yürürlüğe sokulan Sağlık Yasası'nın bir parçasıdır bu), ülkenin vatandaşlarından brokoli yemelerini istemek gibi görmesi rastlantısal değildir. Scalia ve diğer muhafazakârların söz konusu zoraki harcama kalemine karşı çıkmaları bunun keyif ve kurban edimi yerine fayda getirecek olmasından kaynaklanır. Obama herkesi sportif avcılık faaliyeti için ateşli silah edinmeye mecbur tutan bir talimat vermiş olsaydı Scalia bu zorunluluğun getirilmesini haklı bulabilirdi.

25 Marksist ekonomist Ernest Mandel kapitalizmdeki aşırı israfın sistem açısından varoluşsal bir tehdit oluşturduğu görüşündedir. *Geç Kapitalizm*'de şu iddiayı

Kurban ediminin ruh halini en müreffeh kapitalistler bile kendi içinde yaşar. Bu kişiler neredeyse tüm vakitlerini birikim yapma doğrultusunda, yararlılıkla hiç ilgisi olmayan bir tutuma hizmet ederek harcar. Çoğu kapitalist, halihazırda torunlarının torunlarına bile yetecek miktarda birikim yaptığı halde daha fazlasını edinmek için çabalayıp durur. Hak ettikleri boş zamanların tadına varamazlar çünkü bu vakti, daha da çok birikim yapma uğruna kurban etmekten keyif duyarlar. Akıllarında torunlarının gelecekteki refahı varken, rahat bir vicdanla tek yapabildikleri kendilerini kurban etmektir. Kapitalistin biriktirme arzusu onu, kendisine artık fazladan en ufak tatmin sağlamayacak sermayesi uğruna çok büyük miktarda zamanını ve enerjisini kurban etmeye sevk eder.

Küçük bir şirketin pazarlama müdüründen Microsoft'un sahibine kadar tüm kapitalistler vaktini, hayal edilebilecek en rahat yaşamı sürmek için yapabileceklerinden ziyade, birikimle ilgili meselelerle uğraşarak geçirir. Bu durum kapitalist sistemdeki yönetici sınıfını, bugüne dek var olmuş tüm topluluklardaki hâkim zümrelerden ayırır. Eskiden yönetici sınıflar bu üstünlüklerini, kendilerine yönelik kurban ediminin her türlüsünden kaçınabilme doğrultusunda kullanırlardı. Kendileri kurban edimini emek harcama üzerinden yaşamamak için, diğer insanların emeğini feci şekilde kurban ederlerdi. Hizmetçiler yaşamlarını efendilerini rahat ettirmeye adarlardı. Hizmetkârlık kurumu hiç şüphesiz kapitalist ekonomi içinde de vardır ama artık, "efendilik" de kendinden kurban vermeyi gerektirir hale gelmiştir.

---

dile getirir: "Üretim mekanizmasının halihazırdaki büyümesiyle ilişkili israfın ve bunun, mevcut gelişim potansiyelinde yarattığı yıkımın etkisi o kadar büyüktür ki, sistemin kendi kendini ve hatta tüm medeniyeti yok etmesinin önündeki tek seçenek toplumun niteliksel seviyesinin yükseltilmesidir." Ernest Mandel, *Late Capitalism*, çev. Joris De Bres (New York; Verso, 1978), s. 222 [*Geç Kapitalizm*, çev. Candan Badem, Versus, 2013]. Mandel'in buradaki hatası israfın keyifle ilişkisini görememekten kaynaklanır. Kapitalizmdeki "israf ve yıkım" sistemin aleyhinde değil lehinde bir savdır.

Kapitalistin kendine uyguladığı kurban edimi, durumun barındırdığı budalalıktan ötürü bu kavramın en kafa karıştırıcı halidir. Kapitalist, kendinden zaten yeterince büyük miktarda kurban verdiği halde gözü hâlâ daha fazlasındadır ve ufak tefek kârlar uğruna zamanından feragat eder. Werner Sombart *The Quintessence of Capitalism* [Kapitalizmin Özü] isimli kitabında kapitalistin, ekonomik faaliyetin sürmesi yolundaki adanmışlığı üzerine kafa yorar: "Nasıl oluyor da tamamıyla sağlıklı, genellikle vasatın üzerinde zihinsel yeterliliğe sahip, iyi huylu insanlar ekonomik faaliyet gibi bir şeye düşkün olabiliyorlar? Biliniz ki sebebi, bunu bir görev ya da katlanılması gereken bir dert olarak görmeleri değil, çok sevdikleri ve kendilerini buna tüm kalpleriyle ve ruhlarıyla, hem zihnen hem de bedenen adadıkları içindir!"[26] Kapitalistin kendini ekonomik faaliyete adamasının nedeni bundan keyif duymasıdır. Sombart'ın üstü kapalı biçimde belirttiği üzere bu keyif de kişinin kendini ekonomik faaliyetle meşgul etmesiyle gerçekleşen kurban edimidir. Ekonomik faaliyetin bayağı olarak nitelendirilmesi buna karşı ileri sürülen bir sav değil, bunun temel gerçekliğidir. Kişi, hayatını bir hiç uğruna kurban edebilir ve böylece başka türlü elde etmesinin mümkün olmadığı bir tatmine kavuşur.

Sombart'ın görüşleri kapitalistin kendini kurban etme ediminin anlamsızlığını vurgular. Emekçi sırf hayatta kalabilmek için kendinden kurban verirken kapitalist, zaten yeterince büyük olan servetine birkaç kuruş daha katmak uğruna boş zamanını kurban eder. Her türlü tüketimde olduğu gibi üretimde de kurban vermek, ne kadar yararsızsa o kadar büyük bir cazibe yaratır; kapitalizmin kendine has çekiciliği de işte buradadır. Özneye, ona ne sosyal ne de şahsi açıdan yarar sağlayacak şeyler uğruna vaktini ve kişisel kaynaklarını

26 Werner Sombart, *The Quintessence of Capitalism: A Study of the History and Psychology of the Modern Business Man*, ed. ve çev. M. Epstein (New York: Howard Fertig, 1967), s. 351.

kurban etmesi için sayısız fırsat sunar. Bütün gününü borsa haberlerini takip ederek geçirmek kişiye, evsizler için barınak inşa etmekten çok daha fazla tatmin verir. İkincisinin yararlı olması verebileceği tatmini azaltırken ilki, kanserojen etkisi dışında sigara içmekle benzer etkiyi yapar.

Kurban ediminin kapitalizmde oynadığı rolle ilgili en önemli aydınlatıcı bilgiyi John Maynard Keynes sağlar. Keynes kapitalizmin krizlerine çözüm üretmeye çalışırken savurganca ya da kurban edercesine para harcamanın, üretime dönük harcamaktan daha büyük varsıllık yarattığını keşfetmiştir. Keynes'e göre üretime dönük harcama yapmakla ilgili ortaya çıkan sorun, bunun daima bir bolluk noktasına varıp krize neden olmasıdır. Bir şirket gıda üretimine yatırım yapar ve çok büyük miktarda besin maddesini piyasaya arz ederse talep giderek düşecek ve geleceğe dönük büyüme beklentileri tamamen hayal olacaktır. Söz konusu bolluk noktasına uzak bir gelecekte varılacak bile olsa bu durum nedeniyle şirkete yönelik yatırım azalacaktır. Keynes'in de isabetle saptadığı üzere bolluk, yatırımı öldürür. Örneğin masa imal eden bir şirket yeterli miktarda ürün ortaya çıkardıysa, piyasadan gelen talep azalacak, bu da potansiyel yatırımcıları ürkütecektir. Otoyol inşa etmek ya da masa üretmek gibi yararlı işler yapanlar açısından bugün başarılı olmak, yarınki başarısızlığın işaretidir.[27]

Sermaye yatırımı, gelecekte o metaya yönelik talebin artacağı beklentisinin varlığına bağlıdır ki faydalı emtia açısından bu mümkün

27 Gelecekteki bolluğun halihazırdaki yatırım tutumu üzerindeki olumsuz etkisi şirketleri sürekli ortaya yeni ürünler çıkarmaya sevk eder. Yeni ürün imalatçıyı, en azından geçici süreliğine, her metanın geleceğindeki bolluğun tuzağına yakalanmaktan kurtarır. Ancak bu yeni ürün sadece bolluk halinin gerçekleşmesinden önce değil, bunun öngörülebilir hale geldiği zamanın bile öncesinde piyasaya sürülebilecek bir süratle yaratılmalıdır. Bu durum, şirkete yönelik yatırımların olumsuz etkilenmesinin önüne geçmek açısından gereklidir.

değildir. Keynes'e göre "[g]elen yeni sermaye yatırımının halihazırdaki eksi yatırım seviyesini aşması ancak *gelecekte* tüketim harcamalarının artması bekleniyorsa mümkün olabilir. Fazladan yatırımla bugünkü dengeyi kurtardığımız her durumda, yarınınkini sağlayamama riskimizi artırırız."[28] Krizleri yaratan, gelecekteki bolluk hali (ve dolayısıyla aşırı üretim) değil bunun gerçekleşeceğine yönelik beklentidir. Bu açmaza düşmemenin tek bir yolu vardır ki o da Keynes'in, Büyük Buhran konusundaki düşüncelerinin dayanak noktasını oluşturur.

Keynes savurganca harcamanın, gelecekteki bolluğun yaratacağı açmazdan kaçınmanın tek yolu olduğu fikrine varır. Faydalı yere harcama yapmak yerine savurganca davranmak, yani parayı tam anlamıyla kurban etmek, gelecekteki bolluk beklentisini ortadan kaldırır. Savaşa para harcamak hiçbir zaman bollukla sonuçlanmaz çünkü talebin sonu gelmez. Bir devlet, karşısında artık hiçbir kuvvet kalmayana dek savaşabilir; hatta o zaman bile, gelecekte ortaya çıkacak hayali düşmanlarına karşı gereksiz silahlar üretmeye devam edebilir. Keza altın madenlerine yatırım yapmak da, talebin bir gün kesileceği beklentisi olmaksızın, kaynakları israf etmektir. Har vurup harman savurmanın çekiciliği, ilgili talebi doyuramamasından ileri gelir ve bu nedenle de sonsuza dek sürebilir. İnsanları çalışmakla harcadıkları çabanın, aşırı üretimden ötürü günün birinde gerekliliğini yitireceği beklentisine sokmadan işe koşar.[29]

---

28 John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money* (New York; Harcourt, 1964), s. 105 [*İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi*, çev. Asım Baltacıgil, Liberus, 2022].

29 Paul Baran ve Paul Sweezy gereksiz askeri harcamalarla ilgili meseleyi, *Tekelci Kapitalizm*'de daha eleştirel bir yaklaşımla ele alırlar. Yazıldığı tarihin üzerinden geçen zamana ve içerdiği bazı çözümlemelerin isabetsizliğine rağmen kitap, kapitalizmin kaçınılmaz yıkıcılığına dair sağladığı kavrayışlardan ötürü değerini hâlâ korumaktadır. Bkz. Paul A. Baran ve Paul M. Sweezy, *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order* (New York; Monthly Review Press, 1966) [Tekelci Sermaye, çev. Gülsüm Akalın, Kalkedon, 2007].

Bu durum, faydalı bir işle uğraşıyorsa işçinin kendi mezarını kazdığı anlamına gelir zira ileride artık gereksiz duruma düşeceği bir bolluk hali yaratmaktadır. İşin ironik yanı şu ki, gerçek anlamda mezar kazan işçiyse bu ikilemden azadedir. Keynes Antik Mısır'ın sürdüğü refahın tek kaynağının ölülerine büyük mezarlar inşa etmek olduğunu belirtir; ölülerine büyük mezarlar inşa etmek gibi tamamen yararsız bir işe muazzam kaynaklar ayırmışlardır. Varlığını sonsuza dek sürdürecek bu tür bir iş alanı, sürekli ekonomik büyümeye önemli katkı sağlar. Keynes şöyle söyler: "İki piramit ... ikisi de birbirinden güzel ama Londra-York arasındaki iki demiryolu hattı kadar değil."[30] Toplum yararına yapılan sistemli harcamalar bile gelecekteki bolluk sorunundan kaçamaz, dolayısıyla ekonomik krizleri hiçbir şey savaş kadar iyi çözemez.[31]

Keynes kapitalizmin yararlı olduğuna dair mitin tabutuna son çiviyi çaksa da sistemi savunan ekonomistler –Keynes taraftarları da dahil– günümüzde hâlâ bunun arkasında durur. İnsanların ihtiyaçlarını yeterli düzeyde karşılayan bir sistem olduğu fikrine katılmayan kişinin kapitalizme inanmayı sürdürmesi mümkün değildir. Keynes'in bu sisteme bağlılığıysa, küçük ölçekli büyümeyi kabullenerek krizlerin temelli def edilebileceği fantazisinden ileri gelir. Psikanalitik terimlerle ifade edilecek olursa, Keynes gerçeklik ilkesine bağlı kalıp haz ilkesinden kaçınmanın sistemin kendi kendini yok etmesinin önüne geçeceği fikrindedir. Ne var ki bu bir yanılsamadan

30 Keynes, *The General Theory of Employment*, s. 131.

31 ABD ekonomisini kurtaranın Yeni Düzen değil 2. Dünya Savaşı olduğunu savunarak Keynes'i ve Franklin Roosevelt'i eleştiren modern muhafazakâr ekonomistler, yaptıkları bu saptamanın kapitalizmin özüne dair açığa vurduğu gerçeği layıkıyla idrak edememektedirler. Bir yandan kapitalizmi, (çalışkanları mükafalandırırken tembelleri cezalandıran) doğası gereği adil ve ahlaki sistem olduğunu söyleyerek savunurken, diğer yandan da savaş gibi anlamsız bir kurban ediminin ekonomik iyileşme için gerekli olduğunu öne sürmeleri, kapitalizmin etik bir sistem olduğuna dair her tür iddiayı boşa çıkarmaktadır.

ibarettir. Verilecek hiçbir taviz kurban etme dürtüsünün üstesinden gelemez. Keynes kapitalizmin yararlı olduğuna dair iddiaların anlamsızlığını ortaya çıkarmış ve sonraki tüm kişisel çabalarına rağmen buradan geri dönüş mümkün olmamıştır.

Bununla beraber, kapitalist ideoloji yararlılık fikrine dayanır. Bu, kapitalist kuram açısından bir tabudur. Kapitalist ekonomiye dair oluşturulmuş kuramların çoğunun temelinde sistemin gereksiz kurban ediminden kaçındığı savı vardır. Örneğin genel denge kuramcısı Léon Walras'a göre "[s]anayi sadece, sınırlı miktarda olma koşuluyla yararlı nesneleri üretebilir."[32] Buna göre meta yararlı değilse sanayinin onu üretmek için zaten bir nedeni olmaz çünkü hiçbir tüketici onunla ilgilenmez. Yüzde yüz yararlılık iddiasındaki bu şablon kurban edimine yer bırakmaz (ve elbette kapitalizm öncesi dönemde yaşamış toplumları toplum yapan, ritüelleşmiş gereksiz kurban edimine).[33]

---

32 Léon Walras, *Elements of Pure Economics, or the Theory of Social Wealth*, çev. William Jaffé (Londra; George Allen and Unwin, 1954), s. 73.

33 Kapitalizmi benimsemiş ekonomistlerin düşüncelerindeki bu derin sınırlılık hali, Lionel Robbins'in ilk bakışta doğruluğu şüphesizmiş gibi görünen saptamasıyla iyice gün yüzüne çıkar. Ahlaki değerlendirmenin ekonomi disiplininin ilgilendiği konular arasında olmadığını savunurken, yürüttüğü tartışmanın sonucunda da kapitalizmin gereksiz kurban ediminden duyduğu rahatsızlığı ortaya koyar. Robbins'e göre "mesele tüm boyutlarıyla değerlendirildiğinde, gözden çıkarılması gerekecek her türde ve miktarda kurbanın umulan sonuca değeceğine karar verilmişse, savaşa girmenin savurganlık olduğunu söylemek mantığa uygun düşmez. Aynı sonuca gerekenin üzerinde bir kurban verilerek ulaşılacaksa, işte o zaman akla aykırıdır." Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, s. 144. Kapitalist ekonominin zorunlu hallerde ve ödenecek bedele değecekse kurban edimine izin verebileceğine dair iddiası Robbins'in, kurban kavramının niteliğini tamamen yanlış anladığını gösterir. Kurban iyi bir pazarlık malzemesi değildir ve kurbanın verilmesiyle de bitmez. Kurban kavramının böyle bir dönüşüm geçirmesi ancak kapitalizmin yaptığı çarpıtmayla mümkün olmuştur.

Serbest piyasanın saldırganlığının bu şekilde gerekçelendirilmesinin dayanağı onun, topluma kendini yenilemek ve büyümek için ihtiyaç duyduğu malları sağlama kabiliyetine sahip olduğu iddiasıdır. Kapitalizme yönelik eleştiriler ise sistemin tam da bu konudaki başarısızlığını vurgular: Her bireye yaşamını refah içinde idame ettirebilecek barınağı, besini ve hazzı sağlayamamaktadır. Buna göre, kapitalizmin kârlılık konusunda acımasızca diretmesi yüzünden pek çok kişi insani ihtiyaçlarını gerektiği kadar karşılayamaz. Ancak, kapitalizmin yararlı olduğu iddiasının barındırdığı sorun, bundan çok daha vahimdir: Toplumsal bakımdan gereksiz, hatta son derece zararlı ürünler için muazzam kaynaklar ayrılmaktadır.

Günümüzün başlıca sanayi alanlarının bir kısmını göz önüne aldığımızda, kapitalizmin topluma yararlılık amacı taşıdığına dair yalan gün gibi açığa çıkar. Silahlara, spor takımlarına, sigaraya, alkollü içkilere ve lüks arabalara muazzam kaynaklar ayrılmaktadır (Bunlar, göründüğü kadarıyla hiçbir toplumsal faydaya hizmet etmeyen sanayi dallarından sadece birkaçıdır.). Hatta kapitalizmin, en büyük kaynaklarını ayırdığı sanayi alanlarını şöyle bir düşünecek olursak, toplumsal faydayı zerre umursamadığını ve toplumun kendini yenilemesine hizmet etme konusunda epeyce isteksiz göründüğünü fark ederiz.

Bu durum, toplumsal açıdan en elzem ürüne odaklanmış şirketlere, yani gıda sanayisine baktığımızda tüm çıplaklığıyla ortaya çıkar. Gıda üreticileri, yani toplumun kendini yenilemesindeki temel unsuru imal edenler bugün gıdayı herkes açısından zararlı ürünler hale getirme yolunda ölçüsüz denebilecek oranda zaman harcamaktadır. Bu firmalar altı üstü sağlıklı besin kaynakları yetiştirip insanların satın alması için dükkânlara dağıtmak yerine neredeyse sonsuz çeşitlilikte zararlı besin maddesi imal edip bunları, müşteriyi cezbedecek biçimde tasarlar. Örneğin muz yerine cips satmayı yeğlerler çünkü bunun için daha fazla kurban gerekmiştir (ve bu da daha kârlıdır).

Şirketler diğer yandan toplumsal yararlılığa hizmet etse de bu daima, insanlarda abur cubur yeme isteği gibi sağlığa zararlı yeni bir arzu yaratmaktan sonra gelir.

Bahsettiğimiz arzu, onu doyurmak üzere piyasa sürülen ürünün öncesinde yoktur. Meta ve onu arzulayan tüketici karşılıklı bir diyalektik ilişki kurar. Meta, tüketicinin henüz ihtimal boyutundaki arzusuna hitap eder; bunda başarılı olursa da arzu oluşur. Marx bu süreci *Grundrisse*'de gün yüzüne çıkarır: "İmalat sektörü sadece ihtiyaç maddesi üretmez, aynı zamanda o maddeye yönelik ihtiyaç da üretir. (...) Tüketicinin bir nesneye yönelik ihtiyacı, o nesneyle ilgili algısı tarafından yaratılır. Sanat ürünü, başka her tür ürün gibi, kendine bir topluluk yaratır; örneğin onunki, sanata duyarlı ve güzellikten keyif alan insanlardan oluşur. Dolayısıyla üretim sektörü özne için nesne yaratmakla kalmayıp nesne için de özne yaratır."[34] Burada Marx yaratım kabiliyetini bütünüyle üreticiye atfetmiştir ama bu durumda herhangi bir ürünün piyasada başarısız olma ihtimalinin de bulunmaması gerekirdi.[35] Fakat yine de meta üretiminin kendi pazarını yaratma sürecinde üstlendiği asli rolü çok iyi kavramıştır ki bu, Smith ve Ricardo gibi siyasal iktisatçıların başaramadığı bir şeydir. Kapitalistler yararlı ürünler için topluluk yaratmaya çalışmaktansa, toplumsal açıdan faydasız arzuları kışkırtan ürünler imal etmeye yönelir.

Kapitalizm aklayıcıları sistemin kendi kendini haklı çıkarmasına karşı ileri sürülen bu savı etkisiz kılmak amacıyla *yararlılık* ifadesini, gereğinden fazla tekrarlayıp durma yoluna başvurarak farklı

34 Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (New York; Penguin, 1993), s. 92.

35 Üretilip piyasada tutunamayan meta sayısı her yıl inanılmaz rakamlara ulaşır. Etrafımızı saran o kadar farklı türde ve sayıda meta vardır ki, tüketicinin rağbet etmediği emtiayı hatırlamak bile zorlaşır. Kafeinsiz Pepsi, kirazlı Pepsi, vanilyalı Kola ve daha pek çok gazlı içecek türü bu tutunamama durumunu daha açık biçimde örnekler.

biçimde tanımlamaya çalışır. Kapitalizm bizim toplumsal bakımdan faydalı gördüğümüz nesneleri üretmek zorunda değildir; toplumsal açıdan faydalı olan şey zaten bu vasfını, kapitalizmin onu üretmesine borçludur. Bu fikri ilk ortaya atan David Ricardo'ya göre, "[e]ğer bir meta hiçbir şekilde faydalı değilse, yani bizi hiçbir anlamda memnun etmiyorsa, ne kadar nadide olursa olsun ya da onu daha iyi hale getirebilmek için ne kadar emek harcanırsa harcansın, piyasa değerinden yoksun kalacaktır."[36] Tüketim başlı başına fayda ihtiyacı karşısında ortaya çıkan bir eylemdir ve "memnuniyetimize" hitap etmeyen her ürün satıcının elinde kalmaya mahkûmdur. Yani lüzumsuz ihtiyaç ya da Marx'ın ihtiyaç yaratımı diye tanımladığına benzer bir şey yoktur. Bir sanayi kolu imal ettiği ürüne pazar yaratabiliyorsa, tüketicide o ürüne yönelik ihtiyaç zaten çoktan uyanmış olmalıdır.

Ricardo'nun oluşturduğu dâhice çıkış yolu zamana direnmiştir ki bizim de bunu can-ı gönülden takdir etmemiz gerekir. F. A. Hayek ve Milton Friedman gibi 20. yüzyılın önde gelen kapitalizm savunucuları sistemin insancıllığını doğrulama amacıyla, buna benzer akıl yürütme biçimlerini sürdürmüştür. Ricardo'nun öne sürdüğü mantığı çürütmek mümkün değildir çünkü tamamen döngüseldir: Kapitalizm insanın arzularını tatmin eder ama insan bu arzularının farkındalığına ancak serbest piyasa vasıtasıyla varabilir. Ricardo insani arzuların niteliğinin hiçbir şekilde lafını bile etmeden bunların tatmininden bahseder ki bu da yarattığı çözümü son derece şık hale getirip çürütülmesini imkânsız kılar. Duruma bu açıdan bakıldığında herhangi farklı bir seçenek ileri sürmek doğrudan insani arzular kavramıyla teması koparmak anlamına gelecektir. Ricardo'nun savı çürütülemez nitelikte olsa da arzunun doğal nitelik taşıdığına, hayatın içinde olduğuna dair dirimselci varsayım

36 David Ricardo, *The Principles of Political Economy and Taxation* (Mineola, New York; Dover, 2004), s. 5 [*Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri*, çev. Barış Zeren, İş Bankası Kültür, 2018].

üzerine kuruludur. Bu varsayıma göre insana, halihazırda arzulamadığı bir şey arzulattırılamaz.

Bu dirimselci yaklaşım kapitalist ideolojinin temelini oluştursa da bunun için işin içine kurban meselesini katmak zorundadır. Dirimselci teze göre kurban edimi kesinlikle bir tür aldatmacanın sonucudur; ya birileri insanları ya da onlar kendi kendilerini kandırıyor olmalıdır. Dolayısıyla dirimselci irdeleme bu aldatmacanın sorumlularını, başkalarını yaşamı reddetmeye zorlayanları suçlar. Gilles Deleuze ve Félix Guattari bu suçu rahip figürüne isnat ederler.[37] Onlara göre, ister psikanalist olsun ister Hegelci filozof, her kim kurbanın ve eksikliğin gerekliliği konusunda ısrar ediyorsa rahiple aynı saftadır ve arzunun reddini desteklemektedir.

Öte yandan arzunun reddedilmesinin imkân dahilinde oluşunu ne Deleuze ve Guattari ne de kapitalizm müdafileri açıklayabilmektedir. Eğer tek var olan şey yaşamsa ve kurban edimi yaşamdan çok büyük bir sapma anlamına geliyorsa, dirimselci bu sapmayı mümkün kılan etkeni açıklayamaz. Bir başka ifadeyle, yaşam zaten kendi kendini hükümsüz kılıyor, yadsıyor olmalıdır ki öznenin, kendini kurban etme yeterliliği olsun. Rahibin çıkıp insanları kendilerini kurban etmeye ikna edebilmesi için yaşamın içinde kurban kavramının kendine yer bulabileceği bir boşluk olmalıdır. Kurbanlar ya bu edime maruz kalmaktan öyle ya da böyle bir medet ummaktadır ya da tamamen aptaldır ki bu aptallığın bile felsefi bir açıklaması olmalıdır.

Ricardo'nun kapitalizm ve arzu arasında oluşturduğu kapalı döngü, kavramsallaştırma biçimi bakımından göz alıcı olsa da

37 Deleuze ve Guattari'ye göre: "Ne zaman ki bir arzu ihanet olarak görülse, lanetlense, içkinlik alanından sökülüp atılsa, bunun arkasında daima bir papaz vardır. Papaz arzuyu üç farklı yoldan lanetler: negatif yasa, dışsal kural ve transandantal ideal." Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi (Minneapolis; University of Minnesota Press, 1987), s. 154.

arzunun kaynağını açıklamaktaki başarısızlığı nedeniyle reddedilmelidir. Ekonomik bir sistem olarak kapitalizm kendi bünyesinde ortaya çıkan tüm ihtiyaçları karşılayarak kendini kanıtlayamaz çünkü bu, başarısız olamayacağı bir hususdur. Asıl sınavını, insanların onu ne derece tatminkâr bulduğu üzerinden vermelidir ki doğrusu bunda başarısız olmuştur. Kapitalizm emekçilerin, tüketicilerin, hatta bizzat kapitalistlerin acımasızca kurban edilmesine dayanır ve bu kurban ediminden, tatmin olmuş özneler yaratır. Ne var ki kapitalizm ideolojik boyutta, içinde kurban kavramına yer vermez. Bu eksikliğe tepki olarak da sistemin karşısında çeşitli alternatif yaklaşımlar türemiştir. Bunlar, göründüğü kadarıyla kapitalizmin bizden sakladığı kurban kavramını yeniden ortaya çıkarmalarını sağlayacak bir sistem oluşturma amacını taşımaktadır. Kapitalizme yönelik eleştirisini sistemin kurban kavramına ideolojik boyutta yer vermemesi merkezinde şekillendiren ilk düşünür, antikapitalist bir kurban edimi havarisi olan Georges Bataille'dır.

Gizli Keyif ve Halleri

Bataille aynı zamanda kurban kavramını keyifle özdeşleştiren ilk düşünürdür. Kapitalizme yönelik eleştirisi sistemin kurban kavramına ve dolayısıyla gerçek tatmin olasılığına sırt çevirmesine odaklanır. Smith ve Ricardo gibi siyasal iktisatçılara verdiği yanıtta Bataille, tatmini mal mülk biriktirmede değil bunların kurban edilmesinde arar. Kurban edimi asli öztatmin biçimimizi oluşturur; kapitalizm ise insanın keyif yaşantısına ontolojik anlamda sırt dönmüş, onu terk etmiştir. Bataille'a göre, "[k]urban teamülü bugün artık terk edilmiştir, oysa evrensel nitelik taşımasından ötürü en kayda değer insan eylemidir. Birbirinden bağımsız olarak farklı toplumlar farklı kurban edimi biçimleri yaratmıştır ki bundaki amaçları, açlık kadar elzem bir ihtiyacı karşılamak olmuştur. Dolayısıyla günümüzdeki yaşam koşullarında böylesine önemli bir ihtiyacı doyurma

gerekliliğinin karşılanmamasının, yapayalnız kalmış insanın diğerleriyle bağlantısını koparmasına, hatta aptalca davranışlar içine girmesine neden olması şaşırtıcı değildir."[38] Bataille kapitalizmin, kurban edimini marjinalleştirerek bizi kandırdığını iddia eder. Kurban ediminin terk edilişiyle özel yaşamı çerçevesinde de mücadele etmeye çalışmış, hatta bir ara, insan kurban etme törenine katıldığı söylentisini yayacak kadar da ileri gitmiştir.[39]

Gelgelelim Bataille'ın kuramındaki sorun, bunu bir aşırı enerji ontolojisi üzerine temellendirmesidir. Bataille'a göre insanın kurban ediminden keyif almasının nedeni, aşırı enerji yüklü olmasıdır (fakat bu enerjinin ne şekilde oluştuğunu ve bize nasıl geçtiğini asla açıklamamıştır); içindeki bu yükün azalması ona keyif verir. Böylelikle Bataille kurban ediminin yaratıcı kudretini, yoktan var etme kabiliyetini gözden kaçırmıştır. Başta diğer canlılardan pek farkımız yokken kurban edimi sayesinde, başka türlü elde edemeyeceğimiz bir değere sahip oluruz ki bu da bizi onlardan ayrıştırır. Kurban edimini cazip kılan da işte bu yaratıcı kudretidir.

Yaptığı kapitalizm irdelemesi çerçevesinde ısrarla kurban ediminin itibarının düşürülmesinin üzerinde durması Bataille'ı yanlış istikamete götürmüştür. Kurban kavramının sekülerleştirilmesini ortadan kaldırılması olarak yorumlamış, bu da onu kapitalizmin cazibesini küçümseme hatasına sürüklemiştir. Kurban edimi onun söylediği gibi "açlık kadar elzem bir ihtiyaç" olsaydı, kapitalizm ona sırt çevirerek varlığını sürdüremezdi zira bunun halihazırdaki görünmezliğinin nedeni terk edilmesi değil yaygınlaştırılmasıdır. Diğer yandan

38 Georges Bataille, "The Jesuve", *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939* içinde, çev. Allan Stoekl (Minneapolis; University of Minnesota Press, 1985), s. 73.

39 Bataille'ın, kurban ediminin insan toplumundaki işlevine dair en kapsamlı irdelemesi için bkz. Georges Bataille, *The Accursed Share*, 1. cilt, çev. Robert Hurley (New York; Zone, 1991) [*Lanetli Pay*, çev. Işık Ergüden, Sel, 2017].

Bataille, kapitalist dünyada ve bu sisteme tabi yaşayan öznenin kurban ediminin gizliliği karşısındaki tepkisel yaşantısını yakalayabilmiştir. Düşünceleri kapitalist topluma yönelik eleştiriden ziyade, kurban edimine bağımlılığını gizleyen kapitalist yaşam tarzına dair bir fenomenoloji niteliği taşır.

Kurban ediminin gizlenmesi çoğunlukla, onun yokluğunu telafi etme itkisiyle gerçekleştirilen kurban taşkınlıklarına yol açar. Kurban kavramının sekülerleşmesi, her nesnenin birbirine denk olduğu ve dolayısıyla hiçbirinin değerinin olmadığı bir dünya imgesi yaratmıştır. Her şeyin bir fiyatı varsa hiçbir şeyin değeri yoktur. Kurban taşkınlığı kendini en çok modern çağın teröristleriyle gösterir. Gerçek terörist belli bir etnik ya da ulusal dava uğruna değil, kapitalist moderniteye karşı savaşır. Modernitede, ortada gözle görünen bir kurban ediminin olmaması bu kişiye boğucu gelir. Modern özne hiçbir kurban edim talebinde bulunmadan yaşıyormuş gibi görünür; vücudunu rahatça sergileyebilir, müstehcen filmler izleyebilir, hatta toplum içinde açık açık cinsel davranış bile sergileyebilir. Kurban edimi olmadan da keyif alabiliyormuş gibi görünür, terörist de kurban edimini yeniden devreye sokarak bu boşluğu doldurmayı amaçlar.

Terörist modern dünyanın tekdüzeliği içinde bir değer yaratmak amacıyla daima başka insanları ve yanı sıra genellikle kendini de kurban eder. Terörizm yıkım anlamına gelse de içinde daima yaratım da barındırır. Terörist kaybolmuş görünen bir değere can vermeye çalışır. Fakat bu yargısı, kapitalist sistemin gerçekte nasıl işlediğini anlayamadığını gösterir.

Kapitalist sisteme tabi yaşamın tekdüzeliğinin değersiz göründüğü doğrudur ama bu durum kurban ediminin olmamasının değil, aksine, sistem tarafından ifa edilen kurban ediminin doğrudan sonucudur. Kapitalizm kurban kavramını sekülerleştirerek aslında onu toplumsal düzen içinde çok daha fazla yaygınlaştırmıştır. Kapitalist toplumda hiç kimse bir kurbanın hâlâ atan kalbini kesip

çıkarmasa da nükleer savaş başlıkları, şaşaalı kiliseler ve mezbahalar kurban ediminin varlığının hâlâ sürdüğünün kanıtıdır. Ayrıca Azteklerin ve Mayaların aksine modern öznenin bilmemek gibi bir mazereti de yoktur; bu da söz konusu edimin kapitalist sistemde gayet de öğretilmiş bir tutum olduğunu gösterir.

Kapitalist yaşamda kurban kavramı gittikçe görünmez hale gelip diğer yandan gündelik hayatla gitgide daha fazla iç içe geçtiğinden, özne çoğu zaman bunun varlığını fark edemez ve modernitenin getirdiği tatminsizlikten ötürü daha dolaysız kurban edim biçimleri arar. Terörist saldırıların, bağnazlık hareketlerinin ve bungee jumping'in altında bu tatminsizlik yatar. İnsanları bunları yapmaya götüren tepkisellik, kapitalizmin yararlılık konusundaki ideolojik kararlılığının doğrudan sonucudur. Bu kişiler, yararlılık kavramına duydukları tiksintiyi ve değerli bir şeye tutunma isteklerini haykırmak amacıyla kendilerini birtakım anlamsız eylemlerle kurban ederler. Öte yandan kapitalizmin dayattığı yararlılık evrenine duyulan nefret, bu evrenin ve çağrısını yaptığı kurban seferberliğinin anlaşılamadığının göstergesidir.

Kapitalist moderniteden, kurban edimini dışladığı ve değere saygı göstermediği için nefret etmek, kapitalist ideolojiyi onun istediği şekliyle kabullenmek anlamına gelir. Kendi ideolojisine göre kapitalizm, insani ihtiyaçlara en iyi biçimde karşılık veren sistemdir. Ayrıca yine kendi ideolojisi açısından kapitalizm, alternatiflerinde rastlanan, zaman ve enerji kaybından ibaret gereksiz kurban edimini ortadan kaldırdığı için de en etkili ekonomik sistemdir. Ancak, tıpkı kendinden önceki ekonomik sistemlerde olduğu gibi kapitalizmde de kurban edimi vazgeçilmez koşuldur. Diğer yandan terörizm, bağnazlık ve bungee jumping de bilfiil bu ideolojiyi güçlendirmeye hizmet eder. Adeta bizi kapitalizmin kurban edimini gerçekten ortadan kaldırdığı, bundan ötürü de onu dolaylı yoldan eleştirdikleri yönünde ikna etmeye çalışır. Kapitalist kurban ediminin varlığını

fark edememeleri yüzünden bunun daha da görünmez hale gelmesine hizmet eder. Bu tür tepkisel tutumlara verilecek en iyi yanıtsa bunların kapitalizmle arasındaki yapısal benzerlikleri irdelemektir.

Kapitalist ekonomide kurban ediminin ne kadar yaygın olduğunu fark edebilmek için buna sadece şöyle bir bakmak yeterlidir. Kapitalizmin sunduğu tatmin anları kurban edimiyle dolup taşar ama sistem, önüne adeta perde çekerek bizim bunu görmemizi engeller. Bu yüzden kurban ediminin önceki çağlarda kaldığına dair kapitalist miti kabul eder, sonra da ya bu dünyaya uyum gösterir ya da ona şiddetle karşı çıkarız. Ne var ki bu şiddetli isyanın temelinde, kapitalizmin nasıl ayakta kaldığına dair esaslı bir yanlış anlaşılma yatar. Kurban ediminin ruhunu yeniden keşfedebilmek için teröre başvurmak gerekmez zira o ruh zaten hep oradadır. Kapitalist sistem dahilinde gerçekleştirdiğimiz her eylem, o bunu görünmez hale getirse de bizi türlü şekillerde kurban edimine götürür. Olabilecek en şiddetli kurban edimini tatmak istiyorsak tek yapmamız gereken, bir binaya uçakla dalmak yerine gidip yeni bir iPhone telefon satın almaktır.

5
İnanabileceğimiz Gibi Bir Tanrı

Bu Tanrı Değil, Başka Tanrı

Kapitalist modernite insanın zihninde bir gün özgürlüğüne kavuşabileceği olasılığını yaratır. Diğer ekonomik sistemlerin aksine kapitalizm işleyişini sürdürebilmek için geniş kitlelerin yüce bir varlığa biat etmesine ihtiyaç duymaz. Hiyerarşik ilişkiler hâlâ var olsa da bunları insanın özgürce hareket etmesini imkânsızlaştıran ilahi bir otoriteye dayandırmaz. Bu da önceki sistemlerle arasındaki önemli bir ayrım noktasıdır. Modern bilim de evren üzerine kafa yorarken işin içine ilahi güçleri katmayı reddeder. Bir biliminsanı Tanrı'ya inanabilir (ki çoğu inanmamaktadır) ama insan eylemlerini ya da doğa olaylarını açıklamaya çalışırken Tanrı'dan dem vuramaz, bu sayede de meslektaşları nezdindeki profesyonel ciddiyetini muhafaza eder. Kapitalist modernitede Tanrı'ya yer verilmemesi insanlık tarihi boyunca ilk defa özneye, katıksız özgürlüğe inanabileceği bir alan açmıştır. Özgürlük ancak yaşama etkin biçimde müdahale eden ilahi bir gücün yokluğunda düşünülebilir.

Kapitalist moderniteyle birlikte artık Tanrı inancı iyiden iyiye geri planda kalınca sistem derhal, eskisinden de ceberut yeni bir ilahi

varlık yaratıvermiştir. Bu yeni tanrının adı piyasadır; üstelik tektanrılı inanç geleneğinin kadir-i mutlak ve her şeyi bilen Tanrı'sının aksine o, ceberut tarafını gizler. Asla Yehova gibi kendini kıskanç bir tanrı olarak ilan etmez. Geleneksel Tanrı'nın aksine özgürlüğü kısıtlayıcı değil destekleyici olduğu görüntüsü verir. Kapitalist modernitede serbest piyasa Tanrı'nın yerini alarak, toplumsal otorite olan Öteki kimliğine bürünür. Tıpkı Tanrı gibi o da özneye neyi arzulayıp neyi arzulamaması gerektiğini söyleyip onun davranışlarını şekillendirir ama bunu gizliden gizliye yapar. Dolayısıyla ikisi de toplumsal varoluşa teminat işlevi görse de, Tanrı'nın ve serbest piyasanın yöntemleri birbirini tutmaz. Hem geleneksel Tanrı hem de serbest piyasa, özneye özgürlüğün travmasından korunacağı bir kale sağlar. Kapitalist modernite özgürlüğün kapısını sadece tekrar kapatmak için açar ama bu yine de modern çağın belirleyici niteliğini oluşturur.

Modernitede Tanrı yok olmamıştır –isteyenin inanmasına hâlâ izin vardır– ama artık dünyada fiziksel anlamda varlık sürdürmez. Tanrı dünya üzerindeki her harekete hükmeden fiziki bir varlık olarak görüldüğünde, insanın her tür eylemi gerçek anlamda –tinsel anlamda değil– varlık süren bir Öteki'nin iznine tabi olacağından özgürlük denen bir mefhumdan söz etmek de mümkün değildir. Dünyayı yermerkezli bakış açısıyla ele almak insanlığın, yaratımı tamamen kendine atfetmesini sağlamakla kalmayıp Öteki'nin tözselliğinin altında (yani tözsel bir otorite figürünün gölgesinde) kendini güvencede hissetmesine de katkı sunar. Tüm bunların ışığında artık tarihsel bir gizemin sırrını çözebiliriz.

Duruma çağdaş dönemin penceresinden bakıldığında, Kopernik'in Güneş merkezli sisteminin Katolik Kilisesi'nin yetkili makamları üzerinde neden o kadar derin etki yarattığını anlamak kolay değildir. Dindar kesimler açısından, Güneş Sistemi'nin merkezinin Dünya ya da Güneş olması neden bu kadar büyük mesele olmuştur? Günümüzün inançlı insanlarına sorulsa muhtemelen hiçbiri, yermerkezli

bakış açısının çürütülmesi yüzünden uykularının kaçtığını söylemeyecektir. Kopernik'in asla Kilise'nin gazabından korkması gerekmemiştir çünkü 1543 yılında *De revolutionibus orbium coelestium* [*Göksel Kürelerin Devinimleri Üzerine*] adlı kitabının çıktığı gün ölecek kadar talihli bir insandır. Diğerlerinin şanslarıysa bu kadar yaver gitmemiştir. Giordano Bruno'nun Güneş merkezli sisteme inanması, Engizisyon tarafından 1600'de idam edilmesinde önemli bir etken olmuş; Galileo Galilei'yi de, Kopernik'in tezini kabul ettiğini herkesin içinde açıkça beyan ettiği halde Bruno'yla aynı kaderi yaşamamak için bunu sonradan inkâr etmeye götürmüştür. Bruno'nun cesareti de Galileo'nun teslimiyeti de Kilise'nin yermerkezli sistemi korumakla ilgili üzerinde büyük baskı hissetmesinin sonucudur zira bu görüşe karşı çıkmak, adeta Tanrı'nın fıtratına karşı çıkmak gibidir.

Kitab-ı Mukaddes'te evrenin merkezinin kesinkes Dünya olduğuna dair hiçbir ifade bulunmasa da Güneş merkezli sistem hipotezi Kilise yetkililerini ziyadesiyle rahatsız etmiştir. Bunun nedeniyse Tanrı'nın Batlamyus'un ya da Aristoteles'in sisteminde öngörülen özel konumundan çıkartılmasıdır. Böyle bir durumda Tanrı'nın varlığını sürdürmesinde ve her yerde aynı anda bulunmasında, hatta bunu sadece ruhani bir varlık biçimiyle gerçekleştirmesinde sorun yoktur ama bir daha asla kesin bir konuma sahip olamayacaktır. Güneş merkezli sistem hipotezinin kuramsallaşmasıyla birlikte Tanrı artık tözsel bir varoluşa sahip olmaktan çıkar.[1] Bu

1 Spinoza'nın *Ethica*'da Tanrı'yı tek töz olarak tutması bu tehdide verdiği bir tepkidir. Ne var ki ilahiyat konusundaki bu tavır değişimi, o hayattayken bu başyapıtının yayımlanmasını engelleyen Kilise yetkilileri açısından kabul edilebilir bir çözüm yolu olmamıştır. Zira Spinoza'nın Tanrı kavramını tek ve emsalsiz töz şeklinde tanımlayarak genişletmesi, günmerkezlilik kuramının söz konusu varlığı toplumsal otorite figürü olmaktan çıkardığı gerçeğini değiştirmez. Tanrı, Spinoza'nın düşüncesinde bir yer edinmez. Öte yandan modernitenin Tanrı'yı tahtından etmesi de Spinoza'nın içine sinen bir durum değildir. Tözün öznenin kendisi olduğu, tıpkı özne gibi onun da kendi içindeki bölünmeden

belki de modernitenin gelenekselciliğe vurduğu en derin darbedir. Tanrı'nın yerinden edilmesinin her tür inancılığa [*fideism*] kapı aralaması mümkündür (ki böyle de olmuştur) ama aynı zamanda toplumsal otoritenin yüceliğini de ortadan kaldırmıştır. Tanrı'nın yerinden edilmesi ya da ruhanileştirilmesi, mutlak hükümdarın tahttan indirebilmesine zemin hazırlayan özgürlük anlayışına doğru atılmış henüz küçük bir adımdır.[2]

Tanrı, dünyanın çatısı altında belirli konuma sahip bir varlıkken, orada ifa edilen her tür eylemin ana nedeni ya da itici gücü olarak işlev gösterebilmekteydi. Tanrı'nın ruhanileştirilmesi, onunla dünya arasında nedensel bir ilişki bulunduğuna dair olasılığı derhal bertaraf etmemiş ama tartışılır hale getirmiştir. Tıpkı Descartes'ın zihinsel nedenlerin bedendeki fiziksel sonuçlarını epifiz beziyle açıklaması gibi, Tanrı'nın ruhani niteliği ile fiziksel evrende gerçekleşen olayları birbiriyle ilişkilendirebilmek için de bir tür kozmik epifiz bezine ihtiyaç vardır. Descartes'ın varsayımı şöyle dursun, ne kadar çok araştırma yapılırsa yapılsın bu tür bir kozmik epifizin varlığını ortaya çıkarmak mümkün değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın sebep, fiziksel evrenin de sonuç olduğu düzen tasavvurunda bu ikisi arasına ilk kez, Güneş merkezli sistemin getirdiği modernite atılımıyla birlikte kalın bir kırmızı çizgi çekilmiştir. Bu çizginin kesinliği sayesinde dinsel inancı bilimsel araştırmadan ayırmak mümkün, hatta gerekli hale gelmiştir. Diğer yandan bu çizgi aynı zamanda, modernitenin özneye sağladığı özgürlüğün de kaynağıdır. Ruhanileştirilmiş, fiziksel mekânı olmayan Tanrı artık, fiziksel evreni araştıranlara karşı peşinen tüm kozları eline geçiremez hale gelmiştir.

çektiği sonucuna ulaşarak, bu tahttan edilme halinin gizli anlamlarını ortaya çıkarmak Hegel'e düşecektir.

2 Tanrı'nın yerinden edilmesinden başlayıp mutlak hükümdarların idamına kadar giden bu süreç Albert Camus'nün *Başkaldıran İnsan*'daki, giyotine gönderilenin XVI. Louis değil Tanrı olduğu yönündeki saptamasını destekler.

Özgürlük asla sadece, kişinin her istediğini serbestçe yapabilmesi anlamına gelmez.[3] Platon'dan sonra gelen düşünürlerin ısrarla vurguladığı üzere bireyin isteği kendini daima toplumsal kabulle uzlaştırır, dolayısıyla özgürlükten önce bu süreç gelir. İsteklerimizi kendimiz yaratmayız; sosyal çevremizden ve onun getirdiği kısıtlamalardan türetiriz. Kararlılığımız ancak o an isteyerek yaptığımız şeyi bize yaptıracak kadardır, bu yüzden de özgürlüğün tanımı canımızın istediği gibi davranabilmemizden ibaret olmamalıdır.

Özgürlük, hayatımızı tözsel bir otorite figürü rolündeki Öteki'ye göre şekillendirmemektir. Özgür birey açısından Öteki, tözsel bir varoluşa sahip değildir. Öznenin, aldığı her kararın belli bir dayanağı olduğu ve bunun sorumluluğunu üstlendiği konusunda hiçbir güvence yoktur. Bu da özgürlüğün önündeki en önemli engelin, kişiyi kremalı kek yerine kereviz yemeye zorlayan polis memuru değil, televizyondaki reklamda gördüğü, belli marka kremalı kek seven George Clooney olduğu anlamına gelir (ya da toplumsal otoriteyi temsil eden herhangi biri). Özgürlük, eylemlerimize varlığıyla destek veren toplumsal otorite figürü olarak Öteki'nden kurtulmaktır.

Özgürlüğe dair bu kavramsallaştırma Descartes'ın zihninde, felsefi çıkış noktası olarak ilahiyatı değil öznelliği benimsemesiyle birlikte uyanmıştır ama felsefesinin tam anlamıyla gelişmiş hali, gerçekliğin teminatı kimliğindeki Öteki (Tanrı biçimindeki Öteki) üzerine kuruludur. Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'da Tanrı'ya yönelmesi, açıkça söylemese de, öznenin kendi ayakları üzerinde duramayacağını

3 Liberal ve diyalektik filozoflar arasındaki belki en önemli ayrım özgürlük kavramının tanımıyla ilgilidir. İlki açısından özgürlük kişinin her istediğini yapmasından ibarettir. İkincisiyse bunun, özneyi ve onun arzularını var eden tözsel düzenden kopuş gerektirdiği fikrindedir. Kişinin davranışları toplumsal tözün ona emrettiğiyle sınırlı kalıyorsa, diyalektik düşünür buna özgürlük demez.

kabullendiğinin işaretidir.[4] Kapitalist modernitenin ilk düşünürü olan Descartes'ın özgürlük fikrinden vazgeçmesinin nedeni, bunun dehşet verici yönünün farkına varmasıdır. Özgürlük hiçbir türden tözsel Öteki'nin bulunmaması, öznenin seçimlerini yönlendireceğinin teminatını veren herhangi bir varlığın olmaması anlamına gelir. Özgür birey kendi kararlarıyla baş başadır, benimsediği her tür ahlaki yargı ne Tanrı'ya ne de herhangi bir otorite figürüne, sadece ve sadece kendine aittir. Descartes'ın ardından gelen birçoğu da aynı şekilde özgürlük kavramından uzaklaşıp kendini Öteki'nin o veya bu türünün kollarına bırakmıştır (faşistlerde Millet, komünistlerde Tarih, Hıristiyan köktendincilerde İsa, vb.).

Özgürlük meselesinde kendini Öteki'ye teslim etmeyi reddeden tek düşünür Immanuel Kant olmuştur. Kant'ın ahlakla ilgili görüşleri felsefe tarihinde bir nirengi noktası oluşturur çünkü buna göre öznenin ahlaki anlayışını şekillendiren, herhangi bir dışsal güç değil kendisi olmalıdır. Ona göre ahlak yasası evrensel de olsa özne kendi evrensellik anlayışını kendi tayin etmelidir ki bu da çok hayati bir meseledir. Alenka Zupančič de Kant'ın, ahlak kavramı konusunda gerçekleştirdiği büyük atılıma dair irdelemesinde bundan bahseder: "Etiği ezip geçmeksizin kesinlikle bu denli indirgenemeyecek yegâne husus, her tür durumun gösterdiği rengârenk çeşitlilik değil, her öznenin kendi evrensellik anlayışını kendi eylemleri üzerinden oluşturmaya,

4 Üçüncü Meditasyon'da Descartes, Tanrı'da öznenin sahip olmadığı Öteki niteliklerini görür. Bu da Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde belirttiği, tözün öznenin kendisi olarak görülmesi gerektiği kanaatine açıkça ters düşer. Descartes'a göre töz, gerçekten tözdür (ve dolayısıyla kendimizi teslim edebileceğimiz tözsel bir Öteki'dir). Descartes'ın Tanrı hakkındaki bilgisizliği bu teslimiyete engel değildir: "Sonsuzluğu kavrayamamam ya da Tanrı'nın benim hiçbir şekilde anlayamadığım ve belki de tahayyül sınırlarımı bile aşan daha pek çok başka niteliğinin bulunması hiçbir şey değiştirmez zira sonsuzluğun doğasına benim gibi fani bir varlık tarafından vâkıf olunamaz." René Descartes, *Mediations on First Philosophy*, çev. John Cottingham (Cambridge; Cambridge University Press, 1986), s. 32 [*Meditasyonlar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa, 2023].

evrenselleştirme yönünde birtakım işlemler yapmaya dair tavrıdır."[5] Özneyi, evrensel bir ahlak yasasının varlığı konusunda uyaran sağduyusu bile onun adına bunun içeriğini belirlemez ya da nasıl uygulayacağına karışmaz. Buna öznenin kendisinin karar vermesi gerekir.

Kant ahlak yasasının saf halini, öznenin özgürlüğünün kaynağı ve göstergesi olarak tanımlar. Kant'a göre, özgür olmayan hiçbir varlık kendine yasa koyma ve içgüdüsel yönünü dizginleme becerisine sahip olamaz. Nihayetinde Kant ahlak yasasının bize Tanrı'nın var olduğunu düşündürdüğü sonucuna varır ama diğer yandan Tanrı kavramı onun ahlak felsefesinde yönlendirici değildir. Tanrı ahlakı yönlendirmez, ahlak Tanrı'yı yönlendirir. Bu da tamamen özgür olduğumuz, eylemlerimiz konusunda bize rehberlik edecek bir Öteki'ye ihtiyaç duymadığımız anlamına gelir.

Kant, Tanrı'nın varlığına inansa da insanın ahlaki eyleminin temelini onda aramaz; yani özümüz itibarıyla özgür olduğumuzu kabul eder. Ahlak yasasının –öznenin hür kararının– iyi ve kötü arasında son hükmü verdiği konusundaki ısrarının nedeni de budur. Tanrı bu konuda sessiz kalır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde şunu iddia eder: "İyi ve kötü kavramları ahlak yasasına öncül değil (ki anlaşılacağı üzere tam da bu yüzden ona temel alınmalıdır), ancak ve ancak (burada yapıldığı gibi) onun artçılı olarak ve onun üzerinden belirlenebilir."[6] Özne özgürdür çünkü himayesi altına girebileceği dışsal bir otorite yoktur. Kant'ı büyük filozof yapan da her şeyden önce öznenin özgürlüğünün modernitede saklı olduğunu kavramasıdır.[7]

5 Alenka Zupančič, *Ethics of the Real: Kant, Lacan* (New York; Verso, 2000), s. 61 [*Gerçeğin Etiği*, çev. Ahmet Süreyya Özcan, Epos, 2010].

6 Immanuel Kant, *Critique of the Practical Reason, Practical Philosophy*, ed. ve çev. Mary J. Gregor (New York; Cambridge University Press, 1996) içinde, s. 190 [*Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say, 2020].

7 Kant, ahlak yasasının oluşturulmasındaki payımızın bizi özgür bireyler haline getirdiğini fark etmiş ve bu yüzden de özgürlük ve ahlak kavramları arasındaki bilinegeldik ilişkiyi tersine çevirmiştir. Ahlak yasası kişinin özgür olması şartına bağlı değildir; bireysel özgürlükten ancak ahlak yasası varsa bahsedilebilir. Henry

György Lukács'ın Kant'ı burjuva düşüncesine karşıt bir filozofa indirgemeye çalışmasının nedeni, kendini *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki kuramsal Kant'la sınırlandırmasıdır. İkinci *Eleştiri*'sinde Kant, kapitalizmin tahammül edemeyeceği bir özgürlük anlayışında ısrar ederek sisteme mesafeli tutumunu açıkça belli eder. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde özgürlüğün, ilk *Eleştiri*'deki kuramsallaştırma denemesinde bahsedildiği gibi sadece bir kararsız kalma meselesi olmadığı ortaya konulur. Aksine, insan özgür olduğunun farkındadır ve dışsal yaşamda bu özgürlüğün hiçbir kefili yoktur (Tanrı veya "iyilik" gibi). Ahlak yasasının üzerimizde kurduğu baskı da bunu gösterir. Ancak, ahlak yasası Tanrı'nın, hatta olası yeni bir Tanrı'nın yerini alacak bir başka tözsel varlık değildir. Ahlak yasası Öteki değil, onun yokluğudur. Öznenin kendine koyduğu sınırdan ibaret olduğu için sahici bir özgürlük halini yansıtır. Dolayısıyla bunun varlığı, moderniteyle gelen kökten özgürlüğün Tanrı'yla bağları kopardığının göstergesidir.[8]

Moderniteyle birlikte özgürlük artık mümkün olmuş, Kant da bunu felsefi boyutta geliştirmiştir ama kapitalizm de öznenin önünde, özgürlüğün barındırdığı travmadan kaçmak için mükemmel bir yol açmıştır. Bu durum, tüm kapitalizm müdafilerinin özgürlüğün sistemde tuttuğu yeri öne çıkardığı göz önüne alındığında ironik kaçar: Adaletsizlik yaratan, ahlaksızlığa yola açan kapitalizm aynı zamanda özneye özgürlük getirir. Özgürlüğün kapitalizmin düsturu olduğu ifadesi, Adam Smith'ten Ayn Rand'e ve Donald Trump'a

---

Allison'ın dediği üzere "özgürlük, ahlak yasasına hayatımızda yer verirsek vardır, daha doğrusu var olur." Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge; Cambridge University Press, 1990), s. 248. Ahlak yasası yoksa özgürlük meselesi çözümsüz bir konu olarak kalmaktan öteye gidemez. Tamamen ahlak yasasının varlığı sayesinde meydana gelen temel kırılma noktasını açıklamayı başaramayan filozoflar açısından da durum böyle olmuştur.

8 Modern özgürlük kavramının yaratıcısı Kant hakkında daha derinlikli bir tartışma için bkz. Paul Eisenstein ve Todd McGowan, *Rupture: On the Emergence of the Political* (Evanston, IL; Northwestern University Press, 2012).

kadar sistemin tüm savunucularının diline pelesenk olmuştur. Ancak, kapitalizmin özgürlük anlayışı son derece sığdır. Kant'ın yere göğe koyamadığı sahici özgürlükten ziyade, tarihin nesnel kuvvetleri adına hareket ettiğini düşünen komünistlerin özgürlük anlayışına daha yakındır. Kapitalist özgürlük baştan sona bir yalandır, ki onu böylesine hararetle tutunmamızın nedeni de budur.

Özgürlüğün Sefaleti

Kapitalizmin özgürlük anlayışının zayıflığı, sistemi savunan neredeyse tüm ekonomistlerin düşüncelerinde açıkça görülebilir. Bu kişiler, ortaya attıkları fikirlerle kapitalizmin sahici özgürlük anlayışına ihanet etmezler ama onun fiili özgürlük, yani hem Öteki'nden hem de onun varoluşumuza rehberlik etme konusunda verdiği teminatından kurtulma fikri üzerindeki zararlı etkilerini açık ederler. Kapitalizm insana biriktirme özgürlüğü verir ama diğer yandan bunun nasıl yapılacağını da kendisi belirler. Özgürlük kavramıyla birebir özdeş görülmesine rağmen kapitalizm, ona tabi öznenin kendi kariyerini kendisinin tayin etmesine, neyi satın alacağına veya neyi sıfırdan yapacağına bile karar vermesine izin vermez. Hemen tüm kapitalist ekonomistlerin ortaya koyduğu üzere serbest piyasa, özgürlüğe engeldir.

Ludwigvon Mises'in çalışmasında bu tutarsızlık, mümkün olabilecek en açık haliyle gözler önüne serilir. Diğer serbest piyasa müdafilerinin, örneğin Milton Friedman'ın aksine Von Mises, bunun yarattığının dışındaki hiçbir özgürlük türünün varlığını kabul etmez: "Piyasa ekonomisinin sağladığının dışında hiçbir tür özgürlük ve serbestlikten bahsedilemez."[9] Von Mises açısından, siyasi özgürlük bütünüyle ikincildir ve bunun bir sonucudur. Toplumsal yaşamı

9 Ludwig von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics* (New Haven: Yale University Press, 1949), s. 280 [*İnsan Eylemi*, çev. İsmail Aktar, Liberte, 2008].

ayakta tutan, ekonomik özgürlüktür (kişinin, hiçbir kısıtlamaya maruz kalmaksızın malını satabilmesi ya da yenisini alabilmesi). Kişinin gönlünce alıp satabilmesi ona, diğer hiçbir ekonomik sistemin veremeyeceği türden bir tatmin hissi sağlar. Von Mises bu durumun başlı başına bir amaç teşkil ettiğini, her tür toplumsal düzende benimsenmesi ve ne yapılıp edilip mutlaka yaygınlaştırılması gereken güzel bir sonuç olduğu kanısındadır.

Von Mises'in düşünce dünyasına can veren, serbest piyasaya yönelik bu methiye kapitalist ekonomiyi savunan herkesin de katılacağı, adeta temsili nitelikte bir düşüncedir. Ancak, istediği gibi alıp satabilme konusunda özgür olma ideali tam anlamıyla kapitalist ideolojiyi yansıtmaz. Kapitalist sistem dahilinde kişinin gerçekten böyle bir özgürlüğü vardır ki bu da onu, devlet ya da birtakım başka oluşumlar tarafından alım-satım faaliyetine kısıtlama getirilen başka ekonomi türlerinden ayırır. Her çeşit piyasanın uyguladığı bazı kısıtlamalar olsa da kapitalist ekonomide bu, o da kamusal güvenliği sağlama gerekçesiyle, asgaride tutulur. Bazı firmalar belli başlı ürünlerinin üretimini sınırlı tutma yoluna gidebilir (akaryakıt şirketlerinin elektrikli araç üretiminde yaptığı gibi) fakat bu tür örnekler sadece kapitalizmin özündeki idealin çiğnenmesidir; onun gerçekteki etkilerini ortadan kaldırmaz. Tüm bunlarla birlikte serbest piyasa, barındırdığı kısıtlamasızlık idealine rağmen ve Von Mises'in şaşırtıcı da olsa itiraf ettiği üzere, özgürlüğün kalelerinden biri değildir.

Von Mises kendini bir özgürlük havarisi, onu korumak uğruna büyük eşitsizliklere bile göz yumabilecek kadar özgürlük düşkünü biri olarak takdim eder.[10] Ama daha sonra piyasanın erdemlerini sayıp dökerek bizi özgürlüğümüzden kurtarma kabiliyetine övgüler

10 Kapitalizm müdafileri neredeyse istisnasız biçimde, savunmalarını özgürlük ve eşitlik arasındaki ödünleşme çerçevesinde kurgular. Tam özgürlük için eşitlikten bir miktar ödün verirler. Ancak, mesele bu şekilde ele alındığında serbest piyasada herhangi bir özgürlükten bahsedilemeyeceğinin farkına varmak zorlaşır.

düzer. Bu durum bir düşünürün, uzun zamandır kafasında bilinçli olarak derleyip toparladığı bir konudan bahsederken ağzından bilinçdışı arzusunu kaçırıverdiği akla ziyan anlara örnek oluşturur. Von Mises şunları söyler: "Piyasa yaratma süreci piyasada faaliyet gösteren münferit girişimcilerin bireysel faaliyetlerinin, karşılıklı işbirliğinin gereklerine uygun hale getirilmesidir. Piyasa fiyatları üreticiye neyi, nasıl ve ne miktarda imal etmesi gerektiğini söyler."[11] Von Mises, iş hayatımızı ne yönde şekillendireceğimize karar verirken özgürlüğün getirdiği yükü üstlenmek yerine, piyasanın bunu bizim adımıza yapmasına izin vermemiz gerektiğini düşünür. Bu hem onun hem de kapitalizmin diğer önde gelen savunucularının fikirlerinin en can alıcı noktasıdır. Kapitalist ekonomiye tabi öznenin tepesine, Öteki konumuyla piyasayı koyarlar. Bu kişiler kapitalizmin, tam da mutlak bir özgürlük yaratacağı noktada –serbest piyasada– ondan vazgeçtiğini ortaya koyan Marx'tan bile daha ferasetli çıkmıştır.

Piyasanın Tanrı'ya atfettiği rol, bize neyi arzulayıp neyi arzulamamız gerektiğini söyleyecek kadar belirleyicidir. Fakat bu, Tanrı'nın geliştirilmiş bir türüdür zira kendimizi hâlâ özgür varlıklar olarak görmemize de imkân tanır. Hıristiyan din âlimleri kadir-i mutlak Tanrı düşüncesine rağmen ortaya çıkan insani özgürlük sorunuyla sürekli boğuşmak zorunda kalırken kapitalizm yanlıları böyle bir pürüzle asla karşılaşmamıştır çünkü serbest piyasa, lafta da olsa her daim bizi özgür olduğumuz konusunda temin eder. Yani Tanrı'nın aksine kapitalist Öteki bizi özgürlükle kadir-i mutlak Öteki arasında nasıl uzlaşı sağlayabileceğimiz konusunda kafa yormaya hiç zorlamaz. Üstelik serbest piyasa bizi özgürlüğümüzden, Tanrı'nın yaptığından çok daha etkili biçimde kurtarır. Tanrı bize şüphe etmek için açık kapı bırakırken, serbest piyasa bunu pek nadiren yapar.[12]

11 Von Mises, *Human Action*, s. 259.

12 Kiarina Kordela kapitalizm ve dini inanç ilişkisi üzerine yaptığı irdelemede kapitalizmin, önceki devirlerdeki inanç türlerine kıyasla daha baskıcı nitelikte

Tanrı ile serbest piyasa arasında ne gibi farklılıklar bulunduğunu düşünürken, hangisinin Öteki'nin daha baskıcı türü olduğu konusunda hüküm vermek kolay gibi görünür. Hıristiyan Yaratıcı yanlıları Ortaçağ'da, özgürlüklerinin Tanrı tarafından kısıtlanmasını reddeden din sapkınlarını yakarak idam etmiştir. Kapitalizm ise aksine, sapkınlara hiç dokunmaz. Serbest piyasaya karşı olanlar hiçbir yasal sorunla karşılaşmaksızın kendilerine onun gereklerini yok sayan bir yaşam alanı oluşturabilirler. Kapitalizm, münafıkları cehennemde yakmaz. Ancak, görünüşteki bu tahammülün altında Engizisyon'dan bile daha uç noktalara varan bir ideolojik katılık gizlidir. Serbest piyasayı özgürlükle bağlantılandırma tutumu kapitalist evrende öylesine yaygın ölçekte benimsenmiştir ki, durumu bu iki terimi dışlayarak değerlendirmek artık imkânsızlaşmıştır. Sistemin dışında bir hayat sürenler bile bilfiil kapitalizm tarafından tanımlanan özgürlük türünün, yani kendi ekonomik kaderlerine hükmetme özgürlüğünün peşinde koşar. Ortaçağ'da sapkınlık çok yaygın bir durum değildir ama Tanrı'nın yerini serbest piyasa aldığında daha da nadir rastlanır hale gelmiştir çünkü o, Tanrı'nın gelişmiş bir türüdür; bizi hem özgürlüğümüzden kopartır hem de özgür olduğumuz konusunda ısrarı elden bırakmaz. [13]

bir iman gerektirdiğini çünkü rasyonel bir sistem dahilinde sürdürülse de bunun tamamen bilinçdışı ve akıldışı olması gerektiğini belirtir: "Seküler bir toplumdaki Öteki'nin mantık temelli olmayışının epistemolojik bir gerçekliğe dayanması, o toplumdaki öznenin bundan kurtulabileceği anlamına kesinlikle gelmez. Tersine, toplumsal Öteki'nin özne üzerindeki hükmünün temsil edilemez, subliminal ve bilinçdışı niteliğidir. Muhakeme ve öztemsil olmadığında sahneyi inanç alır ki bu da akıldışı, mantıkla açıklanamaz nitelikte olmakla birlikte özne açısından bir o kadar da mutlaktır." A. Kiarina Kordela, "Political Metaphysics: God in Global Capitalism (the Slave, the Masters, Lacan, and the Surplus)", *Political Theory* 27, no: 6 (1999): 790.

13 Kapitalizmin en amansız karşıtı Karl Marx bile sistemin temel öncülünü kabul eder. Marx komünist topluma sınırsız üretkenlik atfeder ki bu da kapitalist idealin reddi değil onun yeni bir formülasyonundan ibarettir. Serbest piyasaya

F. A. Hayek *Kölelik Yolu*'nda, konuyu ele alırken işçi yerine işinsanı ifadesini kullansa da Von Mises'in düştüğü tutarsızlığı tekrar etmekten kurtulamaz. Toplumun işçiye hiçbir şekilde güvence sağlamaması, bunun yerine sosyal fayda yönünden gerekliliğini yitirmiş mesleklerle uğraşanların işini kaybetmesine izin vermesi gerektiğini savunur. Hayek bu görüşünü katı yürekliliğine değil bilgeliğine yorar. Ona göre kapitalizmin erdemlerinden biri de toplumsal fayda bakımından âtıl hale gelmiş işleri kâr edemez hale getirerek ortadan kaldırmasıdır. Kapitalist evren faydalılığın hükmü altındadır; ortak yarara katkı sağlamayan işleri hızla yok eder.

Kendi çalışma hayatımı değerlendirdiğimde, karşıma çıkan olasılıklar arasında seçim yapmak bana imkânsız gibi görünür. Tıp, borsacılık, uzay araştırmaları, çöpçülük, tarihçilik ya da neredeyse sonsuz denebilecek sayıda farklı seçenekten birine yönelebilirdim. Ancak, önce tarih profesörlerinin sonra da borsacıların önündeki iş olanaklarına baktığımda hangisini seçmek gerektiği gayet açık biçimde görülür. Kendine bir mesleki yol seçme ayrıcalığına sahip olmayıp sadece herhangi bir iş arayanlar bile bu konuda piyasadan rehberlik hizmeti alır ki o da bu kişilere, yerel bir kitapçıda çalışmaktansa Walmart'a başvurmalarını salık verir. Serbest piyasa kişiyi, ona hangi mesleği seçmek istediği konusunda kararsız kalma hakkı tanıyan o korkunç özgürlüğünden kurtarır.

Bu tür bir karar vermeye çalışırken gerek ebeveynlerimizden gerekse öğretmenlerimizden duyduklarımız, serbest piyasanın ve Tanrı'nın sunduğu yol göstericiliğin arasındaki derin bağı gün yüzüne çıkarır. Aradığımız şeyi bulduğumuz zaman bunu anlayacağımızı söylerler; tıpkı Şam yolunda aydınlanan Pavlus gibi. Ancak, bize mesleki çizgimizi söyleyen ses Tanrı'nınki değildir. Hayek'in de açıkça belirttiği üzere bu, serbest piyasanın sesidir.

---

karşı olmasına karşıdır ama oluşturduğu alternatif ekonomik yaklaşım, özü itibarıyla kapitalist mantığın içinde kalır. Yani yeterince sapkın bir görüş ortaya koyamaz.

Hayek'in, bu ekonomik hükmü sevmesinin nedeni hangi mesleğe yöneleceği konusunda özgürce karar verme durumuyla karşı karşıya kalan işçiye sunduğu büyük aydınlanmadır. Hayek'e göre, "[k]işi ne kadar isterse istesin, eğer bulacağı işin ona sağlayacağı getiriler ve topluma getireceği fayda denge içinde olmazsa, birçok seçenek içinden muhakeme yoluyla bir tercihte bulunması imkânsızdır. Mevcut şartların farklılaşması nedeniyle kişi, yavaş yavaş hoşlanmaya başladığı işi ve çevreyi bırakıp yeni bir iş bulması gerekip gerekmediği kararını verirken, bu iki işin toplum nezdindeki nispi değerinde gerçekleşen değişimin ücretteki yansımasına bakmalıdır."[14] Kapitalist sistemde, ne iş yapacağımıza karar vermek için herhangi bir çaba içine girmemiz gerekmez. Serbest piyasanın büyüsü zaten bizi doğru dürüst, toplumsal açıdan gerekli bir işe yönlendirecektir. Hayek bir yandan mutlak özgürlüğü güvence altına alan tek sistemin kapitalizm olduğunda ısrar ederken diğer yandan da özgürlüğü dizginlemesini sistemin bir meziyeti olarak görür.

Hayek'in özgürlük fikrine kendini böylesine hararetle adamasına bakılırsa, bu yazdıkları karşısında ne kadar şaşırsak azdır. Özgürlük hakkında vaaz verdiği *Özgürlüğün Anayasası*'nın başlarında söz konusu kavramın tanımını yapar. Özgürlüğün yegâne anlamının kişinin tahakküm altına girmemesi, dışarıdan o ya da bu şekilde herhangi bir zorlanmaya maruz kalmaksızın hareket edebilmesi olduğunu iddia eder.[15] Bu fikrini *Kölelik Yolu*'nda da sürekli tekrarlayıp

14 F. A. Hayek, *The Road of Serfdom* (Chicago; University of Chicago Press, 2007), s. 151 [*Kölelik Yolu*, çev. Turhan Feyzioğlu ve Yıldıray Arsan, Liberte, 2023]. Hayek'in bu konudaki açıklaması kendini mutlak özgürlüğe adadığı yönündeki iddialarını yalancı çıkarırken, diğer yandan da kapitalizmin önde gelen müdafilerinin faydalılık kavramı konusunda ne kadar zorlandığını ortaya koymak gibi değerli bir yön de barındırır.

15 Hayek'e göre "'özgürlük' sadece insan ilişkilerinde söz konusudur ve bunu ancak insanlar ihlal edebilir." F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago; University of Chicago Press, 2011), s. 60.

durur; buna göre özgürlük Hayek'in benimsediği başlıca değerdir ama diğer yandan da kapitalizmi, bizi bunun getirdiği sorumluluktan kurtardığı için yere göğe sığdıramaz. Kapitalizm, modernitede önceki yerinden edilen Tanrı'nın makamına bir başka Öteki'yi oturtur. Hayek bu Tanrı'yı geri getirerek, pek övdüğü özgürlüğe ihanet eder. Bu diriltme, kapitalizmi teolojik yönden yanlış yorumlamasından kaynaklanmaz. Kapitalizmin, öznenin tepesine yeni tür bir toplumsal otorite, yani görünmeden de olsa onun eylemlerini yönlendirecek yeni bir Öteki getirdiğini isabetle fark eder.

Ontolojik açıdan kişinin özgürlüğü Öteki'nin yokluğu, ona neyi nasıl arzulayacağını söyleyecek bir Öteki'nin var olmaması üzerine temellenir. Arzusu üzerinden öznelliğini şekillendirmek için, var olmayan Öteki'nin arzusunu yorumlamalıdır. Jean-Paul Sartre'ın söylediğinin aksine insan özgürlüğe mahkûm değildir çünkü neyi nasıl arzulayacağını ona söyleyecek buyurgan ve tözsel bir Öteki bulunmadığı için başka şekilde davranmaya da karar verebilir. Bu tür bir figür ancak bizim inancımızın ürünü olabilir ki Hayek'in isabetle belirttiği üzere kapitalizmde olan da budur. Kapitalizm bize serbest piyasa görünümünde, inanabileceğimiz tözsel bir Öteki imgesi sağlar.

Hem *İnsan Eylemi* hem de *Kölelik Yolu* başından sonuna kadar, özgürlüğe yönelik her tür kısıtlamayı şiddetle kınayan ifadelerle dolu olmasına rağmen az önce bu kitapların bahsedilen kesitleri de barındırmaları epey şaşırtıcıdır. Von Mises ve Hayek, hayatımızı neye adamak istediğimizi seçebilme özgürlüğümüzü askıya alma meziyetinden ötürü kapitalizme methiye düzerler. Kapitalizme tabi bireyler olarak kendi kararlarımızı tek başımıza kendimiz veremeyiz; Von Mises'le Hayek'e göre sistem, kendi belirlediği mevcut talepleri ve maaş oranlarını göz önüne alarak hangi işi yapmamız gerektiğini, hangi mesleki faaliyetin ve ayrıca neyin topluma fayda getireceğini bize bildirir.

Bir başka ifadeyle, kapitalizm bize toplumsal düzenin parçası olabilmek için ne yapmamız gerektiğini, toplumun taleplerine nasıl uyum gösterebileceğimizi söyler. Bu durumda kişinin toplumsal taleplerle uyuşmayan bir şey yapma özgürlüğüne sahip olması mümkün değildir. Sadece bu taleplerle uyuşacak eylemlerde bulunabiliriz; kapitalizmin üstünlüğü de söz konusu talepleri son derece açık biçimde gözler önüne sermesindedir. Mesleğimizi özgür irademizle seçtiğimizi zannetsek de –ki Hayek'e göre durum herkes için böyledir– kapitalizm bize enerjimizi nereye yönlendireceğimizi göstererek bu yükü omuzlarımızdan alır. Ücretlendirme sistemi ve iş ilanları bize, bakıp Öteki'nin arzusunun ne olduğunu anlayabileceğimiz bir şema sunar. Bir fantazi yapısından müteşekkil bu şema yardımıyla da kapitalizm Öteki'nin yokluğunu reddetmemizi sağlar ve böylece bize neyi nasıl arzulayacağımızı söyleyecek ne birisi ne de bir şey olduğunun farkına varıp dehşete kapılmamızı engeller.

Öte yandan kapitalizmin kurguladığı bu yeni Öteki ya da Tanrı türü, eskisini ortadan kaldırmıştır; yani kapitalizm Tanrı'yı öldürmüştür.[16] Spinoza'nın, Tanrı'nın yaratıma tamamen içkin olduğu dikey değil yatay bir töz kavramı hayal etmesi de ancak kapitalist modernitenin başlamasıyla mümkün olmuştur. Spinoza'nın düşüncesindeki Tanrı artık "bir amaç doğrultusunda hareket etmez", çünkü dünyanın dışındaki ya da üzerindeki konumunu yitirmiştir.[17] Tanrı'nın bu şekilde tahtından edilmesi, kapitalist üretim ilişkilerinin meydana çıkmasının doğrudan sonucudur. Kapitalizm hiyerarşiyi parçalar,

16 Nietzsche *Şen Bilim*'de Tanrı'nın ölümünü ilan ederken ona inanmamak gerektiğini savunmaz; tek kaygısı kapitalist modernite tarafından önü açılan süreci tanımlamaktır. Nietzsche'nin burada ne gibi bir sonuca vardığı anlaşılamaz, hatta anlaşılmaya bile yaklaşılamaz çünkü büyük bir hızla Tanrı'nın yeni tezahürüne geçer: Onu, otoritesini kabul etmeyi reddeden bir sosyal otorite figürü; Son İnsan şeklinde tanımlar.

17 Baruch Spinoza, *The Ethics*, çev. Samuel Shirley (Indianapolis; Hackett, 1992), s. 59 [*Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa, 2023].

toplumsal ilişkileri törpüler ve ayrıcalıkları ortadan kaldırır. Bu süreçte Tanrı bile hayatta kalamaz.

Modernitede de Tanrı'ya inanan insanlar vardır (ve bu sadece, Spinoza'nın içkin Tanrı'sı da değildir). Ancak, kapitalist evrende Tanrı artık toplumsal düzenin başlıca belirleyicisi değildir; insanlara neyi arzulamaları gerektiğini söylemez. Gelgelelim, toplumsal otorite konumunda bir Tanrı olmadığında mevcut düzeni sürdürmek zordur. Toplumsal düzene dayanak işlevi gören Tanrı hipotezinin geçerliliğini yitirmesiyle birlikte başka türden sosyal faaliyetlere sığınmamızın nedeni de budur. Tanrı'ya inanmak insana son derece cazip gelir zira onu, Öteki'nin yokluğuyla yüzleşmekten kurtarır. Yol gösterici bir Tanrı'nın mevcudiyeti söz konusuysa, insanın ona erişebilmek için büyük bir iman geliştirmesi gerekir. Tanrı'nın insanın arzusuyla ilgili yönlendirmeleri kapitalist toplumsal düzende açıktan açığa duyurulmaz. İnanç yine yaygındır ama kapitalist evren, geleneksel Tanrı kavramıyla bağdaşmaz.

Tanrı'nın ruhanileştirilmesi ya da Öteki'nin var olmaması, öznenin onların ne isteyip istemediği hakkında yorumda bulunmasına engel değildir. Diğer yandan Öteki, öznenin arzuları hakkında artık ne bir şey bilir ne de onu bu konuda soru yağmuruna tutar. Kişi Öteki'nin ne istediğini anlayabilmek için intihar bombacısı olur ya da televizyonda reality show izlemeye başlar –ikisi, aynı soruna verilen benzer tepkilerdir– ama bunları yaptığı sırada bile onun yokluğuyla yüzleşmekten kurtulamaz. Modern Öteki geleneksel Tanrı gibi ilahi buyruklar veremez.

Kapitalist modernite geleneksel din anlayışındaki yüce Tanrı'yı bertaraf eder ama içkin bir Tanrı yaratır. Bu, Spinoza'nın, yaratılmış dünyayla uyum içindeki Tanrı'sı değildir; bize neyi arzulayacağımızı söyleyen Tanrı'dır ki bu da serbest piyasanın ta kendisidir. Serbest piyasa bizi, özgürlüğümüzle baş başa bırakıp arzularımız hakkında sessiz kalmak yerine özgürlüğün getirdiği sorumluluktan kurtarır.

Ama yine de şunu söyleyebiliriz: Kapitalist evrende bizi özgürlükten kurtaran şey "özgürlük"tür.

Tanrı Değil Reklam

Kapitalizmin, üretim ve çalışma yaşamı kapsamında öznenin arzusunu yönetme konusundaki tüm başarısı şöyle dursun, getirdiği yıkımın en belirgin görülebileceği alan tüketim faaliyetidir. Günümüzde kapitalist evrenin merkezi üretim ve çalışma yaşamından ziyade tüketimdir; yeni Tanrı türü de kendini en net burada gösterir. Reklamcılık sadece ürün satmaya değil, özneyi özgürlüğünden kurtarmayı da amaçlar. Reklam bize neyi ne kadar tüketeceğimiz konusunda tek başımıza karar vermediğimize inanmamızı sağlayan Öteki'nin bir imgesini gösterir.

Reklam bize neyi arzulayacağımızı doğrudan söylemez (örneğin bize "Hemen açıp bir bira iç" diyen bir reklam başarılı olamaz), bunun yerine bizi belirli bir Öteki türünün varlığına inandırmaya çalışır. Bira reklamı bize, bunu içtiğimizde Öteki'nin bizi ödüllendireceğini söyler. Bu reklamda bira içen erkeğin etrafını sarmış, üzerine sadece mayo giymiş genç kadınlar görürüz ki bu da söz konusu bira markasını tercih etmenin toplumsal destek gördüğü mesajını veren bir görüntüdür. Buna göre, toplumsal düzene ne kadar uyum gösterirsek üzerimizde o kadar ilgi toplarız. Böylece kişi neyi ne şekilde arzulayacağını ve dolayısıyla özgürlüğün travmasından nasıl kaçabileceğini anlar.

Reklam kapitalist özneyi, tüketici kimliğiyle yaptığı her tercihin başkaları tarafından görüldüğüne inandırır. Yani Öteki onu tercihlerinden ötürü, yaptığı kişisel harcama sayesinde fark edileceği düşüncesiyle ödüllendirir. Kişinin belli marka bir bira içerken illa kendini güzel kadınlarla çevrelenmiş gibi hayal etmesine gerek yoktur ama Öteki'nin bu tercihi gördüğünü ve onayladığını düşünür. Reklam

kişiye, tercihinin üzerine Öteki tarafından onay mührü basıldığını söyler; en başarılı reklam da öznenin, bir yandan Öteki'nin onayına duyduğu bu ihtiyacı reddedip diğer yandan buna mazhar olmak için ne gerekiyorsa eksiksiz biçimde yapmasını sağlar.

Bu bira reklamı genellikle Öteki'ni mümkün olan en kısa yoldan akla getirir. Öteki, birtakım nesneleştirilmiş olası aşk figürleri, birlikte futbol maçı seyreden arkadaş grubu ya da insanı geçmişe götürüp tercihlerin daha net olduğu eski zamanları anıştıran Clydesdale atları görünümündedir. Her halükârda reklam özneye, tanık olunduğunu fark edeceği bir özdeşleşme noktası sağlar ki Öteki tam da burada konumlanıp onun tercihlerini burada onaylar. Bu reklamları gereğince izleyenler, onları özgürlüklerinden kurtaracak bir aidiyet hissi edinirler.

En başarılı –ve en tehlikeli– reklam, Öteki'nin hükmünden çıkarak ya da onunla bağlarını kopartarak bir aidiyet hissine varma beklentisi verendir. Bu tür reklamlarda Öteki, var olmama imgesi üzerinden şekillenir ve böylece daha da sağlamca kök salar. Bu tür bir duruma verilebilecek en iyi örnek, 1990'lardaki Monster.com reklamıdır. Küçük yaşlarda bir grup çocuk ironik biçimde, kapitalist sisteme uyum sağlama arzularını dillendirir. İçlerinden biri "Erken emekliliğe zorlanmak istiyorum" derken bir diğeri de "Çalışma yaşamını en fazla orta düzey yönetici olana dek sürdürmek istediği"ni söyler. Kapitalist sisteme yönelik umutsuzluk dolu bu ağır suçlamalar hem söz konusu duyguya ara verip şöyle bir soluklanılacak hem de kapitalist ekonomiye, özgürlüğünü kurban etmeksizin uyum gösterilmesine elverişli bir alan yaratacak Öteki türü olarak Monster.com'a yatırım çağrısı yapmaya hizmet eder. Monster.com bu şekilde kendini özneye, tıpkı Google ya da Apple'ın yaptığı gibi, bir yandan piyasanın başarısının temelindeki Öteki imgesini muhafaza ederken diğer yandan yine piyasanın talep ettiği uyum gösterme zorunluluğundan kurtulmasını sağlayacak bir araç olarak sunar. Monster.

com reklamı cezbedici olduğu kadar zalimdir de; özgürlük fikrini, Budweiser'ın Clydesdale atlarından bile daha karanlık bir gölgede bırakır. Bir yandan serbest piyasayı reddettiğimizi zannederken, diğer yandan bu yeni Tanrı türünden kabul bekleriz.

Reklam ve Tanrı arasındaki bu bağlantı, F. Scott Fitzgerald'ın *Muhteşem Gatsby* romanının can alıcı cümlelerinden birinde de göze çarpar. Romanda Jay Gatsby'nin, kocası Tom'dan uzaklaştırmaya çalıştığı eski aşkı Daisy Buchanan'ın peşinden koşması anlatılır. Tom, Daisy ve Gatsby, aralarında gerçekleşen yüzleşmenin ardından hep birlikte New York'tan kaçarak memleketleri Long Island'a doğru yola çıkarlar. Direksiyondaki Daisy'ye Gatsby eşlik ederken, Tom başka arabadadır. Şehri varlıklı banliyölerinden ayıran Kül Vadisi'nden geçerken Daisy, eşi Tom'la ilişkisi olan Myrtle'e çarpar ve kadın ölür. Daisy'nin Myrtle'ı öldürmek gibi bir niyeti olmasa da aracı dikkatsiz kullanmaktadır, kazadan sonra da hiç durmaksızın sürmeye devam eder. Daisy'nin davranışı üst toplumsal sınıfın duyarsızlığını gösterir ama diğer yandan sahnenin asıl can alıcı yönü, Myrtle'ın ölümünden sonra olup bitenler ve kadının eşi George'un olaya verdiği tepkidedir.

George, Myrtle'ın ölümüne bir reklama gönderme yaparak tepki verir. Fitzgerald'ın Kül Vadisi betimlemesinde endüstri bölgesinin girişinde asılı, dikkat çekici bir reklam panosu öne çıkar. Panoda, anlatıcı Nick Caraway'in ifadesiyle "Dr. T. J. Eckleberg'ün gözleri"nin reklamı yapılmaktadır. Rengi solmuş panoda Kül Vadisi'nden uzaklara doğru dalmış, gözlük takmış bir çift devasa gözü işaret eden optometrist tanıtılmaktadır. "Dr. T. J. Eckleberg'ün gözleri" roman boyunca Öteki, yani eylemlerimizi güvence altına alıp yönlendiren modern Tanrı türü rolündedir. Myrtle ölünce George bu reklam panosunun ve kapitalist modernitedeki her türlü reklamın işlevini saptar.

George, komşusu Michaelus'la birlikte planı üzerinde konuşurken onay arayışıyla, başını kaldırıp "Dr. T. J. Eckleberg'ün gözleri"ne bakar. Michaelus'a "Tanrı her şeyi görür" der, o da ona "Bu sadece

bir reklam" diye yanıt verir.[18] Fitzgerald bu fikir alışverişi vasıtasıyla, hem reklam sektörüyle Tanrı arasındaki ilişkiyi hem de modernitede Tanrı'nın konumunda gerçekleşen değişimi mükemmelen yakaladığını gösterir. Günümüzde reklam artık Tanrı'nın yerine geçmiş olsa da –Dr. T. J. Eckleberg'ün gözleri bize neyi nasıl arzulayacağımızı ve özgürlüğümüzden nasıl kaçıp kurtulabileceğimizi anlatır– bu yeni Tanrı türünün esas niteliği mevcudiyeti değil, aksine, mevcut olmamasıdır. Dolayısıyla Michaelus'un tavrı üzerinden Öteki'nin, o "her şeyi gören"in sağladığı güvenlikten vazgeçmek pahasına, var olmadığını ilan edebiliriz.

Modern dünyanın Tanrı'sını tasavvur ederken bunun yüce bir varlık olduğu fikrini bir kenara atabilir, yerine de çıkış noktası olarak Fitzgerald'ın sunduğu imgeyi koyabiliriz. "Dr. T. J. Eckleberg'ün gözleri" George'u teskin eder çünkü eylemlerimizin ontolojik bir destek gördüğünü zannetmesine imkân tanır. Bu gözler onun yanlış kişiden intikam almasını; Daisy'nin işlediği suç yüzünden Gatsby'yi öldürmesini onaylar. Aynı şekilde reklamlar da tüketicinin önüne, ne istemesi gerektiği konusunda bir görüntü koyarak onu rahatlatır.

Reklamlar vasıtasıyla bize pazarlanmaya çalışılan ürünleri satın almasak bile, bunların var ettiği Öteki fikriyle avunuruz. George'un reklam panosuna baktığında vardığı sonuç hatalı olsa da –Tanrı her şeyi görmez– yine de bu tamamen anlaşılmaz değildir. Dr. T. J. Eckleberg yeni tanrıdır. Tıpkı eski Tanrı gibi onun da varlık nedeni bizim özgür olmamamızdır ama selefinin aksine, varlığının enine boyuna sorgulandığı bir çağda hüküm sürmektedir.[19]

---

18 F. Scott Fitzgerald, *The Great Gatsby* (New York; Scribner, 2004), s. 167 [*Muhteşem Gatsby*, çev. Hasan Fehmi Nemli, İletişim, 2020].

19 Reklamlar önümüze yeni bir Öteki figürü koyarak bizi özgürlüğümüzden kurtarmakla kalmayıp, aynı zamanda özgür olmayı bir seçenek haline getirir. Bu durum da özgürlüğü ontolojik seviyeden alıp belli emtia hakkındaki ampirik bir meseleye dönüştürür. Søren Kierkegaard ve Jean-Paul Sartre gibi varoluşçuların

Das Adam Smith Meselesi

Kapitalizmdeki yeni Tanrı türünün mahiyetini anlamak, Adam Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı* ve *Milletlerin Zenginliği* adlı iki önemli çalışması arasındaki bağa dair sıkça tartışılan meselenin çözüm yolunu da bulmamızı sağlayacaktır. Bahsettiğimiz tartışmalı durum öylesine olay yaratmıştır ki kendine ait bir isme bile kavuşmuştur: *Das Adam Smith Meselesi*. Konuyla ilgili temel sorun, Smith'in bu önemli eserinin felsefi anlamda birbiriyle çelişkili görünmesidir. Ortaya koyduğu ahlak felsefesinde kişinin diğer insanlara duygusal bağlanma geliştirmesi gerektiğini savunurken, ekonomiyle ilgili çalışmasındaysa toplumsal meseleler yerine kişisel menfaatleri öne çıkarır. Bu sorun, Öteki'nin yeni türü olan serbest piyasa göz önüne alınarak bakıldığında daha da ilginç hale gelir. Das Adam Smith Meselesi'nin çözümünü, serbest piyasanın Tanrı'nın yerini alması ve kapitalist özneyi özgürlüğünden kurtarmasında aramak gerekir.

Söz konusu meseleyi çözüme kavuşturabilmek için bunu, bugüne kadarkilerden farklı bir açıdan ele almak lazımdır. Bu soruna uzun zamandır, sağduyu gereği tarihselci bir bakış açısından yaklaşılagelinmiştir: Smith'in görüşleri 1759'dan 1776'ya, yani ahlak felsefesi

---

da fark ettiği üzere özgürlük meselesi, kişinin varoluşunu tanımlayan bir projedir. Dış güçlerin hepsi bir araya gelip de bu projenin layıkıyla hayata geçmesini engellemeye çalışsa bile kişi, kendisini hangi projenin tanımlayacağına karar vermekte özgürdür. Ontolojik anlamdaki özgürlük özneye ağır bir yük getirir çünkü bu projeyi hazırlayıp ona teslim edecek herhangi bir Öteki yoktur. Kapitalizm ise kişiye, onun adına bunu yapacak bir Öteki sağlar ve söz konusu özgürlüğü farklı bir boyuta taşıyarak ampirik bir tercihe dönüştürür. Kapitalist özne varoluşunu nasıl bir projeyle tanımlayabileceği sorunuyla yüzleşmek durumunda kalmaz. Bunun yerine hangi marka öksürük şurubunu satın alması gerektiğine karar vermek zorundadır. Daha önce öksürük şurubu satın almaya niyetlenmiş herkes bu kararı vermenin varoluşsal projesini belirlemek kadar zor olduğunu bilir fakat burada Öteki'nden, varoluşsal projesinde görmediği desteği görür.

hakkında yazdıklarıyla ekonomi konusunda kaleme aldıkları arasında geçen zaman diliminde değişir. Günümüzdeyse bu açıklama fazla rağbet görmemekle birlikte iş, iki metnin farklılıklarına dikkat çekmekten, süreklilik sağlayan kaynakları keşfetme çabasına dönmüştür.

Smith'in ahlak konusundaki fikirleri ve kapitalist yüzü arasındaki farklılıklarla ilgili mesele artık büyük oranda gündemden düştüyse de iki kitabın ortak kaygısıyla ilgili sorular hâlâ havadadır. David Wilson ve William Dixon'ın da belirttiği üzere, "Adam Smith sorunu hâlâ çözülmüş değildir: Bu iki metnin arasında, aynı kişinin kaleminden çıkmış olmasının dışında ne gibi bir bağlantı olduğu konusunda geniş çaplı bir fikir birliğine halen varılamamıştır. Smith'in, ekonomik faaliyetin düzenleyici ilkesi olarak kişisel menfaati görmesinin, daha geniş kapsama sahip ahlaki-etik düşüncesiyle nasıl bağdaştırılabileceği (tabii, şayet arada bir bağlantı varsa) konusunda da anlamlı düzeyde uzlaşma sağlanamamıştır."[20] Das Adam Smith Meselesi'nin varlığını korumasının nedeni, iki kitabın birbiriyle tam bir anlaşmazlık içindeymiş gibi görünmesidir. İlk kitap insanın varoluşunu başkalarıyla kurduğu duygusal bağlanma üzerine temellendirirken, ikincisinde insanı insan yapanın kişisel menfaat gütmek olduğu iddia edilir.

Ahlaki Duygular Kuramı'nın başlarında Smith, ekonomi konusunda daha sonra kaleme alacağı görüşleriyle tamamen çelişkiye düşecek biçimde, insanın bencilliğini dizginlemesi gerektiğini savunur: "Her ne kadar insanın bencil bir mahluk olduğu düşünülse de hiç şüphesiz doğasında birtakım ilkeler de barındırır ki bu sayede başkalarının başına gelenlerle alakadar olur ve buradan, tanık olmanın hazzından başka hiçbir şey elde etmese de ihtiyaç duyduğu mutluluğu tadar. Diğer insanların içinde bulunduğu sefalet, ister tanık olalım ister capcanlı biçimde tasavvur edelim, bizde acıma ya

20 David Wilson ve William Dixon, "*Das Adam Smith Problem*: A Critical Realist Perspective", *Journal of Critical Realism* 5, no:2 (2006): 251.

da merhamet duygusu uyandırır."[21] Farkında olmasak bile duygular başkalarıyla aramızda bağ kurar. Bazen farkında olmasak bile merhamet duygusu, başkalarıyla aramızdaki etkileşimi sürdürüp yönetir. Smith'in ahlak felsefesi tamamen insanlar arasında gerçekleşen duygusal özdeşleşme üzerine temellenir fakat bu, onun ekonomik faaliyete bakış açısında en ufak yer tutmaz. Dolayısıyla Smith'in iki meşhur metnini birbiriyle uzlaştırma çabasının, isminin hakkını verecek denli sağlam bir kuramsal sorun haline gelmesi şaşırtıcı değildir.

Smith'in ahlak felsefesi ve ekonomi konusunda kaleme aldığı metinler yan yana konulup onlara şöyle bir göz gezdirildiğinde bile Smith'in, bu iki ayrı kitapta anlatmaya çalıştıklarının birbirini tutmadığı anlaşılabilir. *Milletlerin Zenginliği*'nde Smith, kişisel menfaat gütmenin insani etkileşimin temelini oluşturduğuna dair meşhur iddiasını ortaya atar. Buna göre diğer insanlardan faydalanırız çünkü onlar da kendi çıkarları doğrultusunda hareket eder; satmak istediğimiz ürünü almaları için akıllarını çelerken de bunu, güttükleri şahsi menfaati tatmin edecek şekilde yaparız. Smith'in bu sonraki çalışmasının ana fikri kişisel çıkardır, duygusal bağlanmanın lafı bile geçmez. Önceki kitapta vurgulanan sarsılmaz merhamet hissinin ekonomik bakış açısında yeri bile yoktur. İnsanlar arasında bir bağ vardır ama bu, özsevginin bilinçdışı dışavurumundan ibarettir; başkalarının içinde bulunduğu sıkıntıya veya sefalete yönelik bilinçdışı merhamet hissiyle ilgisi yoktur.

Das Adam Smith Meselesi'ne getirilmeye çalışılan çözümlerin birçoğu, Smith'in kapitalizm kavramıyla ilgili etik anlayışına odaklanır. Onun bu anlayışının savunucularından biri de Samuel Fleischacker'dır. Fleischacker, kapitalizmin illa Smith'in *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda desteklediği türde bir erdem yaratması gerektiğini iddia etmez ama buna zemin oluşturduğunu savunur. Yani ona göre

21 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New York; Penguin, 2009), s. 13.

kapitalizmin doğasında ahlak yoktur ama onun oluşumunu kolaylaştırır; ahlaki gelişime yapısal zemin hazırlar.

Fleischacker'a göre kapitalizm bunu refah yaratarak gerçekleştirir: "Ticaret genellikle beraberinde özgürlük de getirir ve kötü durumda olanlara iskân, giyim, gıda sağlar. Bu temel ihtiyaçların karşılanması insanın doğru dürüst bir yaşam sürmesi için yeterlidir ki bu da ticaretle uğraşanların çabalarına değer vermek ve onları korumak için kâfidir."[22] Fleischacker başta kapitalizmin insanların meziyetlerini geliştirdiği ve nihayetinde şiddeti ortadan kaldıracağı fikrine yakın dursa da sonradan fazla iddialı bulduğu bu tezi bir kenara koyup iki metin arasında pek de güçlü bir bağlantı bulunmadığını kabullenmiştir. İkisi arasında uyum yakalama yönündeki tüm çabasına rağmen nihayetinde, sadece birkaç örtüşme dışında metinler arasında derin bir uçurum olduğunu teslim etmiştir.

Şu bir gerçektir ki bahsedilen iki çalışma fikri açıdan birbiriyle alakasızdır ve Smith'in ekonomi konusunda kaleme aldığı metin, ahlaki tartışma içeren kitabında anlatmaya çalıştıklarıyla hiçbir şekilde bağdaşmaz. Sonuçta bu iki kitap arasındaki yegâne ortak nokta ikisinin de yazarının aynı kişi olmasından ibarettir. Ancak, söz konusu metinler arasında yine de bir düğüm noktası vardır ki bu da Smith'in Tanrı'ya ilişkin görüşüdür. *Ahlaki Duygular Kuramı*'yla *Milletlerin Zenginliği* arasındaki esas örtüşme noktası budur ve bu durum Tanrı'nın, Smith'in düşünce dünyasında pek fazla yer tutmadığı göz önüne alındığında daha da anlamlı hale gelir.

Smith'in bu iki eserinin hiçbir yerinde geleneksel Tanrı fikrinden açıkça bahsedilmez. Bununla beraber, Tanrı'ya ilişkin modern anlayış (Tanrı'nın kapitalist gözle yeniden tanımlanması), arzumuzu gömülü olduğu derinliklerden çıkarıp yönlendiren Öteki olarak her

22 Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's "Wealth of Nations": A Philosophical Companion* (Princeton; Princeton University Press, 2004), s. 57.

iki kitapta da görülür. Smith söz konusu kitapları Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden (1788) önce yazmış olsa da (ilki 1759, ikincisi 1776 yılında) bunlar, henüz doğmamış modern Kantçı özgürlük anlayışına peşinen sırt çevirir. Sanki Smith önce Kant'ı okumuş, sonra da Kantçı özgürlük fikrinin travmatik sonuçlarından kaçınmamızı sağlayacak ahlaki ve ekonomik bir kuram yaratmıştır.[23] Aslında diğer pek çok kapitalizm müdafisininki gibi Smith'in de düşüncesinin tanımlayıcı özelliği, özgürlükten kaçış olarak özetlenebilir. Gerek *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda gerekse *Milletlerin Zenginliği*'nde açıkça görüleceği üzere Smith, öznenin özgür olduğunu varsayar fakat bu durum bir Öteki'nin desteğine muhtaçtır.

Bu iki kitaptaki fikirlerin kesişmeye en çok yaklaştığı nokta –ki bu durum sadece tek bir kez olur– Smith'in "görünmez el"den bahsettiği yerdir. Bu, Smith'in modern Tanrı'ya, öznenin arzusuna yön veren toplumsal otoriteye dair kullandığı mecazdır. *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda Smith "görünmez el"e, diğer kitabında yapacağı boyutta bir ideolojik anlam yüklemez. Söz konusu kitabının bir yerinde çok şaşırtıcı biçimde, varlıklı kişiler de dahil herkesin zannettiğinin aksine, zenginliğin mutluluk getirmediğini itiraf eder. Bu bir kapitalizm taraftarı için çok zor bir itiraf olsa gerektir; bugünün kapitalizm müminlerinin ağzından böyle bir söz duymayı hayal etmek bile zordur. Smith'in de farkına vardığı gibi, tamamen yanlış bir kabule kapılarak servet peşinde koşarız ama bu durum aynı zamanda

23 Smith, Kant okumamıştır ama Kant onun yazdıklarını okumuştur. Ahlak yasası konusunda öne çıkardığı hususlar Smith'in duygulara yaptığı vurgudan oldukça farklı olmakla birlikte Kant, onun ahlak felsefesini bilir ve takdir eder. Kant'ın ahlak anlayışında hiçbir şekilde duygulara yer yoktur; dolayısıyla Adolf Eichmann vakası Kantçı ahlaki sorumluluklar konusunda daima bir sorun olarak ortaya çıkabilir. Eichmann'ın, Smith'in şefkat ahlakının gerekliliklerini karşılayamadığı açık olsa da Kantçı ahlak anlayışı söz konusu olduğunda aynı netlikte bir yargıya varmak (ki nihayetinde karşılayamamıştır) pek mümkün değildir.

topluma büyük fayda getirir. Servet peşinde koşmak Hegel'in bahsettiği aklın kurnazlığını hatırlatır: Tek tek kişilerin yaptığı fedakârlık genele yarar.[24] Kişinin zenginleşme azmi, ona vaat edilmiş mutluluğu getirmese de toplumsal düzenin gelişmesini sağlar ve toplumun çıkarlarına hizmet eder.

Smith, bireylerin zenginleşme gayretinden doğan kaynakların bölüşümü konusuna girdiğinde "görünmez el" metaforuna başvurur. Servet konusunda şunları söyler: "Dünya sanki üzerinde yaşayan tüm insanlar arasında eşit parçalarla bölüştürülmüşçesine, servet sahibi kişiler görünmez bir el tarafından neredeyse aynı bunun gibi, herkese yaşamsal gerekliliklerini karşılayacak meblağı dağıtmaya yönlendirilir. Böylece bu kişiler, hiç öyle bir niyetleri olmasa bile bilmeden toplumun çıkarlarına hizmet eder ve nüfusun katlanarak çoğalmasını finanse eder."[25] Görünmez el, zenginleri yatırım yapmaya ve paralarını faydalı yerlere harcamaya yönlendirerek Tanrı işlevi görür. Bu görünmez el olmasa insanlar ahlaki çöküntüye uğrayacak, ortak esenlikleri uğruna birlikte hareket edeceklerinin hiçbir teminatı olmayacaktır. Yani görünmez el kavramıyla Smith, insanları bir arada tutan ve arzularını eşgüdümleyen bir toplumsal güvenlik ağının söz konusu olduğuna dair fikrini destekler. Diğer yandan da bu görünmez el, insanları Öteki'nin var olmamasından doğan özgürlüklerinden kurtarır.

---

24 Hegel *Tarih Felsefesi*'nde şunu iddia eder: "Buna *aklın kurnazlığı* denilebilir; tutkuları kendi lehine kullanır ama varoluşunu bu tür itkiler üzerinde temellendiren de bunun bedelini kayıpla öder." G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree (New York; Dover, 1956), s. 33 [*Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2010]. Smith'e göre kişinin zenginlik peşinde koşması ona sevinçten ziyade acı getirir ama böylece nihayetinde toplumsal maddi ihtiyaçlara da katkıda bulunur. Smith bireyin toplumsal fayda uğruna "bedel ödediğini" savunur ki bu da onu kapitalizmin bireycilik vurgusuyla ters düşürür.

25 Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 215.

Görünmez el kavramı, Smith'in kişisel çıkar gütmenin topluma fayda getirdiği fikrini savunduğu *Milletlerin Zenginliği* kitabıyla çok daha bilinir olmuştur. Buna göre görünmez el, o olmasa birbiriyle çatışmaya düşecek kişisel menfaatleri eşgüdümleyerek uyumlu bir bütün haline getirir. Smith'e göre, "kişi, yönettiği endüstriyi mümkün olabilecek en değerli metayı imal edecek şekilde yönlendirirken sadece kendi kazancını düşünür ve burada da diğer birçok durumda olduğu gibi görünmez el tarafından, aslında hedefleri arasında bulunmayan bir sonuca ulaştırılır. Toplumdan kopuk olması da her zaman kötü bir durum teşkil etmez. Kişisel menfaatini düşünerek genellikle topluma, niyetlendiğinden çok daha önemli bir katkıda bulunur."[26] Smith'in kişisel kazanç peşinde koşmanın fayda getirdiği görüşü sonraki kapitalizm savunucuları tarafından benimsense de bu ifadelerde daha da çok dikkat çeken husus görünmez elin, kişisel çıkara hizmet eden her tür faaliyete açtığı yoldur. Smith'in de fark ettiği üzere sistemin kendi kendini yok etme riski yoktur çünkü tıpkı "yaşamsal gereklilikleri karşılayacak meblağı dağıtma" ahlakında söz konusu olduğu gibi bu da görünmez el tarafından gözetilir. Bu, Tanrı'nın modern türüdür: Tüm faaliyetlerimizin, bu yönde niyetimiz olsun olmasın genel çapta iyi amaçlara ulaşmasını güvence altına alan bir güçtür. *Ahlaki Duygular Kuramı*'yla *Milletlerin Zenginliği*'nin tamı tamına örtüştüğü tek nokta da budur.[27]

26 Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Hamburg; Management Laboratory Press, 2008), s. 345.

27 Giorgio Agamben *The Kingdom and The Glory*'ye eklediği bölümde kendinden emin bir ifadeyle, Smith'in görünmez el metaforunun "Kitab-ı Mukaddes'ten türediğini" belirtir. Daha sonra da kapitalist modernitenin nasıl ilahi otoritenin koyduğu sınırlamalar içinde kaldığından bahseder: "Modernitenin ilahiyata dayalı tutumu lağvetmesi, kendisinden türeyen ekonominin ilahi paradigmadan kurtulmasını sağlayamamıştır." Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory*, çev. Lorenzo Chiesa (Stanford; Stanford University Press, 2011), s. 285.

Das Adam Smith Meselesi'nin çözümü aynı zamanda kapitalizmin, özne olarak bizim üzerimizdeki bağlayıcılığının çözümüdür. Kapitalist modernite Tanrı'nın toplumsal ilişkiler üzerindeki iktidarını sonlandırmış, ona hüküm sahibi bir yokluk konumu vermiştir. Var olmayan bir cisim olarak öznenin arzusunu yönlendiren Öteki, arzumuza yol gösteren Tanrı figürünün modernite tarafından yok edilmesiyle aynı anda, kapitalizmle birlikte ortaya çıkmıştır. Yani Tanrı artık görülebilir olmaktan çıkıp görünmez bir el halini almıştır. Görünmez el, Smith'in birbiriyle alakasız kitaplarını ortak noktada buluşturan birleştirici güçtür. Aynı zamanda kapitalizmin neden bu kadar başarılı olduğunun anlaşılabilmesi konusunda Smith'in yaptığı en önemli katkıdır.

Görünmez el halini almış Tanrı kavramı Smith'in her iki kitabının da ayırt edici özelliklerinden birini oluşturmaktan ibaret değildir. Her iki kitapta da sadece birer kez geçmesi onu öne çıkarır ama daha da önemlisi bu kavram, hem söz konusu çalışmaların bütününe hem de kapitalist ekonomiye temel oluşturur. Görünmez el kavramı sadece kapitalist ideolojiyi temsil etmez, aynı zamanda kapitalist sisteme yönelik karşıt tutumları yumuşatır. Sistemin ayrılmaz parçalarından, elzem yapı taşlarından birini oluşturur.

Kapitalizmi sevenlerin (bilinçdışı düzeyde bile olsa, kim bu grubun dışında kalır ki?) bu duygusunun kaynağı tam olarak sistemin görünmez elidir. Bu figür üzerinden, öldürdüğü Tanrı'yı çok daha sevimli hale getirerek hayata döndürür. Görünmez el bizden, yalancı şahitlik yapmak ya da komşumuzun eşine göz dikmek gibi keyifli işlerden vazgeçmemizi istemez. Bu tür davranışları yasaklamak şöyle dursun, onları kapitalist evrenin birbiriyle çatışan faaliyetleriyle bütünleştirir. Özgürlüğümüzden vazgeçip yeni tanrının hükmünü kabul ettiğimiz sürece bu evrende daima yerimiz vardır, asla dışlanmayız. Görünmez el sadece Das Adam Smith Meselesi'ni değil, o korkunç özgürlük sorununu da çözüme kavuşturur.

Evet, Öteki Vardır

Psikanalizin asli hedefi görünmez el inancıyla mücadele etmektir. Görünmez elin varlığına inanan kişi psikanalizde *nevrotik* terimiyle tanımlanır. Nevrotik kişi özgürlüğüne sırt çevirip, neyi arzulaması gerektiği konusunda ona gizliden gizliye yol gösteren bir Öteki olduğu fikrine sığınır. Tanrı, insanların arzularını yönlendiren fiziksel bir varlık olarak dünyada yer aldığı sürece nevroz da olmaz.[28] Öznenin, arzusunu nasıl güdeceği Tanrı'nın buyruklarında açıkça belirtilmiştir. Ancak, modernitenin Tanrı'yı safdışı bırakması ya da onu ruhani boyuta taşımasıyla birlikte özne, yüzünü sadece yokluğu içinde var olabilen yeni Tanrı'ya dönmüştür. Bu Öteki –Smith'in tanımladığı, serbest piyasanın görünmez eli– özneye neyi nasıl arzulaması gerektiğini söyler, bunu kabul eden özne de nevrotik olur. Nevrozla mücadele etmek, kapitalist ekonomiyi ayakta tutan yapıtaşı niteliğindeki inançla mücadele etmektir. Şayet hepimiz belli derecede nevrotiksek bu, herkesin kapitalist sisteme az veya çok yatırım yaptığı anlamına gelir.

20. yüzyılın Marksist psikanalistlerinin başlıca yakınması kapitalizmin, kendine tabi kişileri nevrotik hale getirmesi olmuştur. Çoğu düşünüre göre sorun, kapitalizmin gerektirdiği bastırma tutumudur. Marksist olmayan psikanalistler bile, örneğin Karen Horney, kapitalist ekonomik sistemi "çağımızın nevrotik kişiliği" dediği durumun kaynağı olarak görür. Horney aynı ismi taşıyan kitabında şunları söyler: "Merkezine oturttuğu ekonomik rekabet, diğer her

28 Lacan *Seminer VI*'daki aydınlatıcı ifadesinde şunu kaydeder: "Şunu söyleyebilirim ki nevrotik arzu Tanrı'nın yokluğunda doğmuştur." Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VI: Le désir et son interprétation*, 1958-1959, ed. Jacques-Alain Miller (Paris; Martinière, 2013), s. 541. Nevrozu Tanrı'nın ölümüyle açıklamasının nedeni bunu, yokluğu aşikâr olan Öteki'nin varlığına yapılan psişik bir yatırım olarak görmesidir. Tanrı'nın ölümü öncesinde Öteki'nin gerçekten varmış gibi görünmesi o dönemlerde nevrozun ortaya çıkma olasılığının önüne geçmiştir. Psikanalizin gelişmesinin ancak kapitalizmin doğup yeni bir Öteki türü yaratmasıyla mümkün olmasının nedeni budur.

tür faaliyete, hatta sevgiye, sosyal ilişkilere, oyunlara bile sızmaktadır. Dolayısıyla rekabet, kültürümüzdeki her birey açısından sorun haline gelmiştir ve bunun nevrotik çatışmaların kaynağı olması hiç şaşırtıcı değildir."[29] Kapitalist rekabet özneyi özgürleştirmez, nevrotikleştirir. Özneyi, kendini piyasa ekonomisinin gerektirdiği sınırlandırılmış yaşama sığdırabilmek için bastırma tutumuna başvurmaya zorlar.

Kapitalizmin nevrozla ilişkilendirilmesi, hatalı biçimde belirlenmiş bir nedene konmuş isabetli bir tanıdır. Michel Foucault kapitalizmin, tamamen baskılayıcı bir sistem olduğu gerekçesiyle eleştirilmesini sorgulamakta hiç şüphesiz haklıdır ama bu arada kapitalizm ve nevroz arasındaki bağlantıyı gözden kaçırır. Kapitalizm öznenin nevrozunu onun üzerinde uyguladığı baskı vasıtasıyla değil, Öteki'nin var olduğu yanılsamasını güçlendirerek besler. Nevrozun kökeni bastırılan cinsel arzunun yerinin bir semptomla doldurulmasından ibaret değildir; Öteki'nin tözselliğine dair, kendine ait kimlik sahibi bir toplumsal otoritenin öznellik ve özgürlük sorunlarını net buyruklar vererek çözebileceği inancı üzerine temellenir. Nevroz, özneyi kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmekten kurtaran dışsal bir otoriteye bağımlılıktır. Nevroza dair bu yeni tanımlama hem kapitalizmin nevrotik yapısını kavramak hem de Foucault'nun bu tanıya dair eleştirisini reddetmek aşısından son derece önemlidir.

Nevroz kavramındaki başlıca sorun, nevrotik bireyin itaat ettiği toplumsal otoritenin var olmamasıdır. Toplumsal otoriteler özneden sürekli birtakım taleplerde bulunsa da bunun kendi arzuları olduğunun ve dolayısıyla öznenin arzusunu yönlendiremeyeceklerinin gayet farkındadır. Bir başka ifadeyle, otorite gerçekte ne istediğini söyleyemez.[30] Tıpkı özne gibi toplumsal otorite de taleplerini açıkça ifade

29 Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time* (New York; Norton, 1937), s. 188 [*Çağımızın Nevrotik Kişiliği*, çev. Başak Kıcır, Sel, 2019].

30 Kimliği belirsiz bir Öteki'nin varlığı ilk defa kapitalist çağda tahayyül edilebilir olmuş ama bu durum Tanrı'nın da aynı bakış açısıyla yeniden düşünülmesine

etmesini engelleyen bir bilinçdışına sahiptir ve yine onun gibi, dillendirdiği talep ve bu talebinin asıl nedeni arasındaki bölünmeden mustariptir. Talep daima gösteren vasıtasıyla dillendirilirken gösteren de daima, otoritenin talebi nedeniyle öznede bölünme yaratır.

Toplumsal otoritenin yaşadığı bölünme durumu bu roldeki kişilerin, onların taleplerini harfiyen yerine getirenlere verdiği tepkiler incelendiğinde açıkça ortaya çıkar. Örneğin derse daima hazır gelen, ödevlerini eksiksiz yapan ve sorulan soruya doğru yanıtı yapıştırmak üzere eli hep havada duran öğrenci, öğretmenin sevgisini kazanmayıp aksine canını sıkar. Öğretmenin otoritesine ne zaman boyun eğip ne zaman karşı çıkacağını bilen öğrencininse onun gözdesi olma ihtimali çok daha yüksektir. Katıksız itaat sergileyen öğrenci, öğretmenin talebini onun arzusuyla denk hale getirirken, zaman zaman otoriteye karşı çıkansa onun arzusunu talebinden ayırır. İsyankâr öğrenci, karşısında duran etten kemikten öğretmene rağmen toplumsal otoritenin aslında var olmadığının farkındadır. İtaatkâr öğrenciyse aksine, ne istediğini hem bilen hem de dillendirebilen tözsel otorite figürünün öğretmende vücut bulduğu fikrine kapılmıştır.

Jacques Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* [Psikanalizin Temel Sorunları] başlığını taşıyan "XII. Seminer"inde nevrozu Öteki'nin talebine yönelik arzuyla özdeşleştirir ki bu da "nevrotik özne, Öteki'nin tözselliğine inanan kişidir" demenin başka bir şeklidir. Lacan'a göre "nevrozda (...) öznenin arzusu Öteki'nin

imkân sağlamıştır. Richard Boothby'in (Loyola Üniversitesi, Maryland) Tanrı kavramına göre tümgüçlü Tanrı'nın yerine niteliği bilinmeyen bir Tanrı figürü hayal edilmelidir. Boothby'ye göre insanın özgürlüğe kavuşma ihtimali ancak Tanrı hipotezinin bütünüyle reddedilmeyip onun kimliği belirsiz bir varlık olarak düşünmesiyle mümkün olabilir. Buraya Hegel'in felsefesini ilginç bir bakış açısıyla yorumlayarak gelir; niteliği belirsiz Tanrı figürünün ilk felsefi formülasyonuna imza atan kişi olmuştur. Bkz. Richard Boothby, "Hegel with Lacan: On the Other in Question", yayımlanmamış müsvedde.

talebine göre şekillenir."[31] Nevrotik kişi, Öteki'nin talebine katıksız biçimde itaat etmesi halinde –örneğin belirlenmiş hız sınırını azıcık olsun aşmamak– onun arzusunu da anlayacağına inanır. Ne var ki Öteki'nin talebi ve arzusu birbiriyle asla uyuşmaz. Tıpkı öğretmeninin, ondan talep ettiği katıksız itaati aslında arzulamadığını anlayamayan öğrenci gibi, asla hız yapmayan sürücü de toplumsal otoritenin saygısını kazanamaz ama şüphesini çeker. Gerçekte Öteki talep ettiği şeyi arzulamaz çünkü özne gibi o da bilinçdışı bir yapılanmaya sahiptir.

Nevrotik öznenin hatası Öteki'nin var olduğuna ve bilinçdışı bir yapıya da sahip olmadığına inanmaktır ki bu da onu kendi öznelliğinin derinliğiyle yüzleşmektense Öteki'nin talebinin peşinden gitmeye sevk eder. Bu tutumu yüzünden de yanlış yola sapar –bu da kapitalizmin zayıf halkasını temsil eder– zira Öteki asla ondan talebine uymasını istemez. Bunun sonucundaysa özne, tatminsizlikten tatmin duyma şeklindeki nevrotik hataya düşer. Kapitalizm kaçınılmaz olarak nevroz yaratır. Bu, modern dünyanın bize sürekli hatırlattığı üzere baskıcı bir düzen olmasa da bizi toplumsal otorite kimliğindeki serbest piyasaya sığınmaya sevk edecek denli nevrotik bir sistemdir.

Kapitalist öznenin Öteki'nin varlığına inanması gerekir: Adam Smith'in konuya açıklık getirmek için başvurduğu "görünmez el" imgesinin, kapitalizm savunucuları arasında hâlâ rağbet görmesinin nedeni de budur. Görünmez el kavramı ya da arzularımızın bir Öteki tarafından yönlendirildiği düşüncesi hem özgür olduğumuza –bize ne yapıp yapmayacağımızı söyleyen, açıkça tanımlanmış bir Tanrı ya da otorite figürü yoktur– hem de aynı zamanda bu özgürlükten kaçıp kurtulabileceğimize inanmamızı sağlar. Dolayısıyla bu,

31 Jacques Lacan, *Le Séminaire XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, 1964-1965*, yayımlanmamış seminer, 16 Haziran 1965 tarihli oturum.

modernitenin özneye sunduğu özgürlüğü ondan geri alması bakımından mükemmel bir sistemdir.

Modernitenin getirdiği en büyük felaket, tözsel Öteki niteliğindeki Tanrı'nın ortadan kaybolmasıdır. Donald Trump gibi kişiler, Öteki'nin açık ve net taleplerde bulunmasından müteşekkil bu felaketi kendilerine popülerlik satın alarak telafi etmeye çalışırlar. Ancak, popülerlik de tıpkı kapitalizm gibi hayal kırıklığı getirir. Nasıl ki kasasındaki para kişiye asla yetmiyorsa, sahip olduğu popülerlik düzeyi de asla yetmez. Görünmez el bize sürekli ihanet eder. Modernitenin özneleri olarak, görünen elden de görünmez elden de muaf bir yaşam sürmeliyiz. Moderniteyi kapitalizmden ayrıştırabilmeliyiz; sahici anlamda özgürlüğe ancak bu sayede ulaşabiliriz.

6
Daha Tahammül Edilebilir Bir Sonsuzluk

Kötü Sonsuzluğun Sahteliği

Marx'ın kendisi de dahil olmak üzere pek çok Marksist, Hegel'i burjuva düşüncesinin en önemli temsilcisi olarak görür. Gelgelelim, György Lukács bu konumu Kant'a layık görürken, Hegel'in daha ziyade sosyalizme yakın olduğunu düşünür; ona göre, kapitalist ekonominin sonuçlarını daha önce hiç kimse böyle ciddi biçimde ele almamıştır. Hegel'in materyalizm konusundaki başarısından bahsederken "diyalektik idealizm düşüncesini bu denli görkemli biçimde şekillendirmiş insanın, kapitalist toplumun ekonomik yapılanmasını çözme konusunda *ciddi* bir girişimde bulunan *tek* filozof olması hiç şüphesiz ki tesadüf değildir" der.[1] Lukács, Hegel'in birtakım hatalarının sonradan Marx tarafından düzeltildiğini bilse de onu, kapitalizmin mantığını açık eden bir teşhis dehâsı olarak görür.[2] Ne var

1 Georg Lukács, *The Young Hegel: Studies in the Relations Between Dialectics and Economics*, çev. Rodney Livingstone (Cambridge; MIT Press, 1976), s. 565.

2 Lukács ilk başlarda Hegel'in diyalektiğine çok fazla önem vermişse de daha sonra Stalinist baskının zorlamasıyla, o dönemki fikirlerinin gereğinden fazla idealist olduğunu gerekçe göstererek konuyla ilgili söylemlerini geri almak zorunda kalmıştır. Bununla beraber günümüzde kuramsal önem arz eden fikirleri, genç Hegelci Lukács'ınkilerdir.

ki Lukács'ın fark edemediği husus Hegel'in sadece kapitalist topluma dair güçlü bir irdeleme yapmadığı, söz konusu toplumun ötesini de gördüğüdür.

Hegel'i gelmiş geçmiş en önemli –Marx'tan bile önemli– antikapitalist filozof kılan, ortaya attığı sonsuzluk kavramıdır. Kant ve Fichte'ye kadarki filozoflar Hegel'in "kötü sonsuzluk" (*die schlechte Unendlichkeit*) adını verdiği durumu sadece formüle edebilmekle kalmışlardır.[3] Yani sonsuzluğu dışsal bakış açısından değerlendirmişler; bir sonlanma noktası bulunmama hali olarak resmetmişlerdir ki bugün bile genellikle hepimiz bu şekilde tanımlarız. Hegel'in ortaya koyduğu kırılma noktasıysa –felsefi açıdan bu, diğer tüm yazdıklarında bahsettiklerinden daha önemli bir kırılma noktasıdır– hakiki sonsuzluğun kırıldığı yeri tanımlar. Hakiki sonsuzluk fikri Hegel'in aynı anda iki farklı tuzaktan kaçınmasını sağlar: geleneksel toplumun içe kapalı dünyasının sonluluğu ve modernitenin özünde yer alan sonsuz gelişim.

Hegel'e göre kötü sonsuzluğun sınırı yoktur. Tüm sayıları içeren seride olduğu gibi herhangi bir sonlanma noktasına ulaşamadan öylece sürer gider. Sonluluğun önündeyse aksine, asla aşamayacağı dışsal bir sınır vardır. Hayvanların daima ölümle sonlanan yaşamı, sonludur. Hakiki sonsuzluk, sonluluğun sınırını kullanır ama bu dışsal bir sınırlama değildir. Hakiki sonsuzluk, karşısına çıkan sınırlamadan kaçınmaz ama kendi kendini sınırlar; öznenin, diğer birçok farklı seçenek arasından tek bir tanesini seçip kendini bununla sınırlaması da buna benzer.[4]

3 *Die Schlechte Unendlichkeit*'ın onlarca yıldır "sahte sonsuzluk" şeklinde çevrilmesi Hegelci biliminsanlarının canını sıkan bir durum olagelmiştir. *Sahte sonsuzluk* hiç de sonsuz olmayan bir sonsuzluk türünü ifade eder. Oysa Hegel'in işaret ettiği, gerçekten sonsuz olan fakat kendine ait ötekine kabullenemeyeceği biçimde bağımlı olan sonsuzluktur.

4 W. T. Stace klasikleşmiş Hegel yorumunda "Hakiki sonsuzluk, kendini kısıtlayan sonsuzluktur" der. W. T. Stace, *The Philosophy of Hegel* (New York; Dover, 1955), s. 146 [*Hegel Üzerine*, çev. Murat Belge, Fol, 2019].

Bu bağlamda hakiki sonsuzluk hem sınırı olmayan kötü sonsuzluğun hem de dışsal sınıra sahip sonluluğun karşıtıdır. Hakiki sonsuzluğun sınırı, onun sınırsız olduğunun söylenmesinden ileri gelir. *Mantık Bilimi*'nde Hegel, sonsuzluğun iyi ve kötü türleri arasındaki zıtlığı ele alırken şunları söyler: "Sonsuzluğun ilerleyişi düz bir *çizgi* gibidir. Sonsuzluk bu çizginin sadece iki ucunda ve sonun (yani varoluşun) olmadığı fakat *kendisinin ötesine geçtiği* yerdedir; kendi yokluğunun içinde, yani bilinmezliğindedir. Hakiki sonsuzluksa kendi üzerinde geriye doğru bükülerek *çember* görüntüsü alır; yani çizgi kendine temas ederek *başlangıcı* ve *sonu* olmayacak şekilde kapanır ve tümüyle mevcut hale gelir."[5] Hegel, kendi kendini sınırlama ya da kendi sınırını kendisinin dışında bırakmaya dair geliştirdiği bu fikir sayesinde, geleneksel toplumun sınırlılık mantığından taviz vermeksizin kapitalist moderniteye yönelik bir alternatif oluşturmuştur. Bu, mantık bilimi dahilinde geliştirilmiş bir fikirdir ama siyasi düşünceye de büyük bir aydınlanma getirir. Hegel'in sonsuzluğa dair bu son görüşleri kapitalizme alternatif sunarken modernitenin ruhuna da ters düşmez.

Hegel'in, psikanalitik bakış açısına göre öznenin yapısıyla benzerlik gösteren hakiki sonsuzluk kavramının kapitalizme nasıl alternatif oluşturduğunu anlayabilmek için öncelikle bu sistemin sonsuzlukla arasındaki karmaşık ilişkiyi incelemeliyiz. Sonsuzluğun kapitalist toplumda net bir işlevi vardır. Kapitalist ekonomi kendini sonsuz gelişim olasılığı üzerine temellendirir; nihayetinde karşısına bir sınır çıkacağı düşüncesi –evrenin muhtemel ısı ölümü bile– onun, kesintisiz ve sonu gelmez bir yayılma gerektiren işleyiş gelişimini tehdit eder.[6]

---

5 G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, çev. George di Giovanni (Cambridge; Cambridge University Press, 2010), s. 119 [*Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2014].

6 Elbette birçok kişi önünde sonunda evrenin ısı ölümüne uğrayabileceğini kabul eder fakat bunu fetişistçe yok saydıkları müddetçe kapitalist birer birey olmayı sürdürür. Bunun olacağını bilirler ama bilmiyormuş gibi davranırlar.

Ekonomik genişlemenin sınırı yoktur; günün birinde kapitalizm dünya üzerinde birtakım sınırlamalarla karşılaşırsa da bu durumda, yıldızlararası uzay yolculuğu piyasasını finanse etmesi gerekecektir.

Uzayı keşfetmeye yönelik ilk girişimler herkesin gözü önünde yapılmış olsa da bu tür görevlerin ne şekilde finanse edildiği hep muğlak kalmıştır. Ay'a Apollo 18'le yapılması planlanan yedinci insanlı yolculuk finansal sorunlara kurban gitmiş ve buraya kamusal gidiş devri kapanmıştır. Yakında bunların yerini neredeyse hiç şüphesiz kişiye özel uzay yolculukları alacak, uzay da kapitalist yayılmacılık için gerçek bir saha haline gelecektir. Kapitalizm, altında yatan mantık ve kötü sonsuzlukla arasındaki doğal ilişki sayesinde uzayı fethedecektir.

Ancak, kapitalizmin bu sınırsız yayılmacılığının karşısına entropi yasası gibi çetin bir engel çıkar. Rudolf Claus'un 1850'lerin başında İkinci Termodinamik Yasası'nı geliştirmesiyle beraber kapitalizm savunucuları kuramsal bir çelişki içine düşmüştür. Entropi yasasına göre evren önünde sonunda ısı ölümüne uğrayacak, kapitalizm de kendi yarattığı israftan sermaye olarak faydalanabilse (yani kendi kendini besler hale gelebilse) bile söz konusu yasanın öngördüğü o sondan asla kurtulamaz. İsraf kapitalist yayılmacılığın önünde gerçek bir engel oluşturur ama sınırsızca genişleyen kapitalist sistemi hayatta tutabilmek için bu engelin etrafından dolanacak yollar düşünebiliriz (örneğin mükemmel geridönüşüm projeleri). Entropi yasası ise başka bir şey söyler: Sadece insan neslinin sonlanacağına değil (kapitalist üretimin bu durumda bile devam edeceğini düşünenler olabilir), enerjinin tamamen difüzyona uğraması sonucunda evrende hiçbir hareketlilik kalmayacağına işaret eder.

Kapitalist üretimle entropi yasası arasındaki karşıtlık, Nicholas Georgescu-Roegen'in *The Entropy Law and the Economic Process* [Entropi Yasası ve Ekonomik Süreci] isimli kitabında açıkça görülür. Georgescu-Roegen entropinin sonuçlarını ekonomik bir

kuramla bütünleştirmeye çalışır ama aynı zamanda kapitalist üretimin entropiye karşıt bir eylem oluşturduğunu, bu yüzden de en nihayetinde ona rağmen varlığını sürdüreceğini kabul eder. Ona göre, "enerji yitimi, belirtildiğine göre (entropi yasası tarafından) kendiliğinden her yerde meydana gelir. Her üretim kolunda tersine döndüğü gözlenen entropinin, üzerinde amaç odaklı faaliyetin silinmez damgasını taşımasının nedeni de tam olarak budur."[7] Kapitalist üretim, enerji yitimine onu yaratıcı yönde kullanarak karşı koyar. Onu doğayla uyumlu bir ekonomik sistem ilan eden ideolojisine rağmen kapitalizm, doğal dünyanın temel yasasıyla çatışma halindedir.

Entropi yasasını öne çıkarmak kapitalizmin temel işleyişine zıttır. Sistem kendini, dürüstçe yüzleşemeyeceği bir geleceğe yatırım fikri vasıtasıyla diri tutar. Entropi yasası yeniliğin bir sınırı olduğuna işaret ederken kapitalizminse ayakta kalabilmek için yenilikten başka dayanağı yoktur. Kapitalist toplum durağanlık karşısında çökecektir. Sürekli hedef yükselterek yeni işçiler, yeni emtia ve yeni piyasalar bulmaya çalışır. Şirketlerin gelişimi, hatta borsa işlemleri bile açıkça belirtilmeyen sınırsız genişleme olasılığı sayesinde gerçekleşir. Bu bağlamda kapitalizm ne mesihçi ne de apokaliptiktir. Kronolojik zamanın bir peygamberin ortaya çıkışıyla kesintiye uğramasını ya da kıyamet günü gelip zamanın sonlanmasını göze alamaz. Walter Benjamin gibi düşünürlerin, mesihçiliği tamamen antikapitalist bir siyaset anlayışı olarak görmesinin nedeni de budur. Ancak, kapitalizmin karşıt duruşuna rağmen kıyametçiliğin siyasi değerliliği çok net değildir.

---

7 Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process* (Cambridge; Harvard University Press, 1971), s. 18. Georgescu-Roegen entropi yasasına dayanarak, insanlığın kaderinin er ya da geç kaçınılmaz sonla karşılaşmak olduğunu iddia eder. Sorun sadece enerjinin tamamen tükenmesi değil; kapitalist sistemin, Georgescu-Roegen tarafından "insanın enerji mirası" diye adlandırılan şeyi çöpe çevirerek tüketme hızıdır.

Kapitalizmin sonsuzluğa muhtaç olması, kapitalist evrende neden sürekli birtakım felaket senaryoları türetildiğinin açıklamasıdır. Bir tarafta kapitalizmin en büyük felakette bile hayatta kalacağını ve bu korkunç şartlarda bile sonsuz istikbale doğru hiç durmadan gelişeceğini göstermek için, hayal edilebilecek en kötü geleceği kurgulayan facia senaryoları vardır. Roland Emmerich'in *2012* adlı filminde (2009) neredeyse tamamen tahrip olmuş bir dünyada kapitalist toplumun değil hayatta kalmak, daha da serpilip geliştiği hayali kurulur. Bu yıkım sistemde sanki adeta müshil etkisi yaratmıştır. Diğer taraftaysa kapitalizmin sonsuzluk anlayışına tepki olarak, bu sonsuzluğun bir sınırı olacağını göstermek amacıyla kurgulanan felaket senaryolarına rastlanır.

Bu yaklaşım *Earthquake* (Mark Robson; *Deprem*, 1974) ve *The Towering Inferno* (John Guillermin; *Gökdelende Panik*, 1974) adlarını taşıyan, her ikisinde de olası bir felaketin kapitalist toplumu bazı yönleriyle sona erdirebileceği anlatılan filmlerde açıkça görülür. *Deprem* filminin sonunda yenilgi, "Burası ne kadar da muhteşem bir şehirdi" ifadesiyle birlikte kabul edilir. Kapitalist toplumun büyük çoğunluğu hayatta kalsa da, karşısındaki sınırlılıklar açığa çıkar. *Gökdelende Panik*'te de aynı dinamiğe rastlanır. Filmin sonunda itfaiyeci, mimara, bundan sonra tasarlayacağı binaların yüksekliğini, daha güvenli olacak belli bir sınırda tutmasını rica eder. Her iki olay da –hem deprem hem yangın– kapitalist ekonominin dinamik gücünün sınırlılıklarını açık eder. Facia, kapitalizmin varıp aşamayacağı nihai sınırı temsil eder. En iyimser bakış açısıyla sınırla karşılaşma ânını geciktirir ama facianın da meydana çıkardığı üzere, bu şekilde onu ortadan kaldıramaz. Felaket doğrudan siyasi bir değerlilik taşımaz: Bu konudaki siyasi duruş, kurgunun kapitalist yayılmanın olası sonuna dair takınacağı tavra göre şekillenir.

Diğer yandan bahsedilen sona dair nasıl bir tavır takınırsak takınalım kapitalist sistem, sahici ve aşılmaz bir engelle karşılaşması

halinde işleyişini sürdüremez. Kapitalizm açısından engel gerçekten var olmamalı, belli bir mesafede durmalıdır. Bugün sahip olduğu enerjiyi yarına aktardığından, gelecekte de sürekli genişlemeye devam edeceğine dair bir görüntü sunmalıdır. Aşılmaz bir engelle karşılaşılacağını düşünmek, her ne kadar önünde sonunda bunu da içine alıp kendisiyle bütünleştirecek olsa da, kapitalist sisteme karşı çıkmak anlamına gelir.

Kapitalizmin kendine mal edemeyeceği tek sınırlamayı hakiki sonsuzluk koyar. Bu sınırlama içseldir, sosyoekonomik sistemin kendi kendine koyduğu sınırdır. Tam da Hegel'in "hakiki sonsuzluk" kavramıyla kuramsallaştırdığı gibi kendi kendini sınırlayan bir sistem, kapitalizm karşısında tutunabilecek tek seçenektir. Kapitalist sistemin hemen yutabileceği keyfi bir sınır koymaz; onu o yapan sınıra tutunur. Böylece sınırı yutmak düşünülemez hale gelir.

*Jouir Sans Entraves**

Sınırlara duyduğu alerji, kapitalizmin hiç durmaksızın sürüp giden kötü sonsuzlukla yakın bağını işaret eder. Bu alerji kendini hem makroekonomik hem de mikroekonomik boyutlarda ortaya koyar. Sistemin işleyişi, çapı günden güne büyüyen bir büyüme döngüsünün varlığını gerektirir. Bu büyüme yavaşlar veya tamamen durursa ekonominin kendini sürdürmesi ve hayatta kalması için gereken teşvik de yok olur. Kapitalizmin kendini yenileyebilmesi için giderek artan miktarda üretim yapılması şarttır. Üretim ve tüketime yönelik teşvik ile büyüme arasında yaşamsal bir bağ vardır; büyüme olmazsa sistem çöker.

Kapitalist sistem sürekli genişlemeye muhtaç olduğu gibi, bunu talep de eder. *Kölelik Yolu*'nda F. A. Hayek aşılmaz sınırlar hakkında umutsuzluk dolu bir ifadeyle, kapitalizmin bu temel düsturunu şu

* (Fr.) Keyif Alırken Engel Tanımamak –çn.

sözlerle dile döker: "İnsanın, içinde bulunduğu şartları ne yaparsa yapsın değiştiremeyeceğini bilmesi kadar onları tahammül edilmez kılan bir şey yoktur. Öte yandan hiçbir zaman gereken özveriyi gösterebilecek kadar aklımız yokken, yeterince çaba harcarsak kaçabileceğimizi bilmek de birçok katlanılmaz durumu katlanılır hale getirir."[8] Hayek karşımıza çıkacak sınırı zihnimizde canlandırabileceğimizi kabul eder ama diğer yandan bu düşünceyi katlanılmaz bulur. Bu nefret doğrudan, sadece aşabileceği sınırları kabullenen kapitalizmin yapısından kaynaklanır.

Kapitalist, karşısına birtakım aşılmaz sınırlar çıkacağı fikrini kabul etmesi halinde sermaye birikimi yapma kararlılığını sürdüremez. Sermaye birikimi ancak sınırsızca büyüyebileceği öngörüsüyle yapılabilir. Kapitalist, önüne artık birikim yapmasına müsaade etmeyecek bir engel çıkacağını sezdiğinde başka bir birikim türüne yönelir (başka bir meta türü biriktirir ya da farklı bir şirkete yatırım yapar). Bireysel kapitalistin birikim yapma davranışını farklı yöne sevk eden etken karşısına çıkan engel değildir, sırf bu engelle karşılaşacağını düşünmesidir. Gelecekteki büyümeye yatırım yapar, mevcut üretime değil; şirketlerin, hâlâ muazzam kârlar elde ederken bile küçülmeye gitmesinin ya da dış kaynak kullanmaya karar vermesinin nedeni de budur. Bir şirketin ayakta kalması şu an ne yaptığına değil, ileride ne yapacağına bağlıdır. Aynı dinamik sistemin bütünü için de geçerlidir.

Kapitalizme sistem boyutunda yapılan her tür yatırım, sürekli büyüme fikrini benimsemeyi gerektirir. Kapitalizm mevcut dengesini üretimi sabit seviyede tutarak değil sürekli yükselterek korur ve bu yükselişin bir sonu olacağı düşüncesini aklına bile getirmez. Sistem bir engelle karşılaştığındaysa (örneğin kriz durumunda), buna daima daha fazla üretim yaparak tepki verir. Nasıl ki bugün geçmiştekine

8 F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago; University of Chicago Press, 2007), s. 128-129.

göre daha fazla üretim yapılıyorsa, gelecekte de kaçınılmaz şekilde bugünkünden daha fazla üretim yapılacaktır. Geriye gidişler ancak geçici durumlar olabilir.

Kapitalizm müdafilerinin neredeyse hiçbiri, bu sürekli büyüme ısrarına katılmadan geçmez. Örneğin Niall Ferguson finans tarihiyle ilgili çalışmasında şunu iddia eder: "Geçmişte elbette ki büyük geri gidişler, açmazlar ve ölümler olmuştur ancak en kötü durum bile bizi temelli geri götürmemiştir. Finans tarihi iniş çıkışlarla doludur ama çizgisi tartışmasız biçimde hep yukarı doğru gider."[9] Ferguson'un burada "yukarı doğru" ifadesini tercih etmesi insanın zihinde gezegenimiz harap olduktan sonra, yayılmayı sürdürmek için çıkılan uzay yolculuğuna dair bir imge yaratır. Kapitalizm dendiğinde, bir bitiş ânına gelinebileceği ya da üretim ilişkilerinin tamamen durağanlaştığı hareketsiz bir noktaya varılabileceği ihtimalini yok saymak gerekir.

Kapitalizm insan nüfusundaki, kazançtaki ve üretimdeki eşi benzeri görülmemiş artış sayesinde gelişmiştir. Bu artış hem onun gelişimini destekler hem de bundan beslenir. Angus Maddison *The World Economy: A Millennial Perspective* [Dünya Ekonomisi: Binyıla Bakış] adlı kitabında bu büyümenin niceliksel tarihçesini aktarır. Modern çağın ilk binyılında neredeyse hiç büyüme olmadığını, ikincisindeyse kapitalizmin gelişiminin ardından çok az büyüme gerçekleştiğini iddia eder. Ancak, ardından büyük bir değişim yaşanır; 1820 yılından sonra, kapitalizmin kendini dünyanın tek ekonomik sistemi haline getirmesinin ardından büyüme katlanarak artar. Maddison'a göre "1820 yılından itibaren dünyanın gelişimi çok daha dinamik hale gelmiştir. Kişi başı gelir sekiz kat, nüfus da beş

9 Niall Ferguson, *The Ascent of Money; A Financial History of the World* (New York; Penguin, 2008), s. 358 [*Paranın Yükselişi: Dünyanın Finansal Tarihi*, çev. Barış Pala, Yapı Kredi, 2019].

kattan fazla artmıştır."[10] İnsanlık tarihinin ilk çağlarıyla kıyaslandığında muazzam sayılabilecek bu büyüme oranı salt olumsal değildir; kapitalizmin olmazsa olmaz koşuluna bağlı olarak gerçekleşmiştir.

Sermayedeki büyümenin sürebilmesi için nüfusun da artması gerekliliği, sistemin bu kadar çok insanı nasıl besleyeceği konusunda bazı kapitalizm müdafilerini bile endişelendirir.[11] Kapitalizm hem nüfusta hem de işgücü ve tüketimde artışı gerektirir ama aynı zamanda çok fazla işçi ve tüketici de olmalıdır. Tıpkı sermayede olduğu gibi nüfustaki büyüme de istikrara değil istikrarsızlığa yol açar. Kapitalist toplumda büyüme her yönüyle merkezi rol oynar zira büyüyebilirlik, kapitalist üretim felsefesinin özünde vardır.[12] Bu durum müda-

10 Angus Maddison, *The World Economy: A Millennial Perspective* (Paris; Development Centre of the Organisation for Economic Co-operation and Development, 2001), s. 17. Ayrıca bkz. Angus Maddison, *Dynamic Forces in Capitalist Development: A Long-Run Comparative View* (Oxford; Oxford University Press, 1991).

11 Aşırı nüfus artışından duyulan korkunun en büyük temsilcilerinden biri elbette, aynı zamanda ateşli bir kapitalizm yanlısı olan Thomas Robert Malthus'tur. Nüfustaki aşırı artışın yarattığı sorunlardan ötürü kapitalizmin yasalarını değil alt sosyoekonomik sınıfları suçlayarak, benimsediği bu çelişkili tutumları birbiriyle bağdaştırmaya çalışır. Fikir yürütme sürecinde tam kırılma noktasına varacağı an ekonomistliği bir tarafa bırakıp ahlakçı oluverir, bu yüzden de kapitalizmle nüfus arasındaki ilişkiye dair çığır açabilecek kavrayışı elinden kaçırır. Sergilediği bu tutum değişikliği yüzünden aynı zamanda Marx'ın nefretini de kazanmıştır.

12 David Harvey genişlemeyi, kapitalist ekonominin rekabetçi doğasından kaynaklanan bir zorunluluk olarak açıklar. Eğer kapitalist kişi sisteme yeniden sermaye yatırmaz ve genişlemezse bunu bir başka kapitalist yapacak, o da böylece sistemin dışına itilecektir. Kapitalistin belli bir çizgide durması söz konusu bile olamaz. Harvey'e göre "Ben kapitalist olarak, genişlemek amacıyla tekrar tekrar yatırım yapmazsam bunu bir rakibim yapar, ben de büyük ihtimalle bir süre sonra iş dünyasının dışında kalırım. Pazar payımı korumam ve genişletmem gerekir. Kişi kapitalist kimliğini elinde tutabilmek için tekrar tekrar yatırım yapmak zorundadır." David Harvey, *The Enigma of Capital and Crisis of Capitalism* (Oxford; Oxford University Press, 2011), s. 43.

filerin çoğu açısından kapitalizmin büyük erdemlerinden biriyken, muhaliflere göreyse en büyük sorunudur. Ancak, sınırsızca büyümenin mümkün olduğu fikrini benimsemeyen bir kapitalist sistemden bahsetmenin bile abes olduğu konusunda herkes mutabıktır. Kapitalizmin bir sonu olacağını kabullenmek, onu yok etmek anlamına gelir.[13] Bu gereklilik kendini mikroekonomik boyutta da gösterir.

Şirketlerin davranışlarına, yatırımcıların kararlarına ve tüketici tercihlerine yön veren şey, sistemin sonsuza dek büyüyeceği düşüncesidir. Bu düşünce kapitalist sistem dahilindeki, aile bütçelerinden uluslararası ekonomik örgütlenmelerin belirlediği politikalara kadar her boyutta etkilidir. Duraklama ya da daralma ihtimalini hiç kimse asla aklına bile getiremez. İşçi gelecek yıl bu yılkinden daha fazla para kazanmalı, şirket ertesi sene için daha fazla büyüme öngörmeli, ülkenin gayrisafi yurtiçi hasılası bir sonraki yıl artmalıdır. Bu durum bireylerin ya da şirketlerin açgözlülüğünden değil, kapitalist sistemin yapısından kaynaklanır. Tamahkârca hep daha fazlasını istemek büyüme sürecinin vazgeçilmezidir ve dolayısıyla sistemde merkezi öneme sahiptir.[14]

13 Olur da dünya nüfusu gelecekte azalmaya başlarsa (ki halihazırdaki öngörüler de buna işaret etmektedir) bu durum kapitalist sistemin ölümünün değil, köklü bir değişimin alameti olacaktır. Kapitalizm nüfus artışından beslense de aslında buna ihtiyacı yoktur. İşçi ve tüketici sayısındaki azalmayı telafi etme doğrultusunda gerekli emtia miktarını büyük ölçüde çoğaltan bir kapitalizm türünü tasavvur etmek zor değildir.

14 Kapitalizmi eleştiren pek çok kişi bu dizginlenemeyen sistemin ahlaksızlığının göstergesi olarak Gordon Gekko'nun (Michael Douglas), Oliver Stone'un *Wall Street* (1987) adlı filmindeki "Açgözlülük ... iyidir" ifadesine işaret eder. Filmde Gekko'nun herhangi bir kapitalist olarak değil sadece münzevi ve ahlaksız bir kapitalist şeklinde sunulmasının oluşturduğu sorun bir yana, söz konusu ifadeyle ilgili mesele bunun haklılığıdır. Kapitalist sistemde açgözlülük iyidir zira üretkenliğin yaygınlaşmasına katkı sağlar. Öte yandan kendi altını oyar. Yani açgözlü kapitalist tam da saf dışı etmeye çalıştığı engellerin nasıl da bizzat onun tamahkârlığı tarafından oluşturulduğunu fark edemez.

Sistemin yapısal gerekliliği olan açgözlülük, beraberinde birçok ruhsal sorun getirse de kötü sonsuzluğun ön planda oluşu kapitalist özneyi hakiki sonsuzluğun yükünden kurtarır. Bu ruhsal rahatlama kapitalizmin cazibesinin temel unsurlarından birini oluşturur. Kötü sonsuzluk öznenin geleceğe odaklanmasını sağlayarak onu asla tadamayacağı bir tatmin biçiminin mümkün olduğu yanılsamasına sürükler. Kapitalizmin henüz yeni yeni gelişmeye başladığı dönemlerde Blaise Pascal, dikkatimizi geleceğe yöneltmenin bizi neden ferahlattığı üzerine kafa yormuştur: "Şu an, insana genellikle acı verir. Bizi rahatsız ettiği için onu yok sayarız ama güzelse, bu kez elimizden kayıp gittiği için üzülürüz. Onu gelecekle desteklemeye çalışır ve yaşayıp yaşamayacağımızı kesin biçimde bilmediğimiz bir zaman dilimindeki hükmedemeyeceğimiz şeyleri nasıl düzenleyeceğimizi düşünürüz."[15] Pascal burada, elimizdekiyle yetinmek yerine neden gözümüzü geleceğe yönelik yatırımlarımıza diktiğimizi açıklayarak kapitalizmin mantığını aşikâr kılar. Bununla beraber, Pascal'in şu ana dair tasvirindeki vurgu hakiki sonsuzlukla ilişkili tatmin türündedir. Bu tasvirde kaybın farkındalığını yaşamak söz konusuyken gelecekle ilintili kötü sonsuzluk, kaybın verdiği tatminsizlik ve tatmin yaşantısı arasında keskin bir ayrım yapar.

Kapitalist öznenin amacına dair kuramsal yorumlar, bu amacın kavramsal boyutu ciddi değişimlerden geçse de, kaçınılmaz biçimde kötü sonsuzluğa gönderme yapar. Klasik ekonomistlere göre özne servet peşinde koşarken neoklasikçiler, öznenin kendi ihtiyaçlarını giderme amacı güttüğünü düşünür. Her iki durumda da meselenin özü, nesnenin sonsuzluğudur. Kişi daima servetini artırmak ister ama diğer yandan da giderilmesi gereken daha fazla ihtiyacı ortaya çıkar (ya da bunları daha da fazla giderebilir). Neoklasik ekonomistler hesaplarını ihtiyaç üzerine yapsa da bunların bir sonu

15 Blaise Pascal, *Pensées*, ed. ve çev. Roger Ariew (Indianapolis; Hackett, 2005), s. 16 [*Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, İş Bankası Kültür, 2019].

olmayacağını varsayar. Belirli bir arzu ister istemez sonludur –insanın yiyebileceği yemek miktarı sınırlıdır– fakat arzunun kendisi için aynı durum geçerli değildir.

Bu bağlamda birbirinden farklı arzuların çokluğu, tek tek arzuların sonlu olması sorununu çözer. Münferit isteklerimiz doyum noktasına ulaşırken yerini bir başkası alacaktır. Alfred Marshall *Principles of Economics* [Ekonominin İlkeleri] adlı kitabında kapitalist ekonominin bu temel ilkesine açıklama getirir: "İnsanın istekleri sonsuz çeşitliliktedir ama yine de ayrı ayrı düşünüldüğünde her isteğin bir sonlanma noktası vardır." [16] Marshall, ekonomik yapıda bir miktar da olsa sonluluk bulunduğunu kabul etse de kötü sonluluğun dur durak bilmez yükselişi bunu gölgede bırakır. Tek tek istekler sonludur fakat "istekler" dendiğinde bunun sonu gelmez. Daha sonra Marshall bitmeyen ilerleyişin sonluluğunu daha ayrıntılı biçimde açıklar: "Hiç şüphesiz ki her alanda başka başka açılımlar gerçekleşecek ve bunların tümü de hem toplumsal hem de endüstriyel yaşamın karakterinde birtakım değişimler yaratacaktır. Ayrıca bizi kendimize yeni zevkler edinme uğruna büyük miktarlarda para harcamaya sevk edecek ve uzak geleceğe yönelik isteklerimiz doğrultusunda göstereceğimiz gayretten tasarruf etmenin yeni yollarını bulmamızı sağlayacaktır." [17] Kapitalist özne, "uzak geleceğe yönelik istekler"den tatmin duymadığı, hatta bu tür istekleri de olmadığı için asla tam anlamıyla doyuma ulaşmaz. Arzunun sonsuzluğu, üretimin ve tüketimin sonsuzluğunu haklı çıkarır.

Sonsuzluk kendini tikel arzularda bile gösterebilir. Örneğin başlı başına patates cipsine odaklı arzuyu ele alacak olursak sonsuzluk, sınırları belirli bu duygu karşısında da ortaya çıkar. Kapitalist

16 Alfred Marshall, *Principles of Economics*, 8. basım (Londra; Macmillan, 1961), s. 93. Kapitalist üretim kötü sonsuzluğun güdümünden faydalanabilmek için sürekli, aşabileceği sınırlarla yüz yüze kalmak zorundadır.

17 Age. s. 223.

üretim arzuyu büyütmek amacıyla piyasaya sürekli yeni ürünler sürer (ve bunu sonsuza kadar sürdürmeyi amaçlar). Böylece tüketici sade, baharatlı ya da kremalı cips arasında bir tercihte bulunabilir. Tam da markete giderken yeni çeşit bir patates cipsi bulamayacağımızı düşünürken Lays yağsız, deniz tuzlu, tırtıklı bir cips imal ediverir. Kapitalizm ilk bakışta sınırlı gibi görünen arzuları sonsuz hale getirebilme yeterliliğine sahiptir.

Sonsuzluk sadece farklı farklı arzularda değil, yapılan tüm kişisel planlarda da görülür. Plan sonsuzdur çünkü ideali belirsizdir. Bu belirsizlik kapitalizmi anlama çabasının henüz ilk adımında başlar ve hiç azalmadan sürüp gider. *Milletlerin Zenginliği*'nde Adam Smith "her bireyin, içinde bulunduğu şartları daha iyi hale getirmek için doğal bir çaba gösterdiği"ni varsayar.[18] Bu iyileştirme sürecine yönelik bir sınır belirlemez; *daha iyi* ve *şartlar* ifadelerinin barındırdığı belirsizlik de planın artık nihai amacına ulaştığını söylemeyi imkânsız kılar. Kapitalizme ve yarattığı tatmine dair kuramsallaştırmalar Smith'in baştaki açıklamalarını aşıp farklı yönlere gittikçe, söz konusu belirsizlik daha da koyulaşır. Daha sonra gelen kapitalizm kuramcıları Smith'in insan eylemlerinin nedenselliğine dair düşüncelerini reddetse de onun, ileriye dönük sonsuz gidiş varsayımını kabul eder.[19]

---

18 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Hamburg; Management Laboratory Press, 2008), s. 412.

19 Bu durum sol görüşlü pek çok kişi için bile geçerlidir. Thomas Piketty *Yirmi Birinci Yüzyıl'da Kapital*'deki kapitalizm eleştirisinde Smith'in sonsuz ilerleme varsayımını sorgusuz sualsiz kabul eder. Kapitalizmi sistem bağlamında eleştirmesinin nedeni bunun yeteri kadar gelişememesi, sermayeye yönelik yatırımların getiri oranlarının gelişim hızını geride bırakmasıdır. Bu dinamik yatırım yapacak sermayesi olanları zenginleştirirken, maaşından başka geliri bulunmayanları –emekçi sınıf gibi– fakirleştirir. Piketty'nin zenginliğin paylaşımıyla ilgili bu soruna bulduğu çözüm yoluysa büyümeyi destekleme doğrultusunda yatırım getirilerini vergiler vasıtasıyla kısıtlamaktır. Piketty sonsuz büyüme beklentisi konusunda en ufak bir şüphecilik emaresi sergilemez. Yatırım getirileri ve büyüme arasındaki uyuşmazlığı kapitalist sistemdeki bir anormallik değil,

Mutluluğun Getirdiği Zorluklar

Hem akılcı tercih kuramcıları hem de davranışsal ekonomistler Smith'in, "iyileştirme" fikriyle açıklamaya çalıştığı, insan eyleminin altındaki itici güçlerin niteliğini tam anlamıyla kavrayamadığı görüşündedir. Akılcı tercih kuramcıları insanın, değer verdiği metanın daha azını değil özellikle daha fazlasını istediğini düşünür. Daha fazlaya dönük bu istek Smith'in iyileştirme kavramının ötesine geçip insan arzusunun her alanına yayılır. Öte yandan öznenin arzusunun sonsuzluğu konusunda Smith'le hemfikirdirler. Özne, artık elindekinden fazlasını istemediği bir doyum noktasına asla ulaşamaz. Akılcı tercih kuramı kötü sonsuzluğa belki Smith'ten bile daha sadıktır.

Davranışsal ekonomi, insanın akılcı biçimde amaçlarının peşinden koşan bir varlık olduğu görüşüne tepki olarak doğmuştur. Gelgelelim ortaya koyduğu eleştirisi hem akılcı tercih kuramıyla hem de Adam Smith'in görüşleriyle aynı zeminde kalır. Davranışsal ekonomi, amaçlarımız doğrultusunda ilerlerken kendimizi akıldışı biçimde baltaladığımızı söylese de arzularımızın sonsuz olduğunu kabul eder.[20] Karar alırken akıldışı davranmamız aslında arzularımızı gerçekleştirmeye dönük planlarımıza katkıda bulunur ama bu

standart işleme yöntemi olarak görür. Eşitsizlik kapitalist üretim ilişkilerinin kaçınılmaz sonucudur. Piketty'ye göre "g > b [getiri > büyüme] eşitsizliğin yani kuramımda bahsettiğim temel uyuşmazlık halinin sorumlusu piyasa değildir. Aslında durum tam tersidir: Sermaye piyasası –ekonomistlerin gözünde– ne kadar mükemmelleşirse g, b'den o kadar büyük olacaktır." Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, çev. Arthur Goldhammer (Cambridge; Harvard University Press, 2014), s. 27 [*Yirmi Birinci Yüzyıl'da Kapital*, çev. Hande Koçak Cimitoğlu, İş Bankası Kültür, 2021].

20 Dan Ariely'ye göre davranışsal ekonomistlerin görevi "daha isabetli kararlar alıp bunun sonucunda da arzularımızı gerçekleştirmemize yardımcı olma doğrultusunda bize araç ve yöntem sağlamak, yol göstermektir." Dan Ariely, *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shapes Our Decisions* (New York; HarperCollins, 2008), s. 241.

planın, zannedildiği gibi herhangi bir sınırı yoktur. Akıldışı tutumlarla kendi amaçlarımızı baltalasak da bu davranış bizim için tatmin kaynağı değil, sonsuzluktaki bir hedefe doğru giderken kendimize verdiğimiz rahatsızlıktan ibarettir; yaşama ancak hakiki sonsuzluk üzerinden bakarsak tatmin kaynağımız olabilir.[21] Hegel'in hakiki sonsuzluk kavramına göre, insan temelde kendi kendini sınırlayan bir varlık olduğu için tatmine ancak kendi kendini baltalayarak yani kendine içsel sınırlar koyarak ulaşabilir.

Mutluluk ekonomisi ise çıkış noktasını davranışsal yaklaşımdan alır. Mutluluk kavramına odaklanan bu yaklaşım kötü sonsuzluğun, çağdaş dönemdeki gelişiminin zirve noktasına ulaştığını gösterir.

21 Öznenin, yaptığı yanlış tercihler yüzünden kayıp yaşamadığı ama tatmini kayıpta bulduğu gerçeğini kavrayamayan davranışsal ekonominin bu başarısızlığı, Daniel Kahneman'ın *Hızlı ve Yavaş Düşünme* kitabında somutlaşır. Kahneman insanların kendi başarısızlıklarını garantilemekten geri durmadığını fark etse de muhtemelen bu tür tutumları anormallik olarak değerlendirir: "Çok kötü tercihlerden birini seçmek durumunda kalan kişi, yaşayacağı büyük kayıptan sıyrılabileceğine dair küçücük bir umut ışığı görebilme pahasına her şeyi çok daha berbat hale getirme ihtimalini kabullenerek umutsuz bir kumara oturur. Bu tür riskler alındığında, telafisi mümkün başarısızlıklar genellikle faciaya dönüşür. Kaçınılmaz olan büyük kaybı kabullenmenin düşüncesi bile insana çok acı verirken tüm bunlardan tamamen kurtulma umudu son derece caziptir ki bu durum da kişinin, onu zarardan döndürebilecek mantıklı kararlar vermesini güçleştirir. Teknolojik gelişmelere ayak uyduramadığı için piyasada nal toplamaya başlayan işletmelerin, rakiplerine yetişebilmek için geriye kalan varlıklarını da beyhude yerlere israf etmesinin altında da bu yatar. Yenilgiyi kabullenmek çok zor olduğu için savaşta kaybeden taraf, düşmanının zaferi kesinleştiği ve artık sadece an meselesi olduğu halde savaşmaya uzun süre devam eder." Daniel Kahneman, *Thinking Fast and Slow* (New York; Farrar, Straus and Giroux, 2011), s. 328-329 [*Hızlı ve Yavaş Düşünme*, çev. Filiz Deniztekin ve Osman Ç. Deniztekin, Varlık, 2017]. Kahneman'a, kaybeden tarafın mağlubiyet kesinleştikten sonra bile genellikle savaşmaya devam etmesinin nedeninin, tatmini yenilgide bulmaları olduğu yanıtı verilebilir. Ne var ki davranışsal ekonomistlerin bunu anlayabilmesi mümkün değildir zira fikirlerinde sonradan birtakım değişikler yapmış olsalar da insanın fayda peşinde koştuğuna inanırlar.

Mutluluk ekonomisi belki baştan sona yanlış bir yaklaşım değildir ama kötü sonsuzluğun –sonsuz gelişim idealinin– kapitalizmde ne kadar merkezi yer tuttuğunun en yakın dönemdeki ifadesi olmaktan da öteye geçemez. Bu anlamda sadece aynı hikâyenin bir başka türüdür. Bununla beraber, söz konusu yaklaşımı benimseyenler, ekonomi araştırmaları tarihine yön vermiş varsayımları altüst ettiklerinde ısrarcıdır. Bruno Frey'in *Happiness: A Revolution in Economics* [Mutluluk: Ekonomide Devrim] adlı kitabında bu düşünce açıkça ortaya konur. Sırf kitabın adı bile Frey'in, mutluluk ekonomisinin ne kadar köklü bir değişim yaratmaya namzet olduğu inancına işaret eder. Frey'e göre, "[u]zunca süredir ekonomi, maddi geliri insanın esenliğe ulaşması doğrultusunda yetersiz olsa da uygun bir araç haline getirmiştir. Mutlulukla ilgili araştırmalar kişinin ifade ettiği öznel esenlik halinin, bireysel refahın çok iyi bir ölçüsü olduğunu göstermektedir."[22] Mutluluk konusundaki araştırma raporları varsıllığı esenliğin bir göstergesi olarak öne çıkarıyor olabilir ama diğer yandan kişinin daima şimdikinden daha mutlu olabileceği de bir gerçektir.[23]

Tıpkı gelir düzeyi gibi mutluluk düzeyi de kötü (ya da sınırsız) sonsuzlukla ilgilidir. Kişi ne kadar mutlu olursa olsun daima daha fazlasını ister; bugünkü ve gelecekteki mutluluğunu artırmanın yollarını arar. Mutluluk kuramcıları kişinin belli bir noktadan sonra mutluluk düzeyini artıramamasını daha fazla para kazanamamasına bağlasa da standart mutluluk kavramının değişkenliğini ve belirsizliğini gözden kaçırırlar. Kapitalizmin temelinde ister zenginleşme ister mutlu olma arzusu yatsın, her iki durum da kaçınılmaz olarak sonsuzluk ve kesintisiz gelişim kavramlarıyla bağlantılıdır.

---

22 Bruno S. Frey, *Happiness: A Revolution in Economics* (Cambridge; MIT Press, 2008), s. 3.

23 Lisede futbol takımındayken, idman yaptığımız jimnastik salonunun duvarında şöyle yazardı: "Kendini geliştirmenin sonu yoktur." Bu propaganda cümlesi kapitalizm için de gayet uygun bir düstur olabilir.

Daha fazlasını elde etme yönündeki bu iflah olmaz çaba, *Mad Men* dizisiyle akıllardan çıkmayacak şekilde ifade bulur. 1960'ların New York'unda faaliyet gösteren bir reklam ajansını merkeze alan dizide sürekli olarak, söz konusu meslek alanının kötü sonsuzluğu nasıl besleyip güçlendirdiği ortaya konur. Sterling Cooper (daha sonra Sterling Cooper Draper Pryce ismini alacaktır) adlı ajansın yıldızı Don Draper'ın reklamcılık konusunda bu denli başarılı olmasının nedeni, geleceğe dönük mutluluk imgesini nasıl oluşturacağını bilmesidir. Üstelik bunu yaparken geleceği, geçmişe yönelik nostaljik bir ideal üzerine oturtur; örneğin Kodak marka yansıtma makinesine *Carousel* [atlıkarınca] ismini verir. Don'ın imza attığı tüm reklam kampanyaları tüketicide, satın alacağı ürünün ona mutluluk getireceği ve bu duygusunun sonsuza dek artarak devam edeceği imgesi yaratır. Bu, Don'ın dehâsıdır; insanları kötü geleceğin cazibesiyle ve mutluluklarının sekteye uğramaksızın sürekli artacağı düşüncesiyle nasıl büyüleyeceğini çok iyi bilir.

Kurguda Don'ın, geleceğe (henüz ucu bucağı görünmeyen bir sonsuzluk içindeki noktaya) dönük mutluluk vaat eden reklam kampanyaları ve özel yaşamı arasında bir paralellik oluşturulur. Mesleki alandaki başarısına rağmen Don sürekli ve hiçbir tatmin yaşamaksızın gayrimeşru ilişkiler arasında savrulup durur. Boşanıp ikinci kez evlenmesi bile ona aradığı fazladan mutluluğu getirmez. *Mad Men* dizisinin işaret ettiği üzere kapitalizm, tatminin başarısızlıkta olduğunu fark edebilmeyi imkânsız kılan bir başarı ideali yaratır.[24]

24 *Mad Men* filminde Don'ın bir miktar da olsa gerçek tatmine ulaşmasına ya başarısızlığına alenen zemin hazırladığı ya da kendini kapitalist sistemin dışında bir insan gibi görerek bu durumuyla barıştığı zamanlarda tanık oluruz. Dizi bu anlamda altıncı sezonun son bölümünde zirveye ulaşır belki de: Don, Hershey Chocolate adlı firmayla iş anlaşması yapmak için sürdürülen görüşmeyi bilinçdışı biçimde sabote eder ve sonra da çocuklarını alıp büyüdüğü, onlardan hep gizlediği çocukluğunun geçtiği yıkık dökük genelevi göstermeye götürür. Maalesef dizinin sonunda Don, kaybı üzerinden tatmine ulaşmak yerine Coca-Cola'nın reklam işini alarak tatmin peşinde koşmayı sürdürür.

Beşinci sezonun sonlarına doğru hikâye en dobra halini alır; Don artık orta gelir düzeyindeki müşterilere hitap eden orta sınıf bir reklamcı olmaktan bıktığına kanaat getirir. Büyük bir şirketi ajansına reklam vermeye ikna etme isteğindedir. Ortaklarından biri Don'a Dow Chemical adındaki, önceden onun vasat ajansına asla reklam vermeyeceğini söyleyen şirketle toplantı ayarlar. Bu aşamada Don'ın, en kuşkucu kapitalistlerin bile gözünü boyayacak yeni tür bir satış stratejisi oluşturması gerekmektedir.

İzleyicinin, Don'ın bu toplantıda şirket yetkililerine ne söyleyeceği hakkında en ufak bir fikri yoktur ama her zaman olduğu gibi tüketicinin doğrudan en taze arzusuna hitap ettiğine şahit olunur. Don nasıl ki müşterilerini sık sık şaşırtıyorsa aynı şeyi izleyiciye de yapmaktadır ki bu yaratıcılık gösterileri dizinin en ilgi çekici kısımlarını oluşturur. Ancak, bu sahnede Don hem muhataplarını hem de bizi hiç beklenmedik biçimde ters köşeye yatırır çünkü her zamanki etkileyici pazarlama stratejilerine başvurmak yerine ruhsallığın doğasına hitap eder. Halihazırda piyasada yüzde elli paya sahip olduklarını iddia eden Dow yetkililerine, "Sizin istediğiniz çoğu değil, hepsi. Ben de siz bunu elde edene kadar uğraşacağım," der. Kapitalistin, daha fazlasına yönelik arzusuna bu şekilde tam isabetle dokunduktan sonraysa kapitalizmin altında yatan en temel unsuru mükemmelen ifade eden felsefi bir yaklaşımda bulunur: "Mutluluk nedir? Mutluluk, onun daha fazlasına ihtiyaç duyduğunuz andır." Don belli bir metayı pazarlamak yerine kapitalizmin sonsuzluk mantığını açığa vurur. Kapitalist sistemin yarattığı kişisel gelişim kitapları mutluluk vaazları veredursun Don, bu duygunun süreklilik gösteremediğinin farkındadır. Kapitalist sistemde kişi daima mutluluğun daha fazlasının peşinde koşmalıdır yoksa başına mutsuzluk bulutları toplanır.

Kapitalizmin kötü sonsuzlukla özdeşleştirilmesi, sonlulukla ilgili iddialarda bulunan içgüdüsel nitelikte bir direnç türüne

zemin hazırlar. Bu sav en çok, doğal çevrenin kapitalist yayılmacılığı durduracak bir engel teşkil ettiğini düşünen çevrecilerde gözlenir. Buna bağlı olarak birçok çevreci hareket kapitalizme, doğal yaşamın sonlu olduğu fikri üzerinden karşı çıkar. Bu tavır ciddi biçimde ilk kez 1962 yılında, Rachel Carson'ın *Silent Spring* [Sessiz Bahar] kitabıyla ifade bulmuştur. Bu kitapta insan faaliyetine sınır konması gerektiği söylenir. Carson içinde yaşadığımız doğal çevreyi yeni yeni kapitalist icatlar vasıtasıyla yenmeye çalışmak yerine "doğanın o kadar kolay boyun eğmeyeceği"ni anlamamız gerektiğini ileri sürer.[25] Carson ve onun izinden giden pek çok başka çevreciye göre doğal çevre, hayati kaynakları zehirlesek de gezegenin ısısını yükseltsek de onu evcilleştirme girişimlerimize direnecektir. Bu durumla ilgili sorunsa doğa içsel bir sınıra sahip olduğu için kapitalizmin ona vereceği karşılığı etkisiz hale getirmeyecek, tam tersine tahrik edecektir. Kapitalizm doğal çevreden kaynaklanan hiçbir dış kısıtlamayı mutlak sınır olarak değerlendirmez, aşılacak engel diye görür.

Ekolojik hareket bağlamında rağbet gören bir diğer çalışma Ted Nordhaus ve Michael Shellenberger imzalı *Break Through* [Atılım] adlı kitaptır. Kitapta Carson ve James Lovelock gibi önceki çevrecilerin savunduğu, insan neslinin sonlu olduğunun kabul edilmesi gerektiği fikrine (*The Revenge of Gaia* [Gaia'nın İntikamı] adlı kitapta) karşı çıkılır. Yazarlar, "acıklı" diye nitelendirdikleri bu anlatıma karşı iyimser bir ekoloji anlayışı çağrısında bulunurlar.[26] Kitabın sonunda mevcut ekolojik kriz karşısında kaygılananlara, bugüne dek gerek

25 Rachel Carson, *Silent Spring* (Greenwich, CT; Fawcett, 1962), s. 129.

26 İddialarına göre "[y]eni oluşturulacak bir siyasi yaklaşım, yaratabilmeyi umduğumuz dünyaya yaraşır yeni bir ruh hali de ister. Bu ruh halinde üzüntü, korku, pişmanlık yerine hoşnutluk, sevinç ve gurur olmalıdır." Ted Nordhaus ve Michael Shellenberger, *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility* (Boston; Houghton Mifflin, 2007), s. 153.

düşünsel gerekse eylemsel bakımdan mutlak sınır işlevi gören kısıtlılıkları kırıp geçecek geniş ölçekli dönüşüm projelerini hayal etme konusunda kendilerini cesaretlendirmelerini isterler.

Nordhaus ve Shellenberger'ın siyasi planı, Carson gibi önceki çevrecilerin düştüğü sonluluk tuzağından başarıyla kurtulur. Kapitalist sermayenin karşısına aşacağı yeni bir engel koymakla kalmayıp kendi programlarının altını oyacak kadar da başarılı olurlar. Saldırdıkları çevreciler gibi kapitalizmin mantığına karşı çıkmaktansa bunu, ısrarla gelecekte karşımıza sayısız olanak çıkacağını söyleyerek açıkça benimserler. Bu bağlamda kapitalizmin talepleriyle daha da uyumlu bir ekoloji yaklaşımı ortaya koyarlar.

Kapitalizme karşı geliştirilecek ekolojik seçenek hem sonluluğun Skilla'sından hem de kötü sonsuzluğun Haribdis'inden,* yani Rachel Carson'ın Skilla'sından da Ted Nordhaus ve Michael Shellenberger'ın Haribdis'inden de uzak durmalıdır. Bunun için doğayı kapitalizmin dış sınırı ya da sonsuz bir olasılıklar dünyası olarak değerlendirmemek, insan toplumunun iç sınırı şeklinde düşünmek gerekir. Toplumsal düzen, işleyişini sürdürebilmek için doğal yaşama muhtaçtır ama doğanın öngörülemez oluşu da toplumsal gelişimi sürekli ketler. Gerek Lizbon depremi gerek Krakatoa yanardağı patlaması gerekse balarılarının geniş ölçekli ölümü, bu tür olayların tümü doğanın her an toplumsal üretime sekte vurabileceğinin göstergesidir. Ancak, bu gibi kısıtlamalar –doğal yaşamın sergilediği bu öngörülemezlik ve şiddet– toplumsal düzen için bir iç sınır, hakiki sonsuzluk algısının temeli haline getirilebilir.[27] Böylece toplumsal üretim

* Skilla ve Haribdis: Yunan mitolojisinde birbiriyle savaşan iki canavar –çn.

27 Hegel doğayı tinin kendini dışsallaştırmış hali olarak ele alır; yani onu, tinin içkin ve aynı zamanda da olumsal engeli olarak görür. Hegel'in *Doğa Felsefesi*'den genellikle karikatürize edilerek bahsedilse de o aslında doğa anlayışına durumsallığı katmaya tamamen açıktır ve doğal yaşamı sabit bir sistem olarak dayatmaya çalışanları yerde yere vurur.

bu öngörülemezliği kendine bir sınır olarak görmekle başlayıp, aşmasının hiçbir surette mümkün olmadığını göz önüne alarak ona uyum sağlayacaktır.

Sahte Sınır Yaratmak

Kapitalist genişlemenin önüne set çekme amaçlı diğer girişimler de kaçınılmaz biçimde çevreci yaklaşımın karşılaştığı sorunun aynısıyla yüz yüze gelir: Bu tür engelleme girişimleri metalaşma sürecinin önünü kesmeyip, aksine ona ilham kaynağı olur. Michael Sandel'in *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* [Paranın Satın Alamayacakları: Piyasaların Ahlaki Sınırları] ve Debra Satz'ın *Why Some Things Should Not Be for Sale* [Neden Bazı Şeyler Satılık Olmamalı] adlı kitaplarının her ikisi de giderek artan metalaşmadan yakınarak buna bir sınırlama getirmeyi teklif eder. Sandel, "bir zamanlar piyasayla ilişkisi olmayan normlarla yönetilen paranın ve piyasanın günümüzde gitgide yaşamın her alanına nüfuz ettiğine tanık olduğumuzu" iddia eder.[28] Sandel reklamın spor alanına da girmesi konusunda bilhassa üzgündür ama ayrıca, isteyenin fazladan para ödeyerek kullanım ayrıcalığı edinebildiği otoyol şeritleri gibi, zamanında herkese açık olan alanlarda da bazı eşitsizliklerin ortaya çıkmaya başladığını belirtir. Kapitalizmin sınırsız yayılımına bir miktar kısıtlanma getirilmesini ister ve bunu ahlaki zemine dayandırır; Sandel'e göre piyasa her şey üzerinde hak iddia edememelidir zira bazı şeylerin fiyatı olmaz.

Diğer yandan Sandel'in duruşuyla MasterCard'inki arasında gerçekte hiçbir fark yoktur. Neredeyse her şeyin MasterCard'la satın alınabileceğini duyuran son derece başarılı reklam kampanyasında firma, bazı nesnelere paha biçilemeyeceğini teslim eder. Bu

28 Michael Sandel, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012), s. 28.

reklam serisinin belki en meşhurunda kahraman, hastalanan bakıcısının ihtiyaçlarını temin etmeye giden bir fildir. Fil, yanına aldığı MasterCard'la çeşitli dükkânlara girip alışveriş yapar; ödeme sırasındaysa fonda ürünlerin fiyatlarını söyleyen bir ses duyulur: "Sıcak çorba: 4 $. Soğuk algınlığı ilacı: 11 $. Kâğıt mendil: 1 $. Battaniye: 24 $. Tüm işleri yoluna koymak: Fiyat biçilmez." Tıpkı Sandel gibi MasterCard da hayatta bazı şeylerin piyasa ölçütleriyle değerlendirilemeyeceğini kabul etme konusunda son derece isteklidir. Firmanın burada yaptığı, ürünlerini satmak amacıyla, piyasanın dışında da bir alan bulunduğu fantazisini kullanmaktan ibarettir. Aslında kapitalizmin, sınırsızca yayılma amacı doğrultusunda kendini şekillendirebilmek için bu engele ihtiyacı vardır. Şu kesindir ki bugün paha biçilmez görülenin yarın bir fiyatı olacaktır ve aynı anda da başka bir şey, mucizevi biçimde bedelsiz hale geliverecektir.

Michael Sandel'le MasterCard arasındaki bağlantı, *What Money Can't Buy* kitabını okuduktan sonra yazarın katıldığı büyük ölçekli çevrimiçi eğitimler (MOOCs) incelendiğinde daha da netleşir. Bu eğitimler kapitalizmin evvelce eşi benzeri görülmemiş biçimde, üniversite sistemine de yayılışını resmeder. Ayrıca yüksek öğrenimin geniş çaplı özelleştirilmesinin önünün açılmasını sağlama ve profesörlerin büyük çoğunluğunu, aralarında Sandel'in de bulunduğu bir avuç şöhretli kişinin yardımcılığını yapacak nitelikli birer öğretim görevlisi durumuna indirgeme potansiyeli taşır. Bundan ötürü de Sandel birçok filozofun sert eleştirilerine hedef olmuştur. Bu durum Sandel'in görüşlerinin tutarsızlığına bağlanmamalı; kapitalizme getirilmesini istediği iç sınırları tasarlarken başvurduğu mantığın fazla dallanıp budaklanması olarak değerlendirilmelidir. Burada Sandel kapitalizme hem sınır konması hem de o sınırın aşılması taraftarıdır. Yazdığı kitapta sonluluğu, verdiği eğitimlerdeyse kötü sonsuzluğu savunur ki böylece bu ikisinin birbiriyle ne kadar uyuşabildiğini gayet güzel ortaya koyar.

Anna Kornbluh'un işaret ettiği üzere kapitalizmi sınırlandırmaya çalışmak, yapısına karşı konulduğu zannedilse de sistemin kötü sonsuzluğunu desteklemektir. Kornbluh'a göre, "kapitalizmin büyük ölçüde maddiyata dönük arzularımızdan doğup büyüdüğünü düşünürüz ama diğer yandan sistemi törpülemek ya da kontrol altına almak, arzularımızı da sınırlandırmamızı gerektirir."[29] Ancak, insanları arzularını sınırlandırmaya davet etmek ya da özel girişimin kamusal yaşama yayılmasına kısıtlama getirmek arzunun daima sınırlamalardan beslendiğini göz ardı etmektir. Kornbluh'un asıl söylemek istediği budur ve kapitalizm karşısında tutunulabilecek tek seçenek olarak Hegel'in hakiki sonsuzluk kavramını işaret eder.

Dolayısıyla kapitalist üretimin bulaşmadığı belli bir alanın korunması konusunda ısrar eden Sandel gibi ahlak filozofları, sistemin işleyişi için hayati önem taşır. Bununla kastedilen Sandel'in kapitalizmin maşası ya da kapitalist mihraklar tarafından ahlak felsefesi alanına yerleştirilmiş iki taraflı bir casus olduğu değil (gerçi MOOCs'a dahil olduğunu göz önüne alırsak bundan pek de emin olamayız), kapitalizmle onu sınırlandırmaya çalışılarak başa çıkılamayacağıdır. Kapitalizm kendini aşmak için birtakım sınırlandırmalara ihtiyaç duyuyorsa (ki duyar) ona konan her sınır doğal olarak, serbest piyasanın önünü kesmeye kalkışanların bu çabasını baltalayacaktır. Bunun yerine, ona konan sınırın nasıl bir şekil aldığını tekrar düşünmek gerekir.

Hegel kötü ve hakiki sonsuzluklar arasında ayrım yaparken, öznenin kendine nasıl tatmin bulduğuna dair psikanalitik bakış açısına da öncülük yapar. Bilinç düzeyinde özne, güttüğü amaç doğrultusunda sınırsızca ilerlediğini zannetse de o amaca asla ulaşamaz çünkü ona tamamen tatmin sağlayacak nesne ancak kayıp olduğu sürece vardır. Peşinde koştuğu nesneyi başarıyla elde ettiği anda bu

29 Anna Kornbluh (Illinois Üniversitesi, Chicago), "Do Not Give Ground on Infinity", yayımlanmamış müsvedde.

artık kayıp nesne olmaktan çıkar. Kapitalizm ise öznenin önüne kötü sonsuzluk imgeleri koyup hakiki sonsuzluğun kaçınılmaz varlığını gizler. Hakiki sonsuzluk kavramı Hegel'in, yaşadığı zaman diliminde var olan kavramsal araçlar nispetinde, öznelliğin kendini sınırlayıcı yapısını formülleştirmek için bulabildiği yoldur.

Kapitalizm varoluşumuzu kötü sonsuzluk ve onun sürekli ilerleme ideali merkezinde yapılandırarak içimizdeki çaresizliği tamamen, yaşlanma ve ölüm konusuna odaklar. İnsan ölüm karşısında daima çaresiz kalmıştır ama kapitalist toplum bu duyguyu daha da yoğunlaştırır. Bireysel varlığın sona ermesi gelişim sürecinde bir aksamaya işaret eder ki bu da sistemin kilit taşıdır. Ölüme yaklaşmamız ve o an geldiğinde artık gelişmeye devam edemeyecek olmamız yüzleşmemiz gereken en büyük sınırlamadır ve biz bunu dışsal bir sınır gibi görürüz. Otobanda ters yöne girip arabayı çılgın gibi sürmediğimiz, seksen beş tane Valium hapı yutmadığımız ya da pervasızca çikolatayla beslenmediğimiz sürece birçoğumuz kendi ölümümüze neden olmayız. Hızlı yaşlanmayı ve ölümü engellemenin yollarını arayıp dursak da bu çabalarımızın en nihayetinde başarısız olacağını biliriz. Kapitalist öznenin yaşadığı muazzam çaresizlik de bundan kaynaklanır.

Bu çaresizlik de bizi, bedensel diriliği korumayı, yaşlılık alametlerini gizlemeyi ya da ölümü mümkün olduğu kadar geciktirmeyi vaat eden emtiaya korkunç miktarlarda para harcamaya sevk eder.[30] Yaşlanmak ve ölmek kötü sonsuzluğa ihanet etmek, gelişimi yarıda

30 Saçmalıklarla dolu *Prometheus* adlı filmin (Ridley Scott, 2012), kendi kendine kürtaj sahnesi dışındaki tek değerli yönü ömrünün sonuna gelmiş zengin bir kapitalistin, daha fazla yaşayabilmek için ne kadar ileri gidebileceğini göstermesidir. Peter Weyland (Guy Pierce) ömrünü nasıl uzatabileceğinin sırrını keşfetmek umuduyla dünyevi yaşamın kaynağını keşfetmek için, bu konuda ortaya atılmış spekülatif bir hipoteze güvenerek uzayın derinliklerine yapılacak bir yolculuğu finanse eder. Neyse ki bu keşif Weyland'in ömrünü daha da kısaltır.

bırakmak anlamına gelir ki bu da varoluşsal dehşeti iyice artırır. Kişi sadece varoluşunu noktalamakla kalmayıp bu bitişe teslim olmaktan ötürü kendini suçlu da hisseder. Genç görünmek (mesela bronzlaşmak) ve ölümden kaçınmak (örneğin güneşten kaçınmak) için geçmişte daha fazla çaba harcamadığı için pişmanlık duyar. Kapitalizmin özneye dayattığı sonsuz gelişim mecburiyeti kendini en açık biçimde, yaşlanma ve ölüm kavramlarından ileri gelen kaygıyla gösterir.

Kesinlikle antikapitalist bir filozof olsa da Martin Heidegger'in, felsefi yaklaşımını henüz kapitalist dönem öncesinde ölüm meselesi üzerine kurduğuna inanmak insana zor gelir. Heidegger ilk eserlerinde ölümün, hiç kimsenin bizim yerimize gerçekleştiremeyeceği bir eylem olduğu için bizi birey haline getirip bize özgünleşme imkânı sağladığını düşünür. Yürüyüşümüzü, yemek yiyişimizi ve çalışma şeklimizi bir başkasını model alarak onunkine benzetebiliriz ama ölüm konusunda bunu yapmak mümkün değildir. Ölüm önümüzdeki olasılıkları sonlandırır ve bizi yapısal sonluluğumuzun farkına varmaya zorlar. Heidegger'e göre ölümün varoluşsal önemi tam da bu kaçınılmazlıktan kaynaklanır.[31] Kapitalist yaşamsa elbette insana ölümle bu yüzleşmesinden kaçma konusunda yardım eder; Heidegger kapitalist modernitenin barındırdığı vahim tehlikenin büyük kısmının bundan kaynaklandığı fikrindedir. Ancak, bu tehlike ölüm kavramının önemini ve merkezi konumunu daha da güçlendirir. Geleneksel toplumlarda hayat süren insanlar da ölmüştür ama ölüm o dönemlerde henüz ontolojik bir skandal sayılmamaktadır.

Ölüm hiç şüphesiz varoluşsal bir meseledir. Fakat kişi, yaşamını kötü sonsuzluğun talebine uygun biçimde sürdürdüğünde bu meselenin merkezi rolü büyüyerek sonsuzluk gibi daha da travmatik

31 Heidegger "Ölüm, vakti geldiğinde her Dasein'ın üstlenmesi gereken bir sorumluluktur" der. Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (San Francisco; HarperCollins, 1962), s. 284 [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Alfa, 2019].

diğer meseleleri gölgede bırakır. Konuya hangi açıdan bakılırsa bakılsın sonsuzluk, ölümden daha can sıkıcı bir meseledir. Bu yargı ilk bakışta saçma görünür; Tanrı ya da bir başka ölümsüz varlık söz konusu olsa anlaşılabilir ama iş insana geldiğinde, dünyevi varoluşun sonluluğuna dair yersiz bir anlayışı yansıttığı izlenimi verir. Gelgelelim, bu itiraza hak verebilmek için öznenin sonlu bir varlıktan ibaret olması gerekir ki değildir. İnsan, sırtında sonluluğununki kadar sonsuzluğun yükünü de taşır. Sadece geleceğe dönük sonsuz mücadele veren bir varlık değildir, aynı zamanda hakiki sonsuzluk uğruna da çabalar; yani kendi sınırının döngüsüne sıkışmış haldedir.

Hegel'e karşı çıkmasına rağmen Søren Kierkegaard ölümcül hastalık kavramı üzerinden, hakiki sonsuzluğun mükemmel denebilecek bir formülleştirmesini yapmıştır. Heidegger'in düşüncesine de uygun biçimde ölümcül hastalık kavramından kişinin, yaklaşan ölümü karşısında yaşadığı kaygı hali anlaşılır. Ancak, Kierkegaard'un aklındaki şey bambaşkadır. Ona göre ölümcül hastalık kişinin ölümsüzlükle yüzleşmesinin sonucudur.

Kierkegaard'a göre insan, diğer hayvanların aksine öylece ölüp gidemez: "Ölümcül hastalığa yakalanmak ölememek demektir ama bu, hayatta kalmaya dair umudu olduğu anlamında değildir; hayır, o kadar umutsuzdur ki son umudu olan ölüm bile gelmemektedir. Ölüm karşımıza en büyük tehlike olarak çıktığında yaşamayı umut ederiz fakat tehlikenin daha da büyüğünü fark ettiğimizde ölmeyi umarız. Tehlike ölümü bir umut haline getirdiği zaman yaşanan çaresizlik, ölmeyi bile beceremememenin verdiği umutsuzluktan ibarettir."[32] Bu çaresizlik duygusu ölüme kavuşup rahatlayamamanın, ölümsüzlükle yüzleşmenin sonucudur. Kierkegaard'un buradaki kavrayışının

32 Søren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening*, çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong (Princeton; Princeton University Press, 1980), s. 18. [*Ölüme Götüren Hastalık*, çev. Nur Beier, Alfa, 2020].

özüne inebilmek için onun sonsuz yaşamla ilgili düşüncelerini bilmek gerekir. Ona göre ölüme odaklanmak gerçekte, birer özne olarak bizi tuzağına düşüren asıl varoluşsal bağı gözden kaçırmamıza neden olur. Eylemde bulunmak için bir sebep, bizi harekete geçirecek bir tutku bulmak zorundayızdır çünkü evren bize bunları vermez.

Ölümsüzlük, kişiye bu dünyada eylemde bulunması için gereken gerekçeyi sağlayan alandır. Eylemlerimizin çoğunun altında, karnını doyurma arzusu gibi sonlu güdüler vardır. Ama yaşamaya devam etmek ve kendimizi öylece ölüme bırakmamak için bize bir gerekçe lazımdır. Ölümsüzlükle yüzleştiğimiz yer de işte burasıdır. Ölümsüzlükte her şey mümkündür, herhangi bir zaman kısıtlaması olmadığı için de hiçbir şey kalıcı değişiklik yaratmaz. Tüm seçenekleri gözden geçirmek için sınırsız zaman bulunur. Varoluşumuzun kararlılığıyla her yüzleştiğimizde bu ölümsüzlük halini yaşarız. Eylemde bulunma ve buna bir gerekçe atfetmenin yüküyle yüzleşiriz. Bu eylem sırasında da dış bir kaynağa gerek duymaksızın hakiki sonsuzluğun parçası oluruz. Ne var ki kapitalizm, bu varoluşsal sorunu bir hayatta kalma meselesine dönüştürerek bizi hakiki sonsuzluğun söz konusu yükünden kurtarır.[33]

Kapitalizmin Bilinçdışı Sonsuzluğu

Kapitalizm kötü sonsuzlukla aynı yapıyı paylaşsa da sürekli hakiki sonsuzluğun akıbetini yaşar. Yani dışsal bir sınırla karşılaşmayıp kendi sınırını kendisi yaratır. Tam da o nefret ettiği yapıya muhtaçtır ve bunu itiraf edemez. Bu durum Marx'ın düşündüğünün aksine

33 Heidegger'e olan açık borcuna rağmen, Jean-Paul Sartre'ın nihai varoluşsal sorun olarak ölümden uzaklaştığı ve bunun yerine anlamlılığa odaklandığı için daha büyük bir filozof olduğu iddiası ikna edici bir şekilde ileri sürülebilir. Sartre'a göre bizim asıl mücadelemiz, varoluşumuz için harekete geçmemizi sağlayacak bir anlam yaratmaktır. Heidegger'in ideali olan ölüme doğru otantik varlık bunu başaramaz.

kapitalizmin ekonomik bir sistem olarak önünde sonunda ortadan kalkacağı anlamına gelmez ama belirli aralıklarla belini büküp onu yok oluş tehdidiyle yüz yüze bırakacak krizlerden de asla kaçamayacağını gösterir. Ne zaman istikrarlı ve müreffeh bir ekonomik gelecek umudu doğsa gidip kapitalizmin içsel sınırına toslayacaktır ki bu sınır da, ironik biçimde, sistemin kendini genişletmeye yönelik sınırsız ihtiyacından doğar.

Marx kapitalizmin barındırdığı çelişkilerden bahsederken sistemi adeta hakiki sonsuzluğu tanımlar gibi tanımlar. Bunu *Kapital*'in üçüncü cildinin ortalarında, kapitalizmin sınırlılıkları hakkındaki meşhur açıklamasını yaptığı bölümde açıkça görebiliriz: "Kapitalist üretimin önündeki *hakiki engel sermayenin kendisidir*."[34] Üretim araçlarını sınırsız biçimde genişletme planı sermayenin kâr getirmesi zorunluluğunun engeline takılır. Hemen ardından Marx, kapitalist araçlar ve amaç arasındaki çelişkiye değinir: "Araçlar –üretimin ardındaki insan kaynağının sınırsızca çoğalması– kısıtlandırılmış amaçla, yani eldeki sermayenin kıymetlenmesi zorunluluğuyla sürekli çatışma halindedir."[35] Kapitalizmin önüne çıkan sınır dışsal değildir; her karşılaştığı sınırı aşmaya çalışmasından doğan sonuçtur. Kapitalist evrende geçerli olan kötü sonsuzluk mantığı sistemi doğrudan hakiki sonsuzluğa götürür ki bu da onun başarısızlığının göstergesidir. Marx bunu görebilmiştir ama söz konusu çelişkinin karşısına komünizmi koymayı tahayyül etmesi, yolunu kaybetmesine neden olmuştur.

Marx'ın komünist toplum kavramındaki sorun, kendini kapitalist kötü sonsuzluğa kaptırmasından ileri gelir. Başka bir ifadeyle, Hegelci kalsaydı daha iyi bir devrimci olabilirdi. Marx'a göre devrim, üretici güçleri üretim tarzından, sermayenin kendi kendini değerli

34 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 3. cilt, çev. David Fernbach (New York; Penguin, 1981), s. 358.

35 Age., s. 358-359.

kılma gereksiniminden kaynaklanan herhangi bir kısıtlama olmaksızın serbest bırakacaktır. Dizginsiz üretimi öngören bu gelecek imgesi sınırı hepten ıskartaya çıkarır. Sürekli olarak kendi sınırlarını aşmaya çalışmak yerine (ki kapitalizmde olan budur) üretici güçler hiçbir sınırla karşılaşmayacaktır. Gelişme arzusuyla uyum içinde, gelişimi durmaksızın sürdüreceklerdir.

Marx'ın kafasındaki sınırlardan azade toplum imgesinin hatası, çoğu kişinin iddia ettiğinin aksine barındırdığı fantazmatik nitelikten kaynaklanmaz. Geleceğe yönelik bu hayaldeki sorun yeteri kadar fantazmatik olmayışıdır. Gerçek bir fantazide özne sınırın tamamen ortadan kaybolduğunu ve arzuladığı nesneye serbestçe erişebildiğini hayal etmekle kalmaz; fantazi hiçbir şeyin bulunmadığı bir yerde dışsal sınır yaratır, böylece öznenin bu engel vasıtasıyla nesnenin tadını çıkarmasını sağlar. Nesnenin olmayışına odaklanıp sonra onun tekrar elde edilişini gösterir ama kayıp önceliklidir. Hollywood fantazilerinde nesnenin yeniden ele geçirilişine filmin sadece son birkaç dakikasını ayırmasının nedeni de budur. Marx geleceğin ekonomisini hayal ederken engeli tamamen ortadan kaldırarak, kendi yaptığı kapitalizm eleştirisine ve sistemden kaçışa ilişkin komünist fantazisine ihanet eder.

Marx'ın irdelemesi bu noktada şaşkınlık verici bir değişime uğrar: Önce kapitalizmin, sonu gelmez ilerleyişin kötü sonsuzluğu peşinde koşarken ayağının nasıl hakiki sonsuzluğa dolandığını etkileyici bir şekilde anlatırken, daha sonra komünizmin, üretici güçler üzerindeki tüm kısıtlamaları kaldıracağını söyleyerek söz konusu sistemi kötü sonsuzluğun mükemmelen hayata geçirilişi olarak kuramsallaştırır. Marx'ı kapitalizm karşıtlığından ötürü göklere çıkarmak da komünizmin peygamberi olduğu gerekçesiyle eleştirmek de çokça rastlanan bir tutumdur fakat *Kapital*'in üçüncü cildindeki bahsedilen cümlelerde bu tutarsızlığın nedeni açığa çıkar: Hakiki sonsuzluk kavramı irdelemenin dışında kalmıştır. Hegel'den, üstelik

tam da kilit niteliğindeki sezgi noktasında ayrılması Marx'ın kapitalizm irdelemesi ve komünist geleceğe dair kurduğu imge arasında derin bir çatlak yaratır. Bir taraftan hakiki sonsuzluk kavramından faydalanırken diğer yandan da bunu yok sayarak kendi yolunu tıkar.

Marx'ın hakiki sonsuzluk fikrini dikkate almaması, kapitalizmden komünizme geçişte gerçekleşecek diyalektik değişimin niteliğini yanlış açıklamasına yol açar. Marx'a göre komünizm, kapitalizmdeki üretici güçler ile üretim araçları arasındaki çelişkiyi çözecektir (ve böylece sınırsız üretim mümkün olacaktır). Hegel diyalektik geçişleri asla bu şekilde tasavvur etmez. Marx'ın düşündüğünün aksine geçişte, *Aufhebung*'da, önceki yapıya musallat olan sınır tasfiyesi söz konusu değildir; sınırın, yapının dışında değil içinde olduğunun farkına varılması söz konusudur. Yani *Aufhebung* sınırın olumsal bir engel değil, yapının kendi içindeki mantıksal gerekliliklerinden doğan elzem bir mânia olduğunun farkına varılmasını gerektirir.

Tinin Fenomenolojisi'nden bir örnek vermek gerekirse Hegel, Stoacılığın kendi içsel mâniası yüzünden karaya oturmuş bir felsefi yaklaşım olduğunu vurgular. Stoacılık kişiye dış dünyadan elini ayağını çekip benliğinin dinginliğine kapanmasını salık verir ama diğer yandan da Stoacının kendini geri çekebilmesi için dış dünyanın ona düşmanca davrandığını düşünmesini gerektirir. Stoacılığın bilinçdışı odak noktası, Stoacının hakir göreceği dış dünya üzerindedir. Hegel'e göre Stoacılığı diyalektik anlamda terk etmek, yeni bir felsefi yaklaşıma dayanarak dış dünyayı bir engel şeklinde görmek demektir ki bu yaklaşımın adı da kuşkuculuktur. Kuşkucu kendini dış dünyadan çekmez ama onun gerçekliğini sorgular. Böylece söz konusu engel çarpıcı bir dönüşümden geçerek bu yeni felsefenin merkez noktası haline gelir.

Hegel'in değişimle ilgili düşünce silsilesinin izinden gideceksek, kapitalizmin koyduğu engelle ya da sınırla ilişkimizi yeniden gözden geçirmemiz gerekir. Bu sınırı tamamen görmezden gelmeyi aklımıza

bile getirmemeliyiz zira böyle bir çaba, tıpkı Marx gibi –ateşli bir antikapitalist olmasına rağmen (belki de bu yüzden)– kendimizi kapitalizmin tuzağına düşürmek anlamına gelecektir. Kapitalizm sürekli aşmaya çalıştığı dışsal bir sınırlama olarak doğal yaşam mefhumunu gerektirir ama hiçbir sınırı içselleştirip kendi işleyişiyle bütünleştiremez.[36] Hegel'in diyalektiği ise bunu gerektirir. Bu yüzdendir ki onun komünizmi ya da sosyalizmi Marx'ınkinden oldukça farklı olurdu.

Eserlerini okuyan herkesin bildiği üzere Marx, komünist toplumun niteliği hakkında epeyce az betimleme yapar. Bunlar arasında en meşhuruysa Engels'le birlikte kaleme aldıkları *Alman İdeolojisi*'nde ikisinin Ludwig Feuerbach'ı yerden yere vururken araya soktukları, devrim sonrasını nasıl gördüklerini aktardıkları bölümdür. Komünist topluma dair yaptıkları kısa açıklamada hiçbir sınırlamanın olmadığı bir dünya resmederler. Kişinin "gönlünce bugün başka yarın başka işle uğraşabileceğini, sabah ava çıkıp öğleden sonra balık tutmaya gidebileceğini, akşam sığırlarıyla ilgilenebileceğini, akşam yemeğinden sonra da eleştiri yapabileceğini; tüm bunlar içinse ne avcı ne balıkçı ne çoban ne de eleştirmen olması gerekeceği"ni iddia ederler.[37] Sosyalist toplumun sabit toplumsal kimlikten nasıl sıyrılabileceğini tarif ederler.

---

36 Doğal dünyanın bir kısıt olarak görülmesinin altında onun hükmedilemez niteliği yatar. John Stuart Mill'in politik ekonomi konusundaki kuramsallaştırmasında isabetle saptadığı üzere emeğin ve sermayenin üretime getirdiği sınırlılıklar aşılabilir ama doğal dünyayla başa çıkılamaz. Mill'e göre "[ü]retimdeki sınırlandırma, eğer diğer iki unsur olan emek ve sermayenin artışını belli bir düzeyde tutma gerekliliğine dayanmıyorsa, tek bir öğenin hem doğada kısıtlı miktarda bulunmasından hem de nitelik bakımından kendi içindeki sınırlılıklarından kaynaklanıyor olmalıdır." John Stuart Mill, *Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, 2 cilt (New York; Appleton, 1872), 1:228.

37 Karl Marx ve Frederick Engels, *The German Ideology* (Moscow; Progress, 1976), s. 53 [*Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, Kor, 2018]. Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin *Anti-Ödipus* ve *A Thousand Plateaus* [*Bin*

Geleceğe yönelik bu tablodaki sorun, bugünkü kapitalist düzenle arasındaki benzerliktir. Günümüzün ekonomik gereklilikleri çoğu çalışanı sabahları gazete taşıyıcısı, öğlenleri tezgâhtar, akşamları da temizlikçi olmaya zorlamaktadır. Bu durum, Marx'ın kurduğu hayalin bir parodisi gibi olsa da sabit toplumsal kimlikten kurtulmak için illa antikapitalist bir gelişme olması gerekmediğini gösterir. Sabit kimlik de kapitalizmin aşmayı hedefleyip aştığı bir başka sınırlamadır.

Marx değil ama Hegel, yaptığı hakiki sonsuzluk irdelemesi vasıtasıyla komünist toplumun mantığını tam isabetle ortaya koyar. Eşitlikçi toplumun mantığı hiçbir eksiği olmamak değil, kendini gerçekleştirme hedefine ulaşmaktır. Bu, Marx'ın söylediği gibi serbestçe ve sınırsızca üretim yapan bir toplum değildir. Aksine, eşitlikçi düzende gerekli kabul edilen sınır sadece büyümeyi kısıtlamakla kalmayıp büyümeyi bir olasılık olarak da içinde barındırır. Eşitlikçi toplum bu sınırı –artık o her ne olacaksa– aşmaya çalışmaktansa onu kendi özü olarak görüp besleyecektir. Bu toplum kendi engelini bağrına basacak ve onu, önündeki olanaklara kapı aralayacak mutlak koşul olarak kabul edecektir.

Yayla] adlı çalışmaları komünist geleceğe dair, henüz örneği görülmemiş bu tasavvur üzerine temellenir. Sabitlenmiş kimliği sert biçimde eleştirmelerinin ve yersizyurtsuzlaşmayı göklere çıkarmalarının altında, Marx ve Engels'in burada bahsettikleri geleceğe özenle zemin hazırlama amacı yatar.

7
Kapitalizmin Amaçları

Verimli Bir Üretim Sistemi

Kapitalizmin gelenekselciliğe karşı elde ettiği zafer, aslında tarihsel devamlılık ve toplumsallık ideallerine karşı kazanılmıştır. Kapitalizmin dünyaya hükmedebilmesi için serbest piyasa ve özel mülkiyetin varlığı yeterli değildir; geleneksel toplumların kök salmış idealleri üzerinde egemenlik kurabilecek yeni bir ideale de ihtiyaç vardır ki bu da olabilecek en üst düzeydeki verimliliktir. Joyce Appleby'in işaret ettiği üzere kapitalizm, "verimlilik ideali nihayet baskın hale geldiği" an dünyanın tek hâkim ekonomik sistemi olmuştur.[1] Söz konusu idealin tutunmasıyla birlikte kapitalizm karşıtları bile bunu kendilerine çıkış noktası olarak benimsemiştir. Kapitalist dünyada verimlilik, üstü kapalı biçimde ve çoğu zaman da açıkça en büyük değer olarak görülür.

Verimlilik kapitalist özneleri ulaşılması hedeflenen bir amaç etrafında toplar; bu amaç da işi nihayete erdirme yolunda kullanılan araçları tüketme vaadini barındırır. Yani araçlar sadece varılacak amaç

1 Joyce Appleby, *The Relentless Revolution: A History of Capitalism* (New York; Norton, 2010), s. 119.

açısından önemlidir. Kapitalist düşüncenin belirleyici ideali budur; araçları değersizleştirmek ya da yok etmek kapitalizmde esastır. Emeğin kendisinin değil, –kapitaliste ve tüketiciye sunmak için– ürettiği şeyin önemi vardır. Amaç ister kâr etmek olsun ister bir metadan keyif almak, her iki durumda da söz konusu amaca ulaşma doğrultusunda ifa edilmiş faaliyet tüm önemini yitirir.

Kapitalizmin amaç odaklı oluşu özneyi aracın travmasını yaşamaktan kurtarır. Burada kastedilen araç çalışmak ve bunun içerdiği çabadır. Fakat aracın gerçek travması, amacın aksine asla sonlanmamasıdır. Sadece ortaya çıkacak metaya ve sermaye birikimine odaklandığımızda, bunları yaratma doğrultusunda sürekli devam ettirmemiz gereken süreci dikkate almayız. Aracın sürekli tekrarlanmasının yerini amaca ulaşma hedefi alır ve bizi en sonunda bu bitmez tükenmez tekrardan kurtaracak, elle tutulur ve kalıcı başarıların mümkün olduğuna inanmamızı sağlar. Kapitalizm öznenin dikkatini ulaşabileceği amaçlara yönlendirerek, ne kadar çok meta ortaya koyarsa koysun asla kurtulamayacağı aracı gizler.

Gelgelelim kapitalist sistem aynı zamanda, onu amaçlarına ulaştıracak araçlara muhtaçtır. Hem kapitalist hem de işçi ortaya meta çıkarabilmek için yoğun bir faaliyet göstermek zorundadır. Sistem bazı anlarda, üretim gücünü yeniden canlandırabilmek için aksatan araçlara bile ihtiyaç duyar. Kapitalizm amaçladığı üretim çıtasını sürekli yükseltmek için araçlardan faydalanır ama öznenin, kapitalist evren dahilinde kaldığı sürece kendini araca vermesine asla izin vermez. Kapitalist özne ulaşmak istediği hedefler hakkında hayal kurabilir fakat yaradılışı gereği araçlara daima muhtaç olacağının asla farkına varmamalıdır. Aracın önemsizleştirilmesi, kapitalizmin psişik cazibesinin yapıtaşlarındandır.

Bu bağlamda kapitalizm ve faydacılık felsefesi arasında doğal bir yakınlık olduğu anlaşılır. Kapitalizmin, hatta sosyalizmin daha etik bir türünü ortaya koyma yönünde çaba harcayan seçkin

faydacılık filozofları olsa da (örneğin Peter Singer bunlardandır) söz konusu felsefi yaklaşım araca değil amaca odaklı olduğundan, kapitalizmin temel yapısıyla uyum içindedir. Yani John Stuart Mill'in hem kapitalizmin hem de faydacılığın önde gelen kuramcıların biri olması şaşırtıcı değildir. Mill faydacılık üzerine kaleme aldığı yazısında amacın her şeyden önemli olduğunu vurgular: "Her türlü eylem belli bir sonuca ulaşmak için gerçekleştirilir ve doğaldır ki eylemin ifası, her türlü biçimsel ve duygusal niteliğini hizmet ettiği amaçtan almalıdır."[2] Eylemlerimizin amaçlarımız tarafından güdüldüğü fikrinin temelinde yatan, kapitalizmin üretkenliğe verdiği ayrıcalıklı önemdir.[3]

Sadece belli bir amaca ulaşmak için eylemde bulunduğumuz düşüncesi elbette kapitalist moderniteden ya da faydacı felsefeden doğmamıştır. Amaca dair bu vurguya Aristoteles'in düşüncesinde de baştan sona rastlanabilir; Aristoteles özellikle *Nikomakhos'a Etik*'in girişinde, tüm eylemlerimizi belli bir fayda yaratmak uğruna gerçekleştirdiğimiz iddiasında bulunur. Ancak, bu konuda Aristoteles'in fikirleriyle kapitalizm arasında çok önemli bir farklılık vardır. Aristoteles'e göre amaç, eylemin itici gücüdür ama amacımıza ulaşmamız eylemlerimizi zayıflatmaz ya da ortadan kaldırmaz. Kapitalizmdeyse bunun tersi geçerlidir: Üretkenliği öne çıkarması, araca da amaç kadar değer verilmesinin önündeki her yolu tıkar. Bunun sonucunda da emeğin içsel bir değeri olduğu yolundaki her tür çağrı, doğası gereği antikapitalist bir söylem gibi tınlar.

2 John Stuart Mill, *Utilitarianism and On Liberty* (Malden, MA; Blackwell, 2003) içinde *Utilitarianism*, s. 182.

3 Tıpkı kapitalist yapılanmanın biçiminin faydacılık etiğiyle birebir uyuşması gibi, Kant'ın etik anlayışı da zımnen antikapitalisttir. Kant kategorik buyruğun ikinci formülasyonunda insanların, kendilerine has amaçlar güden varlıklar olarak değil birer araç şeklinde görülmesini reddeder. Kapitalist açısından her şey ve herkes, daha fazla üretim ve birikim amacına hizmet eden bir araçtır.

Konuya psikanalitik bakış açısından yaklaşılacak olunursa kapitalizmin öznenin dikkatini, onun arzusunun kaynağı olan kayıp nesneye değil arzuladığı nesneye çektiği söylenebilir. Kapitalist özne daima arzusunu uyandırabilecek yeni nesne arayışındadır. Kapitalist evrende her yer arzu nesnesiyle doludur ve bunlar son derece görünür niteliktedir. Cadde boyunca şöyle bir yürüdüğümüzde bile reklamlar, yoldan geçen arabalar, hatta insanların üzerindeki kıyafetler gibi bu tür pek çok nesne gözümüze sokulur. Öte yandan kapitalist sistemde arzu nesneleri ne kadar görünür nitelikteyse, arzumuza kaynak teşkil eden nesne de o kadar görünmezdir.

Arzu nesnesi, arzuya kaynak teşkil eden nesneyi (ya da kayıp nesneyi) gölgeler. Birinci Bölüm'de bahsedildiği üzere arzu nesnesi ampiriktir, onunla günlük yaşamda karşılaşılabilir; yeni bir araba ya da elbise, hatta yeni erkek arkadaş şeklinde elde edilebilir. Öte yandan arzunun nedeni olan kayıp nesne tözsel bir varlığa sahip değildir ve öznede ancak kayıp olduğu sürece arzu uyandırabilir. Kayıp nesne, bu dünyada eylemde bulunma becerisine sahip bir varlık olan özneyi harekete geçirmek için kaybolmuştur ve bu hareketin devamlılığını sağlama işlevi gösterir. Hayata kayıpla başladığımız, asla sahip olmadığımız bir şeyi kaybettiğimiz için eylemde bulunuruz (ve yaşamda bu yüzden bir şeylere ilgi duyarız). Bizi biz yapan bu ilk kayıptır. Arzu, hedefindeki nesne üzerinden değerlendirildiğinde tanımlanması daha kolay bir yaşantıya dönüşür. Böylece asla tatmin bulamayacak bir duygu olmak yerine dişe dokunur bir yatırım haline gelir. Arzuyla ilgili yaşantımızı böyle şekillendirmek, kapitalizmi bu denli büyüleyici hale getiren başlıca unsurlardan biridir.

Kapitalizm kişinin dikkatini kayıp nesneden arzu nesnesine çekme konusunda başarılı olsa da öznenin, arzu nesnesini elde edince tatmine ulaşmasını sağlayamaz. Kapitalizm gerçekte tüketim davranışını tetiklemek amacıyla, arzu nesnesini elde edince yaşanan tatminsizlik duygusundan faydalanır. Satın aldığı ürünün hayal kırıklığı

yaratması karşısında kişi, bunun daha gelişmiş bir başka türünü edinmeye yönelir. Seksen inçlik televizyonun elli beş inçlik olanından daha fazla tatmin sağlayacağı aşikârdır. Yıllanmış bir şarap içmek kişiye yeni (ve daha ucuz) mahsulden daha fazla keyif verir. Ama özne eninde sonunda, bu bitmeyen tatminsizlik oyununa daha temkinli yaklaşmaya başlar. Yeni meta daima eksizsiz tatmin vaat etse de bunu asla yerine getiremez. Televizyonunun ekranı ne kadar büyürse büyüsün kişiye asla yetmez.[4]

Nereye bakılsa tatmin vaadi görülse de kapitalist toplum öznenin tatminsizliği üzerine kuruludur. Tüketim davranışı, kişide tatmin yarattığı anda kendini yok edecek ve kârı artırmayıp aksine ortadan kaldıracaktır. Doyuma varmış müşteri kapitalist ekonomiyi ayakta tutmaya yetecek düzeyde tüketim yapmaz. Bu yüzden kapitalist özne diğer insanlarda tanık olduğu sözde tatmin görüntüsüyle, ebedi tatminsizliği arasında sonu gelmez bir mücadele hali içinde yaşamalıdır. Bu çatışma da bazılarının çareyi psikanalizde aramasına yol açar.

Psikanaliz varlığını kapitalist moderniteye borçludur; kapitalizmin, odak noktasını arzu nesnesinden asla kaydırmamasından kaynaklanan tatminsizlik hissine tepki olarak doğmuştur. Kapitalizm kayıp özneyi unutturup arzu nesnesini ön plana çıkarırken psikanaliz bu kıymetlendirmeyi tersine çevirerek, kayıp nesneyi öznenin içindeki temel itici güç olarak tanımlar. Psikanalizin yaptığı, özneye onu tam anlamıyla tatmin edecek nesneyi bulduararak varoluşsal açıdan

4 Tatminsizlik ve tüketim davranışını birbirinden ayırmanın tek yolu kapitalizmin yerine yeni ve daha iyi bir sistem getirmek değildir. Tüketim davranışı bir ürünün fiyatı indirildiği zaman da artar. Kişi istediği ürünü edinmek için fiyatının olabildiğince uygun hale gelmesini bekler ama o satın aldıktan sonra fiyat kaçınılmaz biçimde düşer. Kapitalist sistemin yapısal etkisi dolayısıyla fiyat indirimi, dinamiği gereği özneyi, onda yarattığı tatminsizlik üzerinden tüketim sürecine bağlar. Fiyattaki düşüşün oluşturduğu dinamik, kapitalist sistemin yapısal etkilerinden sadece biridir ama bu durum özneyi, onda yarattığı tatminsizlik vasıtasıyla tüketim tutumuna daha da bağlı hale getirir.

eksiksiz bir doyum haline varmasını sağlamak değildir. Bunun yerine onun dikkatini kaybın tatmin yaşantısı üzerindeki bütünleyici işlevine çevirip, elde edeceği hiçbir nesnede tam tatmin bulamayacağını anlamasını sağlar.

Psikanalitik tedavinin hedefi, öznenin kayıp nesneden aldığı kısmi tatmin duygusunu kabul edip benimsemesidir. Bu tatmin yaşantısı sahip olmaktan değil olmamaktan ileri gelir ki onu kapitalist üretkenlikle taban tabana zıt hale getiren de budur. Psikanalizin derdi, gerçeklik ilkesi doğrultusunda belli ölçüde tatminsizliğin gerekli olduğunu kabul etmek değildir; özne, aradığı tatmine zaten ulaşmış olduğunun farkına varmalıdır. Sahip olmamanın verdiği kısmi tatmin, arzu nesnesini elde etmenin getirdiği yanıltıcı nitelikteki tam doyuma daima baskın çıkar. Psikanalizin söylediği kısaca budur.

Psikanaliz kapitalizme cepheden saldırmaz; öznenin dikkatini kayba yönelterek onun, kendini kapitalist üretkenliğe ve biriktirme tutumuna kaptırmasını engellemeye çalışır. Dolayısıyla kişi psikanalitik terapiyi yarıda bırakıp zenginleşme ya da daha fazla mal edinme mücadelesine devam ederse söz konusu süreç, psikanalizden ziyade üretkenlik terapisi işlevi görmüş demektir. *The Sopranos* dizisinde Tony Soprano'nun (James Gandolfini) girdiği psikanaliz süreci de tam olarak bunu söyler. Psikanalitik süreç onun biriktirmeye devam etme (para, kadın, güç) becerisini bozsa da bu tutumunu hiçbir zaman ciddi biçimde sorgulamaz. Bu da psikanalizin başarısızlığının nedenini eksiksiz biçimde ortaya koyar. Psikanaliz, Tony gibilere vicdanı rahat biçimde birikim yapma konusunda destek olmak yerine kaybın, tatmin hissinin ayrılmaz parçası olduğuna dair farkındalık yaratmayı amaçlar.

Özneyi, tatmininin kaynağı olan kayıp nesnenin bu durumuyla bilfiil barıştırmaya çalışan psikanaliz pratiğini bu denli ender kılan, kapitalist toplumdaki üretkenlik idealinin, bununla taban tabana zıt bir yaklaşım üzerinde bile zafer kazandığının göstergesi olmasıdır. Üretkenliği desteklemeyen psikanaliz, yani bu itibarla genel anlamda

psikanaliz, genellikle üretkenlik terapisi halini alır. Üretkenlik idealiyle bağdaşmayan uygulamalar ya ortadan kalkar ya da hızla başka bir yöne doğru dönüşüme uğrar. Psikanaliz pratiğinin kapitalist toplumdaki bu kaderi, söz konusu idealin orada neredeyse mutlak güç sahibi olduğunun göstergesidir. Psikanaliz kayıp nesnenin üretken olmayan niteliğini öne çıkarsa da üretkenlik idealinin ideolojik boyutuna hizmet eder.

Öte yandan üretkenlik idealinin kazandığı zafer, tüm bunlara rağmen tam anlamıyla güvence altında değildir. Gerek emeğinin değersizleştirildiğini hisseden işçi gerekse amaca odaklılığın kaçınılmaz sonucu olan tatminsizlik hissinden tatmin bulamayan özne, onun zayıf tarafını oluşturur. Araca dair farkındalığın kapitalist amaçlılığın içinde gizlenmiş olması, farklı bir ekonomik sistemin ortaya çıkma olasılığını mümkün kılar. Kapitalizm üretimsel amaca yapılan yatırım üzerine kuruludur ama araca bağımlılığı da, tahammül gösteremeyeceği bir tatmine yönelik farkındalık oluşmasına kapı aralar.

Emeğin Tanınması

Kapitalizm tıpkı emek ve kâr konusunda yaptığı gibi kayıp ve tatmin arasına da katı bir ayrım koyar. Emeğin değersizleştirilmesi de bu durumdan ileri gelir. İşçinin kârın oluşmasındaki elzem işlevine rağmen kapitalizm, bunun yaratım sürecine değil ortaya çıktığı âna odaklanır. Burada önemli olan tek şey amaçtır; kapitalist, işçinin fiziksel ve ruhsal tahammül sınırını zorlamak bile gerekse, kârını yükseltmek için elinden ne geliyorsa yapar.[5]

5 Çalışanları aşırı zorlamanın etik bir yükümlülük olarak görüldüğünü tahayyül etmek zor değildir. Kapitalist bunu toplumsal üretkenlik lehine yapar zira bu, üçbeş çalışanın rahat etmesinden daha önemlidir ve nihayetinde onların bu süreçte yaşadığı rahatsızlığı parayla telafi edecektir. Maurice Merleau-Ponty'nin, güzel bir geleceği mümkün kılacağı fikrine dayanarak Stalinizmi savunan *Humanism and Terror* [Hümanizm ve Terör] adlı çalışmasının kapitalist bir versiyonu bile hayal edilebilir.

Charlie Chaplin *Modern Times*'da (Modern Zamanlar, 1936), fabrikadaki şefinin biteviye artan taleplerine ayak uyduramayan ve ardından makine tarafından yutulan karakter vasıtasıyla, kapitalizmin işçinin içinde bulunduğu vahim duruma yönelik kayıtsızlığını çok iyi anlatır.[6] Kapitalist üretim ve çalışma şartlarının özellikle günümüzde birçok çalışan açısından iyiye gitmiş olması da göz önüne alındığında bu elbette abartılı bir tasvirdir ama sözde gelişmiş ülkelerde bile hâlâ, aşırı üretimin taleplerine ayak uyduramayan pek çok çalışan vardır. Böyle şartların varlığını bugün bile sürdürmesinin nedeni, kapitaliste göre emek ve kâr arasında özünde hiçbir bağlantının bulunmamasıdır. Emek, amaç doğrultusunda kullanılan bir aletten ibarettir; kâra giden süreçte hiçbir payı yoktur. Çalışanın kötü muameleye maruz kalması kapitalist dünya görüşünün normalidir.

Emek, kârlılık amacı doğrultusunda kullanılan bir araçtır ve durum araç açısından daima travmatiktir. Aracın travması, amaç üzerinden kendini somutlaştıramama ihtimalinden kaynaklanır. Araç, işi amacına ulaştırabilir ama bu da her zaman mümkün olmaz. Araçlar üretim açısından âtıl duruma düşebilir, emek de nihayetinde kâr getirmeyebilir. Kapitalizm emekten müteşekkil araca muhtaçtır ama ona başlı başına itibar vermeyi de reddeder. Yani kapitalist sistemde araç tek başına, yani kendini bir amacın içinde gerçekleştirmeyebilecek araç olarak kabul görmez. Aracın yegâne varlık sebebi, üretimi amacına ulaştırarak kendini gerçekleştirmektir.

6 *Modern Times* (Modern Zamanlar) sanayinin işçiye gösterdiği kayıtsızlığa yönelik, René Clair'in *À nous la liberté* (Özgürlük Bizimdir, 1931) adlı filminde açık seçik ifade ettiği eleştirinin tekrarını içerir; aralarında o kadar büyük bir benzerlik vardır ki *À nous la liberté*'nin yapımcıları Chaplin'e intihal davası açmıştır. Chaplin'e yönelik sevgisinden ve onun sanatına duyduğu hayranlıktan ötürü Clair duruma müdahale ederek, aksi halde sürüp gidecek olan dava sürecinin sonlandırılmasını sağlamıştır.

Kapitalizm üretimi ilahlaştırdığı için, aracın amaç olarak kuvveden fiile çıkması gerektiği yargısına karşı çıkan her tür görüşü hor görür. Söz konusu retçiler aracın onu yönlendiren amaçtan bağımsız bir değer taşıdığında ısrarcıdır ki bu görüş kendini en sık, emekle özdeşleşmesi tesadüfi olmayan grevlerde gösterir.[7] Grev kapitalistin karşısına, amacından ayrılmış aracın gösterisi olarak çıkar. Kapitalistlerin bu tür eylemlerden nefret etmesinin tek sebebi kârı sert biçimde kesintiye uğratması değildir; bu, kapitalist düzenin bütününe karşı örtülü bir başkaldırıdır. Grevde aracın, amaç karşısında taşıdığı önem gösterilir. Grev sadece pazarlık etme amacıyla gerçekleştirilse bile, yani net bir amaç uğruna yapılsa da, biçimi, işlevini gizler. İşçinin ve makinenin çalışmaması kapitalist âleme hükmeden, üretkenliğe yönelik evrensel güveni sarsar. Kapitalizmde tüm araçlar bir amaca hizmet etmelidir. Kapitalizm yapısal bakımdan kaçınılmaz olarak erekseldir; önceliği, metanın satışında değerin gerçekleşmesi olacak amaçsal nedene verir.

Aristoteles ikinci kitabı *Fizik*'te nedenselliği maddi neden, biçimsel neden, etken neden ve amaçsal neden olmak üzere dörde ayırır. Bunların tümünü gerekli bulmakla beraber amaçsal nedene, yaşamda belirleyici olmasından ötürü ayrı bir önem verir. İnsanın eylemi son kertede, nedenselliğin diğer üç türünden ziyade amaçsal nedene dayanır. Aristoteles'e göre, "bize en iyisi gibi görünen ve bizi ona yönlendiren şeylerin sonundaki amaç uğruna" eylemde bulunuruz.[8] Onun tasavvuruna göre belli faydalar yaratmak amacıyla

7 Kapitalistler grevleri sona erdirmek amacıyla tarih boyunca çok uç yöntemlere başvurmuştur (Pinkerton dedektifleri tutma, hukuki dolaplar çevirme ve hatta şiddet kullanma gibi) çünkü bunu tamamen, sistemin düsturu olan üretim idealine meydan okuma şeklinde algılarlar.

8 Aristoteles, *Physics*, *The Complete Works of Aristotle* içinde, ed. Jonathan Barnes, 2 cilt (Princeton; Princeton University Press, 1984), çev. R. P. Hardi ve R. K. Gaye, 1:333 [*Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi, 1995].

eylemde bulunduğumuz bir iyilik dünyasında yaşadığımızdan, burada amaçsal nedenselliğin egemen olması da kaçınılmazdır.[9]

Modern bilim neredeyse her konuda Aristoteles'ten ayrılsa da biliminsanlarının nedensellik kadar hararetle anlaşmazlığa düştüğü bir mesele yoktur. Modern bilim, araştırmacının herhangi bir noktada amaçsal neden ya da olayların ne sebeple meydana geldiği meselesine girmesine izin vermez. Örneğin bir bitki türü üzerinde gözlem yaparken bunun neden ve hangi amaçla var olduğunu sorgulayamayız.[10] Doğa, hiçbir nihai amacı olmaksızın amaç güder. Hiçbir biliminsanı amaçsal bir neden ileri sürmeye cüret edemez; aksi halde Tanrı'nın ilahi planına dair modern öncesi bir inanç beslediğini ilan etmiş olur.[11] Amaçsal nedeni reddetmek modern bilimin tanımlayıcı niteliğidir.

9 İyilik ideali ve amaçsal neden değerlendirmesi arasındaki bağlantı Aristoteles'in düşüncesinde belirleyici nitelik taşır. Eğer kişi öznelerin bir iyinin peşinde koştuğu ve bunun tüm eylemlerinde motive edici faktör olduğu inancıyla yola çıkarsa, zorunlu olarak bir nihai neden anlayışına ulaşır. Özneyi eyleme geçiren amaçsal nedenin altında her halükârda belirli bir iyilik yatar. Düşünce dünyamızı amaçsal nedensellikten tamamen kurtarmamızın tek yolu, kapitalizmin yapmadığını yapıp iyilik idealini terk etmektir.

10 Modern bilimin amaçsal neden kavramını tamamen yok sayması geleneksel dini inançla arasındaki uyuşmazlığı gün yüzüne çıkartır. Kişinin hem inancını koruyup hem de modern bilimin yanında yer alması ancak Kierkagaard'un yaklaşımını benimseyip Tanrı'nın kendini amaçsal neden biçiminde değil, sadece mantıkdışı yollarla ve aksamalar vasıtasıyla gösterdiğini kabul etmektir. Yani bilim bizi inançsızlık ve inançlılık arasında seçim yapma durumuyla baş başa bırakır.

11 Thomas Nagel, kendi benimsediği amaçsal nedensellik ilahiyatına sırt çevirmiş olsa da, açıkça bilimsel materyalizme karşı koymayı savunarak modern felsefede amaçsallığa can vermeye çalışır. Amaçsal nedenselliği diriltme doğrultusundaki bu yaratıcı ama nihayetinde başarısızlığa uğramış çaba hakkında bkz. Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False* (Oxford; Oxford University Press, 2012).

Evrim kuramı, ortaya attığı uyum kavramıyla bir tür ereksel nedenselliği benimsemiş görünse de gerçek evrimbilimciler, uyum kavramını ve ereksel amaçlılığı titizlikle birbirinden ayrı tutarlar. Evrimsel değişim doğal çevrenin gerekliliklerine uyum gösterme doğrultusunda gerçekleşir, nihai bir dışsal amaç (örneğin görme yetisi) uğruna değil. Dolayısıyla herhangi bir canlı türündeki belli bir organ tamamen şartlara bağlı olarak gelişmiştir; oluşmasını sağlayan bir dizi etken nedenin ürünüdür, amaçsal bir nedenle ilgisi yoktur. Evrimbilim ve amaçsal neden kavramı arasında ilişki bulunduğu iddiası tamamen asılsızdır, bu, söz konusu bilim dalının temelden yanlış anlaşılmasından kaynaklanır.

Modern bilimin, amaçsal neden kavramını her tür araştırma alanından dışlamasının hemen ardından Spinoza da aynısını felsefede yapmıştır. *Etika*'nın Birinci Kitaba Ek kısmında amaçsal neden inanışını hedef alarak bunun terk edilmesi gereken yanıltıcı bir tavır olduğunu belirtir. Spinoza'ya göre yaşamdaki amaçlarımızı gerçekleştirebileceğimizi bildiğimizden, Tanrı'nın da daha geniş ölçekte olmak üzere aynı yeteneğe sahip olduğunu varsayarız. Bir başka ifadeyle, nasıl ki bizim eylemlerimizin kökeni özgür irademizse, doğanın da Tanrı'nın özgür iradesi sonucu oluştuğunu farz ederiz. Bu varsayımların ikisi de yanlıştır çünkü ne biz ne de Tanrı, eylemlerini yönetecek bir özgür iradeye sahiptir. Doğa amaçsal neden tarafından yönlendirilmez ve bizim de eylemlerimizi, amaçlarına dair nihai varış noktaları belirleyerek yönetecek gücümüz yoktur. Hem modern bilim hem de Spinoza açısından tek bir neden vardır ki o da Aristoteles'in etken nedenidir. Amaçsal neden, modern yaşamda artık yeri olmayan bir denetim hayalinden ibarettir.

Tüm bunlara rağmen, modern bilimle birlikte doğan kapitalizm amaçsal nedene ısrarla tutunur ve bundan vazgeçeceğine dair hiçbir alamet göstermez. Amaçsal neden olmadığında kapitalizm kendini, tek başına araçtan duyulan tatmine kaptıracak ve pompaladığı

potansiyel değeri hiçbir şekilde gerçeğe dönüştüremeyecektir. Kapitalist öznenin ruhsal yapısı, kendi eylemlerinin itici gücü olarak benimsediği amaçsal nedenle içli dışlıdır. Amaçsal neden kapitalisti, alışveriş sürecinde değerin gerçekleştiği âna yönlendirip dikkatini emekten uzaklaştırır. Araç amaç haline gelmeli, üretkenlik de üretim eylemine dönüşmelidir. Üretkenliğe her şeyden çok değer veren bir sistem, modası geçmiş amaçsal neden felsefine bağlı kalmalıdır.[12]

Amaçsal neden kavramının bu denli dirençli olmasının tek sebebi kapitalist düşünce yapısının ona muhtaç olması değildir (ki muhtaçtır). Varlığını öznenin, –Descartes'ın deyişiyle– hem kendisinin hem de geleceğinin sahibi ve efendisi gibi hissetmesini sağlayarak sürdürür. Amaçsal neden, bilinç düzeyinde oluşturduğumuz ve bir dizi ufak tefek etken neden vasıtasıyla gerçeğe dönüştürmeye çalıştığımız bir plandır. Amaçsal neden felsefesinde insanın eylemlerinin, bilinç düzeyindeki planları ve sözde niyetleri tarafından güdüldüğü varsayılır. Ama bu görüş, bilinçdışımızın tüm bu planları suya düşürerek bize nasıl bir tatmin sağladığını gözden kaçırır.

Örneğin romantik ilişki arayışındaki kişi, kendisine öncekilere göre daha şefkatli davranacak bir partner bulma isteğiyle işe amaçsal neden planı yaparak başlayabilir. Bu plandaki hedefe uyacak gibi görünen birini bilinçli olarak seçer. Öte yandan aynı zamanda bilinçdışı bir varlık da olduğu için kişi, benimsediği amaçsal nedene hizmet edecek gibi görünse de iyisiyle kötüsüyle bilinçdışı arzularına hitap eden birini bulacaktır. Dolayısıyla nihayetinde, bundan kaçınmaya

12 Bruno Latour haklı olarak, kendini üretkenliğe adamış kapitalist özneler olduğumuz sürece asla modern bireyler haline gelemeyeceğimizi iddia eder ki meşhur kitabının başlığı da bunu söyler: *We Have Never Been Modern* [*Biz Hiç Modern Olmadık*]. Elbette Latour'un kastettiği bu değildir; kitapta, modernitenin yaptığı net ayrımları birbiriyle karıştırma amacı güder (özne ve nesne, kültür ve doğa gibi). Bkz. Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, çev. Catherine Porter (Cambridge; Harvard University Press, 1993) [*Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Malak Uysal, Norgunk, 2008].

yönelik titiz bir plan oluşturmasına rağmen ona tıpkı eski partnerleri gibi davranan biriyle birliktelik kuracaktır; bu kişi belki saldırgan değil ama pasif agresif olacaktır. Aynı şefkat yoksunluğu şimdi kendini şefkat kılığında yineler ama bu görüntüsel değişiklik kişiyi, kendi kendini tekrar etmenin travmasıyla yüzleşmekten kurtarır. Aynı şekilde, sürekli tekrara düşmenin travmasından bir müddet de olsa korunmak için amaçsal nedenin var olduğu inancına sığınırız ki kapitalizmin bize sağladığı şey tam da bu sığınaktır.

Amaçsal nedenin kapitalizmde üstlendiği merkezi rolün etkisi işinsanlarının, şirketlerine bakış açılarında görülebilir. Üretmeyi hedefledikleri metanın barındıracağı önem ya da onu imal edecek işçilerin durumu üzerine kafa yormazlar; sadece ve tamamen amaca odaklanırlar. Serbest piyasanın önde gelen savunucularından Ludwig von Mises bu tutumu ayrıntılı biçimde açıklarken şunları söyler:

> İşinsanının yani girişimcinin kafasındaki tek amaç, işini gelecekte daha iyi şartlara kavuşturmak için halihazırda elinde bulunan tüm araçlardan azami ölçüde faydalanmaktır. İşin mevcut durumunu analiz edip kavramaya niyetlenmez bile. Üretimi artırma doğrultusunda elindeki araçları tasnif edip değer biçerken üstünkörü hesaplamalar yapar. Üretimsel değişkenleri üç sınıfa ayırır: Doğal kaynaklardan oluşan maddi değişkenler, insan değişkeni –yani emek– ve önceden üretilmiş aracı etkenler olan sermaye malları. Sermaye mallarının niteliğini araştırmaya kalkışmaz; onun gözünde bunlar sadece emeği daha üretken hale getirecek birer araçtır. Epey safça bir bakış açısıyla bunların üretime kendiliğinden katkı sağladığını düşünür; ne doğal kökenleri ne de meydana gelişlerinin ardındaki emek hakkında kafa yorar. Nasıl ortaya çıktıklarını merak etmez. Bunlar sadece, onun çabalarının başarıya ulaşmasına katkı sağladığı sürece önemlidir.[13]

Van Mises sonradan ekonomistlerin işinsanları gibi böyle tek bir noktaya kilitlenmemeleri gerektiğini söylese de isabetli biçimde,

13 Ludwig von Misses, *Human Action: A Treatise on Economics* (New Haven; Yale University Press, 1949), s. 489.

söz konusu durumun piyasanın başarısı açısından elzem olduğunu vurgular. Kapitalist tamamen, üretim sürecinden kaynaklanan potansiyel değeri hayata geçirerek kâr elde etme hedefine odaklı, amaca güdümlü bir varlık olmak zorundadır. [14]

Kapitalizm ve modern bilim tarihte aşağı yukarı aynı zamanlarda ortaya çıkmıştır ve genellikle işbirliği içindedirler (örneğin kapitalistler, kendilerine yeni emtia geliştirmeleri için biliminsanlarına iş verir). Öte yandan amaçsal neden kavramı kapitalizmde merkezi rol üstlenirken modern bilimden dışlanması ortaya bir uyumsuzluk hali çıkarır. Bilimin, amaçsal neden kavramından ileri gelen gaye gütme tutumundan mahrum bıraktığı modern dünyada kapitalizm yeniden bir amaç yaratır. Kapitalist âlemde her eylemin bir amacı vardır: Kapitalist kâr etmek, tüketici kendine tatmin edici bir meta bulmak, emekçi de hayatını sürdürmeye yetecek kadar para kazanmak ister. Kapitalist sistem iliklerine kadar amaçsal nedenin örtülü hâkimiyeti altındadır.

Görünen odur ki amaçsal neden kapitalist âlemin her boyutunda belirleyici roldedir. Hiçbir araç sadece araç olarak kalamaz; mutlaka bir amaca hizmet etmelidir, aksi takdirde hiçbir değeri yoktur. Kapitalizm her türlü aracı kendi amacının hükmüne koşarak fayda nesnesi haline getirir ki bu, her şeyin amaçsal neden tarafından gözetim altına alındığı bir hâkimiyettir. Diğer yandan amaçsal

14 Kapitalizmdeki bahsedilen amaçsal nedensellik mantığının sinemada kendini en güzel biçimde gösterdiği film *Glengarry Glen Ross*'tur (James Foley, 1992). Film, beş para etmez gayrimenkulleri sanki çok değerli birer yatırımmış gibi pazarlama görevi verilmiş dört satış görevlisinin ekseninde geçer. İlk sahnelerde, bocalayan satış görevlilerine cesaretlendirici bir konuşma yapmak üzere merkez bürodan gelen Blake (Alec Baldwin) onları son derece acımasız biçimde ve hiçbir şeyi tanımayan amaçsal nedene tam bir bağlılıkla paylar: "Ben geçen sene 970.000 dolar kazandım, ya sen? Görüyorsun arkadaş, ben buyum, sense bir hiçsin. İyi insan mısın? Çok da umurumdaydı. İyi baba mısın? Git evine çocuklarınla oyna o zaman. Buraya çalışmaya geldiysen, başka şey düşünmeyeceksin!"

neden, kapitalizm tarafından yaratılan geçmişe dönük bir yanılsamadan ibarettir. Hiç kimse bir amaçsal neden uğruna hareket etmez: İnsan ne gelecekte kâr etmeyi umarak yeni bir meta geliştirir, ne yeni bir ev edinmek için piyango oynar, ne de ibadethaneye sonsuz kurtuluşa ulaşmak amacıyla gider. İnsan eyleminin amacı nihayetinde bir amaca ulaşmak değil, eylemin kendisinin yarattığı tatmini yaşamaktır. Bu görüş Spinoza'nın vardığı büyük aydınlanmayı yansıtır ve o dönemlerde yeni yeni ortaya çıkan kapitalist sisteme yönelik eleştirisinin de temelini oluşturur. [15] Gelgelelim amaçsal neden diye bir şeyin var olmayıp ortada sadece bir dizi etken neden bulunduğunu fark edebilmek için kişi, bakışını amaçtan ayırıp araca yöneltmelidir.

Sektenin Faydaları

Giorgio Agamben de olanaklılık [potentiality] kavramına dair çalışmalarında tam da bahsettiğimiz bu bakış açısı değişikliğini savunur. Olanaklılığı kişinin arzusunu hayata geçirebilme yeterliliği değil, bunu yapma yolunda uğradığı başarısızlıktan kaynaklanan tatmin olarak tanımlar. "Olanaklılık Üzerine" başlıklı denemesinde şunu savunur: "Olanağı bulunmak demek; kişinin kendi eksikliğini aşamaması, *kendi yetersizliğiyle bağ kurması* anlamına gelir. Olanaklılık hali dahilinde yaşam süren varlık, *kendine ait olanaksızlığını yaşama yeterliliğine sahiptir. Var olabilmesi*, hiçliğiyle kurduğu bağ sayesinde mümkün hale gelir." [16] Olanaklılık, olanaksızlık ve başarısızlık demektir; kişinin, arzusunu hayata geçirme konusundaki yetersizliğini

15 Günümüz kapitalizmine yönelik en sert eleştirilerin çoğunun felsefi çıkış noktası olarak Spinoza'ya dayanması tesadüfi değildir. Ancak, Marksist Antonio Negri ve Michael Hardt'ın zannettiklerinin aksine Spinoza'yı değerli kılan en önemli yönü olumsuzculuğu bütünüyle reddetmesi değil, kapitalizmin cazibesinin temelini oluşturan amaçsal nedenselliği asla kabul etmemesidir.

16 Giorgio Agamben, "On Potentiality", *Potentialities*, çev. Daniel Heller-Roazen (Stanford; Stanford University Press, 1999) içinde s. 182.

anlayabilme yeterliliğidir.[17] Olanaklılık kapitalist sisteme, onun kendi özünde var olan bir seçenek oluşturur. Kapitalizm, her tür olanaklılığın kendini tam anlamıyla gerçeğe dönüştürebildiği konusundaki ısrarına rağmen, yeni değerler yaratmak ve kendi işleyişini sürdürmek için olanaksızlığa ya da üretimdeki sektelere muhtaçtır.

Olanaksızlık konusunda ısrar etmek kapitalizmin verim odaklı amaç talebine karşı çıkmaktan ibaret değildir. Aynı zamanda ve belki daha da önemlisi, içinde kapitalizmin verimlilik anlayışının özünü de barındıran bir tutumdur. Olanaksızlık kavramı üzerinden yapılan reddediş sermayenin kuvveden fiile geçme sürecini ketler fakat öte yandan, değerin asıl kaynağını oluşturur. Kapitalizm, özne olası üretkenliğe zarar verdiğinde bile onun olanaksızlığına mahkûmdur çünkü bu durumda kişi, üretkenliğe giden başka yollar yaratır. Kapitalizm verimlilik talep edip emekçiyi de bir yeniden üretim aracı olmaya indirgese de katıksız bir üretkenlik istemez zira aradaki sektelere ihtiyacı vardır. Olanaksızlık tehdidini olanakları gerçekleştirme siyasetinin hizmetine sokma becerisi, kapitalizmin kendine has kabiliyetidir. Olanaksızlığın barındırdığı siyasi değerliliğin asla yabana atılmamasının nedeni de budur.

Kapitalist üretim anlayışında, verimlilikteki sekteler artı değer yaratımına giden yeni yollar meydana getirir. Hannah Arendt'in kuramsallaştırmasına göre kapitalizm ve aynı sertlikle eleştirdiği komünizm, potansiyel açıdan etkin olabilecek tüm öznelerin birer emekçiye dönüştürülmesini talep eder. Yaşamın yeniden üretiminden ibaret olan emek, kişinin kendi varoluşuyla bağ kurmasının yegâne yoludur. Modern kapitalist âlemde, çalışma (kişinin kendine bir dünya yaratması) ve (siyasi olanın alanı olan) eylem artık önemini yitirir.

17 Agamben'in olanaksızlığa yaptığı vurgu, kendisi reddetse de psikanalitik bakış açısına meyyal olduğunu gösterir. Hatta bir riske girip Agamben'in, fikirlerinin psikanalitik yaklaşıma yakınlığının onun bunu fark etmesine engel teşkil edecek kadar fazla olduğuna dair bir tez bile ortaya atabiliriz.

Emeğin hâkimiyeti ve içerdiği katıksız üretkenlik artık hiçbir değerin bulunmadığı bir dünya yaratır; değerin yok edilişine dair bu görüş, Arendt'in kapitalizm ve komünizm eleştirisinin temelini oluşturur.[18]

Ne var ki Arendt bir sistemin sırf sürmüş olmak için sürmesinin imkânsızlığını gözden kaçırır.[19] İnsan sırf yaşamak için yaşadığını iddia etse bile bunda bir parça tatmin bulmalıdır; aksi halde hayatta kalmak için hiçbir çaba göstermez. Sadece hayatta kalmak, ne bireysel ne de sosyoekonomik açıdan çaba göstermeye değmez. Her sistem bir değer kaynağına ihtiyaç duyar. Kapitalizm de bunu yaratmak için, açıkça talep ettiği, katıksız üretkenlik sürecinde meydana gelen sektelere muhtaçtır. Katıksız üretkenlik değer yaratamaz; Marx'ın, kapitalizmdeki değer üretiminin gitgide daraldığını düşünmesinin nedeni de budur. Marx'a göre söz konusu süreç kapitalizmi önünde sonunda zayıflatıp yok edecektir. Ama kapitalizm, sektenin vuku bulup üretimin durduğu zamanlarda da değer yaratmanın bir başka biçimini bulur ki Marx bunu öngörememiştir; hatası, üretkenliği asli değer olarak görmesinden kaynaklanır. Kapitalist sistemin dışına çıkmak onu, hayata geçirmesi gereken yeni bir olasılık sağlayarak canlandırır.

Bu durumun örnekleri her tür çağdaş sanat eserinde görülebilir. Marcel Duchamp'ın *Çeşme*'si (1917) üretkenlik sisteminden çıkartılıp alınmış bir pisuvardan ibarettir; sistemdeki bir sektedir. Bu çalışma ilk sergilendiğinde skandal etkisi yaratsa da uğrattığı sekte, sonradan büyük bir üretkenlik doğurmuştur. Birçok sanat tarihçisi bunu 20.

18 Arendt'in yaptığı eleştiri için bkz. Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2. Basım (Chicago; University of Chicago Press, 1998). Agamben, Arendt'in konuyla ilgili eleştirisine olanaklılık ve olanaksızlık hakkındaki tanımlamasında değil, "çıplak hayat"ı kısıtlama amaçlı siyaset üzerine *Homo Sacer*'de yazdıklarında değinmiş olsa da iki yazarın kapitalizm eleştirisi konusundaki yakınlığı aşikârdır.

19 Varoluşu yaşamın devamlılığına indirgeyen günümüz biyoiktidar kuramcıları da Arendt'in yaptığı hataya düşer. Bedeni üzerindeki hâkimiyeti, arzulayan özne açısından aynı zamanda daima kışkırtıcıdır. Hiçbir toplumsal otorite bedenle ilgilenmez; tek umursadığı arzudur.

yüzyılın en büyük sanat eserlerinden biri olarak değerlendirirken, replikaları tüm dünyadaki müzelerde boy göstermeye başlamıştır. Günümüzde müze giriş ücretleri, tişört satışları ve benzer girişimler üzerinden gelir getirmektedir. Duchamp'ın eseri kapitalist üretkenliği esaslı bir sekteye uğratır ama sistem bu tür durumlardan, kendini daha da aşmasını sağlayacak bir tür yakıt olarak faydalanır.

Duchamp'ın *Çeşme*'sinin kapitalizmin giderek daralan üreticiliğine taze kan vereceğini hayal etmek bile güçken, olan tam da budur. Bu eser sadece bir direniş değil aynı zamanda sektedir; kapitalizmin de hayatta kalabilmek için bu tür durumlara ihtiyacı vardır. *Çeşme* ve benzeri çalışmalar somutlaştırdıkları ret tutumuyla kapitalizmi rota değiştirmeye, bu reddedişe yanıt verebileceği şekilde yeni yöntemler bulmaya zorlar. Mesela Duchamp tarafından pisuvarın üretkenlik sisteminden çıkarılması, bunun daha farklı şekillerde imal edilmesine ya da müzelerin tarz değiştirmesine neden olabilir. Bu reddediş belki de büyük rağbet görecek yepyeni bir metanın ortaya çıkmasına yol açabilir. Kapitalizm özneyi sadece hayatta kalan bir varlığa indirgediğinde kendi kendini yok eder ama Duchamp'ın pisuvarı gibi figürleri kendi faydasına kullanabildiği ölçüde serpilip büyüyecektir. Varlığını sürdürebilmek için kapitalizm ona ters düşene, uyum gösteren kadar muhtaçtır. Bu durum hem nesne hem de insan için geçerlidir.

Uyumsuza duyulan bu mecburi bağlılık kendini, olabilecek en açık biçimiyle moda dünyasında gösterir. Yeni moda akımları içeriden değil dışarıdan gelir; toplumun genel kabullere uyumlu büyük kesiminden dışlanmış kişiler tarafından yaratılır. Bunun en bilinen örneği, New York'un kuzeydoğu yakasının ya da Paris'in modacıları değil sokak çeteleri tarafından yaratılan dökümlü pantolondur. Gelgelelim giyim imalat sektöründe hızla yaygınlaşıp, sokak çetelerinin üyelerini hiç kuşkusuz hor gören (ve onlarla hayatında oturup konuşmamış) tekstilcilerin ceplerini akıl almaz miktarlarda kârla doldurmuştur. Piyasanın üretkenliği onu sekteye uğratan ve yaratıcı katkılarından

ötürü tek kuruş bile kazanmayan kişiler sayesinde sürer. Bu tür kişiler kapitalist sistemden dışlanmış olmakla birlikte en az Donald Trump ve Bill Gates kadar onun ayrılmaz parçasıdır.[20]

Yatağımızdaki Düşman

Kapitalist toplum, onun dışında kalmak isteyenlerle bir arada yaşam sürme konusunda ilk örnektir. Geleneksel toplumlarda kendini dışlamak, sürgünle ya da ölüm cezasıyla sonlanabilen ölümcül bir tehlike arz eder. Sokrates açısından da durum aynı bu şekilde olmuştur; Atina'nın kanunlarına yüz çevirip sadece vicdanının sesine göre hareket etmeye yönelmiştir. Atina halkı bu başkaldırıya tahammül göstermeyerek onu mahkeme önüne çıkarmıştır. *Dünya Tarihinin Felsefesi*'nde Hegel, Atina halkının Sokrates'e verdiği ölüm cezasının adaletini değerlendirir.

Sokrates hakikati dışsal otoritede değil öznenin bireyselliğinde arayarak tarihi değiştirmiştir ama diğer yandan Atina'daki toplumsal hayata kattığı bu yeni ilke, söz konusu yaşam biçimine yönelik esaslı bir isyan teşkil eder. Dolayısıyla halkın elinde bu tehdidi bertaraf etmekten başka seçenek yoktur. Hegel'e göre: "Sokrates, düşüncelerinin doğruluğunu savunmak zorundadır ama Atina halkı da tamamen haklıdır: Kişinin doğru olanı kendi vicdanına göre belirlemesinin Atina Devleti'nin kanunlarına duyulan saygıyı zayıflatıp onu yok edeceğinin farkındalığını iliklerine kadar hissetmek zorundadırlar. Dolayısıyla Sokrates'in öğretisi halkın gözünde ağır bir vatan hainliği suçudur ve bu yüzden de onu ölüm cezasına mahkûm etmişlerdir; ölümüyle birlikte adalet tam anlamıyla yerini bulmuştur."[21] Buna rağmen Sokrates'in

20 Varoluşu yaşamın devamlılığına indirgeyen günümüz biyoiktidar kuramcıları da Arendt'in yaptığı hataya düşer. Bedeni üzerindeki hâkimiyeti, arzulayan özne açısından aynı zamanda daima kışkırtıcıdır. Hiçbir toplumsal otorite bedenle ilgilenmez; tek umursadığı arzudur.

21 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, 1. cilt: *Manuscripts of the Introduction and Lectures of 1822-23*, ed. ve çev. Robert F. Brown ve Peter

ortaya attığı bireyselcilik anlayışı Atina toplumuna çoktan bulaşmıştır. Toplum Sokrates'i öldürmüştür ama o da toplumu bireyselcilikle zehirleyip yok etmiştir. Diğer tüm geleneksel toplumlar gibi Atina halkının da taleplerinin reddedilmesini sineye çekmesi mümkün olmamıştır. Bu tür reddedişler istisnasız biçimde sosyal düzeni tehlikeye atar.

Kapitalizm ise taleplerinin reddedilmesine tahammül etmek bir yana, varlığını sürdürebilmek için bunlara –üretkenliğin sekteye uğramasına– muhtaçtır. Özne üretkenlik siyasetine dahil olmayı reddedip kendini gerçekleştirmeye yöneldiğinde kapitalist sisteme yeni olanaklar kazandırıp yeni değerler yaratır. Bu, direnmenin abes olduğu ve üretkenliği reddetmenin hiçbir şey değiştirmediği değil, kapitalizmin bundan faydalandığı anlamına gelir. Sokrates'in Atinalıların zihninde uyandırdığı yeni anlayış onların toplumlarını yok ederken, kapitalizmse bu tür isyankârlar sayesinde ayakta kalır.

Kapitalizmin, siyasi açıdan ona muhalif olan, üretkenliği sekteye uğratma tutumuna duyduğu mecburiyet, 1960'lardaki öğrenci hareketine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Sol görüşten birçok kişi 1960'ların, özellikle de 1968 Mayıs'ının yakın dönem siyasi tarihinde bir dönüm noktası teşkil ettiği fikrindedir.[22] Üniversite öğrencilerinin siyasi duruş sergilemekten ziyade dünyanın herhangi bir yerinde kendilerine kapitalist ekonomide yer kapma telaşında oldukları 1980'ler ve 1990'ların aksine 1960'lar, insanların bu ekonomiye karşı tatminsizlik hissedip

C. Hodgson (Oxford; Clarendon, 2011), s. 418. Şunu açıklığa kavuşturmak gerekir ki Hegel, mümkün olsaydı kesinlikle Sokrates'in beraati lehine oy kullanırdı ama bunu yapmasının yegâne nedeni modern zihniyete sahip ve kendini öznenin özgürlüğüne adamış bir birey olması olurdu.

22 Örneğin Alain Badiou, Mayıs 1968'de olup bitenleri siyasi nitelik barındıran en yakın tarihli olay olarak değerlendirir. Söz konusu siyasi nitelik bugüne dek havada kalmış olsa da fiiliyata geçirilmesi, ona sadakatini koruyanların üzerine düşen bir sorumluluktur. Mayıs 1968'in yarattığı kırılmaya bağlılığını sürdürenler geriye dönük biçimde ona, Badiou'nun düşündüğü anlamda bir siyasi olay niteliği kazandıracaktır.

birçoğunun "turn on, tune in, and drop out"* ifadesiyle özetlenen yaşam tarzını benimsemeye çalıştığı bir dönemdir.[23] Radikal öğrenciler üretkenliğe karşı tavır alıp kapitalist toplumun onları üretken bireyler haline getirme isteğine boyun eğmeyi reddetmişlerdir. Bu topluluk, kapitalist üretim ilişkilerine katkıda bulunmamayı tercih etmiştir.

Söz konusu öğrenci hareketinin benimsediği üretmeme tutumu, Berkeley'deki ifade özgürlüğü hareketiyle ete kemiğe bürünmüştür. Mario Savio önderliğindeki Berkeley öğrencileri, hareketin adından da anlaşılacağı üzere, üniversite yönetimi tarafından ifade özgürlüğü konusunda uygulanan kısıtlamalara başkaldırmıştır. Polis üniversite binalarını işgal eden öğrencileri gözaltına almaya geldiğinde, üretmeme tutumunu ancak bu kadar iyi ifade edebilecek bir tepkiyle karşılaşır: Öğrenciler polise sakince teslim olmak ya da polise direnmek yerine –ilk bakışta insana böyle bir durumdaki kişinin önünde bu ikisinden başka seçenek yokmuş gibi gelir– kendilerini ölü gibi yere bırakır; polis onları binalardan sürükleyerek çıkarmak zorunda kalır. Bu olayı izleyen herkes, hem kapitalist topluma karşı direnişe hem de bu toplumun taleplerine uymayı reddetme tutumuna tanık olur.

Bu direniş türünün ortaya çıkışı ifade özgürlüğü hareketi açısından çok zekice bir taktiktir çünkü aslında taktik değildir. Başkaldırının biçimi, içeriğinin de ifadesidir. Polise mukavemet etmek onun uygulayacağı şiddeti tırmandırmakla kalmayıp içinde üretkenlik iddiası da barındıracak, ayrıca mücadele edilen kapitalist sistemle özünde suç ortaklığına girmek anlamına gelecektir. Bedenini salıp bırakmaksa tam tersine, karşıt tepki vermekten ziyade üretken olmamayı ifade eder.[24]

---

* 1960'lı yıllarda Timothy Leary tarafından yaygınlaştırılmış slogandır. Kişinin farklı bilinç düzeylerini tanımasını, doğal çevreyle uyum içinde yaşamasını ve toplumsal otoritenin dayatmalarına aldırmamasını salık verir –çn.

23 Bu elbette LSD savunucusu Timothy Leary tarafından yaratılmış bir slogandır.

24 Vücudunu lapa gibi salıverme yöntemini, ebeveynleri tarafından dayatılan üretkenliğe (örneğin büyükanneye gitmek) karşı koymak isteyen küçük çocuklar

Kapitalist toplumdaki otorite figürleri bu isyanlara şiddet kullanarak karşılık vermiş olsa da bir sistem olarak kapitalizm, bunlarla yeni bir nefes bulmuştur. Luc Boltanski ve Eve Chiapello'nun 1968 Mayıs'ı üzerine yürüttükleri tartışmada şu haklı ifadeler görülür: "Kapitalizmin, kendisine yönelik eleştirileri etkisizleştirerek inisiyatifi tekrar ele alması ve gücünü tazelemesi, Mayıs olaylarında dışavurulmuş karşıt görüşlerin bir kısmını kabul etmesi sayesinde mümkün olmuştur."[25] Bu ifadenin en önemli kısmı ilk bölümüdür: Üretkenliğe dayalı kapitalist yönetim altında üretkenlik karşıtı görüşlerin dillendirilmesi, sisteme taze kan olur. Üretkenlik karşıtlığı kapitalizme aşması gereken yeni bir sınır sağladığından sistem, varlığını sürdürebilmek için ona mecburdur. Öğrenci ayaklanmalarına karşılık olarak, bu olaylar sırasında dile getirilen taleplere göre kendini yeniden düzenlemesi gerekmiştir. Ayaklanmaların hemen ardından yeni yeni ürünler ve meslekler türemiştir.

1960'lardaki öğrenci olaylarında öne çıkarılan üretkenlik karşıtlığı, ölü gibi hareketsiz kalma eylemlerinin ötesine geçerek cinsel özgürlük, Vietnam Savaşı'na katılmama çağrıları, üniversitelerde reform talepleri, insan hakları savunuculuğu gibi çeşitli alanlara yayılmıştır. Bu isyanların içeriğindeki üretkenlik karşıtlığı kapitalist toplum açısından yeni bir değer kaynağı haline gelmiştir. Bu durum kendini en açık haliyle cinsellik alanında yaşanan devrimle gösterir.

1960'lardaki öğrenci olaylarının ardından cinselliğe bakış muazzam bir dönüşüm geçirmiştir. Cinselliğin evlilik kurumuyla sınırlı kalması gerektiği görüşü çağdışı hale gelmiş ve cinsel özgürlüğe karşı nostaljik bir tepki olarak görülmeye başlanmıştır. İnsanların çoğu

---

da kullanır. Benim ikiz çocuklarım da bu yönteme o kadar sık başvururlardı ki artık oyun haline getirdiklerini düşünmeye başlamıştık. Böyle düşünmek bile söz konusu yöntemin bizde yarattığı, etkililiğinin kanıtı olan hüsranı azaltmıyordu.

25 Luc Boltanski ve Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, çev. Gregory Elliott (Londra; Verso, 2005), s. 168.

keyfince bir cinsel hayat yaşamaya kalkışmasa da bu konuya bakış açısındaki rahatlama hali tüm kapitalist toplumda yaygınlaşmıştır. Bazıları bu cinsel özgürlük akımının kapitalizmin sonunu getireceğini düşünmüşse de tam tersi yönde bir etki oluşmuş; söz konusu hareket yeni bir pazar açarak kapitalizmin, önceden giremediği bir alanda yayılmasını sağlamıştır.

Bu özgürleşmenin sonrasında cinsellik yeni bir değer kaynağı haline gelmiş; iş dünyası piyasaya yeni yeni seksi iç çamaşırları, dekolte elbiseler ve seks oyuncakları sürmeye başlamıştır. ABD'de porno endüstrisi ciddi anlamda ilk kez 1970'lerde ortaya çıkmış ve giderek artan talebi karşılayabilmek için muazzam bir üretim alanı açmıştır. 1972 yılında gösterime giren *Behind the Green Door* [Yeşil Kapının Ardında] (Artie Mitchell ve Jim Mitchell) ABD'de o sene en fazla gişe yapan dördüncü film olmuş; *Cabaret* (Kabare, Bob Fosse, 1972) ve *Geçit* (Sam Peckinpah, 1972) gibi ana akım filmleri bile geride bırakmıştır. Cinsellik daha dolaylı bir yol izleyerek reklamcılar için de bereketli bir saha haline gelmiş; sayısız şirket, tüketicilerin gözünü boyamak için ürünlerini cinsellikle ilişkilendirir olmuştur. Bugün karşılaştığımız örtülü cinsellik içeren reklamlara 1960'lı yıllarda rastlamak mümkün değildir. Cinsel özgürlük akımı kapitalizme zarar vermek bir yana, ona el vermiştir.

Öte yandan tüm bunlar araca ve üretken olmamaya değer vermenin abesle iştigal olduğu anlamına gelmez ama söz konusu tutum vasıtasıyla, parçası olunmak istenmeyen toplum beslenir. Sorun, aracın nasıl değerlendirildiğindedir. Kapitalist düşünce gözünü amaçsal nedenden ayırmadığından, araca öncelik vermek bu çerçeveyle pek bağdaşmaz. Kapitalizmin araca bağımlılığını fark edip araca sırf araç olduğu için önem verirsek, kapitalist üretimi ayakta tutan temel mantığın altını oyabiliriz. Aracın barındırdığı öncelikli değeri öne çıkarıp görünür hale getirdiğimizde kapitalist sistemin sınırlamalarının ötesine geçebiliriz.

Kapitalizme yönelik bir eleştirinin –ve işe yarayacak bir karşıt seçenek yaratmanın– kilit noktası, araca amaçtan daha fazla değer vermektir. Kapitalizmin, aracı üretimsel amaca hizmet için kullanmasını kabullenmektense ve aracı kapitalist amaçsal nedenin hükmüne teslim etmektense dikkatimizi aracın kendisine yöneltebiliriz. Araca odaklanmak daima devrimci bir yaklaşımdır; nihayetinde bu devrim gerçekleşse bile.

Bir başka ifadeyle, üretkenliği daima üretmeme çerçevesinden değerlendirmeli, illa sonuca varması gerekmeyen bir araç olarak bakmalıyız. Dikkatimizi aracın gelecekteki amacına değil öncelikli olarak kendisine odakladığımızda kapitalist sistemin ötesine geçmiş oluruz. Gabriel Garcia Márquez'in *Yüz Yıllık Yalnızlık* romanında buna dair bir örnek görebiliriz. Márquez bu kitabında Macondo adındaki kurgusal Kolombiya şehrini ele geçiren bir muz üreticisinden bahseder. Şirketin, grev yapan işçileri katletmesinden sonra bardaktan boşanırcasına yağmur yağmaya başlar; yönetim de yağmur durana dek üretime ara vermeye karar verir. Hem şirketin varlıklarını hem de şehri harap eden bu yağmur dört sene sürer. Üretmemeye dair bu betimleme –dört yıl boyunca kesintisiz devam eden yağmur– kapitalizmin üretkenliğe duyduğu ihtiyaçtan kurtuluşa işaret eder. Marquéz, kapitalizmin üretkenlik tuzağına yeniden düşmek ve tüm olanaklılığı tümüyle hayata geçirme ısrarına boyun eğmek istemiyorsak, yağmurun yol açtığı travmatik yalıtım halini kabullenmek zorunda olduğumuzu ima eder.

Özne tamamen, kendini gerçekleştirmek zorunda olan ve dolayısıyla tekrar tekrar üreten bir varlığa indirgenebilseydi, siyasi ya da etik bir varlık olmaktan da çıkardı. Araca ve üretmemeye odaklanmamız bizi, kendini gerçekleştirmenin amaçsallık zorlamasından kurtarabilir. Günümüzde kapitalizmin insanları siyasi duruş benimsemekten alıkoyacak böyle bir güce sahip olmasının nedeni budur. Kapitalist ekonomideki sorun, siyasi duruş benimseme ihtimali bulunan öznenin tatmin olmuş bir tüketici haline gelmesi değil, her öznenin belirli

amaçlara ulaşabildiği ölçüde değerli olmasıdır. Böyle bir sisteme tabi kişinin siyasete katılımını düşünmek bile saçmadır. Siyasallaşmaya giden ilk adım düşüncemizin yönünü değiştirerek araca odaklanmaktan geçer. Amaçsallık çerçevesinde kaldığımız sürece, ne kadar bilinçlenirsek bilinçlenelim kapitalizmin önüne geçemeyiz. Kapitalizmin hâkimiyetini kırmanın tek yolu içimizdeki üretmeme tutumunu keşfetmektir. Gerçek anlamda üretmeme tutumunu savunan her görüş doğası gereği kapitalizm eleştirisidir ve ona karşı bir alternatif oluşturmaya dair kesin bir kararlılık göstergesidir. Ancak, bu seçeneği yaratmanın tek çaresi kapitalist sistemin kendi içindeki örtük mantığından yola çıkmaktır. Kapitalizmin alternatifi, itiraf edemese de, muhtaç olduğu araçta saklıdır.

İçkin Alternatif

Kapitalist üretim ilişkilerine karşı çıkan kişilerin yüz yüze geldiği en can sıkıcı soru muhtemelen, bu sistemin ortadan kaldırılması durumunda yerine ne getirileceğidir. Komünizm gözden düşmüşken, Alain Badiou ve Slavoj Žižek gibi komünizmi savunan düşünürler de fikirlerinin gerçek hayata nasıl geçirileceği konusunda elle tutulur açıklamalar getirememektedir. Badiou'nun da açıkça kabul ettiği üzere komünizm, kökenini geçmişten alan somut bir olasılık olmaktan ziyade bir idealdir. Badiou ve Žižek'in fikirleri ve eserleri kendi komünizm anlayışlarıyla şekillense de hayata geçirilmeye hazır bir sistem önerileri yoktur. Antonio Negri ve Michael Hardt gibi önde gelen diğer komünizm müdafileri de aynı durumdan mustariptir; komünist bir gelecekle ilgili, yüzeysel ve belirsiz birtakım ifadeler dışında hiçbir öngörüde bulunamazlar. Siyasi bir harekete düstur oluşturabilecek herhangi somut bir tanımlama yapmaktan imtina ederler. Simon Critchley veya Judith Butler gibi isimlerse kendilerine amaç olarak sadece kapitalizme direnmeyi benimseyerek sisteme karşı hiçbir alternatif önermezler.[26]

26 Simon Critchley yönetimde sorumluluk üstlenmeyi etkin biçimde reddetmeyi ve iktidar gücünde pay sahibi olmaktan kaçınmayı savunur. Mesafe koymaya

Gerek kapitalizme gerekse devlete karşı kararlılıkla direniş göstermeyi benimsemiş siyaset, araca odaklanma fikrine yakınmış gibi görünse de bu ikisi arasında net bir ayrım yapılmalıdır. Direniş kesinlikle iktidarı ele almak istemez. Diğer yandan araca öncelik vermek mevcut toplumsal düzene bir seçenek oluşturur; üretkenlik ve amaçsal neden artık belirleyici olmaktan çıkar. Aracı önceleyen siyasi yaklaşımın, toplumsal düzenin yapısını şekillendirmek gibi bir kaygısı olmaz. Butler ve Critchley gibi direniş taraftarlarının aksine aracı öne çıkarmayı savunanlar, *Yüz Yıllık Yalnızlık*'taki Macondo halkı gibi dolaylı bir yol izleyerek de olsa iktidarı ele geçirme konusunda hırslıdır. Aracı önceleme taraftarları, direniş yanlılarında yaygın olan ihtiyatlı tutumu sergilemez.

Bu ihtiyatlılık 20. yüzyılda başarısızlığa uğrayan komünizm tecrübesinden kaynaklanıyor olabilir. *Komünizm* gösterenini kullanmaktan hiç çekinmeyen Badiou bile 20. yüzyılın devrim anlayışının 21. yüzyılda işe yaramayacağını teslim eder. 20. yüzyılın devrimcileri, bugünkü devrim yanlılarının mutlaka kaçınması gereken trajedilere imza atmıştır.[27] Gerçek olandan duyulan dehşete yapışmak, işi

yönelik bu tavır onun siyaset tanımının temelinde yatar. Kaleme aldığı en önemli kitapta (altbaşlığı "Direniş Siyaseti"dir) "siyasetin devlete mesafe almak, ondan bağımsız biçimde ve bir görevin sınırları içinde kalarak çalışmak" olduğunu iddia eder. Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (Londra; Verso, 2007), s. 112 [*Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2010]. Critchley'in direniş fikri konusundaki bu ısrarı kişinin hangi tür devlete direnmesi gerektiği sorusunu yanıtlamaz. Devletin niteliğini göz önüne almaksızın direnişin daima gerekli olduğunu savunur ki böylece, ne tür bir yapılanmaya direnilmesi gerektiği kararını başkasına bırakır.

27 *Yüzyıl* adlı kitabında Alain Badiou şunları kaydeder: "20. yüzyılın militanları gerçekliğin büyüsüne kapılmış kişilerdi. Söz konusu yüzyılda gerçeklik, tüm dehşetine rağmen ziyadesiyle yüceltildi." Alain Badiou, *The Century*, çev. Alberto Toscano (Malden, MA; Politiy, 2007), s. 19 [*Yüzyıl*, çev. Işık Ergüden, Sel, 2018].

doğrudan insanları Sovyet çalışma kamplarına kapatmaya kadar vardırmıştır ki bu da düşüncenin eylemi aşmaya çalışmasının ürünüdür. Badiou'ya göre 20. yüzyılda yaşanan felaketler, maddi devrimci olaya sadık kalmak yerine yeni bir sistem tasarlama çabasının sonucudur. Bu nedenle 21. yüzyılda en adanmış devrimciler bile felsefi bir ihtiyatlılık hali içindedir.

Yeni bir sosyoekonomik sistemin gerekliliğini savunma konusundaki felsefi ihtiyatlılık bir anlamda işi garantiye almaktır. Sadece bu boyutuyla Hegel'in Marx karşısındaki zaferine benzer. Marx'a göre felsefi düşüncenin tek amacı siyasi uygulamaya katkıda bulunmaktır. Feuerbach hakkındaki son tezinde de belirttiği üzere felsefe, yorum yapmayı bir kenara bırakarak kendini siyasi dönüşüme adamalıdır. Hegel'in felsefeden beklentisiyse çok daha alçakgönüllüdür; felsefede hiçbir siyasi hırsa yer olmadığını savunur. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nin önsözünde şunları belirtir: "Birey söz konusu olduğunda herkes her durumda kendi yaşadığı zaman diliminin çocuğudur. Dolayısıyla felsefe de ancak *kendi zamanının düşünce dünyasının sınırları içinde yapılabilir*. Herhangi bir felsefi fikrin, üretildiği zamanın ötesine geçebileceğini düşünmek kişinin içinde yaşadığı zaman dilimini aşabileceğini ya da Rodos'un üzerinden atlayabileceğini sanmak kadar saçmadır."[28] Hegel'e göre felsefe, içinde yaşadığımız çağın meselelerini tanımlayıp bunları yorumlamak dışında, siyasi alanda en ufak bir rol oynayamaz. Filozof, alternatif bir geleceğe dair kuramsallaştırma yapamaz.

Öte yandan filozof kapitalizm sonrasında ortaya çıkabilecek yeni sosyoekonomik sistemin neye benzeyeceğini bilemez ama mevcut sistemin içinde zaten gizli olan diğer sistemleri tanımlayabilir. Kapitalizm sürekli olarak aracı amaç haline getirse de ortada bu dönüştürmeyi elzem kılan hiçbir şey yoktur ve aslında süreç sürekli aksar. Dolayısıyla araca öncelik vermek kapitalizmin keşfedilmeyi bekleyen

28 G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, çev. H. B. Nisbet (Cambridge; Cambridge University Press, 1991), s. 21-22.

alternatifidir. Bu keşfin gerçekleştirilmesinde bizim payımıza düşense felsefi eylemde bulunmaktır.

Kuramcılar genelde devrimci hareketlere liderlik edemezler; etiklerindeyse felaket neredeyse kaçınılmaz olur. Ancak, dünyaya kapitalist sistemin sürmesinin mümkün olmadığını gösterecek bir yaklaşım şekillendirebilir ve böylece mevcut alternatifi aşikâr kılabilirler. Kapitalist üretkenliği ayakta tutan amaçsal nedeni bir kenara atıp aracın, üreteceği şey için değil sırf araç olmasından ötürü öncelenmesi gerektiğinde ısrarcı olursak, söz konusu alternatifi görünür hale getirebiliriz. Böylelikle mucizevi biçimde, içinde yaşadığımız mevcut durumun kısıtlılıklarını aşmış, "Rodos'un üzerinden atlamış" olmayız. Bunun yerine böyle bir atlayış gerçekleştirmenin gerekmediğini gösteririz. Araç halihazırda kapitalizmin, kendi içinde saklı müstakbel alternatifidir; kuramcının, hatta devrimcinin yapması gerekense yeni bir sistem oluşturmak değil, halihazırda varlık sürenin içinde saklı yeni sistemi tanımlamaktır.

Aracı öne çıkarmak kapitalizme karşı, onun kendi içinde var olan bir sistem alternatifidir. Söz konusu sistemi gün yüzüne çıkararak, Marx'ın hayal ettiği gibi üretkenlik kapasitesinin önünü açmış olmayız. Bunun yerine aracın peşinden sırf araç olduğu için gideriz ki bu da Agamben'in amaçsız araç diye tanımladığı durumdur. Kendimizi çalışmanın getirdiği, bu eylemin amacından daha önemli olan travmatik tatmine veririz. Meta, aracın varmayı hedeflediği amaç değil, onun bir yan mamulü haline gelir. Amaçsal nedenin zulmünden nihayet ve ancak bu şekilde, tamamen araca odaklı bir sistem sayesinde kurtulabiliriz.

8
Aşkın Yerine Romansı Koymak

Satılık Aşklar

Aşk ilk bakışta kapitalist bir aldatmaca gibi görünür. Aşk arayışı ve bununla ilgili süreç elmas yüzükler, güller, çeşitli çikolatalar, Paris'e uçak bileti gibi ürünler satan birçok ticari kurumun hayat damarıdır. Kapitalizmin cebini dolduran aşk halleri sadece 14 Şubat günlerinde aşikâr olmaz. Günümüz dünyasındaki ticari ürün yelpazesine şöyle bir baktığımızda, insanın aşk yaşama fantazisinden az ya da çok etkilenmeyen bir mamule rastlamamak neredeyse imkânsızdır. Spor salonu üyelikleri, diyet içecekler, makyaj malzemeleri, deri ceketler ve benzeri ürünlerin tümü bize, âşık olunabilecek bir kişi haline gelme olasılığı pazarlar. Muhtemelen bilinç düzeyinde hiç kimse spor salonuna bedenini daha güzel hale getirme gayretiyle değil, bedensel görüntüsünü, aşk ilişkisi yaşayacağı birini bulabileceği ya da mevcut sevgilisini elinde tutabileceği şekilde muhafaza etmek amacıyla gider. Bedensel görünümü genel kabule uygun kişilerin aşkı bulma konusundaki beklentisinin daha yüksek olması muhtemeldir.[1]

1 Spor salonlarında her yerin aynalarla kaplı olmasının tek amacı bedensel fitlikten kaynaklanan narsisistik yaşantıyı beslemek değil, aynı zamanda kişiyi bir meta haline getirmektir. Kişi idman yaptığı sırada ve sonrasında aynada kendini, ona hayranlıkla bakan ve onu sevebilme ihtimali bulunan ötekinin gözüyle seyreder.

Beden biçimimiz olması gerektiği gibi değilse ve bu yüzden gerçek aşkı bulma konusunda pek umudumuz yoksa bile kapitalizm bize, aşk fantazimizi sürdürebilmemiz için neredeyse sonsuz sayıda imkân sunar. Aşk romanı yazarları, gerçekleşmesi olanaksız senaryolar üzerinden aşk pazarlar; video oyunu üreticileriyse toplumdan dışlanmış kişiye bu durumun, kahramanlık yapması halinde onu aşka layık biri haline getireceği umudunu satar. Bira reklamları doğru markayı içtiğimiz takdirde aşkı bulabileceğimizi vaat ederken, mücevher reklamları da doğru yüzüğü satın alıp hediye ettiğimiz kişinin teklifimizi kabul edeceği teminatını verir.[2] Kapitalist evrende aşk fantazisine rastlanmayan yer yok gibidir. Tüm insanlık tarihine bakıldığında aşkın kapitalizmden önce ortaya çıktığı görülür ama öznenin kapitalist üretim ilişkilerine katkısını besleme konusunda son derece faydalı bir yaşantı haline geldiği göz önüne alındığında, adeta kapitalizm tarafından yoktan var edilmiş gibidir.

Aşkın meta hale gelişi en açık biçimiyle çöpçatanlık hizmeti sektöründe görülür. Bu, aşkı kendi kendine bulamadığı için konuyla ilgili yardıma ihtiyaç duyanların başvurduğu bir hizmet olmaktan ibaret değildir; kişiye kapitalist sistemde aşkı nasıl bulacağının yöntemini gösterir. Söz konusu hizmet kişinin önüne o kadar belirgin bir yapılanma koyar ki bunu incelemeden, kapitalist âlemde aşk meşk işlerinin nasıl yürüdüğünü anlaması neredeyse imkânsızdır. Çöpçatanlık hizmeti mevcut gücünü, ona başvuran kişinin genellikle kendini çaresizlik içinde hissetmesinden alır.

Kişi çöpçatanlık hizmetine aşkı bulma olasılığı karşılığında para verir. Spor salonu ya da mücevher mağazasının aksine bu hizmet doğrudan aşka giden yolu gösterir. Böylece birey bedenine biçim

2 McDonalds tarzı ayaküstü yemek yenilen restoranlar bile aşk beklentisini, romantik olmaktan Chicken McNuggets kadar uzak bir ürünün reklamını yapmak için dahi kullanır. Aşk fantazisiyle örtüştürülemeyecek hiçbir meta yoktur.

verme zahmetine katlanmaksızın ya da onu âşık olunmaya değer kılacak mükemmel gerdanlığı satın almaksızın, aşk yaşayacağı birini bulabilir. Çöpçatanlık hizmetlerine atfedilen kepazelik, kullandığı yöntemin dolaysız niteliğinden gelir. Öte yandan çöpçatanlık hizmetlerinin sunduğu bu doğrudan yol kapitalist sistemde aşkın nasıl metalaştırıldığını, Sevgililer Günü'nde etrafa saçılan reklamlardan bile daha net biçimde gösterir. Bu netliği sağlayan da söz konusu hizmetin, birbirine uygun kişileri tanıştırmakta kullandığı yöntemdir.

Çöpçatanlık hizmeti müşteriden iyi niteliklerinin bir listesini yapmasını ister. Kişi bunu yaparak kendini arzu edilebilir ve sevilebilir bir insan olarak resmetmiş olur. Diğer insanlar onu incelesin, onunla deneme sürüşü yapsın ve bir ihtimal satın alsın diye kendini çöpçatanlık işletmesine sunar. Bunun için de kendini, onun özreklamı işlevi görebilecek bir nitelikler ve tercihler sıralaması haline getirmelidir. Onu meta olarak daha cazip kılacak özellikleri elbette özellikle vurguladıkları olacaktır, piyasa değerini düşürecek niteliklerini de sessizce hasıraltı eder. Espri anlayışını ve makroekonomi doktorasını ön plana çıkarırken, ne kel kafasından ne de müzminleşmiş solunum sorunundan bahseder. Yaptığı tercihler bile benimsediği meta niteliğinin parçası olur. Tercihleri de en az nitelikleri kadar reklam malzemesidir; doğa sporlarına ve klasik filmlere yönelik merakı kendini daha cazip hale getirmesine katkı sağlar. Aşk arayışına girmiş kişinin kendini bu şekilde sunması, isteğine ulaşabilmek için kendini bir meta haline getirmesi gerektiği anlamına gelir.

Ne var ki çöpçatanlık hizmetlerine başvuran müstakbel âşıkların tek yapması gereken, niteliklerini ve tercihlerini sıralamak değildir; aşk nesnelerinde görmek istedikleri özellikleri de seçmek zorundadırlar. Kişi hesap açtıktan sonra arzularına dair bir profil oluşturmalıdır ki çöpçatanlık hizmeti bunları uygun nesneyle eşleştirmeye çalışsın. Örneğin kişi çöpçatanlık hizmetlerine kırklı yaşlarda, kahverengi gözlü, polisiye roman okuyup satranç oynamaktan keyif alan

bir adam istediğini söyler. Tıpkı elinde arzularını gerçeğe dönüştüreceğine inandığı bir alışveriş listesiyle markete gidiyormuş gibi çöpçatanlık hizmetlerine, olası bir romantik partnerde çekici bulacağı nitelikleri bildirir. Ancak, oraya aşk arayışıyla başvurur ki bu da markete gidip, arzusuna doğası gereği geçici nitelikte tatmin sağlayacak bir kutu dondurma satın almaya benzemez.

Çöpçatanlık hizmetlerinin sattığı meta, eksiksiz bir tatmin yanılsaması barındırması nedeniyle markette satılanlardan çok daha değerlidir. Hiç kimse belli bir dondurma çeşidinin ona bir daha dondurma istetmeyecek denli kalıcı tatmin sağlayacağını düşünmez ama kapitalist toplumda çoğu insan bulacağı ruh eşinin onun aşk nesnesi arzusuna dair sorununu sonsuza dek çözeceğine inanır. Bu farklılık da kapitalizmde aşka biçilen rolün önem derecesinin büyüklüğünü gösterir; aşk, diğerlerinin arasındaki herhangi değil, en önemli metadır. Diğer tüm emtianın belirlenmiş bir aşk nesnesine göre imal edildiği söylenebilir ama bunun tersini savunmak zordur.[3]

Diğer yandan çöpçatanlık hizmetleri aşkın kapitalist âlemdeki meta niteliğini sergilemenin yanı sıra öznenin, aşkla karşılaşma yaşantısının doğasında var olan travmatik niteliğin etrafından dolaşmasını da sağlar. Kişinin çöpçatanlık işletmesine verdiği arzulanır nitelikler listesi, bu hizmetin ideolojik işlevinin anahtarıdır. Bu tür bir liste aşkın beklenmedik kudretini, kişiye en uygunsuz zamanda ve en beklenmedik biçimde hücum etme kabiliyetini bertaraf ederek, bunun yaratacağı travmayı ortadan kaldırır. İnsanın zihninde ona özellikle çekici gelen bir tip olsa da sevdiği kişi her zaman bu görüntüye uymaz. Aslında âşık olduğumuz kişiye o olduğu için değil, bize

3 Kapitalizmi romantik aşk kavramına yönelik bugünkü bakıştan azade hayal etmek mümkündür ama mutlaka o ya da bu şekilde bir romantik aşk hayali barındırmalıdır. Romantik aşk kapitalist âlemin mutlak şartıdır zira bize metanın ideal halini sunar; böylece diğer tüm emtiayı nasıl bir gözle değerlendirmemiz gerektiğini öğreniriz.

genellikle çekici gelen nesne türünden farklı olduğu için âşık oluruz. Çöpçatanlık hizmetleri aşkı tamamen öngörülebilir hale getirerek onun asla beklenmedik bir anda geliverdiği gerçeğini gizlemeye çalışır; kişinin yaşamsal gidişatını aksatan bir durum olmaktan çıkarıp durağan bir yapıya dönüştürür.[4]

Aşk nesnesine istikrar kazandırılması, bu kavramın kapitalizmde üstlendiği işlev açısından merkezi önemdedir. Pek çok kişi çöpçatanlık hizmetlerini geçici cinsel birliktelik kurma amacıyla kullansa da kalıcı bir ilişki bulabileceği düşüncesiyle başvuran insan sayısı da hiç az değildir. Evlilik bir gün artık tamamen modası geçmiş bir kurum olarak görülse bile birinin "sonsuza dek" sevilebileceği fikri muhtemelen baki kalacaktır. Bu fikir yüzde yüz ideolojik değildir; aşkın gündelik yaşamın döngüsünü sekteye uğratma ve öylece akıp giden zamana sonsuzluk katma kabiliyetini yansıtır. Fakat aynı zamanda her metanın kendi içinde barındırdığı ve asla yerine getiremeyeceği, onu alan kişiye kalıcı doyum sağlama vaadini de yansıtır.

Özne nasıl ki herhangi bir metayı elde ettiğinde daha fazlasını arzuluyorsa, aşkta da aynı durumu yaşar; halihazırda içinde bulunduğu aşkı alevlendirmek ya da yeni birini bulmak ister. Aşk ve meta arasındaki benzerlikler bağlamında bakıldığında kişinin bağlılığını tazelemesi, ikinci balayına çıkmak istemesi ya da eşini bırakıp bir başkasına yönelmesi arasında hiçbir fark yoktur. Özne her halükârda metaya sahip olmanın getirdiği tatminsizliği yaşar ve bu hissini olumlu yöne çekmek amacıyla elindekinin yeni bir türünü aramaya başlar.

4 Çöpçatanlık hizmetlerinden medet umnamayı başarabilmiş kişi, kapitalist aşk ideolojisinden bir şekilde paçayı kurtarmış olduğunu zannederse yanılır. Çöpçatanlık hizmetlerinin yaptığı, kapitalist âlemdekine benzer romantik ilişkilerin temelindeki mantığı açığa çıkarmaktır. Taşıdığı siyasi önemse, başka türlü kısmen de olsa gizli kalacak bu mantığı tüm çıplaklığıyla ifşa etmesindedir. Kendini suçlu hissetmesi gerekenler bu hizmetleri kullananlar değil, bunlardan uzak durarak romantizmdeki saflık yanılgısının sürmesine neden olan bizleriz. Bu durumun vebali bizim üzerimizdedir.

Kapitalizmde aşkı muhafaza etmek açısından yenilik hayati önem taşır; bu bağlamda mevcut ilişkinin biçimini değiştirmek bile yenilik sayılır. Aşkta da metadaki mantık hâkimdir. Çöpçatanlık hizmetini sunan satıcı ya da nikâhı kıyan görevli aksini iddia etse de özne için satın aldığı meta asla yeterli değildir.

Çöpçatanlık hizmeti son dönemde ortaya çıkmış bir fenomen değildir, geçmişte de şu ya da bu şekilde örnekleri görülür. Yakın döneme dek çevrimiçi hizmet vermese de Yahudi topluluğun kayıtlı tarihinde çöpçatanlık kurumu çok eskilere kadar uzanır. Gelgelelim günümüzün çöpçatanlık hizmeti, tıpkı kapitalizmin aşk konusunda yaptığı gibi, işyerinin niteliğini değiştirmiştir. Bu hizmet aynı zamanda kapitalist toplum açısından bir kapsam genişletmesidir. Çöpçatanlık hizmetine başvuran kişi satılığa çıkartılmış bir nesne niteliğine bürünmüş aşk arayışındadır ki tüm kapitalist âlemde de aşk bu görünümü almıştır.

Ne var ki satın alınabilecek türden bir aşk artık aşk olmaktan çıkıp romanstan ibaret kalır. Kapitalizm görünüşte aşka çok büyük önem verse de sistem, bu yaşantının romansa dönüşmesini gerektirir. Bu yüzden de kapitalizm aşk üzerinde ideolojik bir işlem yürütür: Aşkı romans ve dolayısıyla meta haline getirerek kişinin bu yaşantının travmasından korunmasını sağlar. Kapitalist toplum aşk üzerine fikir yürütmeyi çok sever ama bunda bile onu başka bir şeye dönüştürür; onu kişinin hiçbir zaman elde edemeyeceği bir nesne olmaktan çıkarıp elde edebileceği bir nesne haline getirir.

Aşk ve romans arasındaki bu ayrım kapitalizmin psişik cazibesinin irdelenmesinde asli önem arz eder. Romans aşkın travmasını evcilleştirir fakat tamamen ortadan kaldıramaz. İşleyişi içinde aşka bu denli merkezi önem atfetmesinin ve özneyi zamanının bu kadar büyük kısmını aşka vakfetmesi konusunda yüreklendirmesinin nedeni, âşık olmanın travmasının onu canlandırıp düzene ayak uydurmaya devam etmesini sağlamasıdır. Aşktan kaynaklanan travmatik tatmin

olmadığında hayat çoğu insana yaşamaya değmezmiş gibi gelir. Aşka bel bağlayan kapitalizm, işleyişini sürdürebilmek için bu yaşantının yakıcılığını bünyesinde barındırıp diğer yandan yarattığı travmayı hafifletmek zorundadır. Aşkın romansa dönüştürülmesinin altında yatan amaç budur. Aşk kapitalist bir aldatmaca değildir ama romans öyledir. Romans sayesinde aşkın yakıcı etkisini tadabilirken aynı zamanda travmasının, tüm etkisiyle içimizde büyümesinden kaçınabiliriz.

İstemediğini Elde Etmek

Romans da aşk da arzuyla başlar. İçinde arzu uyandıran biriyle karşılaşan özne onun da bu duyguya benzer şekilde karşılık vermesini umar. Romans ve aşk arasında fark, birincisinin ilk günden son güne dek arzu boyutunda kalmasıdır. Romans peşindeki özne, diğerinde arzusunu hayata geçirme olasılığını görür ve onu aşk nesnesi mertebesinden arzu nesnesi düzeyine indirger. Romansın kaçınılmaz biçimde hayal kırıklığıyla sonuçlanmasının nedeni budur.

Aşksa özneyi allak bullak etse de hayal kırıklığına uğratmaz. Aşkta, aşk nesnesi tatmin sağlayabilir. Ancak, aynı zamanda özneyi arzu boyutunun dışına çıkarır. Aşk mutlaka arzuyla başlamalıdır ama orada sonlanmaz. Kişi diğerinin keyif alma şekline, kendini başarısızlığa uğratma biçiminden duyduğu tatmine, arzusunu hayata geçirecek nesnenin yokluğundan aldığı doyuma âşık olur. Aşk öznenin kendi sınırlarını aştığı, özkimliğinin parçası olmayan bir noktayı hedefler. Joan Copjec'e göre "kişi ötekinde kendisinde olmayana, ondan farklılığına âşık olur."[5] Simgesel kimliğimizin getirdiği sınırlamalardan kaçmak ve kimliksizliğimizin keyfine varabilmek için aşk ararız. Âşık olan kişi kendinden vazgeçer.

5 Joan Copjec, *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation* (Cambridge; MIT Press, 2002), s. 79 [*Tut Ki Kadın Yok*, çev. Barış Engin Aksoy, Encore, 2015].

Kişi âşık olduğunda kendiliğine dair hislerini ve simgesel konumlanışını tümüyle yitirir. Aşk özne açısından asla iyi bir yatırım değildir, bu da onu romanstan keskin biçimde ayırır. Kapitalizmin aşkı romansa dönüştürmesinin nedeni de budur. Bu dönüşüm sayesinde daha az hasara uğrayarak sevebiliriz. Jacques Lacan ve Alain Badiou gibi birçok aşk kuramcısı bu yaşantının, doğası gereği yıkıcı olduğuna işaret eder ki bu görüşün izi Platon'a kadar sürülebilir.

Aşk hakkındaki ilk önemli kuramsallaştırmaya Platon'un *Şölen*'inde rastlanır. Burada Platon, karşılıklı konuşan çeşitli karakterlerin yaptığı tanımlamalara göre aşkın yedi farklı türünü sayar. Sohbet, yazdığı bir tragedyadan ötürü ödüle layık görülen Agathon onuruna verilen şölende gerçekleşir. Katılımcılardan Eryximachus, sohbeti alışılageldik bir toplantı havasında sürdürmek yerine tek tek herkesin aşk hakkında bir konuşma yapmasını teklif eder. Başta Sokrates olmak üzere tüm konuklar bunda hemfikir olur ve konuşma, aşkın varoluşta oynadığı role dair aktarılan altı farklı fikirle sürer. Geç geldiği için muhabbeti bölen Alcibiades de, o âna dek konuyla ilgili son sözü söylediği zannedilen Sokrates'in ardından yedinci fikri ekler.

Diyaloğun yapılandırılışı, Platon'un kaçıncı konuşmacı olduğu hakkında birçok spekülasyon yaratmıştır. Düzenli bir anlatımın ardından gelen, sahibi belirli konuşmalar (*Phaidros*'da ya da *Devlet*'te olduğu gibi) yoktur; kimin kimden sonra söz aldığı belli değildir. Konuşmaların tümü birbirinden bağımsızmış izlenimi yaratır ve sohbet öyle bir havada geçer ki genellikle hiç kimse kendisinden önce konuşan kişinin söylediklerinin haklılığını sorgulamaz. Bu yüzden de insana, Platon'un tarafsız kaldığı ya da son konuşmacı olması gerektiği düşünülen ve bilindiği üzere genellikle ona vekillik eden Sokrates'e katıldığı fikrine kapılmak cazip gelir. Ancak, bu iki şahsiyetin diyalogdaki rolü göz önüne alındığında birbirleriyle özdeşleştirilmeleri zorlaşır. Alcibiades, Sokrates tam da aşk hakkında son sözü söyleyen kişi olmuşken bir anda ortaya çıkıp onun bu konumunu alaşağı

eder. Bu yetmezmiş gibi konuyla ilgili en sofistike ve akılda kalıcı konuşmayı yapan da Sokrates değil, o olur.[6]

Platon'u yorumlayanların çoğu aşkı bilgiyle ilişkilendiren Sokratik söylemi öne çıkarsa da diyaloğun içeriği kadar biçimi de dikkat çekicidir; Platon'un diyaloglarında böyle bir durumun başka eşi benzeri yoktur. Diyaloğun içeriğinin anahtarı, biçimsel yapısındadır. Aşk kavramı, diyaloğun orta yerinde birkaç kez sekteye uğraması üzerinden ifade edilir. Meselenin can alıcı noktası konuşmaların içeriğinde değil, kesintiye uğramasındadır. Platon meydana gelen kesintileri metinde aktararak ve diyaloğun biçimsel yapısı içinde öne çıkararak aşkı tam da bunlarla ilişkilendirir. Platon'a göre aşk öznenin tekdüze hayatını kesintiye uğratıp dengesini bozar. Onu, hiç beklemediği şekilde karşılık aldığı bir durumla yüz yüze bırakır.

Şölen'de ilk bölünme Pausanias konuşmasını bitirip sözü Aristophanes'e bıraktıktan sonra gerçekleşir. Söz alma sırası geldiğinde hıçkırık nöbetine tutulan Aristophanes konuşacak halde değildir; bu durum önceden duyurulmuş programda kesintiye neden olur. Aristophanes konuşmasını erteleyip sırasını Eryximachus'a vermek zorunda kalır. Fizikçi olan Eryximachus'un konuşması Aristophanes'in hıçkırığını geçirir (ki yeni konuşmacı baştan bunu öngörmüştür) ve o sözünü bitirdikten sonra uzun uzadıya konuşmayı başarır.

İkinci bölünmeyse konuşmaların sonlarına doğru, tam da Sokrates'in konuyla ilgili son sözü söylediğinin zannedildiği anda gerçekleşir. Sokrates tam konuşmasını bitirmişken Platon dışarıda

6 Platon'un aşk hakkında Aristophanes'e yaptığı ikna edici konuşma bu diyaloğun yorumlanmasını zorlaştıran bir başka hususdur çünkü Aristophanes, *Bulutlar* isimli komedisinde herkesin önünde Sokrates'le dalga geçmiştir. Platon'un, Aristophanes'e gülünç bir kuram atfederek ondan intikam alması beklense de o bunu yapmayı reddetmiştir. Platon, Aristophanes'in aşkı ele alış biçimini hiç üstüne alınmasa ve hatta bunu eğlenceli bulsa da bunun aşk yaşantısına dair metaforik tınısını duymamak imkânsızdır.

kapıyı açmaları için bağıran sarhoşun, eğlenceye katılmaya gelmiş Alcibiades olduğunu anlar. Çok geçmeden Eryximachus onu, diğer herkes gibi bir konuşma yapmaya ikna eder. Alcibiades bunu kabul eder ama konuşmasında bambaşka yerlere gider: Aşktan bahsetmekten ziyade Sokrates'e övgüler düzer. Bu methiye sırasında (ki epeyce eleştiri de içerir) farkında olmasa da Sokrates'i, sevmekten aciz bir kişi olarak resmeder. Platon, diyaloğu aşkın kötü sonla bitebileceğine dair bir örnekle nihayete erdirir.

Alcibiades konuşması boyunca Sokrates'e duyduğu büyük arzuyu ifşa eder fakat öbürü onun bu arzusuna aynı şekilde karşılık vermez. Alcibiades'in tüm baştan çıkarma çabalarına rağmen Sokrates'i aşktan aciz kılan, arzusunun niteliğidir. Platon onu bir saflık simgesi gibi resmeder ki bu durumu da âşık olmasının önünde engeldir.[7] Alcibiades düzdüğü methiye boyunca tekrar tekrar Sokrates'in saflığını vurgular. Konuşmasının bir yerindeyse şunu iddia eder: "İnanın ki bir oğlanın güzelliği ona hiçbir şey ifade etmez. Birinin güzelliğini, zenginliğini, şanını ya da sahip olduğu herhangi bir özelliğini ne kadar umursamadığını hayal bile edemezsiniz. Tüm bunları hor görür, tıpkı bizi gördüğü gibi."[8] Sokrates hiçbir şeye bağlanmaz ve diğerlerinin hayatını adadığı nesnelerin tümünü reddeder. Bir saflık simgesi olarak ötekinin onun yaşamında yaratacağı hasarı kabullenmekten kaçınır; ona göre aşkın önkoşulu, bu hasarı kabullenebilme becerisidir.[9]

7 Sokrates'in saflığı içki sofrasında iyice ortaya çıkar. Alcibiades bu konuda şunları söyler: "İçkiyle pek arası yoktu ama gerekli durumda hepimizden çok içerdi. İşin en ilginç tarafıysa hiç kimsenin asla onu sarhoş görmemesiydi." Platon, *Symposium*, *Plato: Complete Works*, ed. John Cooper (Indianapolis; Hackett, 1997) içinde, çev. Alexander Nehemas ve Paul Woodruff, s. 501 [*Şölen*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, İş Bankası Kültür, 2006]. Sokrates'in sarhoş olamaması, kendini bir başkasına bırakmamak bakımından âşık olamayışıyla benzerlik gösterir.

8 Age. S. 498.

9 Elbette hiçbir özne saflığa ulaşamaz; Sokrates de gerçek bir özne değil, Platon tarafından yaratılmış bir kişiliktir.

Platon *Şölen*'i, diğer herkes uykuya teslim olurken Sokrates'in doğan güneşe doğru yürüyüp gitmesiyle bitirir. Diyalogdaki son tasvirde Sokrates'in arzusunun saflığı ve aynı zamanda aşktan uzaklaşması vurgulanır. Alcibiades yaptığı konuşmada sevmekten aciz bir insan olarak betimlediği Sokrates'in, gündelik yaşamını sekteye uğrattığını ve hayatı onun açısından yaşanılmaz hale getirdiğini vurgular. Alcibiades *Şölen*'deki konuşmaları, sevme acizliği hakkındaki açıklamasıyla noktalasa da diyalog boyunca dilden düşmeyen, aşkın yarattığı yıkımı öne çıkarmaktan da çekinmez. Platon'a göre aşk, bu yıkımın kendisidir.

Aşk üzerine yapılan konuşmaları kesintiye uğratan durumlar *Şölen*'in biçimsel yapısı üzerinden yansıtılır ama bunlar, söz konusu yaşantının mutlak bileşeni olarak içerikte de yer alır. Platon ve diğer konuşmacılar açısından aşk asla bir karşılıklı uyum haline indirgenemez, onu kapitalizmin benimsediği romans imgesinden ayıran da budur. Aşk, yarattığı yıkımın içinden doğar ve varlığını uyumsuzluk üzerinden sürdürür. Aristophanes'in insana başta bir uyum abidesi gibi gelen konuşması bile aslında aşktaki bu mecburi uyumsuzluğu resmeder: Aşkı insanın, tam bütünlük halindeyken haddinden fazla öztatmin hissettiğini düşünen Zeus tarafından ikiye bölünmesinden beri kayıp olan diğer yarısını bulması olarak tanımlar. Ancak, Juan Pablo Lucchelli'nin büyük bilgelikle tespit ettiği üzere Aristophanes'in konuşmasındaki asıl vurgu, kişinin aşkta diğer yarısını bularak kendini mükemmelen bütünlemeyi başarmasında değil, onu aşk nesnesini aramaya iten bu bölünmededir. Platon'un aşk hakkındaki görüşlerinin temelinde bu bölünme ve uyumsuzluk hali yatar.

Uyumsuzluk vurgusuna sadece Aristophanes'in konuşmasında değil, diyaloğun tamamında rastlanır. Her konuşmacı uyum kavramına bir miktar değinmişse de uyumsuzluk mefhumu hep daha öndedir. Lucchelli'ye göre, "[S]even ve sevilen arasındaki uyumsuzluk hali *Şölen*'in hiçbir yerinde tamamen yok sayılmaz. Tüm diyalog bu

boşluk etrafında döner ve sonradan çıkagelen Alcibiades tarafından iyice uçlara taşınana dek de Platon'un, bu uyumsuzluk halini sürekli gündemde tuttuğu söylenebilir." [10] Aşkın uyumsuzluğu âşığı süreğen bir rahatsızlık hali içinde bırakır ki bu durum da onun aşktan duyduğu tatminin kaynağını oluşturur. Âşık özne, aşk öznesiyle arasındaki ilişkiyi bir türlü durağanlaştırmamaktan keyif duyar; Platon'un *Şölen*'de açıklık getirdiği de budur. Bu eseri aşk hakkında gerçekleştirilmiş ilk büyük çalışma yapan, söz konusu rahatsızlığa odaklanan ilk önemli inceleme olmasıdır.

Kişi asla diğerinin aşkını elde edemez çünkü onda olmayan bir şeye âşıktır. Diğeri bizi arzuladığında bile onda, bizim kontrolümüz dışında kalan bir şey vardır. Ötekinin ötekiliğine kesin biçimde boyun eğdirip efendisi olmak, onu bizim sevebileceğimiz bir varlık olmaktan tamamen çıkarır. Dolayısıyla tam hedefine ulaşan aşk hemen o anda nesnesini yok eder. Aşk daima özneyi içindeki başarısızlık ve eksiklik hissiyle baş başa bırakır fakat bu durum onun açısından, aşk diye bir şeyin olmadığına değil sahiden olduğuna delalet etmelidir.

Romans Ağaçları ve Aşk Ormanı

Platon'un aşkın yıkıcılığına dair yaptığı müthiş kuramsallaştırmaya rağmen kapitalist dünyadaki birçok düşünür bu yaşantıyı romanstan ayıramaz. Kapitalizm karşıtı önemli düşünürler bile genellikle aynı tuzağa düşer. Aşkın yıkıcılığını kavrasalar bile öznenin aşkta bulduğu tatmini anlamlandıramazlar. Onlar için aşk doğası gereği imkânsızdır çünkü vaat ettiği karşılıklı uyumu asla sağlayamaz. Romansla kıyasladığımızda aşkın kötü sonla bittiği sonucuna varırız zira onun kendine has başarıya ulaşma biçimini, yani tam da Platon'un kendi yöntemleri üzerinden varmayı başardığı sonucu göremeyiz.

10 Juan Pablo Lucchelli, *Métaphores de l'amour* (Rennes; Presses Universitaires de Rennes, 2012), s. 57.

Aşkla ilgili olarak Jean-Paul Sartre'ın da kafasını meşgul eden bu mesele, yazarın *Varlık ve Hiçlik*'teki "Başkalarıyla Somut İlişkiler" başlıklı bölümde, olabilecek en güzel biçimiyle ifade bulur. Sartre'a göre kişi âşıksa mutlaka, çözülmesi zor bir ikilem içindedir: "Aşk, içsel reddi sürdürürken fiili reddi bastırmaya dair çelişkili bir çabadır. Öteki'nin beni sevmesini isterim ve bu planımı hayata geçirebilmek için elimden gelen her şeyi yaparım ama Öteki de beni severse, tam da hissettiği aşk vasıtasıyla beni temelden kandırmış olur. Ondan istediğim, benim varlığımı ayrıcalıklı bir nesne olarak görürken karşımda katıksız öznelliğini muhafaza etmesidir. O da beni sevdiği anda beni bir özne olarak yaşantılar ve öznelliğimle karşılaşan nesnelliği içinde kaybolup gider."[11] Sartre'ın buradaki tespiti, kapitalizmdeki meta biriktirme ideali üzerinden şekillendirilen aşk kavramının imkânsızlığıdır. Sartre, aşkın imkânsızı nasıl başarıp da sevilenin karşına, seven bir aşk nesnesi biçiminde çıkabileceğini gözden kaçırır. Aşk bir çelişkidir ama yine de insanlar âşık olur. Ama Sartre aşkı romans olarak düşündüğünden, tek fark edebildiği bunun ontolojik anlamdaki imkânsızlığıdır.[12]

Romans aşkın temel unsuru olan kayıp nesneyi ortadan kaldırıp yerine arzu nesnesini koyar. Kayıp nesneyi ve yitirmişlik yaşantısını bu şekilde yok sayma tutumu kapitalist âlemin her noktasına yayılmıştır ama mesele aşka geldiğinde bunlar, hiçbir yerde olmadığı

11 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes (New York; Washington Square Press, 1956), s. 490 [*Varlık ve Hiçlik*, çev. Gaye Çankaya Eksen ve Turhan Ilgaz, İthaki, 2009].

12 Sartre modern çağın en büyük antikapitalist düşünürlerinden biri olsa da bilinçdışı kavramını reddetmesi, kapitalizme dışarıdan bakmasını sürekli engellemiştir. Özel yaşamının da ortaya koyduğu üzere aşk, bu duruma örnek teşkil eder. Sevgililerine hep elde edilecek birer meta gözüyle bakıp, onu artık tatmin etmediklerinde bir başkasına yönelmiştir. Aşkı gerekli ve olumsal bir durum olarak açıkladığı başarısız kuramının altında, sergilediği bu tutumları meta mantığından ayırma çabası yatar.

kadar gün yüzüne çıkar. Aşk ilişkisinde kişi nesneyi elde edemez ama onu yokluğundan ötürü sever. Aşkta daima eksik bir şey vardır ki aşk ilişkisinin sürmesini sağlayan da budur. Aşkta özne sevdiği nesnenin barındırdığı eksiklikle, onun kendisiyle arasındaki temel çelişki biçimiyle yüzleşir. Kişiyi başkasına âşık eden tam da budur; yani onun aşkını tetikleyen, sevilen nesnenin kendi içindeki bu uyuşmazlık halidir. Kendisiyle özdeş kontakt lensler (ya da seks oyuncağı plastik şişme kadınlar) âşık olmaya uygun nesneler değildir çünkü böyle bir durumda nesnelerden biri, aşkın oluşumunu mümkün kılan keskin iç bölünmeden yoksun olacaktır.[13]

Konuşabilen öznenin aşk yaşayabilmesi onun başka varlıklara üstünlüğünden değil, dilin onun iç bölünmesini aşikâr kılmasından kaynaklanır. Başkasının belli bir özelliğine değil, özkimliğini oluşturamayışına âşık olunur (bu belli özelliğin, özkimlik oluşturamamayı cisimleştirdiği durumlar haricinde). Sırılsıklam âşık kişinin, başkasına karşı neden böyle hissettiğini açıklayamamasının sebebi budur. Kişi artık bir neden bulabiliyorsa aşk bitmiş, romans başlamıştır. Aşkın nedeni, sevilen kişinin iç bölünmesidir. Bu durum sevilen nesneyi, en baştaki bütünlük vaadi ve bunu müteakiben hissedilen eksiklikten kaynaklı hayal kırıklığıyla birlikte, meta sınıfından çıkarır. Romansta nesne bu sınıfa geri dönüp elde edilebilir hale gelir ama aynı zamanda ona âşık olunmasını sağlayan eksikliğini yitirir. Romans âşık olunan nesnenin iç bölünmesini tanımlanabilir ve olumlu bir özelliğe dönüştürür, böylece çöpçatan hizmetleri de bunun hakkında açıklama üretip müstakbel sevgilinin hedefine koyma imkânına kavuşur.

13 Bu durumun en bariz istisnası *Lars and the Real Girl* (Craig Gillespie, Gerçek Sevgili, 2007) adlı filmde görülür: Lars gerçekten de bir şişme kadına âşık olmuş gibidir. Filmdeki diğer karakterler de ona uyarak şişme kadına gerçek bir aşk nesnesi muamelesi yapsa da nihayetinde Lars, hayalleriyle örtüşmediğini fark ederek ondan vazgeçer. Şişme kadın âşık olunmak için fazla mükemmeldir.

Romansa dönüştürülmesi aşkı arzu ve fantazi boyutunda tutmayı amaçlar. Bu ikisi arasında gidip gelen kişi âşık olmanın travmasından kaçınmış olur. Arzu ve aşk arasındaki fark, ikincisinin nesnenin tepkisiyle ilişkili olmasıdır. Âşık olmadan arzuladığımız sürece güvenli alandayızdır. Asla tatmin duymaksızın arka arkaya nesne değiştirip başarıyla elde ettiğimiz her nesnenin ardından hüsran yaşamaya devam edebiliriz; bunu ister cinsel yaşamımızda yapalım ister alışveriş merkezinde.

Romans öznenin, sevdiği nesneyle aşktaki gibi yüz yüze gelmesine izin vermez. Sevilen nesne öznenin elde edebileceği bir meta haline geldiği anda çelişkili biçimde ulaşılamaz hale gelir. Diğer tüm emtia gibi romantik nesne de veremeyeceği şeyi vaat eder. Kişi çöpçatanlık hizmetlerine kapsamlı bir tercih listesiyle başvurduğunda, elde edeceği meta kaçınılmaz biçimde onda hüsran yaratacaktır. Sadece bu anlamda, romantik ilişki partneriyle elektrik süpürgesi arasında hiçbir fark yoktur.

Denis de Rougement *L'Amour et l'Occident* [Batı Dünyasında Aşk] adlı kitabında aşkla romans arasında ayrım yapan düşünür olmuştur. Rougement romansı açıkça meta sınıfına sokmasa ve böyle bir ayrım oluşturmasa bile söz konusu kavramı kapitalizmin mantığıyla ilişkilendirdiğini düşündürür. Rougement'a göre arzumuzu canlı tutmak amacıyla romansa yöneliriz: "Aşkın gidişatında sorun meydana gelmedikçe 'romans' diye bir şey yoktur. Bize haz veren de bu romans, yani özfarkındalık, yoğunlaşma, bu bağlamdaki farklı yaşantılar ve tutkunun ertelenmesidir."[14] Bu görüşe göre romans

14 Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, çev. Montgomery Belgion (New York; Harcourt Brace, 1940), s. 45. Rougemont'un bu çalışmasındaki belki en önemli kavrayış, aşkın kapitalizmden önce de var olduğudur. Rougemont kapitalizmden uzun uzadıya bahsetmese de hem aşkın tarihini söz konusu sistemin ortaya çıkışından çok daha önceki devirlerden başlatır hem de kapitalist modernitenin, aşk anlayışını nasıl değişime uğrattığını ortaya koyar.

aşkın önünde engel teşkil eder, onun hayata geçirilmesini geciktirir. Rougement'ın da saptadığı üzere romans arzumuzu yaşatmamızı ve kendimizi aşka vermekten kaçınmamızı sağlar. Kapitalist toplum aşkı romansa dönüştürerek arzulamaya devam etmemizin yolunu açar. Aşk nesnesine herhangi bir meta gibi bakarak, barındırdığı istisnai tehlikeden kaçabiliriz.

Tekeşlilik genellikle kapitalist toplumun baskın talebiyle ilişkilendirilse de insan bunun antikapitalist bir uygulama olduğunu düşünmeden edemez. Duygusal yaşamında bir nesneden öbürüne savrulup duran özne biriktirme mantığının izindedir. Bu özne kapitalist fantaziden uzak durmaya çalışsa ve hiçbir nesnenin ona hayatın nihai sırrını vermeyeceğini düşünse bile, bu fantazinin zorlamasıyla biriktirmeye devam eder. Kişi çok büyük miktarda romantik nesne biriktirdiğinde nihai tatminin sırrına vakıf olacağını zanneder ki bu tam da kapitalist fantazinin vaadidir. [15] Öte yandan romansın aksine aşk, özneye biriktirebileceği hiçbir şey vermez; onun zenginliğini artırmak şöyle dursun, azaltır.

Narsisizmin Ötesine Geçmek

Jacques Lacan birçok seminerinde, narsisistik bir yanılsama olduğu gerekçesiyle aşkı yerden yere vurur. Özne birine âşık olduğunda onu tam olarak egonun narsisistik ilişkide tuttuğu yere oturtur. Hem narsisizm hem de aşk öznenin, hâlâ toplumsal otoritenin gölgesinde

15 Bu tutumun en acıklı niteliği Patricia Highsmith'in başyapıtı *The Cry of the Owl*'un (*Baykuş Çığlığı*) sonunda, insanın yüreğini yakacak biçimde gün yüzüne çıkar: Cinayetle suçlanan ve idam cezası alma ihtimali bulunan Greg adlı karakter polise verdiği ifadede, evli olan Nickie'yle sadece iki kez cinsel birliktelik yaşadığını ama tabii bu durumun onu hiçbir şekilde masum kılmayacağını söyler. Nickie üzerindeki cinsel fetihlerini birer onur madalyası gibi taşımaktadır. Her ne kadar polisin umursamazlığı Greg'in düşünce biçiminin saçmalığını gösterse de bu zaferleri onun açısından, gerçekten tatminkâr bir nesneye sahip olabildiğinin kanıtıdır.

olmasına rağmen onunla arasındaki ilişkiyi bozmasına neden olur. Kişi fiili özgürlüğün dayanaksızlığına katlanmak zorunda kalmadan kendini özgür hisseder. Lacan ortada istisnai bir durumun da olabileceğini fark etmesine rağmen bu konudaki genel tutumunu yansıtan şu ifadeleri kullanır: "Aşk sadece, daima bir miktar narsisistik boyutta kalması koşuluyla yaşanabilir."[16] Aşkta kişi bir başkasını severken, aynı zamanda onun üzerinden kendisini sever. Âşık olan hiç kimse kendini narsisist gibi görmez ama bu, aşkın kandırmacasından başka bir şey değildir. Tüm bunlarla beraber aşkı narsisizmle açıklayıp geçmek de olmaz.

Aşk başkasını egonun tuttuğu yere koysa da bu ilişki, narsisistik bir ilişkiye göre daima daha zorludur. Narsisistik ilişki öznenin ilanihaye katlanamayacağı, sonu mutlaka hüsranla bitecek bir durumdur ama aşk nesnesi özneyi, egosunun yapamayacağı bir şekilde travmatize eder. Ego sadece bir imge, öznenin kendine dair oluşturduğu bir idealdir ama aşkta bu imge daima eksiklidir. Kendi imgesine indirgenmediği sürece öteki, özneyi kendine âşık etme yeterliliğine sahiptir.

Başta bu imgenin indirgenemez niteliği bizde arzu uyandırır. Bu imgede göremediklerimizi, görebildiklerimizden ötürü arzularız. Yani âşık olduğumuz nesne sadece bir arzu nesnesi olarak kalmaz. Arzumuz karşımızdaki nesnenin de arzusunu uyandırır; aşk, üst üste binen bu iki arzudan oluşur. Âşık olunanın arzusuyla yüz yüze gelmek, aşkı arzu beslemekten farklı bir yaşantı haline getirir. Aşk, öznenin arzusundan kaynaklanan mesafesini ortadan kaldırır. Aşkın arzuyla arasındaki en temel farklılık buradadır.

Aşka yıkıcı niteliğini kazandıran, sevilen nesnenin verdiği karşılıktır. Aşkta, bizim göremediklerimiz üstümüze doğru gelir. Aktarım

16 Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVI: d'un Autre à l'autre, 1968-1969*, ed. Jacques Alain-Miller (Paris, Seuil, 2006), s. 232.

fenomeni üzerine gerçekleştirdiği (Platon'un *Şölen*'ine uzun uzadıya yer verdiği), aşk konusundaki en uzun seminerinde Lacan bu noktaya odaklanır. Ona göre, "aşk, arzumuz marifetiyle elimizi uzattığımız bu nesnede geçen ve arzumuz alevlendiği anda, bir an için bu yanıtın, ötekinin arzusu olarak bize uzanan bu diğer elin bize görünmesine olanak tanıyan şeydir."[17] Arzu tözsel bir şey beklediği noktada bir nesnenin yanılsamasıyla karşılaşırken, aşk ise karşılaşmayı beklemediği şeyle karşılaşır.[18]

Âşık olunandan gelen karşılık –"bize doğru uzanan el"– özneyi gündelik varoluşundan uyandırır. Bu, öngörülebilecek ya da yaratılabilecek bir an değildir, bu yüzden de insana ruhani olmayan bir mucizeymiş gibi gelir. Aşkta nesne hep aynı konumda kalmaz. Arzusuna verilen karşılık özneyi yaşamını tamamen değiştirmek zorunda bırakır ve bunu nasıl yapacağı konusunda da hiçbir şekilde net bir yol göstermez. Aşk, özneyi artık sıradan hayatını sürmekten tamamen mahrum bıraktığı için onu tatmine boğar. Onun açısından hayat artık öylece akıp gitmez.

Aşk bir yakınlaşma eylemidir. Âşık güvenli mesafede kalmak istemez, özneyi içinde yolunu bulmaya çalışmak zorunda kaldığı bir tatmin bombardımanına tutar. Bu, insanın neredeyse her koşulda ürktüğü bir tatmindir ama âşık olan buna sımsıkı sarılır. Âşıkların en özel anlarını paylaşabilmelerinin nedeni de budur: Birbirilerine en karanlık yönlerini ifşa eden rüyalarını anlatırlar ya da banyoya birlikte girmekten rahatsız olmazlar. Normal şartlarda insanı başkasına

17 Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: le transfert, 1960-1961*, ed. Jacques Alain-Miller (Paris, Seuil, 2001), s. 216.

18 Lacan *Seminer XII*'de gerçek aşka dair klasikleşecek tanımını en güzelleştirilmiş haliyle kelimelere döker (*Seminer IV*'tekinden biraz farklı gibidir): "Aşk, kişinin, sahip olmadığı şeyi bunu istemeyene vermesidir." Jacques Lacan, *Le Séminaire XII: Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, yayımlanmamış seminer, 17 Mart 1965 tarihli oturum.

yabancılaştıran, hatta ondan uzaklaştıran durumlar aşkta ilişkinin ayrılmaz parçası olur.

Sevilenin en itici özellikleri, sevene tam tersine hoş gelmeye başladıysa onun âşık olduğunu anlarız. Kişinin nahoş kokması, kötü giyinmesi ya da tiksindirici biçimde yemek yeme alışkanlığı diğerinin ona mesafe koymasına değil, tam tersine çekici gelmesine yol açar. Âşık, sevdiğinin en beğenilmeyecek özelliklerini bile kabul edip bunları onun değerini artıran nitelikler olarak görür. Örneğin yıkanmak istemediği için pis kokması sevilen nesnenin, vaktini diğerleri gibi takıntılı ritüellerle boşa harcamayı reddettiğinin işareti olarak değerlendirilebilir. Âşkın kitabında, algısal olumsuzluğu bu tür bir tözsel dönüşüm geçiremeyecek düzeyde evrenselliğe sahip hiçbir nitelik yoktur: Mesela âşık özne sevdiğinin şişmanlığını sevimlilik, aşırı zayıflığını bedensel zindelik, kötü giyinmesini özgün tarz sahip olması şeklinde görebilir. Arzunun aksine aşkta, sevilen öznenin arzu uyandırmayacak niteliklerinin hoş karşılanması esastır. [19]

Alain Badiou gerek *L'être et l'événement*'da [Varlık ve Olay] gerekse felsefesini yansıttığı diğer çalışmalarında aşka bir olay statüsü biçerek onu, "dört hakikat prosedürü" olarak belirlediği başlığın altına sokar. Aşkın bu şekilde sınıflandırılması insana tuhaf gelebilir. Diğer üç hakikat prosedürüyle kıyaslandığında aşk bunlarla uyuşmaz. *L'être et l'événement*'ı ilk kez okuyan kişi ister istemez Badiou'nun "aşk olayı" kavramının yanlış bir felsefi değerlendirmenin sonucu olduğunu; özel yaşamındaki duygularının felsefi yaklaşımını yersiz biçim etkilemesine izin verdiğini düşünür. Badiou aşk

19 Aşkın bitişinin ilk işareti, sevilen kişinin olumsuz yönünün yeniden olumsuz olarak görülmesidir. Bu durum geçmişte benim başıma da gelmişti. Romantik ilişki yaşadığım kişinin yüzündeki belirgin bir niteliği itici bulmaya başlamıştım; oysa önceden, onu dünyadaki herkesten farklı kılan bir özellik olarak görüyordum. İlişkinin sonunda bu olumsuz hissi yaşamam için maalesef iki yıl geçmesi gerekmişti.

yaşamayı sevse de bu, söz konusu yaşantıya hakikat prosedürü statüsü vermesini haklı çıkarmaz.

Siyaset, sanat ve bilimin aksine aşk, diğer her şeyden yalıtılmış bir fenomen gibi görünür. Bir aşk olayı –mesela Jill ve Dave'in ilişkisi– Fransız Devrimi ya da On İki Ton Müziği'nin icadı gibi, dünya tarihini şekillendirecek etkiler yaratmaz (bu siyasi ve sanatsal olay örnekleri Badiou'dan alıntıdır). Héloïse d'Argenteuil ve Peter Abélardus ilişkisi gibi büyük ölçekli dikkat çeken aşk olayları bile Bastille Baskını'nın yarattığına benzer kalıcı değişimlere neden olmaz.

Öte yandan Badiou'nun, aşkı diğer hakikat prosedürleri arasına almasının nedeni bunun gündelik hayatı sekteye uğratan bir yaşantı olması ve –bir anlamda aynı şey olsa da– öznenin tutkusunu uyandırma kabiliyetini barındırmasıdır. Aşkın hakikat prosedürü sayılması biraz tuhaf kaçabilir ama bu durum onun paradigmatik bir hakikat prosedürü olmasından da kaynaklanıyor olabilir. Kişinin gündelik hayatını siyasetten, sanattan ve bilimden çok daha bariz biçimde kesintiye uğratır. Âşık özne sevdiği olmadan yaşamını sürdüremeyecekmiş gibi hissederken, Galileo bile imza attığı bilimsel olayla ilgili bu denli güçlü hisler yaşamamıştır. Kişinin aşkı uğruna ölüme gitmesi insana çok şaşırtıcı gelmezken, aynısını On İki Ton Müziği için söylemek zordur. Bunun nedeniyse aşkın diğer hakikat prosedürlerine baskın çıkan bir yıkıcılığa sahip olmasıdır.

Sinik yaklaşım aşkı değerlendirirken bu yıkıcılığı gözden kaçırır. Badiou'ya göre sinikler "aşkın genelleştirilmiş hedonizmden başka bir şey olmadığı"nı iddia eder ve bu sinik tavır da onların "aşkın dokusunu meydana getiren, ötekiliğe dair her tür derin ve gerçek yaşantı"dan kaçınmasına neden olur.[20] Aşkın gerçekliğini göz ardı etmek –bunu kapitalist bir aldatmacadan ibaret görmek–, gerektirdiği

20 Alain Badiou (ve Nicolas Traug), *Éloge de l'amour* (Paris; Flammarion, 2009), s. 15-16 [*Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkay, Tellekt, 2022]. Ayrıca bkz. Alain Badiou, *Being and Event*, çev. Oliver Feltham (New York; Continuum, 2005).

dönüşümden kaçınmanın yollarından biridir fakat bu tutum aynı zamanda kişinin hayatını anlamdan yoksun kılar.[21] Aşkın öznede uyandırdığı tutku onu yola devam etmeye zorlar.

Kapitalist toplumun aşkı romans ambalajına sarmasının altında onun yıkıcılığını bertaraf edip diğer yandan öznede uyandırdığı tutkuyu sürdürmek yatar. Bu imkânsız bir iştir; kapitalist öznenin yaşadığı aşk, güvenli olduğu ölçüde düşük yoğunluklu olmaya mahkûmdur. Kapitalizmin hükmündeki romans bir yatırım biçimidir ki kâr-zarar hesabına göre kimi zaman riskli yatırımlar –bazı durumlarda romans da risklidir– bile yapılabilir. Aşk ise hesap kitap tanımaz; öznenin itibarını ve servetini riske atmakla kalmayıp onu, kimliğini tamamen terk etmeye de zorlar.

O Bir Yana Dünya Bir Yana

Aşktaki risk, sevenin sevileni getirdiği konumdan kaynaklanır. Sevilen artık sevenin arzuladığı bir başka nesne olmaktan çıkarak toplumsal otoritenin yerini alır. Kişi âşık olduğunda, toplumun genelinden gelebilecek her tür takdirdense onun gözünde sayılmayı ister. Onun gözünde diğer herkesin toplamından daha önemli olmak ister.[22] Âşığa göre, sevdiği kişi ona diğer herkese verdiğinden daha

21 Bir zamanlar aşk yaşadığım biri Sevgililer Günü'nde bana bununla tam anlamıyla örtüşen bir şiir yollamıştı: "Sevgililer Günü kapitalist bir tezgâh olabilir/ Ama senden gerçekten çok hoşlanıyorum/O yüzden sana bu Sevgililer Günü tebriğini gönderiyorum/İster hoşuna gitsin ister gitmesin." Bu şiir söz konusu günün ardındaki ideolojik nitelikle ilgili fikirlerimi değiştirmedi ama bana, kapitalist bir tezgâhın asla kapitalist bir tezgâhtan ibaret olmadığını hatırlattı. Bu tür tezgâhların tümünün, etkili olabilmek için içinde bir zerre doğallık da barındırması gerekir.

22 *Seminer V*'te Lacan, toplumsal otorite figürünün yerine kişisel olanın ne şekilde konduğunu açıklar: "Her şey Öteki'ne göre belirlendiğinden kişi, çözümü tamamen kendisine ait olacak bir Öteki edinmekte bulur. Aşk dediğimiz şey budur. Arzunun diyalektiğinde tüm mesele kendine müstakil bir Öteki

fazla önem atfetmekle kalmayıp onu, diğer her şeyin değerini hesaplama ölçüsü olarak kabul etmelidir. Duruma psikanalitik çerçeveden bakılacak olursa aşk, küçük ötekinin, büyük Öteki'nin işlevini devralmasını gerektirir.

Bu değişim sonucunda âşıklar, diğer insanların onları nasıl değerlendirdiğini çok daha az umursamaya başlar; önemli olan sevgilinin fikridir. Ciddiye alınacak tek takdir sevgilininki olduğundan, topluluk içinde tuhaf davranışlar sergilemeye ya da yaptıkları uygunsuz hareketlerle göze batmaya meyilli olurlar. Liseli âşıklar karşılıklı olarak, toplum içinde yapılması kanunen yasaklanmış sevgi gösterilerine girişmekten çekinmezler çünkü onlar açısından tek gerçek otorite birbirleridir. Okul idarecilerinin, ders saatleri boyunca öğrencilerin ortalık yerde öpüşmesini ya da birbirlerinin mahrem yerlerine dokunmasını yasaklamasının nedeni, bu tür davranışların onların otoritelerini ciddi ölçüde sarsmasına sebep olacağını bilmeleridir. Âşık kişinin nezdinde toplumsal otoritenin takdir yetkisi ciddi ölçüde tırpanlanır. Bu dönüşüm sevilene muazzam bir güç verirken aynı zamanda toplumsal düzenin âşık öznenin üzerindeki baskısını azaltır.[23]

Bu durum hem Romeo hem de Juliet'in, ailelerine yönelik en kökleşmiş duygularını nasıl hiçe sayabildiklerini açıklar. Aşkları ailelerinden tüm hayatları boyunca dinledikleri karşılıklı nefreti bir kenara bırakmalarını gerektirir ama onların zaten bunu yapmakla ilgili

bulmaktır." Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre V: les formations de l'inconscient, 1957-1958*, ed. Jacques Alain Miller (Paris; Seuil, 1998), s. 133.

23 George Orwell'in *1984* isimli kitabının zayıf yönlerinden biri, aşkın ideolojik (ya da romantik) işlevini tahayyül edememesidir. Öte yandan bu durum romanın güçlü yanlarından da birini oluşturur zira Orwell'i, tümgüçlü olduğu anlaşılan bir iktidar oluşumu karşısında aşkın birey üzerindeki yıkıcılığını vurgulamaya sevk eder. Winston ve Julia arasındaki aşk gerçek anlamda bir tehlike oluşturur. Tekrar bu iktidar yapısının halis muhlis bir öznesi haline gelebilmek için Winston, hem Julia'dan hem de ona duyduğu aşktan vazgeçmek zorundadır.

bir çekinceleri yoktur. O güne dek sosyal otorite figürü olan aileleri, idare etmek zorunda oldukları dış bir engelden ibaret kalmıştır; aşklarının önündeki psişik bir duvar değildir. Bu yüzden her ikisi açısından da aile artık sorun olmaktan çıkmıştır. Romeo ve Juliet birbirilerine olan aşkları uğruna, ailelerine ihanet etmek dahil her türlü çareye başvuracaklardır.

Sevgili için kendinden taviz vermek aşk ilişkisinin yıkıcılığının göstergesidir. Kişi, onun aşkını kazanabilmek uğruna toplumsal kimliğini feda etmeyi kabul eder. Aşkta dışarıdan gelen diğer tüm değerlendirmeler sevgilinin tepkisinin gölgesinde kalır. Kişinin, yaşamıyla ilgili o güne dek benimsediği duruşu tamamen yitirmesi hem aşkın cazibesi hem de travmasıdır. Aşkı haz dolu bir yaşantı olarak tahayyül etsek de aslında bize hazdan ziyade acı verir. Haz duygusunu hayatımız nispeten güvenli biçimde sakince akıp giderken yaşarız ama aşk daima zorlu ve tekinsiz bir yoldur. Âşık olduğumuzda karşımızdakinin de bize gerçekten aynı yoğunlukta duygular besleyip beslemediğinden asla emin olamayız ve tüm vaktimizi onun yapıp ettikleri konusunda endişelenerek geçiririz. Bu açıdan bakıldığında âşığın, sevgilisi yanıt vermediğinde onu bıkıp usanmaksızın defalarca aramaya devam etmesi anlaşılabilir bir durum haline gelir. Âşık, sevdiğinin yanıtlamadığı her telefon aramasında aşk travması yaşar.[24] Âşık olan kişinin hayatı artık öylece kendi halinde akıp gitmez; iç huzurunu tamamen darmaduman eden travmatik şok bombardımanlarına tutulur. Aşk, kişiye simgesel kimliğinin istikrarlı konumunu kaybettirir.

24 Telefon teknolojisindeki gelişmeler, mükerrer aramaların fark edilmemesi ihtimalini giderek daha da azaltmaktadır çünkü birçok telefon gelen çağrıları kaydeder. Bu da kişinin, belli bir zaman içinde sevgilisinin onu kaç kez aradığını bilmesi anlamına gelir. Sevgilisinin son bir saat içinde elli kez aradığını gören kişi büyük ihtimalle ya onun gözünden düşecek ya da polisi kapısında bulacaktır. Dolayısıyla aşkla bağlantılı bu travma biçimi –karşıdaki kişinin telefona yanıt vermemesi– muhtemelen giderek daha az rastlanır hale gelecektir.

Öte yandan romans ideolojisinde bu kimlik kaybı öznenin geleceğe yönelik yaptığı, romantik nesneye güvenle sahip olmaya yönelik bir yatırım haline gelir. Romans başta yaşanan travmanın istikrarlı bir ilişkiyle sonuçlanacağı vaadini verir ve âşığa yeni bir simgesel kimlik edindirir. İster evlenilsin ister nikâhsız sürdürülsün, kişi bu romantik ilişkide kabul görür. Uğradığı yıkımın sürmesini sağlamak yerine bunu bir yatırıma dönüştürüp nesnesini elde eder.

Romans, aşkı yatırım haline getirmekle kalmayıp tüketiciye tam onun istediği mükemmellikte, onu tamamlayacak bir meta bulma şansı olduğunu söyleyerek kapitalizmin gelişimine büyük katkıda bulunur. Her çeşit tüketim davranışının temelinde kayıp nesneye ulaşma, nihai ve kalıcı tatmin sağlayacak mükemmel metayı bulma çabası vardır. Hangi metanın peşinden koşarsak koşalım altında bu fantazi yatar ama çoğu durumda da ortadaki yanılsamayı rahatlıkla fark ederiz. Tuvalet kâğıdı satın alırken kayıp nesnesini nihayet kesinlikle bulduğunu düşünen pek az kişi vardır. Çikolata söz konusu olduğunda bu fantaziye kapılmak biraz daha olası hale gelir. Gelgelelim romantik nesne karşısında kişi onun vaadine tamamen teslim olabilir. Romans özneyi, ona eksiksiz tatmin sağlayacak bir metanın var olduğu fantazisine çeker ki bunun adı da gayet bellidir: ruh eşi.

Birine ruh eşimizi aradığımızdan ya da bulduğumuzdan (tabii bulduysak) bahsederken kapitalist ekonominin içimize işlemiş olduğunu düşünmeyiz. Ne var ki kapitalizm açısından bu, mahalledeki gazoz ve şeker alınan bakkaldan ya da şirketlere para akıtılan borsadan bile daha önemli bir alandır. Ruh eşi kavramı tüketimin yaygınlaştırılmasında hayati rol oynar. Kişi romantik bağlamda mükemmel bir metanın var olduğuna inandığında, diğer tüm emtiaya farklı gözle bakmaya başlar. Meta, mükemmel partnerin yerine geçebildiği ölçüde çekici hale gelir. Hırdavatçı dükkânında gördüğü çekiç ruh eşinin yerine geçemez ama kişi, bunun satın alınabilecek en mükemmel metanın olduğunu düşündüğünde bu alışverişten daha

fazla haz duyar; ruh eşi kavramının sağladığı da budur. Yani kapitalist âlemde her tüketimin altında ruh eşi kavramı yatar.

Ruh eşi kavramı özneyi tamamlayacak meta biçiminde sunulur; kapitalizm açısından bu kadar büyük önem taşımasının sebebi de budur. Özne herhangi bir anda kendini eksikli hissedebilir ve hiçbir nesne de bu eksikliği dolduramaz. Ancak, ruh eşi vaadi özneye tamamlanabileceğini söyler; bu nesne kendini eksikli hisseden özneyi mükemmelen tamamlayacak ve dolayısıyla onun bu durumunu düzeltecektir. Böyle bir tamamlanış ancak ideolojik fantazilerde gerçekleşebilir ama kapitalist kendilerini bu gibi fantazilere kaptıran öznelere gereksinim duyar.[25]

Romantik Komediler ve Aşk Komedileri

Romantik komedi türü aşkın iyi bir yatırım olduğu, romansa indirgenebildiği ve insanın ruh eşini bulabildiği düşüncesi üzerine temellenir. Bu tür filmler aşkı genellikle uygunsuz, zorlu veya yıkıcı bir yaşantı olarak yansıtsa da bunun eninde sonunda kişiye sosyal (ve ayrıca parasal) konum anlamında getiri sağladığı mesajını vererek sonlanır. Bir romantik komedide aşkın, kişinin toplumsal itibarına ya da ekonomik refahına mâl olduğunu görmek neredeyse imkânsızdır. Romantik komediler aşkın travmatik etkisiyle dalga geçer ama filmin sonunda hemen hemen her zaman bu travma romantik bir uzlaşma üzerinden telafi edilir.[26]

---

25 Sinema tarihinin, tamamlayıcılığın açıkça kutsanmasından ötürü en ideolojik nitelikli denilebilecek sahnesiyle, Cameron Crowe'un *Jerry Maguire* (Yeni Bir Başlangıç, 1996) filminin sonunda karşılaşırız: Jerry (Tom Cruise), Dorothy Boyd'a (René Zellweger) "Sen beni tamamlıyorsun" der.

26 Romantik komedilerde kahramanlar hemen her zaman belli bir maddi varlığa sahip kişilerdir. Dolayısıyla Nora Ephron'un *You've Got Mail* (Mesajınız Var, 1998) adlı filmindeki Kathleen Kelly (Meg Ryan) örneğinin de gösterdiği üzere, ansızın işsiz kalıverdiklerinde evlerinin kirasını nasıl ödeyecekleri konusunda asla karalar bağlamaları gerekmez.

Romantik komedilerin aşka yönelik tutumu –onu ya romansa ya da metaya dönüştürmesi– neredeyse her bir sahne yerleştirmesinde açıkça görülür.[27] Yerleştirmede genellikle çift, ilişkinin hemen başında karşılıklı âşık olmaya başlar. Onları parkta yürürken, restoranda yemek yerken, birbirilerine dondurma yedirirken, sinemaya giderken, hatta sevişirken izleriz. Sahne yerleştirmenin en şaşırtıcı yönüyse ilişkinin en heyecanlı kısmının, âşık olma ediminin kendisinin üstünkörü geçilmesidir. İkilinin birbirine âşık oluşu gösterilir ama bunun gerçekleşme ânı uzun tutulacağına mümkün olduğunca kısaltılır. Hollywood sinemasında Alfred Hitchcock'un efsanevi "Film, sıkıcı kısımları kesilip atılmış gerçek hayattır" iddiası genel anlamda ciddiye alınıyorsa, bu durumda ilişkinin ilk aşamalarının geçiştirilmesi insana inanılmaz gelir. Aşkı tatmış herkesin takdir edeceği üzere ilişkinin sıkıcı kısmı başlangıcı değildir.

Romantik komedilerin ilişkinin bu ilk heyecanını kırpmalarının sebebi, taraflar birbirine âşık olurken meydana gelen travmatik rahatsızlığı hızla atlamaktır. Âşık olma ediminde kişinin hayatı tüm yönleriyle sekteye uğrar; gündelik yaşamındaki ufak tefek işlere bile beklenti ve endişe bulaşır. Romantik komedi bu travmatik zaman dilimini sahneye yerleştirme aşamasında sıkıştırarak bizi, aşkın hayatımıza hiçbir travmatik sekte vurmayacağına dair temin etmeye çalışır: Aşk romanstan ibaret de olabilir.[28]

27 Sahne yerleştirmeye sık başvuran bir diğer tür olan spor konulu filmlerde de bu, yine benzer nedenlerle yapılır. Söz konusu türde, kahramanın idman sahneleriyle ilgili yerleştirme yapılmayan film neredeyse yoktur (filmin sonundaki büyük zafere ulaşmak için sarf edilen emeğe dair sahneler gösterilir ama sıkıştırılarak aktarılır). Bu yerleştirmenin özel işlevi seyircide, metanın (bir zaferin), buna ulaşmak için gerekli emek harcanmaksızın elde edebileceği izlenimi yaratmaktır. ABD hokey takımının 1980 Olimpiyatları'ndaki başarısını yücelten ve tamamen ideolojik nitelik taşıdığı izlenimi yaratan *Mi'racle* (Gavin O'Cannor, Efsane, 2004) adlı filmin meziyetlerinden biri, zaferi getirecek emeği mümkün mertebe eksiksiz biçimde göstermeye çalışmasıdır.

28 Sinema dersinde bir film türü olarak romantik komediyi incelerken öğrencilerimden biri âşık olunma sahnelerinin söz konusu filmlerde sıkıştırılmasının, bunun

Başrollerden birinde Julia Roberts'ın oynadığı gelmiş geçmiş en meşhur romantik komediyi ele alırsak, aşkın romantikleştirilmesini neredeyse katıksız haliyle inceleme imkânını bulabiliriz. *Pretty Woman* (Özel Bir Kadın; Garry Marshall, 1990) filmindeki rolüyle yıldızı parlayan Roberts burada Vivian Ward adında bir fahişeyi canlandırır; bu kişi zengin müşterisi Edward Lewis'e (Richard Gere) âşık olur. Yeni boşanmış bekâr multimilyoner Edward, Vivian'ı cinsel ilişki amacıyla değil kendisine eşlik etmesi için tutar ve ardından birlikte bir hafta geçirdikten sonra birbirlerine âşık olurlar. Film, neredeyse diğer tüm türdeşleri gibi ikilinin romantik birleşmesiyle sona erer. Arkadaşları film boyunca, bir fahişeyle ilişki yaşamasına ve ona zafiyet göstermesine tepki gösterse de Edward nihayetinde Vivian'ın müşterisi değil partneri olmaya karar verir. Bu ilişki Vivian'ı fahişelik işinden çekip çıkararak üst sınıfa ait kılar. Âşık olmak onun toplumsal kimliğine ve sınıfsal konumuna zarar vermek bir yana, her ikisini de çarpıcı biçimde yükseltir. Vivian açısından aşk, iyi bir yatırım olmuştur.

Edward'ın Vivian'a âşık olmasının sebebi elbette onun, toplumsal konumunu yükselteceğini düşünmesi değildir. Filmin bir yerinde Edward'ın içine bu konuda şüphe düşse de Vivian ona kendi toplumsal konumunu iyileştirme amacıyla yaklaşmaz; sadece âşık olur. Film Vivian'ın Edward'a duyduğu aşkın samimi olduğunda ısrarcıdır ama diğer yandan kadının bu ilişki üzerinden elde ettiği maddi ve toplumsal kazanımları da vurgulamadan geçmez. Edward mağaza çalışanlarını Vivian'a fahişe değil zengin müşteri muamelesi yapmaya zorlar, onu şık restoranlarda akşam yemeklerine götürür. Filmin sonunda onu almaya limuzinle gelir. Vivian bu aşktan çıkar sağlama çabasında olmasa da fayda görür; filmde öne çıkarılan husus

ilişkilerin en sıkıcı kısmı olmasına dayandığını iddia etmişti. Sadece bu fikir –ve bariz yanlışlığı– bile tek başına, kapitalizmin aşkın yerine romantizmi koymasının ne kadar etkili sonuç verdiğini gösterir.

da budur. Kapitalizmin emirleri gereği, ilişkiye çıkar gözeterek başlanmasa da kişi aşktan fayda sağlar. Kapitalizmin mantığı aşkın yıkıcılığının içine sızıp onu romansa dönüştürür.

Öte yandan *Pretty Woman* aşkın yıkıcılığını tamamen gizlemeyi başaramadığı için izlemesi keyifli bir filmdir. Aşk romanstan ibaretmiş gibi sunulsaydı bu film Hollywood tarihindeki en beğenilen romantik komedilerden biri olamazdı. En ideolojik romansların bile içinde bir sahici aşk çekirdeği bulunmalıdır, aksi takdirde başarısızlık kaçınılmazdır. Bu gerçeklik parçaları Edward'ın arkadaşı Philip Stuckey'nin (Jason Alexander), ne iş yaptığını öğrendiği Vivian'a cinsel birliktelik isteğiyle yaklaştığında gün yüzüne çıkar. Vivian tarafından şiddetle reddedilse de Philip'in bu davranışı nihayetinde Edward'ın onunla ilişkiyi kesmesine neden olur. Edward'a duyduğu aşk yüzünden Vivian da benzer bir durum yaşar: İlişkisinden ötürü, en yakın dostu ve ev arkadaşı Kit'le (Laura San Giacomo) arası açılır. Filmde bu yıkımlar mümkün mertebe önemsizleştirilse de sonuçta aşkın etkisinin işaretleri olarak gözden kaçmaz. *Pretty Woman*'da aşk, her şeyden önce romansmış gibi resmedilir ama kendini gerçek haliyle gösterdiği anlar da vardır.

Notting Hill (Roger Michell, 1999) ise Julia Roberts'ın *Pretty Woman* sayesinde Hollywood yıldızı olmasından faydalanır. Bu filmde diğerinin aksine aşkın, açık seçik romantik komediymiş görüntüsü verdiği anlarda bile ne kadar dirençli olduğuna vurgu yapılır. *Pretty Woman*'da fahişe bedenine bürünmüş pahalı olmayan bir metayı canlandıran Roberts, *Notting Hill*'de dünyanın en meşhur kadın oyuncusu Anna Scott'a hayat verir. Anna, William'la (Hugh Grant) Londra'da, onun kitap mağazasında karşılaşır. Nasıl ki Vivian açısından Edward iyi bir yatırımsa Anna da William için öyledir ve görünüşe göre adamın ona vurulmasının altındaki etken budur. Ne var ki *Notting Hill*, aşkın her iki tarafın da yaşamını yıkıma

uğrattığını ve nihayetinde o kadar da iyi bir yatırım aracı olmadığını açıkça ortaya koyar.

William kendini tüm varlığıyla Anna'ya verir fakat onda hiç ummadığı yönlerle karşılaşıp durur. Anna, filmdeki diğer karakterler açısından olduğu gibi William için de bir fantazi nesnesidir ama onun günlük hayatına rahatlıkla uyum gösteremez. İlişki ne zaman oturmuş gibi görünse ya onu terk eder ya da istemeden de olsa ona kendisininkinden daha alt çizgideki toplumsal konumunu hatırlatır. Mesela onu kaldığı otele davet ettiğinde William baş başa zaman geçirecekleri beklentisine girer. Gelgelelim, otele Anna'yla yeni filmi hakkında konuşmak için gelmiş gazeteci ordusunun arasında girmek durumunda kalır ve sevgilisiyle ancak, bir film yıldızıyla mülakat yapmak isteyen basın mensubu kılığında görüşme imkânı bulur. Anna nihayet ona aşkını ilan ettiğindeyse ilişkiyi kafasında çoktan bitirmiş William onu reddeder; artık başka bir travma daha yaşamak istemiyordur. Daha sonra Anna'nın izini sürüp ona ulaşarak fikrini değiştirdiğini söyler fakat o ilk ret, Anna'nın ona aşkının barındırdığı tehlikeyi açık etmiştir.

Anna'ya duyduğu aşk William'ı sürekli göz önünde olmak durumunda bırakır: Anna'nın peşini bırakmayan basın ordusu onu William'ın dairesinden çıkarken gördüğünde büyük bir skandal patlar. Filmin sonunda Anna bir basın toplantısında William'a aşkını üstü kapalı biçimde ifşa eder. Film boyunca Anna gözlerden uzak kalıp mahremiyetini korumaya çalışır fakat William'a aşkı yüzünden bu isteğinden vazgeçmek, kendine toplumsal yaşamdan uzak bir özel hayat oluşturma konusundaki ısrarcı tutumunu bir kenara bırakmak zorundadır. Âşık olmak kişinin görünmek istemediği biçimde görünmesi anlamına gelir ki bunu *Notting Hill*'de Anna Scott vakası kadar isabetle betimleyen başka hiçbir örnek yoktur. Bu bakımdan *Pretty Woman*'ın sonunda, toplum nezdinde tam da istediği gibi bir görüntüye kavuşan Vivian'ın zıddıdır.

Romantik komedi Hollywood sinemasının yarattığı belki en ideolojik tür olsa da sahici aşkın aradan sıyrılıp kendini gösterdiği anlar da barındırır. Aşk, kapitalist âleme hükmeden elde etme mantığının karşısındadır ve romantik komedilerin neredeyse tümünün sonunda nesneye sahip olunsa da karakterlerin, kendi eksikliklerinin yanı sıra diğerininkilerle de yüzleşmek zorunda kaldığı durumlar da yok değildir. Böyle hallerde romantik komedi bir aşk komedisine dönüşerek, onu yaratan kapitalist âlemin ideolojik hizmetkârı olmaktan çıkar.

Romans aşkın yerini alarak onun barındırdığı tehlikenin düzeyini düşürür. Romans mantığında da toplumsal otoritenin yerine öteki geçer ama bu, onun onayını almış bir kişidir. Bu dönüşüm neticesinde aşk, seven kişinin toplumsal konum bakımından içinin daha rahat olmasını sağlar; sahici aşktaysa bu mesele önemsizleşmelidir. Âşık özne Öteki'nin yani toplumsal otoritenin onayını aşk nesnesininki uğruna göz ardı etmelidir. Romans, aşk nesnesinin yerine toplumsal onay sahibi nesneyi koyarak aşktaki bu tutumu sulandırır. Bunun sonucundaysa ortaya güçten düşmüş; onu yaşanmaya değer kılan travmatik özünü yitirmiş bir aşk çıkar.[29]

29 Kapitalist toplum romantik aşkı (eros) romantizme çevirmekle kalmayıp, aynısını Hıristiyanlığa duyulan aşk (agape) için de yapar. İsa peygamber ona inananların sevgisini memnuniyetle karşılar ama onunki, tıpkı sevilen kişininki gibi, inanana travmatik biçimde döner. İsa peygamberin öznenin sevgisine verdiği yanıt asla onun, toplumsal kimliğinin güvenli sınırlarında kalmasına müsaade etmez; Mesih'e duyduğu bu sevgi uğruna toplumsal kimliğinden vazgeçmesini ister. Mesih, inançlı Hıristiyanın nezdinde Öteki'nin tahtında oturmalı ve öznenin varoluşsal yapılanmasına dayanak noktası oluşturmalıdır. Hıristiyanlar din sevgisini kimliklerinin parçası olarak yaşayamaz; İncil'de de vurgulanarak belirtildiği gibi kimliğe tamamen nüfuz etmelidir. İsa peygamberin, sonsuz hayat yaşamak için ne yapması gerektiğini soran zengin adama verdiği yanıtın da ortaya koyduğu üzere, kişi içinde Hıristiyanlık sevgisini filizlendirebilmek için önceki tüm dünyevi zevklerinden arınmalıdır. Kendi hayatında bu yıkımı yaratmadan sevgi istemek, kesinlikle sevgiyi değil, romantizmi tercih etmek

Kapitalist sistemin, aşk kavramından pazarlama stratejisine model oluşturacak biçimde nasıl faydalandığını fark etmek zor değildir. Romansa dönüştürülme süreci sırasında aşkın yıkıcı niteliği rahatlıkla gözden kaçırılabilir. Kapitalizm bizi bu yıkıcı etkiden kurtarırken diğer yandan da yaşadığımız şeyin aşk olduğuna inanmamızı sağlar. Ne var ki bu süreçte bizi, hayatı yaşanmaya değer kılan olaylardan mahrum bırakır. Aşk yerine romansı seçmek kazançlı bir tercihtir ama kişiye bedeli, hayattaki her şeydir.

anlamına gelir. İsa peygamberle romantizm yaşama düşüncesi insana gülünç gelse de Hıristiyanlığın kapitalist türünün sunduğu budur. Hıristiyanlık sevgisi sevgili mefhumunu ortadan kaldırır; onu en değerli şeyden mahrum kılar. Bu, kişinin elde edebileceği bir meta değildir. Öte yandan kapitalist sistemde Hıristiyanlık, kişinin ruh eşini İsa'da bulmasıyla sonlanan bir romantizm komedisine dönüşür.

9
Bolluk ve Kıtlık

Kapitalizmin Vazgeçilmezi

Kapitalist âlemde yaşayan bireyler olarak genellikle kıtlığı insanlığın başına gelebilecek doğal bir durum olarak değerlendirsek de bugüne dek dünyada bu tehdidi her an tepesinde hissederek yaşamak zorunda kalmamış birçok toplum da var olmuştur. İnsan toplumu ilk başlarda –avcılık ve toplayıcılıkla geçinen topluluklar– ancak belli başlı durumlarda kıtlıkla yüz yüze gelen ama genel olarak bolluk içinde yaşayan toplumlardır; bizim bugün sürekli hissettiğimiz kıtlık tehdidi (kapitalist sistemde yiyecek ve barınak temini, son derece varlıklı kişiler dışında hiç kimse açısından bolluk denebilecek bir seviyeye ulaşmaz) o dönemlerde söz konusu değildir.[1] Ancak, kapitalizmin doğuşuyla beraber bu tehdit mübadelenin temel dayanağı haline gelir.

Kapitalizm varlığını sürdürebilmek için gerçekten böyle bir kıtlık durumunun yaşanmasına, yani hayatta kalabilmek ve tatmin bulabilmek için gerekli ihtiyaç malzemesinin herkese yetecek miktarda

1 Nicholas Xenos "avcıların çok az şeye ihtiyaç duyduğunu, bu ihtiyaçlarını da nispeten kolayca tatmin ettikleri"ni iddia eder. Nicholas Xenos, *Scarcity and Modernity* (New York; Routledge, 1989), s. 2-3. Xenos'a göre kıtlık kapitalizm tarafından, kapitalist üretim ilişkilerini ideolojik boyutta meşru kılmaya hizmet etmesi için uydurulmuş bir kavramdır.

olmamasına değil, insanların bu tehdidin varlığına inanmasına ihtiyaç duyar. Özne, kapitalist üretim ilişkileri olmadan da keyifli bir yaşam sürebileceğini bilmesi durumunda bunun parçası haline gelme konusunda hevesli olmayacaktır. Kapitalizm gücünü öznenin içindeki emniyetsizlik hissinden ve hemen karşısındaki köşenin ardında onu bekleyen sayısız yaşam kaynağının bulunmadığı inancından alır. Kapitalizm hükmünde yaşamak, asla bitip tükenmeyen tehdit algısı ve dolayısıyla yarına dönük süreğen bir huzursuzluk hali içinde yaşamak demektir. Bu da kapitalizmin, kendine tabi öznenin aklını çelmek amacıyla döşediği tuzaklardan biridir.

Biz kaçınmaya çalıştığımız şeyin kıtlık ve emniyetsizlik hissi olduğunu zannederken bunlar aslında kapitalizmin, cazibesini sürdürmek için faydalandığı temel unsurlardır. Hayatımıza asla kurtulamadığımız bir emniyetsizlik hissi ve kıtlık tehdidi altında devam ettiğimizde, tatmine varmamızın dış bir engel tarafından önlendiğini varsayabiliriz. Böylece de eksiksiz tatmin yaşantımızın önündeki duvarın kendi kendimize koyduğumuz iç engelden oluştuğu gerçeğiyle yüzleşmekten kaçınırız. Kapitalizm bize emniyetsizlik hissi aşılayarak, tatmini daima sadece kısmen yaşamanın yarattığı travmadan kaçmamızı sağlar.

Kapitalist ekonominin dayandığı temel gerekçelerden biri doğal kaynakların sınırlı miktarda olduğu görüşüdür. Serbest piyasanın doğurduğu eşitsizlikler doğanın sunduğu kaynakların, fiziksel şiddete başvurmaya gerek kalmadan bölüştürmenin bir yolunu sağlar.[2] Doğal kaynakların bol olması halinde kapitalizmin, üretimi mümkün

2 Kapitalizmin toplumsal anlamdaki en büyük başarısı sosyal düzen içinde yaygın görülen doğrudan fiziksel şiddeti ortadan kaldırmasıdır. Her ne kadar kendini genel anlamda emekçiye zulmetme, özel anlamda da mesela maden rezaletleriyle gösteren korkunç şiddet davranışını sürdürüyor olsa da bir insanın diğerinin malına doğrudan el koymasını büyük oranda engeller. Pis işlerin çoğunu sistem bizzat yapar.

olduğunca artırıp maliyeti olabildiğince düşürmek için bu denli yılmaz bir çaba içine girmesine gerek kalmaz. Böyle bir durumda rekabet de olmaz. Tüm kapitalizm yanlılarının günün birinde kıtlık çıkacağı hükmüne sarılmasının nedeni budur. Aksi takdirde, birikim yapma arzusu köklü bir dönüşüme uğrayacaktır.[3]

Kıtlık fikrinin sistemde üstlendiği işlev, kapitalist ekonomistlerin serbest piyasanın çeşitliliğini artırma yönündeki çabalarıyla birlikte gün yüzüne çıkar. David Ricardo *Principles of Political Economy and Taxation* [Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri] isimli çalışmasında emeğe dair kendi kuramını geliştirerek kâr kavramını bu çerçevede kuramsallaştırır. Bu çalışmada "doğanın kanunları ... toprağın üretimsel yeterliliğini sınırlamıştır" varsayımını öne sürer.[4] Ricardo doğal kıtlık hali konusunda hiçbir kanıt bulamaz; sadece bunu peşin hüküm olarak kabul eder. İnsanlığın üretim kabiliyetinin, şu an mevcut olduğu varsayılsa bile bu doğal kıtlığın üstesinden gelinebilecek ölçüde artırılabileceğini ısrarla göz ardı eder. Ona göre doğal kıtlık doğanın değişmez kanunu olarak kabul edilmelidir. Bu, istisnasız biçimde diğer tüm kapitalizm yanlıları tarafından da benimsenen bir hükümdür.[5]

---

3 Steven Pinker kapitalizmi benimsemiş bir ekonomist değil evrim psikoloğudur ama Vermont Üniversitesi'nde yaptığı "Savaş ve Barış: Şiddetin Tarihsel Bir Kesiti" (10 Ekim 2013) başlıklı konuşmada, içinde gizlediği kapitalizm savunucusunu ifşa etmiştir. Pinker konuşmanın sohbet kısmında kapitalizmin neden olduğu giderek artan fakirleşme konusunda gelen bir suale, bu durumun hayatın doğal niteliğinden başka bir şey olmadığı yanıtını vermiştir. Kıtlığın asli bir gerçeklik olduğu fikri kapitalizmin temel varsayımıdır ve bu faraziyenin değil ontolojik, ampirik boyutta bile desteklenmesi mümkün değildir. Kişinin bu varsayımı ortaya atması, tüm kartlarını açması anlamına gelir; izleyiciler de o anda işitilebilir hale gelen nefes alışverişleriyle bu ifşaya zımnen tanıklık etmiş olur.

4 David Ricardo, *The Principles of Poltical Economy and Taxation* (Mineola, New York; Dever, 2004), s. 75.

5 Michel Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'deki kuramsallaştırmasında kıtlığın doğrudan kapitalizm tarafından ortaya atılan mutlak bir önkoşul değil, 19. yüzyıldaki

Bilimsel disiplin anlamındaki ekonomi gerçekte sadece bu kıtlık varsayımı üzerine kuruludur. Kapitalist çağdan önce böyle bir bilim dalı yoktur; bunun insan davranışıyla ilgili hesaplamaları da dünyanın bolluk içinde, bereketli bir yer olmadığı düşüncesine dayanır.[6] Ekonomistler insanlara dağıtılacak kaynakların sınırlı miktarda olduğunu bildikleri için piyasanın işleyişine yönelik matematiksel hesaplamalar yapabilir. Bu kaynakların sınırsız olduğunun anlaşılması halinde ekonomik dengeler o anda hesaplanabilir olmaktan çıkar; sanki birisi kesirin paydasına sıfır yazmış gibi bir durum meydana gelir. Kaynakların dağıtımı ancak bölüşülecek miktar sınırlı olduğunda mümkündür.

Kapitalizm yanlısı ekonomist Lionel Robbins açıkça kıtlığın ekonomi biliminin zorunlu şartı olduğunu iddia eder. Robbins'e göre: "Birçok durumda bir şeyi elde etmek uğruna, farklı koşullarda feragat etmek istemeyeceğimiz başka şeylerden vazgeçmek zorunda kalırız. Bizi çeşitli önem derecelerine sahip tatminkâr amaçlara ulaştıracak

ekonomik gelişmelerin sonucu olduğunu belirtir: "Bu durumda ekonomiyi var etmesi açısından gerekli olan şey, asla bitmeyen, temel nitelikli bir kıtlık durumudur." Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York; Random House, 1971), s. 256-257 [*Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge, 2017]. Bununla beraber Foucault'nun çözümlemesi bile kıtlık fikrinin, önceden böyle bir durumu olmamasına rağmen, kapitalizmin doğuşundan itibaren insan zihnine kazındığını gösterir. Kıtlığa, Foucault'nun "modern bilgi" adını verdiği çerçeve dahilindeki ayrıcalığını teslim etmek Ricardo'ya düşer.

6 Doğal kıtlık varsayımını benimsemesinden ötürü ekonominin "kasvetli bilim" olarak adlandırılması yerinde olurdu. Ancak, Thomas Carlyle tarafından ortaya atılmış bu yerici isimlendirme aslında onun, ekonominin –o dönemler henüz "ekonomi" diye bir terim olmadığından Carlyle bunu "arz-talep mantığı" şekilde adlandırır– insanları zorla çalıştırmayı ve köleliği yasal olmaktan çıkarması karşısında yaşadığı hayal kırıklığından doğmuştur. Dolayısıyla kökeni göz önüne alındığında ekonomistler "kasvetli bilim" tanımlamasını şeref madalyası gibi taşısalar yeridir.

araçların kıt oluşu, insan davranışını neredeyse baştan sona şekillendiren koşullardan biridir."[7] Doğanın bolluk bahşetmesi ya da insanların bunu yaratabilmesi halinde ne kaynakları pay etme konusunda zorluk yaşanır ne de bunları eşitsiz oranlarda dağıtma gerekliliği doğar. Kapitalizm bolluk içinde bir dünyada kendine yer bulamaz. Bir başka ifadeyle, kıtlığın olmaması durumunda kapitalizm bunu yaratmak zorunda kalır. Kıtlık ortadan kalkmaya başlayınca da sistem bunu tekrar ve tekrar meydana getirmeye koyulur. Kapitalizmi savunmak, kıtlığı bir inanç meselesi haline getirerek bunun kaçınılmaz olduğu fikrine tutunmayı gerektirir.[8]

Gelgelelim kapitalizm müdafileri kıtlığı mutlak bir varoluşsal varsayım olarak görürken, diğer yandan da savundukları sistemi buna bir çözüm olarak sunar. Taleplerini kabul ettiğimiz takdirde kapitalizm bizi kıtlık çölünden çıkarıp vaat ettiği bolluk dünyasına götürecektir. Kapitalizmin kıtlığa bulduğu çözümün bu vaade yatırım yapmak olduğu açıktır. Bu daha iyi bir gelecek vaadidir fakat yerine getirilmesi imkânsızdır. Üzerinde planlama yapılabilecek vadedeki bir gelecekte kaynaklar hep kıt olacaktır ama bunların tamamen tükeneceği bir zamanı da düşünmek gerekir.

---

7 Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 3. basım (New York; New York University Press, 1984), s. 15. Robbins ekonominin, insanın mevcut imkânların kıtlığının üstesinden nasıl gelebileceğiyle ilgilenen bir bilim dalı olarak kısa ve öz bir tanımıyla devam eder. Ekonominin "insanın, imkân kıtlığını nasıl aşabileceği konusunda başvurduğu yöntemleri" incelediğini iddia eder. Age.

8 Léon Walras kapitalist sistemdeki değer anlayışı ve kıtlık arasındaki ilişkiye işaret eder: "Her türlü mübadele değeri, oluşur oluşmaz doğal bir fenomen şeklini alır; sanki hem kökeni hem ortaya çıkış biçimi hem de özü doğalmış gibi görünür. Buğdayın ve gümüşün değeri tamamen kıtlığından, yani hem kullanışlı hem de miktar bakımından sınırlı olmasından gelir ki bu durumların her ikisi de doğal karşılanır." Léon Walras, *Elements of Pure Economics, or the Theory of Social Wealth*, çev. William Jaffé (Londra; George Allen and Unwin, 1954), s. 69.

Bu çelişki kapitalizm hükmünde bir geleceği savunma amaçlı her tür girişime nüfuz etse de hiçbir yerde, Deirdre McCloskey'nin düşüncelerinde olduğu kadar açıkça ifade bulmaz.[9] McCloskey'nin amacı maddi zenginliğin yanı sıra kapitalizmin meziyetlerini övmektir. Kapitalizmin ahlak üzerindeki olumsuz etkisinden yakınanların aksine o, sistemin ahlaki getirilerini vurgular ve yatırım bankacılarının yaptığı suistimalleri kapitalist etik anlayışının bir göstergesi değil, ona ihanet olarak görür. Ricardo gibi o da "bireysel yaşamdaki kıtlığın insanlığın genelinin gerçeklerinden biri olduğu"nu vurgular.[10] Ona göre kıtlık olmadığında insan hiçbir şey için çaba göstermez ve bunun sonucunda da yozlaşır.

Öte yandan kıtlığın gerekliliğine dair bu inancı McCloskey'yi, "ucuza alıp pahalıya satma" konusunda insanların denetimsiz biçimde kendi hallerine bırakılması halinde olabilecekler üzerine fikir yürütmekten de alıkoymaz.[11] Bunun sonucunda ortaya sadece "maddi bolluk" çıkmaz, ayrıca "daha önemli konularda gelişim fırsatları" da artar ve toplumsal faziletler aşama kaydeder. İddiasına göre "ihtiyaçlarla kısıtlanmamış bir manevi yaşama, temiz bir gezegene, uzun ve mutlu yaşamlara ... kavuşabiliriz. Âdem'in lanetlenmesinden beri içinde yaşadığımız şartlardan çıkıp 2100 yılında yeni bir Cennet'e sahip olabiliriz."[12] McCloskey saptamalarının tehlikeli bir ütopyaya doğru gittiğini kabul etse de kitabında gerek bunlara

9 Elbette Marx da kıtlığın olmadığı bir gelecek hayal eder ama bu, kapitalizm savunucularının iddia ettiğinin aksine çok uzak bir gelecek değildir. Marx'a göre kapitalizm hem kıtlığın ortadan kaldırabilmesi için gerekli koşuldur hem de bu bertaraf olasılığının önündeki engeldir. Geçmişte kapitalizme ihtiyaç duyduğumuz bir zaman kesiti olmuştur ama bu sistem başka bir zaman kesitinde de bolluğa erme yeterliliğimizi kısıtlar. Marx, ortadaki bu çelişkiyi onu zamansallaştırarak aşar.

10 Dierdre N. McCloskey, *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce* (Chicago; University of Chicago Press, 2006), s. 125.

11 Age., s. 53.

12 Age.

gerekse kıtlığın insan varoluşundaki gerekliliğine dair düşüncelerine yer vererek, kapitalizmin muhtaç olduğu kıtlık ve bolluk kavramları arasındaki çapraşık bağlantıyı açık eder. Doğal kıtlığın varlığına ve serbest piyasanın uzun vadedeki kıtlıklarla başa çıkma yeterliliğine sahip olduğuna dair sınırsız bir inanç beslenmelidir. McClosky sadece, kendi içinde çelişeceğini bildiği bir öğreti geliştirmeye çalışan bir ideolog değildir; kapitalist sistemin iç tutarsızlıklarını yansıtan durumlardan birini de kelimelere döker.

McClosky kapitalist ütopyaya dair kısa bir tasvirde bulunsa da asıl amacı, kıtlık tehdidinin insana dayattığı gerekliliklerden doğan iyi yönleri incelemektir. Kıtlık kapitalist sistemin varoluş gerekçesidir, kapitalizm de bizi çalışkan ve erdemli bireyler haline getirir. Ancak, kapitalizm lehine kalem kavgası yürütenlerin tümü gibi, insanlığın içinde bulunduğu bu vaziyete dair tablonun neden taraftar topladığını açıklamaz. Komünizm ya da sosyalizm türevlerinin çoğunun mevcut bolluğun paylaşılmasını savunduğu göz önüne alındığında kapitalizm pek de cazip bir ekonomik sistem gibi görünmez; bolluk üzerine kurulu bir dünya görüşü varken kim gidip de kıtlık temelli olanı tercih eder ki? Anlaşılan odur ki bu sorunun yanıtı, insanlarda ikinci görüşün ilkine göre gerçekliğe daha uygun olduğu kanısının uyanmasından ibarettir. Ancak, bu durum da insanların söz konusu dünya görüşleri arasındaki tercihi, bunların onlara sağlayacağı tatmini göz önüne alarak değil, gerçeğe ne derece uygun olduğuna göre yaptığını gösterir. Diğer yandan benim fikrim kapitalizmin sahip olduğu psişik cazibenin büyük oranda, kıtlığın bu kavramsallaştırmada üstlendiği asli rolden kaynaklandığı yönündedir. Kapitalizmin insanları kendine çekmesinin sebebi önemli ölçüde onları, bolluk ya da kıtlık sonrası dönemin dehşetini düşünmekten kurtarmasıdır. Kıtlık fiziksel yönüyle korkutucu olabilir ama travmatik bir içkin nitelik barındırmaz. Psişik bakımdan cezbedici bir önkabuldür ve kapitalizmin bizi kendine çekmesinin altında yatan etkenlerden biri de bu fikre ihtiyaç duymasıdır.

Kıtlığın genellikle travmatik bir yaşantı olduğunu düşünürüz fakat ihtiyaçları yeteri kadar gideremememenin özünde psişik anlamda travmatik bir taraf yoktur. Travma bir hayatta kalma meselesi değildir. Yeteri kadar yiyeceğe ulaşamadığımız için neredeyse açlıktan ölecek hale gelmemiz ya da barınaksız kalmamızdan ötürü soğuktan donacak kadar üşümemiz, özünde travmatik bir yaşantı değildir. Bu tür durumlarda kişi ihtiyaçlarını yeterli düzeyde karşılayamamaktan mustariptir ama buna travmanın da eşlik etmesi şart değildir; tabii çoğu zaman da eder. Fiziksel ıstırap ve psişik travma arasında temel bir ayrım yapmak gerekir. Bunlar genellikle birlikte görülse de travma, fiziksel ıstıraba indirgenemez. Duruma aksi yönde yaklaşıldığında, insanı hayatta kalma mücadelesi verdiği için kişisel çıkar peşinde koşan bir varlık olarak gören kapitalizmin tuzağına düşmek kaçınılmaz olur.

Kıtlığı genellikle travmayla ilişkilendirsek ve bu tür yokluk dönemlerinde elbette travma yaşasak da bunun asıl kaynağı, farkında olmaksızın kıtlık durumunun abartılmasıdır. Karnımız acıktığında travma yaşamayız ama biri bizi yiyecekten mahrum bıraktığında ya da üşüdüğümüzde değil, yakıt faturasını ödeyemez hale düştüğümüzde travmatize oluruz. Kişinin tam bir yalıtım halindeyken travma yaşaması mümkün değildir; bunun için, birer fantazi nesnesinden ibaret bile olsa başkalarıyla ilişki halinde olması şarttır. Bu yüzdendir ki travma, olayların doğal vaziyetini belirleyen ontolojik çerçevedeki kıtlığın sonucunda ortaya çıkmaz. Travma fiziksel bağlamda kıtlık çekmekten değil, aşırılığa ilişkin psişik yaşantıdan kaynaklanır.[13]

13 İlk insanların, varoluşlarına kıtlık kavramını katma isteğiyle tarımın doğurduğu kıtlığı avın bolluğuna tercih etmiş olmaları mümkündür (bu da nihayetinde kapitalizmi yaratacaktır). O dönemler üzerine çalışan tarihçilerin tarım hayatına geçişte açık bir evrimsel getiri görememesinden ötürü ortaya, insanın neden böyle bir tercihte bulunduğu sorusu çıkar. Yanıtsa, bu tercihin bolluk getirmeme avantajını taşıması olabilir.

Psikanaliz, travmayı kıtlıkla değil bunun abartılmasıyla ilişkilendirerek çok önemli bir kavrayışa ulaşmıştır. Freud'dan önce çoğu düşünür insanın yaşamını kıtlıkla mücadele etmekten ibaret görmüştür. Daha sonra Freud sahneye çıkmış ve abartma tutumunun –özellikle aşırı cinselliğin– psişeyi kıtlığın asla yapamadığı biçimde nasıl rahatsız ettiğini ortaya koymuştur. Freud'un tüm hastaları psişik yaşamla bütünleştirilemeyen, aşırı yüksek düzeyde bir cinsel uyarım hali yaşamaktadır. Bu aşırılık halini fark etmesi üzerine Freud başta "ayartma kuramı"nı geliştirmişse de sonradan bolluk halinin fiziksel değil psişik bir yaşantı olduğu, bu yüzden de ancak ve ancak fantazi düzeyinde gerçekleşebileceği sonucuna vararak bu kuramdan vazgeçmiştir.[14] Böylelikle psikanaliz açısından cephe değişir: İnsanın mücadelesi kaynakların kısıtlılığıyla değil, bolluğun travmasıyla nasıl başa çıkabileceğini bulmaya yöneliktir. Psikanalizin aksine kapitalizm bizi kıtlığın, davranışlarımıza zemin oluşturan yapıtaşlarından biri olduğu konusunda temin eder ve bize bolluğun travmasından kaçış yolunu gösterir. Ancak, doğal kıtlık tamamen ideolojik bir kavramdır.

Aşırı, Gerçekten Aşırıdır

Bolluk içinde yaşam süren insanın, nihai tatmine ulaşma yanılsamasına kanması mümkün olmaz. Kıtlık fikrinden sağlanan fayda bu kavramın gerekçesinde saklıdır: Kıtlık olmasaydı nihai tatmine ulaşabileceğimize inanır ve kıtlığın üstesinden geldiğimiz zaman artık doyum beklentisi içine girebileceğimizi düşünürüz. Kıtlık düşüncesi bu anlamda, yasak ve imkânsızlık arasındaki ilişkiye benzer şekilde, bolluk kavramıyla işbirliği içinde işlev gösterir. Kayıp nesneye

14 Freud'un ayartma kuramını kabul etmesinin nedeni canlı varlığın, psişe değil de öznellik temelli olduğu fikrine çok fazla bağlanmasıdır. Canlı varlık aşırı uyarımla karşılaşabilmek için başkalarına muhtaçken, psişe bu aşırılığı zaten kendi içinde barındırır.

ulaşmak zaten imkânsızdır –onu elde ettiğimiz anda elimizden kaçırdığımızı fark ederiz– ama yine de düzen, buna erişimin önüne engel koyar. Tamamen aynı şekilde kıtlık da, kendini bolluk kavramı vasıtasıyla uzaktan gösteren nihai keyfe ulaşmanın imkânsızlığını saklar. Söz konusu keyfin önündeki engel dışsal değil içseldir ki nesneye ne kadar sımsıkı yapışılırsa yapışılsın onu ele geçirilmesi imkânsız kılan da budur. Kıtlık düşüncesi, kendimizi içeriden değil dışarıdan engellenmiş özneler olarak görmeye devam etmemizi sağlar.

Kıtlık bizden tatminimizi gizlemenin yanı sıra, bu memnuniyetin doğasını da belirsizleştirerek, onu öznenin kayıp nesnesiyle olan ilişkisi olmaktan çıkarıp ötekiyle ilişkiye dönüştürür. Kıtlık fikriyle yönetilen bir dünyada öteki öznenin tatminine yönelik ölümcül bir tehdit halini almıştır. Yani kıtlık haset doğurur. Kişi kendi yaşadığı eksikliğin sebebini diğerinin elinde haddinden fazlasının bulunmasına bağlar. Ötekinin aldığı keyfe haset eder, onun bu keyfe kendi yaşadığı eksiklikten ötürü sahip olduğunu düşünür ama aynı zamanda kendindeki fazlalığı da ötekinin çektiği mahrumiyetle ilişkilendirir. Elinde bulunandan duyduğu keyif, ötekinin bundan mahrum olduğu için yaşayamadığı keyifle denk ölçüdedir. Kıtlığın belli bir nesne üzerinden oluşturduğu ilişki olumlu değil olumsuz nitelik taşır. Özne ötekini kendi keyfine yönelik bir tehdit gibi görse de bu ikisi, karşılıklı hasetleri üzerinden bağ kurar. İtfaiyeci, borsacının zenginliğine haset ederken o da rock yıldızının şöhretine haset eder. Bu haset döngüsü kıtlık dünyasında asla kesilmez ama özneleri birbirleriyle ilişkilendirip onlarda, ötekinin tatmin biçimine yönelik içten bir ilgi yaratır. Bolluk içinde bir dünyaysa bu tür bir tatmin biçimini imkânsız kılacak ve herkesi kendi haline bırakacaktır.

İşin ironik yanı şu ki bolluk bizi kıtlığın aksine psişik bakımdan yalıtır. Ütopyacılar bolluk içinde bir dünyanın, olması gerektiği gibi toplumlar yaratacağı hayalini kursa da kıtlık toplumsal düzeni tek parça halinde tutan yapıştırıcıdır; dünya bolluğa boğulsa böyle

bir yapıştırıcı da olmayacaktır.[15] Kıtlığın öznede yarattığı eksiklik hissi onun dikkatini ve arzusunu, ötekinin sahipmiş gibi göründüğü şeye yöneltir ki bu da insanlar arasında toplumsal bağlar oluşturur. Bu kıtlık fikrinin yerini bolluk algısı aldığında ise ötekiyle ilgilenmek için bir sebep de kalmayacaktır.

Öztatmin peşinde koşmaktan usanması halinde kişi artık ötekine hasetle bakmayıp onun, kendi yaşadığı eksiklik sayesinde tatmine erdiğini düşünmez. Ötekinin keyfinden kaynaklı travmayla birlikte yaşayabilir çünkü ne onunkinin ne de kendisininkinin ayrıcalıklı bir tarafı olmadığını bilir. Bolluk düşüncesi insan açısından muazzam bir cazibe barındırır. Ölüm sonrası yaşamla ilgili neredeyse tüm tasavvurlar, inançlı kişiyi öbür tarafta bekleyen bolluğa odaklanır. İster içinden nehirlerin aktığı bahçelerle ister altın sokaklarla temsil edilsin bolluk, ölüm sonrası yaşamın mutlak koşuludur. Bu, insanın fantazi dünyasının genel içeriğinin göstergesidir. Fantazilerimiz arzu ettiğimizin de ötesinde sahip olabilme ihtimalimizi barındırır. Ancak, bolluk bizim sandığımız kadar da arzu edilir bir şey değildir; ölüm sonrası yaşama dair tasavvurların tuhaf biçimde kabataslak kalmasının (örneğin Kur'an, içinden nehirler akan bahçelerde bâkirelerle birlikte geçirilecek sonsuz bir yaşam anlatısının ötesine kesinlikle geçmez) ve fantazilerimizde de bunu asla net biçimde şekillendirememizin, yani eşdeğer düzeyde bir kıtlık görüsü de olmadan hayal edememizin nedeni budur.[16]

---

15 Bu tam olarak kapitalist ideolojiyi yansıtmaz ama toplumun, kıtlığın oluşturduğu toplumsal çimentodan yoksun kalması durumunda varlığını hiçbir şekilde sürdüremeyeceği fikri tamamen ideolojiktir. Kıtlığın söz konusu olmadığı bir toplumda sosyal bağlar esaslı bir dönüşüm geçirecek ama tamamen yok olup gitmeyecektir.

16 Bolluk fantazisinin bu belirsizliği Kur'an'a has değildir; aynı durum Musevilik, Hıristiyanlık ve Marksizm için de söz konusudur. Gelecekteki bolluk dünyası, tıpkı çiftin nikâhtan sonraki yaşamına kısacık değinmekle yetinen romantik komedilerde olduğu gibi, daima en fazla bir iki cümleyle anlatılır. Budizm dini

Tam bir bolluk haline dair fantazi kurmak imkânsızdır. Bununla ilgili, Kur'an'ın da yaptığı gibi ancak anlık bir imge oluşturabiliriz; fantazinin çekici olması, bolluğun yanında yoksunluğu da barındırmasına bağlıdır. Eksikliği de sahneye çıkarmasının sebebi bunun nasıl bolluğa dönüştürüldüğünü resmetmek değildir. Eksiklik, öznenin fantazinin senaryosundan duyduğu tatminin kaynağını oluşturur. Bu senaryoda genellikle, sonradan elde edilecek bir kayıp vardır ama yanılsama tam da bu kayıpla ilgilidir çünkü öznenin bir zamanlar ona sahip olduğunu ima eder. Fantazi kıtlıktan önce bolluk imgesi yaratır ki bu da asli görevini yerine getirmesini sağlar.

Kişinin fantaziye başvurmasının nedeni, asla yaşamayacağı eksiksiz tatmine ulaşma olasılığının hayalini kurmaktır. Juan-David Nasio'nun da belirttiği üzere, "[F]antazi ulaşılması imkânsız olan gerçek tatminin yerine, fantazide yaşanması mümkün olan tatmini koymaya yarar."[17] Özne fantazi dünyası dışında hiçbir alanda kaybının üstesinden gelemez çünkü bu, onu o yapan şeydir. Kayıp hissini alt etmek sıradan öznenin harcı değildir, bunu ancak Baron von Münchausen başarabilir. Özne hem kendisini hem de tatmin yaşantısını var eden temel kaybıyla sağladığı uzlaşma vasıtasıyla doyum yaşar. Ancak, fantazi özneye eksiklik hissinden tatmine, tatminden de eksiklik hissine geçme fırsatı tanıyarak, bu kayıptan sonsuza dek kurtulmasının mümkün olduğuna inanmasını sağlar (kendisi için bu olasılığı görebilmesi eksiklik yaşantısı sayesinde mümkün olsa bile).

Kapitalizm fantaziyi sadece, öznenin aklını sisteme yatırım yapması doğrultusunda çelme amacıyla kullanmaz. Burada eşbiçimli bir ilişki söz konusudur. Fantazi biçimsel yapısıyla, sosyoekonomik bir

ilk bakışta bu açıdan farklıymış gibi görünür; bolluk yerine tam bir kıtlık ya da hiçlik hali vaat eder. Ancak, işin içinde hile vardır: Budist anlayışta kıtlık kavramı tam bolluğun ortaya çıkış biçiminden ibarettir, bu yüzden de açık seçik bir tarifini yapmak mümkün değildir.

17 Juan-David Nasio, *Le Fantasme: le plaisir de lire Lacan* (Paris; Payot, 2005), s. 13.

sistem olarak kapitalizmin kendi içinde de yer alır. Kapitalizm kıtlığın hangi sebebe dayandığı hakkında bir açıklama ileri sürerek (kaynakların paylaşımındaki doğal rekabet durumu) geriye dönük biçimde, ilk baştaki bolluğun yitirildiğine dair bir yanılsama yaratır ve daha sonra da gelecekte insanları bolluğa erdirecek bir çözüm yolu sunar (kapitalist tarzda ölçüsüzce birikim yapmak). Tıpkı fantazi gibi bu yapı da bizi tatmini nerede bulacağımız konusunda kandırır. Gelecekte bir gün, eksiksiz tatmin yaşantısıyla özdeşleştirdiğimiz o bolluğa ulaşabilmek amacıyla çalışıp durduğumuzu zannederiz fakat kapitalizmin kişide yarattığı doyum hissi bu sözde kıtlık dönemiyle sınırlıdır.

Kapitalizmin bollukla ilişkilendirdiği, gelecekteki tatmin idealinden oluşan yanılsamasını en net haliyle gün ışığına çıkaran kişi Adam Smith'tir. Kitabın önceki kısımlarındaki "görünmez el" bahsinde de adı geçen Smith, *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda doğanın bizi varsıllığın getirileri konusunda kandırdığını iddia eder: Varsıl kişilerin, edindikleri servet sayesinde doyuma ulaştığını düşünürüz ama aslında "gerçek bir tatmin hissi" yaşamak bir yana, boğazlarına kadar "rezilliğin ve anlamsızlığın en üst derecesinde" bir durumun içine batmış haldedirler.[18] Smith zenginlerin yaşamına böylesine tiksintiyle bakmasına rağmen, bu yaşam biçiminin barındırdığı kandırmacayı gerekli görür ve bunun verime katkı sağladığını düşünür. Bu yanılsamanın "insanlığın çalışkanlığını canlandırdığı ve sürekli devinim halinde tuttuğu" kanısındadır.[19] Bireysel temelde kapitalistler bilinç düzeyinde gelecekteki zenginliklerine yatırım yaptığını zannetse de bu servetin vereceği keyif bir yalandan ibarettir. Smith bilinçdışı hakkında bir kuram geliştirmemiştir ama bu betimlediği, temelde bilinçdışı bir süreçtir. Tek tek kapitalistler ne yaptığını bilmeden hareket eder, sistem de varlığını bu bilgisizlik sayesinde sürdürüp bunu temel alarak gelişir.

18 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New York; Penguin, 2009), s. 214.
19 Age.

Kendini kapitalist yatırıma kaptırmış bireyler olarak mevcut kıtlık haline göğüs gererken diğer yandan da azimle gelecekte ulaşacağımız bolluğun peşinden gittiğimizi sanırız ama gerçekte bizi cezbeden, kıtlıkla mücadele etmektir. Bilinç düzeyindeki düşüncelerimizde bolluğa ermeyi hedeflerken, bilinçdışımızdaysa kıtlıkta tatmin buluruz. Kapitalist sistemin belirleyici şartları içinde hayat mücadelesini sürdürürken hem böyle bir kıtlık halinin var olduğunu hem de gelecekte ortadan kalkabileceğini göz önünde bulundurmak zorunda kalırız. Halihazırdaki kıtlık fantazisini ya da gelecekteki bolluk yanılgısını bir kenara bıraktığımızda kapitalizmi de ıskartaya çıkarmış oluruz.

Öte yandan bu fantazi yapılanmasından faydalanmak sadece kapitalizme has bir beceri değildir. Sosyalizm ve komünizm yandaşlarında da benzer bir eğilim gözlenir. Bu sistemler Charles Fourier ve Robert Owen gibi kişilerin dillendirdiği doğrudan bolluğa ulaşma vaadiyle, gelecekte bolluğa ulaşmak uğruna mevcut kıtlık döneminin cazibesini kullanmak arasında gidip gelmiştir. Aralarında V. İ. Lenin ve Rosa Luxemburg'un da bulunduğu, 20. yüzyılın söz konusu cenahta yer alan pek çok şahsiyeti bu tavrı sergilemiştir. İroniktir ki komünizm yanlıları ne zaman bolluğa doğrudan erişme hakkını savunsa buna uygun bir fantazi senaryosu oluşturmakta başarısız olur. Lenin taraftarları gelecekte sınıflara ayrılmamış toplum yaratma düşüncesini destekleyecek bir gerekçeye ihtiyaç duyar fakat bu bolluk hayali Leninist fantazide anahtar nitelik taşımaz. Lenin'in takipçileri halihazırdaki kıtlık içinde vuku bulan mücadeleyle özdeşleşir. Kişinin Leninist olmaktan duyduğu tatmin, gelecekteki bolluk vaadinden değil bu mücadeleden kaynaklanır. Lenin'in insanları bolluğa ulaşma doğrultusunda harekete geçirebilmesi, ortaya attığı fantazide kıtlık kavramının da etkin rol oynaması sayesinde mümkün olmuştur.[20]

20 Tıpkı Marx gibi Lenin de bolluk üzerine kuramsal anlamda neredeyse bir saniye bile kafa yormayıp bütün dikkatini hüküm süren kıtlığa vermiştir. İnsanın tatmini

Fourier ve Owen gibi ütopyacı sosyalistler takipçilerine bolluk vaadinden keyif duymalarını sağlayacak bir fantazi zemini hazırlamaz. Kıtlık düşüncesini kenara koyup bolluğu ulaşılabilir bir durum olarak nitelendirerek bolluk imgesinin kişide tatmin yaratma olasılığını ortadan kaldırırlar. Tüm ütopik projelerin en büyük hatası da buradadır: Ortaya attıkları bolluk kavramına eksiklikle mücadeleyi de dahil etmeyi ihmal ederler. Canımızın her istediğini elde edebileceğimiz bir düzen tam da tatmine ulaştığımız anda çöker. Özne kendinde hiçbir eksiklik hissetmiyorsa, tatmine varmak amacıyla bunu kendi eliyle yaratır. Öznenin özyıkıcılığının kaynağı –hayatı gayet yolunda giderken her şeyi mahvedecek davranışlara yönelmesi– bolluğun insanı nefessiz bıraktığının bilinçdışı düzeyde farkında olmasıdır.[21] Sürekli kendi yolumuza taş koymamızın sebebi aptal olmamız değil, bunun bize kaybımızı tekrar tekrar yerine koymanın ya da varlığını yeniden tasdik etmenin keyfine varma olanağını vermesidir. İnsan bolluk halinden kaçınmak için elinden ne geliyorsa yapar; 19. yüzyılın ütopik projelerinin hesaba katamadığı durum da budur. Bir komünün üyeleri arasında bile rekabet oluşması, öznenin bolluğa kaybı ve kıtlığı da dahil etme çabasının göstergesidir.[22]

---

gerçekte nerede bulduğunu, üzerine basa basa göstermiştir: Tatmini gelecekte ereceği bollukta değil, bu bolluk halini hedeflese de ona ulaşmak için bugün kıtlığa karşı verdiği mücadelededir.

21 *Star Trek* serisinin "This Side of Paradise" ismini taşıyan bölümünde tam bolluk ideali üzerine kurulu topluma yönelik sert bir eleştiri vardır. Bu bölümde *Enterprise* herkesin sağlıklı ve mutlu olduğu bir koloniye gelir; burada hiç kimse arasında en ufak bir uyumsuzluk yaşanmaksızın, ihtiyaçların karşılanabileceği kadar üretim yapılmaktadır. Bu cennetin sırrıysa tüm bunların, kolonicilerin bedenlerini ele geçirip arzularını tamamen yok eden bir spor hücresi türünden kaynaklanmasıdır. Seride kişinin, tamlık ütopyasına ulaşmak istiyorsa arzulayan bir özne olmayı bırakması gerektiği mesajı verilir; mutluluk gelirse keyif gider.

22 19. yüzyılın ütopik projesinin kendi içindeki başarısızlığına dair en net açıklama Nathaniel Hawthorne'un *The Blithedale Romance* adlı kitabında bulunabilir. Bu roman aynı yazarın çok daha ünlenmiş *The Scarlett Letter* adlı kitabını,

Freud'un fikir dünyasında 1920'li yıllarda gerçekleşen devrimsel değişimi tetikleyen de bolluk içindeyken yaratılan bu kıtlık halidir. Freud öznenin bolluk haline katlanamamasının sadece haz ilkesinin dayatmalarına boyun eğmesiyle açıklanamayacağını fark eder. Hayatımızda her şey yolunda giderken ve keyfimiz yerindeyken kendimizi baltalayıp kendimize kayıp yaşatarak gidişatı bozarız. Freud uyguladığı psikanalitik tedaviler sırasında bu dinamiğin işleyişini doğrudan gözlemlemiştir: Tedavi tam başarıya ulaşmak üzereyken hastalar analiz sürecini rayından çıkarıp olumlu sonucu geciktirmenin illa bir yolunu bulmaktadır. Hastanın verdiği bu "olumsuz terapötik tepki" terapi sürecinin başarılı gittiğinin farkında olmamasından değil, başarının onu boğduğunu, başarısızlığınsa yola devam etmesini sağladığını bilinçdışı düzeyde bilmesinden kaynaklanır.

Ekonomik bir sistem olarak kapitalizmi besleyen, başarısızlığın öznenin tatmine varmasında üstlendiği asli işlevdir. İnsan kendi başarısızlığından keyif almasa ve başarıya karşı yerleşmiş bir alerjisi olmasaydı bugün kapitalizm diye bir sistemden de bahsedilemezdi. Kapitalizmin fikir önderleri başarıyı yüceltse ve sistemin en ateşli savunucuları birer mağduriyet değil başarı timsali olsa da bu başarı iddiası, başarısızlığın sistemde üstlendiği kilit rolü maskelemekten ibarettir. Psişik boyuttaki başarısızlık hissi ya da tatminsizlik yaşantısı kapitalisti yeni emtia yaratmaya ya da elindekiler için yeni pazarlar aramaya teşvik ederken, tüketiciyi de yeni emtia satın alması yönünde kışkırtır. Sistemin kendini büyütmesi, başarısızlığın hem bireysel kapitalist hem de tüketici için ekonomik anlamda lokomotif vazifesi görmesinden kaynaklanır. Başarılı kişi bile gelecekteki olası başarısızlık korkusuyla güdülenir. Kıtlık daima hemen orada bir yerde bizi beklemektedir.

---

içeriğindeki önem bakımından epey geride bırakır. *The Blithedale Romance*'te geçmişte gerçekten Brook Çiftliği'yle somutlaştırılmış ütopik nitelikteki halk komünü fikrinin, en aydın mensuplarında bile sistemin kendi kendini yok etmesine neden olan eksiklik hissini nasıl yarattığı anlatılır.

Bilinç düzeyindeki beklentiler kapitalistin nezdinde ekonomik başarı, tüketici için de tatmin edici metadır fakat tıpkı Freud'un hastalarının yaptığı gibi her ikisi de bu bilinçli itkiyi yalancı çıkartır. Bilinçdışı arzu her koşulda bilinç düzeyindekine baskın gelir. Kapitalist başarısız olana dek üretmeye devam ederken tüketici de ona asla tam tatmin sağlamayacak emtiayı satın almayı sürdürür. Ne zaman bolluğa erecek gibi olsak kıtlığa düşmenin bir yolunu buluruz. Kıtlık doğal bir durum olmasa da özne açısından ihtiyaçtır.

Kıtlık Halini Sürdürmenin Zorlukları

Kıtlığı sürdürme arzusunu en açık haliyle ekonomik kriz fenomenini inceleyerek görebiliriz. Kapitalizm kuramcıları –hem kapitalizmi savunanlar hem de eleştirenler– en büyük zorluğu "iktisadi döngü" kavramını açıklamaya çalışırken yaşar. Paul Krugman'a göre bu kavram çoğu kuramcının "mesleki yaşamındaki en kötü çalışmaya imza atmasına" yol açar.[23] Marksist kuramcılar kapitalizmin, içine girdiği olumsuz koşullardan eskisinden daha güçlü biçimde nasıl çıkabildiği konusunda hiçbir açıklama yapmaksızın iktisadi döngüyü kapitalizmin çöküşüne yordukça, söz konusu kavram Marksist düşüncede iyiden iyiye içinden çıkılmaz bir hal alır. İktisadi döngüyle ilgili Marksist açıklamalar durgunluk ve buhran dönemlerinin ortasında meydana gelen üretim patlamalarını izah etmekte zorluk çeker zira ilgili kuramlarda, kapitalizmin bu ekonomik sıkıntılara dair aldığı önlemler onun son çırpınışları olarak değerlendirilir.[24]

23 Paul Krugman, *Pedding Prosperity: Economic Sense and Nonsense in the Age of Diminished Expectations* (New York; Norton, 1994), s. 26. Krugman'a göre bu istisna, iktisadi döngüye dair hem bunu anlamlı kılmaya hem de yarattığı zararı azaltmaya yönelik bir kuram ortaya atan ilk ekonomist John Maynard Keynes'tir.

24 Marksist David Harvey bu hataya çoğu zaman düşmez. Örneğin bkz. David Harvey, *Seventeen Contradictions and the End of Capital* (London; Profile, 2014) [*On Yedi Çelişki ve Kapitalizmin Sonu*, çev. Esin Soğancılar, Sel, 2015].

Kapitalizm ekonomik sıkıntı dönemlerini sadece, düştüğü yerden sürüne sürüne çıkabilmesi sayesinde atlatmaz. Bu tür dönemler genellikle eşi benzeri görülmemiş şekilde muazzam üretim patlamaları yaratır ki Büyük Buhran'ın sonucunda olan da budur. Kapitalizm tam da ölmek üzere gibi göründüğü anlarda daha önce görülmemiş bir dinçlikle ayağa kalkar. Bu fenomen de iktisadi döngünün kapitalizmi tek başına yıkmasının kesinlikle mümkün olmadığını ve dolayısıyla ortodoks Marksist düşüncenin kapitalizm konusundaki değerlendirmesini gözden geçirmesi gerektiğini ortaya koyar.[25] Öte yandan iktisadi döngüye açıklama getirmek Marksist olmayanlar için de hiç kolay değildir.

John Maynard Keynes ve Milton Friedman iktisadi döngüye dair, ayrı ayrı pek çok taraftar çeken birer açıklama yapmış fakat her ikisi de döngünün nasıl başladığı meselesini havada bırakmıştır. Keynes'e göre iktisadi döngüdeki sıkıntı dönemleri "hayvani ruh" adını verdiği, yani güzel bir gelecek umuduyla kendimizi tutkuyla hayata bağlamamızı sağlayan iç durumumuzun her zamanki yoğunluğunu yitirmesinden kaynaklanır. Keynes'in iddiası şöyledir: "İçimizdeki hayvani ruhun solması ve doğal iyimserliğimizin azalması, bizi sadece matematiksel beklentilerle baş başa bırakır ve böylece şirketler zayıflayıp ölür; kaybetme korkusu, daha önceki fayda beklentisinden daha sağlam bir zemine dayanmasa da."[26] Hayvani ruhumuz canlılığını, kendini üretime adamış diğer insanların tutkusuna

25 Ernest Mandel, *Long Waves of Capitalist Development* adlı çalışmasında konuya yönelik farklı bir bakış açısı geliştirme gayretine girer. İktisadi döngü kavramını, bir düşüş noktasına varana dek yükselen ve böylece sistemi aşamalı biçimde çökerten kapitalist gelişim dalgaları şeklinde tanımlar. Mandel kapitalizmin iktisadi döngüyü düşüş eğiliminden kurtarma yeterliliğine sahip olduğunu kabul ederken Marksist araçsallığa da sadık kalır.

26 John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest, and Money* (New York; Harcourt, 1964), s. 162. Keynes "hayvani ruhlar" ifadesini muhtemelen David Hume'dan almıştır ama bunu Descartes da kullanır.

şahit olmamızdan alır. Dolayısıyla diğerlerinin sisteme yatırım yapmak yerine parasını elinde tuttuğunu gördüğümüzde bu ruh sönmeye başlar.

Keynes'e göre üretkenliğimiz sadece yaptığımız yatırımdan kâr elde edeceğimizi düşünmemizden değil, diğer insanların üretim faaliyetine giriştiğine tanıklık etmemizden de kaynaklanır. Üretim faaliyeti öznenin, doğuştan gelen eğiliminin aksi yönünde bir faaliyet içine girmesini gerektirir ve bu yönde davranması için gereken motivasyon, diğerlerinin de bunu yaptığına dair bir görüntüye şahit olmasından ileri gelir. Böyle bir görüntü olmadığında, iktisadi döngüyü iniş eğiliminden hiçbir güç çıkartamaz. Keynes kapitalizme can verenin doğrudan toplumsallık olduğu, diğerlerinin hayvani ruhlarının sönmeye başladığına tanık olunduğundaysa krizin kaçınılmaz hale geldiği kanısındadır. Fakat o ilk yatırımcının neden sermayesini döngüden geri çekmeye karar verdiğini, yani felaketi başlatan adımı neden attığını hâlâ açıklayamaz.[27]

Milton Friedman ise konuya daha derli toplu bir açıklama getirir. Friedman'a göre ekonomik kriz daima parasal krizden ibarettir. Durgunluk ve buhran dönemlerinin meydana gelişinin nedeni para arzındaki aksamadır. Ona göre Büyük Buhran'ın asli sorumlusu ABD Merkez Bankası'dır; ekonomi sadece hafif bir çöküş döngüsüne girecekken bu kurumun, para tedariğini iyi yönetememesi nedeniyle meydana gelmiştir. Ancak, ekonomik çöküşün büyümesinden yanlış para politikasını sorumlu tutan Friedman bile iktisadi

27 *The General Theory of Employment, Interest, and Money*'nin ileriki kısımlarında Keynes insanın yatırım yapmak yerine parayı elinde tutma eğilimini, hayvani ruhlardaki geçici sönmeyle bağlantılandırır. Ancak, insanın söz konusu eğilimin üstesinden gelme yeterliliğine sahip olduğunu düşündüren bir hayvani ruh barındırdığını iddia eden biri için bu açıklama biraz tuhaf kaçar. Keynes'e göre "[g]eçmişten bugüne insanın parayı elinde tutma eğilimi, yatırım yapma isteğinden hep daha güçlü olmuştur. Yatırım yapmaya yönelik bu isteksizlik daima ekonomik sorunların başlıca etkenini oluşturmuştur." Age., s. 348-349.

döngünün kendisinin suçlanmaması gerektiğini kabul eder. Berbat bir para politikası izlenmediği sürece iktisadi döngüdeki aşırılıkları sürdürebiliriz ve hiçbir zaman da ekonomik buhran yaşamayız. Friedman esas meseleye değinmekten ne kadar kaçınıyorsa Keynes'ın açıklaması da o ölçüde tatmin edicidir ve bu durum kapitalizmin bolluğu kesinlikle istemediğinin göstergesidir.

Kapitalist ekonomi, çalışmaya uygun kesimin çoğunun istihdam sisteminde olduğu ve birçok sektörün tıkırında yürüdüğü bir bolluk dönemine yaklaştıkça kendi işlevselliğinden sıkılmaya başlar. Bireyler, iş sahipleri ve yatırımcılar kriz çıkacağı korkusuyla paralarını sistemden çekmeye yönelir ki krizi yaratan da bu davranışın kendisidir. Kriz ekonomiye güvenin yitirilmesi yüzünden meydana gelir fakat bu duygu da bolluk döneminin yaklaşmasından kaynaklanır. İmalat bir bolluk hali yaratmaya doğru gittiğinde üreticiler ve yatırımcılar, ürünlerine ait pazarların ortadan kalkacağı korkusunu duymaya başlar; kıtlık durumunun olmayışı yüzünden tüketimin azalacağını düşünürler. Sistem gerçek bir bolluk haline ne kadar yaklaşırsa, kapitalist de gelecekle ilgili o kadar büyük korkuya kapılır. Bireysel kapitalistlerin, yatırımcıların sistemden çekildiğini görmesiyle birlikte daralma ya da buhran meydana gelir. Kişi, diğerinin yatırım yapmak yerine parasını elde tutmaya başladığını fark ettiğinde o da aynı davranışa yönelir zira yaklaşan kıtlık yüzünden ona hiçbir kâr getirmeyecek yatırımını sistemde tutan son insan olmak istemez. O yapamazken, diğerinin yaklaşan kıtlığı sezdiğine inanır. Bolluğun artık gerçek bir olasılık haline geldiğine dair ilk his, sermayelerin art arda sistemden çekilmesine yol açar ki bu da kendini daralma veya buhran şeklinde gösteren büyük kıtlığa dönüşü başlatır. Friedman haklıysa –ki ben haklı olduğunu düşünmüyorum– bir kez daha dönülen kıtlık halinin sorumlusunun para sistemi olması gerekir ama bütün suç da ona yüklenemez.

Ekonomik krizlerin kontrolden çıkmasının nedeni öznenin Öteki'nin arzusuna yatırım yapmasıdır. Bireysel kapitalist sadece kendi işini düşünmez; ne yapması gerektiğini anlamak için sürekli diğerlerinin ne yaptığına bakar. Bu durum borsada da alışveriş merkezinde de değişmez. Diğerleri neye yatırım yapıyorsa ona yatırım yapar, ne satın alıyorsa onu alırız. Ancak, yatırım yapmaktansa parasını elinde tutmaya karar veren ve böylece ekonomik krizi başlatan o ilk kişinin neden güvenini kaybettiğini Öteki'nin arzusunun kudreti bile açıklayamaz. Bu güven kaybı, bir başka ifadeyle hayvani ruhun sönmesi, özne bolluk olasılığını gördüğü zaman meydana gelir.

Bolluktan duyulan korkunun kaynağı ne sadece kapitalist ideolojide ne de kapitalist sistemin dayatmalarındadır. Bu daha ziyade, arzusu nesneye erişememesinden beslenen öznenin içkin tepkisidir. Özne kayıp nesnesine çok fazla yaklaştığı anda kendini baltalama tutumu sergileyecektir. Bu tutum, nesneyi kayıp durumda tutmaya devam etmenin gerekliliğine yönelik bilinçdışı farkındalıktan kaynaklanır.

Öznenin tatmine ermesi, kayıpla arasındaki ilişkiyi muhafaza etmesine bağlıdır; tatmin, nesne bulunamadığı sürece yaşanabilir. Nesneyi elde ettiğimizde –bolluğa erdiğimizde– karşımızda onun anlamsızlığıyla kalakalırız. Böyle durumlarda da hem kayıp ve tatmin arasındaki travmatik bağlantıyla hem de kayıp olmadan tatmin yaşamamızın ya da bir başka ifadeyle hayatta tam doyuma ulaşmamızın asla mümkün olmadığı gerçeğiyle yüzleşmek zorundayızdır. Nesneyi elde etmek imkânsızdır, özne de bu imkânsızlık üzerinden tatmin bulur. Kaybın öznelliğimizde taşıdığı önem kendini, bize özneyi asla elde edemeyeceğimizi söyleyen bolluk durumunda gösterir. Bolluğun yarattığı travma aynı zamanda öznelliğin travmasıdır. Bu nedenle kıtlık, bolluğun aksine kişide psişik travmaya yol açmaz. Nesneden keyif alabilmemiz için bunun kayıp halde kalması gerektiğinin farkındalığıyla, kıtlık haline geri döneriz.

Gelgelelim, kapitalizm kıtlığı kendi faydasına kullanır ve varlığı için ihtiyaç duyduğu bu durumu öznenin bolluğa verdiği tepki vasıtasıyla sürdürür. Bireysel kapitalistin kıtlığa bilinçdışı yatırımı, kaynakların bol olduğu izleniminin doğması halinde hayatta kalamayacak kapitalist sisteme güç verir. Bolluk kapitalist üretim ilişkilerini sürdürmeye dair tüm gerekçeleri yıkacaktır fakat diğer yandan dünyayı bolluğun kıyısına getiren de kapitalizmin kendisidir.[28] Sistem bu şekilde kendi sonunu hazırlamaktadır.

Yeni Türeyen Mezar Kazıcılar

Kapitalizmin kendi kendini yıkıma götürdüğü düşüncesi Marx'a kadar gider. Marx proletaryayı kapitalizmin mezar kazıcıları şeklinde tanımlar ve onları aynı sistemin ürünü olarak görür. Onu alaşağı edecek sosyal sınıfı kapitalizm kendi elleriyle yaratmıştır. Ancak, bir sosyal sınıf olarak proletaryanın kapitalizmi hiçbir zaman tahtından indiremeyeceği anlaşılmıştır. Söz konusu sistem kendi sonunu getirecek şartları hazırlar ama aynı zamanda emekçi sınıfı ve diğer insanların ona, varlığının sürmesine hizmet edecek biçimde psişik yatırım yapmasını sağlar. Bolluk ihtimalini kollarımız açık beklemeyiz, aksine ondan kaçarız. Kapitalizm bolluğa giden yolun taşlarını kendisi döşer ama bizim ona ulaşabilmemiz için psişik bir devrime ihtiyacımız vardır.

Proletarya devriminin başarısız olmasının altında ne bu sınıfın yeterince bilinçli olmaması ne kapitalizmin onlara karşı zafer kazanması, hatta ne de karşısına çıkan güçlü hasımları sistemle bütünleştirme becerisi yatar. Kapitalist ekonominin her şeyden önce özneyi

28 Psikanaliz, öznenin kıtlıkla karşı karşıya olmasına değil, içinde bulunduğu bolluk yaşantısına tepki olarak doğmuştur. Hastaların genellikle varlıklı kişiler arasından çıkmasının nedenlerinden biri budur. Başvuran kişinin sorunu kıtlık ya da nesnenin yokluğu olduğunda psikanalizin ona hiçbir yardımı dokunamaz çünkü nesnenin ister istemez yitik kaldığı konusunda ısrarcıdır.

daima bolluğun travmasını yaşamaktan uzak tutması nedeniyle, hiçbir devrim onu alt etmeyi başaramamıştır. Kapitalizm kendine yatırım yapanlara bolluk vaat etse de bu daima ertelenmiş bir rüya olarak kalır. Bolluk yerine kıtlık getirir ki bu da özne açısından tatmin edicidir; onu bolluğun travmasından korur.

Kapitalizmi eleştirenler sık sık sistemin üretim yeterliliğinin, dünya üzerindeki herkese yetecek kadar temel ihtiyaç maddesini temin edecek ölçüde geliştiğine işaret eder. Bunun gerçekleşmesinin önündeki engel söz konusu ihtiyaç maddelerinin adilce bölüştürülmemesi ya da zenginlerin konuyla ilgili vurdumduymazlığı değil, kapitalist bireyde uyanan bolluk korkusudur. Üretici bolluk durumunda talebin azalacağını, dolayısıyla kârının ortadan kalkacağını düşünür. Restoranların, ellerindeki ihtiyaç fazlası gıdayı evsizlerin sığındığı barınaklara dağıtmak yerine çöpe atmasının nedeni, bunun etkisiyle talebin azalacağı kaygısıdır. Kişi bedavaya patates kızartması yenebildiğini duyduğu anda buna artık para vermek istemeyecektir. Kapitalist, kızlarına cinsellik yaşamaktan kaçınmasını salık veren cinsiyetçi ebeveynlerle benzer dünya görüşünü paylaşarak "süt bedava olursa artık kimse inek satın almaz" şeklinde akıl yürütür. Ne var ki bu konuda yanılmamaktadır (cinsiyetçi ebeveynlerin aksine): Evsiz barınaklarına yiyecek bağışlama gibi hayır işleri sonucunda metanın değeri potansiyel olarak düşecek ve insanlar bunu satın alma konusunda eskisinden daha istekli olacaktır.

Bolluktan duyduğumuz korku, bununla kıtlık arasında ısrarla keskin bir ayrım yapmamızdan kaynaklanır. Psikanalitik düşüncede eksiklik ve aşırılığın her ikisine de merkezi rol biçilir fakat bunlar arasında net bir ayrıma gitmek mümkün görülmez. Öznenin içindeki eksiklik hissi, bunu belirleyen aşırı tatminle ilişkilidir. Bu hissi yaşamasının sebebi, tatmine diğer canlı varlıklarla aynı yollardan ulaşamamasıdır; haddinden fazla keyif alır ve her eyleminde de bu aşırı tatmin yaşantısını standart kabul eder. Gösterenin insan hayvanına

verdiği zararın neticelerinden biri de öznenin, ne kadar fazla olursa olsun doymayan bir varlık haline gelmesidir.[29]

Hem kapitalizm hem de geleneksel anlamdaki sosyalizm, kıtlık ve bolluk kavramları arasında keskin bir ayrım yapma konusunda ısrarcıdır. Buna göre bugün kıtlık içinde olsak da uygun bir siyaset izlersek bolluk haline ulaşabiliriz. Bu ayrım, bolluğun kıtlık sorununa yönelik tamamen tatminkâr bir çözüm olduğuna dair fantazinin yapısından ileri gelir. Ancak, bolluğun getirdiği tatminin içinde kıtlıkla ilişkili eksiklik yaşantısı da vardır. Çok fazlasını elde etmekten keyif duyabilmemizin nedeni bunu kayıp üzerinden yaşamamızdır.

Mesele sadece, bolluğa erdiğimizde eski kıtlık günlerimizi aramamız değildir; gelecekteki her tür bolluk durumu, içinde kıtlığı da barındırmalıdır. Elimizde her istediğimizden yeteri kadar olsa bile eksiklik hissi öznelliğimizi şekillendirmeye devam eder. Gelecekte bolluk içinde bir dünyada yaşasak da kendimizi yine eksik bir özne olarak görmemiz kaçınılmazdır zira ne kadar fazla olursa olsun bolluk bize kayıp nesnemizi bulduramaz. Bolluk, kıtlığa yönelik psişik ihtiyacı gün gibi ortaya çıkarır.

Kıtlık hissini bolluk içindeyken bile yaşarız. Varoluşumuz kayıp hissi üzerinden şekillenmeye devam eder. Ne var ki gelecekten beklediğimiz, bollukla ilişkilendirdiğimiz keyfin zihnimizdeki imgesini yitiririz. Yani gerçek bolluk bizi gelecekteki bolluk yanılsamasından mahrum eder; bolluğa kavuşmuş ya da kıtlıktan kurtulmuş bir toplum meydana getirme olanağını bu yüzden sürekli baltalarız. Bu yanılsamadan vazgeçmek, zoraki kıtlık yaratılan bu dünyada siyasi bir harekettir; üzerinde durduğumuz kapitalist zemini terk etmek

29 İnsan hayvanı anlamlandırma dünyasını kurmasıyla birlikte bir aşırılıklar öznesi haline gelmiştir zira anlamlandırmanın kendisi aşırıdır. Anlamlandırmayı evrimsel uyumla açıklamaya çalışanlar, gösterenin bu aşırılığını gözden kaçırır. Dil ilk başta daha iyi bir uyum becerisi vaat etse de yarattığı aşırı ıstırap bunu yerine getirmesine izin vermez.

anlamına gelir. Bu siyasi harekete giden yol modern edebiyatın çığır açıcı eserleriyle aydınlatılmıştır.

Modernizm çoğu zaman yoklukla ilişkilendirilir (arka planın, merkezin, Tanrı'nın yokluğu vb.). *Deniz Feneri*'nin son bölümünde Lily Briscoe'nun sanatsal tezahürünü andırırcasına eksiksiz tatmine erdiğimiz anlar olsa da bunlar ister istemez gelip geçicidir; sürüp gitmesi mümkün değildir. Modernizm âlemi, genellikle nereye dönsek boşlukla yüz yüze geldiğimiz bir kıtlık dünyasıdır. Samuel Beckett'in, yaşamsal çoraklığı öne çıkaran *Oyun Sonu* isimli tiyatro eseri, karakterlerin nesnelerine karşı tam bir yabancılaşma içinde olması bakımından günümüz dünyasını yansıtır. Nesneleriyle aralarına girmiş mesafeden ötürü büyük bir eksiklik hali içinde yaşam sürerler. Nesne hâlâ oralarda bir yerde ve görünür vaziyette de olsa, artık ulaşılmasını imkânsız kılacak bir uzaklığa doğru sürüklenip gitmektedir.

Bununla beraber modernizmin, nesnenin var olmamak şöyle dursun haddinden fazla var olduğu bir bolluk âleminden müteşekkil diğer yüzünden de bahsetmek gerekir. Bu âlemde karakterler nesnelerine ulaşmakta sorun yaşamayıp aksine bunun yakın oluşunun sıkıntısını çekerler. O dünyada, Jean-Paul Sartre'ın *Çıkış Yok*'ta resmettiği gibi karakterler birbirinden uzaklaşıp hiç yalnız kalamaz, hatta huzur içinde bile ölemez. Ernest Hemingway ve William Faulkner arasındaki zıtlaşma da bu iki ayrı modernist dünyanın birbirinden farklılığının bir göstergesidir. Onların kişisel rekabeti bu felsefi karşıtlığın örtülü bir ifadesidir.

Hemingway ilk iki büyük romanında, kıtlığın hüküm sürdüğü bir dünyanın insanlarda yarattığı ıstırabı irdeler. *Güneş De Doğar* isimli romanında, Birinci Dünya Savaşı'nın neden olduğu küresel ontolojik kıtlığı ve bunun karakterler üzerinde yarattığı gerek fiziksel gerekse ruhsal zararları resmeder. Romanın kahramanı Jake Barnes, Brett Ashley'e âşıktır fakat savaşta yaralandığı için onunla birliktelik kurması mümkün olmaz. Romanın sonunda, tatmine

ulaşma imkânının kaçtığından yakınan Brett'e Jake, Amerikan edebiyatının en meşhur sonsözleriyle karşı çıkar: "Ama sanki olmuş gibi düşünmek güzel değil mi?"[30] Bu soru ontolojik anlamdaki kıtlığın, ortada savaş yokken bile onların eksiksiz tatminlerini engellediğinin ifadesidir. Bu ontolojik kıtlık hali Hemingway'in ikinci romanı *Silahlara Veda*'da da sürer; hikâyenin kahramanları Catherine ve Frederic'in aşkları, Catherine'in doğum yaparken ölmesiyle sonlanır. Hemingway'in modernizm anlayışına yokluk ve dolayısıyla tatminsizlik hâkimdir.[31] Aynı dönemde yaşamış olsalar da durum Faulkner'da tamamen farklıdır.

İki yazar arasındaki fark Hemingway'in okura, eksiksiz tatminin önünde Jake'in savaşta yaralanması veya Catherine'in ölmesi gibi dış bir engel bulunduğunu hissettirmesidir. Bu betimleme, kıtlığı ontolojik anlamda bile yaşasak kayıp nesnenin sağladığı tatmini fark etmekten kurtulmamızı sağlar. Hemingway'in kendi yaşadığı tatminsizlik diğer birçok modernist gibi, kaçamayacağımız tatmini öne çıkarmak yerine kaçırdığımız olası tatmine dair bir imge yaratır. *Silahlara Veda*'da Frederic'in tutulduğu yağmur, romanın kendine yarattığı dünyada böyle bir şey asla olmasa da, sonunda havanın açabileceğini ima eder. Hemingway'in dünyası hüsranla doludur fakat nesnesinin yokluğu da tam olarak, bunun var olmasının mümkünlüğüyle bağlantılı eksiksiz tatmini işaret eder.

Faulkner'ın dünyasındaysa durum tam tersi yöndedir. Biri *Ses ve Öfke*, diğeriyse *Absalom, Absalom!* ismini taşıyan iki büyük romanında

30 Ernest Hemingway, *The Sun Also Rises* (New York; Scribner, 2003), s. 251 [*Güneş de Doğar*, çev. Dost Körpe, Bilgi Yayınları, 2021].

31 Hemingway'in edebiyatında açıkça görülen düşüş, ontolojik kıtlıkla kurduğu ilişkiyle doğrudan bağlantılıdır. *Silahlara Veda*'dan sonra kaleme aldığı romanlarda kahramanlar kıtlığa dayanma gücü kazanmaya ve hatta bunun karşısında kendini iyi hissetmeye başlar. Ancak, bu dayanıklılık ontolojik kıtlığın tamamen ampirik bir hal almasıyla mümkün olur. Roman kahramanının sahneye çıkmasıyla birlikte ontolojik kıtlık sahneden çekilir, bunun bedelini de Hemingway'in edebiyatı öder.

işlediği temel mesele kıtlık değil bolluktur ki bu da durumu özne açısından kökten değiştirir. Bunların ilkinde, herkesçe arzulanan kız kardeş Caddy Compson ne okur ne de diğer karakterler açısından kayıp değildir; aksine fazlasıyla vardır. Anlatım onun cinselliğiyle dolup taşar; Faulkner zihinsel engelli erkek kardeş Benjy'yle ilgili anlatımını da Caddy'nin zamansal uzaklığa bile karşı koyan boğucu yakınlığını yansıtacak biçimde oluşturur. Diğer erkek kardeş Quentin ise bu durumun geçici olduğu ve günün birinde sonlanacağını düşünerek kendini rahatlatmaya çalışsa da Caddy'nin varlığından kaçamaz ve huzur bulmak için kendini öldürür.[32] Faulkner *Absalom, Absalom!* adlı romanında da bu kez Caddy yerine Quentin'in tüm hikâyesini omuzlanır. Bu, aşırı yoğunlukta var olan nesnelerle dolu bir geçmiştir; ensest ilişkiler her tür mesafeyi imkânsız kılar. Burada okur nesneye erişmenin neden olduğu ıstıraba tanıklık eder.

Kıtlık ve bolluk yani Hemingway'le Faulkner'ın dünyaları arasındaki benzeşmezlik, tatmin ve tatminsizlik arasındaki farktır. Kıtlık fikri bizi tatminsizlik hali içinde tutarken bolluk ise kayıp nesnede bulduğumuz tatmini fark etmemizi sağlar. Kayıp kendini olumlu bir görünümle sergilediğinde tatminin travmatik niteliği tüm gücüyle yüzümüze çarpar. Tatmin artık arzulanan amaç olmaktan çıkarak kendini fark ettiren bir yaşantı haline gelir. Nesnenin aşırı yoğunluktaki varlığı bize, tatminsizliğimize inanmayı sürdürmenin imkânsızlığını gösterir. Bu farkındalıktan kaçınabilmek için bolluktan da sakınırız ama o, Faulkner'ın benimsediği modernizm anlayışında karşımıza dikilir.

32 Romanın bu bölümünde Quentin zamanın işkencesine maruz kalıyormuş gibi görünse de zamanla ilgili takıntısı, aslında kıtlıktan bolluk yaratmaya yönelik bir çabadır. Zamandan ibaret bir dünyada günün birinde Caddy'nin aşırı varlığından kurtulabileceğini hayal eder, kendini öldürerek de bu hedefine ulaşır. Faulkner'ın romanındaki, Quentin'le ilgili bölüm zamansallığın ya da kıtlığın insanın başlıca ontolojik sorunu olmadığını ortaya koyar. Bolluk ise çok daha rahatsız edicidir.

Hem Hemingway'in hem de Faulkner'ın modernizmi, kapitalizmin aksine kıtlık ve bolluk arasında keskin bir ayrım yapmayı reddeder. Günün birinde mucizevi biçimde diğerine kavuşma umuduyla öbürünü sürdüremeyiz. Kıtlık sorunu bizi bolluk sorunuyla, bolluk sorunu da kıtlık sorunuyla karşı karşıya getirir. Ancak, kitaplarında bolluğu ön plana çıkaran Faulkner bu hususu daha da etkili biçimde aktarır. Ortaya koyduğu sorun bollukla nasıl başa çıkacağımızdır. Hem kıtlık hem de bolluk ontolojik birer sorun olsa da –var olmak hem yetersizdir hem de aşırıdır, konuşan varlıklar da işte bu yüzden ortaya çıkar– ikincisi daha çetin bir mesele oluşturur. Kıtlık, bolluğu bir kaçış yolu olarak tahayyül etmemizi sağlarken diğeri böyle bir imkân sunmaz. Tatmin daima tatminsizlikten daha travmatiktir.

Siyasi ve ekonomik tartışmalar kıtlık ekseninde sürdüğü sürece kapitalizm saha avantajını elinde tutar. Üstelik hakemlere çoktan rüşvet dağıtmış ve oyundaki galibiyetini garantilemiştir. Gelgelelim meseleye bolluk yönünden bakıldığında durum tamamen tersine döner. Kapitalizm savunucularının elinde bolluk meselesine verebilecekleri hiçbir karşılık yoktur; tek yapabilecekleri bunu bir başka tür kıtlık sorununa dönüştürmektir. Molly Rothenberg'in "Devrim aşırılıkla başlar" iddiasının altında da bu yatar.[33] Gereğinden fazlasına sahip olduğumuzun ve bunun yeterliliğinin farkına varmak, savaşın ilk ve belirleyici muharebesidir.

Ancak, kıtlık sonrası ekonomi hakkındaki önceki kuramsallaştırma girişimlerinin aksayan tarafı bunlarda bolluğun sorun değil çözüm olarak görülmesidir.[34] Bolluk kıtlığın yol açtığı ıstıraba çare değildir; aksine, bizi bolluktan koruyan kıtlıktır. İnsan içinde

33 Molly Rothenberg, *The Excessive Subject: A New Theory of Social Change* (Malden, MA; Polity, 2010), s. 229.

34 Bu bölümle ilgili olarak Bea Bookchin'e (Vermont Üniversitesi), kıtlık sonrası ekonomiyle ilgili fikirleri için müteşekkirim.

bulunduğu bolluğun farkına vararak tatmininin sorumluluğunu üstlenmeli ve tatminsizliğe sığınmayı bırakmalıdır. Kapitalizm buna karşı çıksa da travmanın keyif yaşantımızda oynadığı rolün gerekliliğinin farkına varma ve kıtlığın mantığını benimsemek yerine bolluk meselesiyle yüzleşme yeterliliğine sahibiz. Bollukla kaçmadan yüzleşmek sonsuzca cesaret, gerçek bir özgürlük savaşçısının sahip olduğu türden bir yürek gerektirir. Bolluk içinde bir dünyada yaşarken, elimizdekinden daha fazlasına sahip olma emeline sarılmayız. Kapitalist mantığı geride bırakmak ancak bu emelden vazgeçmekle mümkündür.

10
Piyasanın Yücelik Fetişizmi

Yaşamaya Değer Bir Hayat

Yücelik kavramından faydalanmayan toplum yoktur. Bu kavram hem toplumsal düzen hem de onun dahilinde yaşayan birey açısından itici güç işlevi görür. Hiçbir yücelik atfi söz konusu olmadığında toplum âtıllaşacak, hatta artık kendini yenilemeyi bırakacaktır. Yücelik kavramı özneyi yaşamın birtakım anlamsız fiziksel süreçlerden ibaret olmadığına ikna ederek bundan keyif alabilmesini sağlar. Öznenin tatmin olabilme yeterliliği bu kavramdan ileri gelir ve onun sayesinde sürer. Yüceliğin ortadan kalkması öznelliğin ve ayrıca öznenin ait olduğu toplumsal düzenin de sona ermesi demektir. Gösteren dünyasına ait özneler olarak hayata devam etmek için bir sebebe ihtiyaç duyarız ki yücelik kavramı da bize bunu verir.

Yüceleştirme edimi öznenin, erişemediği bir nesne yaratmasıyla meydana gelir fakat öznenin bu yönde harekete geçmesini sağlayan tam da bu erişememe halidir. Elde edemeyeceği hiçbir nesne olmaması halinde insan, harekete geçmek için herhangi bir neden bulamayacağından, artık etkin bir özne olmaktan da çıkar. Her şeyin elde edilebilir olması durumunda, elde etmeye değer hiçbir şey

de kalmaz. Yüceleştirme özneye başarısız olabileceği bir alan açar, o da kaçınılmaz başarısızlığını kendine tekrar tekrar yaşatarak tatmin bulur. Yüceleştirme özneye tatmin kaynağı yaratır ama bu asla, nesnenin elde edilmesinden doğan tatmin değildir.[1]

Katı toplumsal hiyerarşisi olan halk kitleleriyle kapitalist toplumlar arasında keskin bir ayrım vardır fakat her ikisi de yücelik kavramına ihtiyaç duyar. Kapitalizmin geleneksel toplumdaki yücelik düşüncesini bir kalemde silip atması durumunda, kendine tabi özneye hiçbir keyif yaşatamayacak, o da kendini sistemi devam ettirmeye adamayacaktır. Kendini kapitalist topluma adamış kişilere bakıldığında sistemin, yücelik kavramını bütünüyle bir kenara atmadığı açıkça görülür. Ayrıca durum artık eskisinden farklıdır; yücelik kavramı bir dönüşüme uğramış, bu süreçte insanın ona bakışı da değişmiştir.

Geleneksel toplumlarda tanrılar, önderler ya da din adamları insanları kendilerine atfedilen yücelikle boğmaktaydı. İnsanlar onların sözünü dinlerdi zira emirleri bu maddiyata dayalı acımasız dünyanın ötesinden gelip onu anlamlı kılmaktaydı. Kimi insanlar siyasi ve uhrevi şahsiyetleri günümüzde hâlâ yüceleştirmeye devam etse de onlara atfettikleri bu konum, kapitalist modernite döneminde artık eskisine göre çok daha zayıftır. Bazı popüler müzik yıldızları ya da meşhur sporcular çoğu zaman devlet başkanından ya da din görevlisinden daha fazla yüceleştirilse de günümüzde bu, birtakım şartlara bağlıdır ve belli sayıda hayranla sınırlıdır. Kapitalizm kralların idam edilmesine, devlet başkanlarıyla alay edilmesine ve vaizlerin kınanmasına müsaade eder. Geleneksel toplumlarda yücelik

1 Jacques Lacan "VII. Seminer"de, yüceltme konusundaki klasikleşmiş tanımı yapar: "Yüceltme konusunda size sunabileceğim en genel tanımlama şöyledir: Bir nesneyi (...) Şey makamına yükseltir." Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, ed. Jacques-Alain Miller, çev. Dennis Porter (New York; Norton, 1992), s. 112.

anıtına dönüştürülmüş tüm bu şahsiyetler kapitalist sistemde saygısızlıkla karşılaşır. Kapitalizmin tebaalarının bu toplumsal yeniden üretim unsuruna ihtiyacı yok gibidir. Ne var ki yücelik kavramı kapitalizmle birlikte ortadan kalkmış gibi görünse de bu doğru değildir.

Yücelik kavramı, kapitalizm tarafından sokulduğu dönüşümle birlikte özne açısından daha makul hale gelmiştir. Kapitalizm nasıl ki aşkı bize daha hafif travma yaratacak biçimiyle yani romans olarak sunduysa, yüceliği de uyandırdığı huşu ve dehşet duyguları üzerinden kişiyi itaate zorlayan halinden çıkarmıştır. Yücelik kavramını değil, onun öznede travma yaratan yüzünü ortadan kaldırmıştır. Kapitalist yücelik geleneksel önceli gibi kişide uçlarda tatmin yaratacak güçten mahrum olmakla beraber bize bu yaşantıyı daha katlanılabilir haliyle sunar. Bu, kapitalist özne tarafından da kabul edilmiş bir pazarlıktır: Yüce varlığın eskisi kadar korkutucu olmaması karşılığında ondan sağlanacak tatminin azalmasından oluşur.

Artık krallar ve din adamları tarafından hükmedilen bir dünyada yaşamadığımız malumdur ama kapitalizmin yücelik kavramını soktuğu dönüşüm herkesin gözleri önünde gerçekleşmemiştir. Ancak, Marx'ın düşüncelerinde ortaya çıkan çelişkili durum kapitalizmin yücelik kavramı üzerinde yürüttüğü karmaşık işlemi açığa çıkarır. Kapitalist yüceliğin mahiyetini anlayabilmek, yani kapitalist sistemin özyıkılcılığına insanların neden kendini bu kadar can-ı gönülden kaptırdığını anlayabilmek için, Marx'ın kendi kendini çürüttüğü o noktaya iyi bakmak gerekir. Marx'ı bu şekilde yorumlama geleneği Louis Althusser'den beri sürse de biz bunu başka türlü yapmak durumundayız.

Marx, Marx'a Karşı

Althusser, Marx'ın düşünce dünyasındaki çelişkili yönleri birbiriyle uyumlu hale getirme ve kapitalizme yönelttiği eleştirileri daha güçlü

kılma gayretiyle onun, düşünsel yaşamında epistemolojik anlamda bir kopuş gerçekleştiğini savunmuştur. Althusser'e göre Marx'ın, erken dönem çalışmalarına nüfuz etmiş ve bunların siyasi etkisini baltalamış insancıl bakışı ancak bu şekilde izah edilebilir. *Marx İçin*'de onun yaşadığı keskin kırılmaya dair fikirlerini açıklarken Marx'ın, düşünce dünyasındaki insancıl kavramların ortadan kaybolduğu 1845 yılına işaret eder.[2] Devrim meselesi tam bu noktada köklü bir değişime uğrar. Althusser, 1845'ten sonra Marx'ın, devrimi insancıl anlayışın yok oluşunu ilan eden bir feryada dönüştüren yabancılaşma kavramını bir kenara koyarak, kapitalizmin işleyişini irdelemeyi mümkün kılacak bilimsel bir yaklaşım geliştirdiğini düşünür. Ne var ki Marx'ın erken dönem çalışmalarındaki insancıllığı ve *Kapital*'de yaptığı karmaşık ekonomik irdeleme arasındaki büyük boşluk, onun kendisiyle en çok çeliştiği nokta değildir. Birbiriyle bağdaştırılması mümkün görünmeyen bu zıtlıklar 1845 yılından sonrasına, yani Marx'ın meta ve bunun ardındaki mantığın neden olduğu dönüşümden bahsettiği döneme denk gelir.

Söz konusu çelişki, Marx'ın çalışmalarındaki en meşhur iki kısım arasında; *Komünist Manifesto*'da metalaşmanın etkilerine dair yaptığı betimleme ve *Kapital*'in ilk cildindeki "Meta Fetişizmi" başlıklı bölüm arasında meydana gelir. Buradaki sorun, ortada Marx'ın düşünme biçiminin değiştiğine ya da bakış açısının evrildiğine delalet bir durumun

2 Althusser'e göre "1845 yılında Marx, tarihi ve siyaseti insanlığın özü üzerine temellendiren tüm kuramlarla tamamen bağını koparmıştır." Louis Althusser, *For Marx*, çev. Ben Brewster (Londra; Verso, 1969), s. 227 [*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki, 2015]. Althusser'in öğrencisi Étienne Balibar, Marx'ın 1845'te sadece hümanizmle değil felsefeyle de bağını kopardığını söyler. *Marx'ın Felsefesi* isimli kitabında şunu savunur: "Zira 'Feuerbach Üzerine Tezler', daima en büyük emeli olmuş özgürleşme ve özgürlüğü gerçekleştirmenin tek yolu olarak felsefeden kesin bir kopuş (*Ausgang*) gerektiriyordu." Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx* (New York; Verso, 18995), s. 17 [*Marx'ın Felsefesi*, çev. Ömer Laçiner, Birikim, 2014].

söz konusu olmamasıdır. Yani Marx'ın *Komünist Manifesto*'da ve – neredeyse ondan yirmi yıl sonra yazdığı– *Kapital*'de yaptığı meta irdelemeleri arasında epistemolojik bir kopuş meydana geldiğini iddia etmemiz mümkün değildir. İlk çalışmanın polemik, diğerininse kapsamlı bir kuramsal inceleme olması bile metanın biçiminin geçirdiği büyük dönüşümü açıklamaya yetmez. Marx'ın bu iki dönem arasında kendini konumlandırdığı kavramsal düzlem kaymamış, vurguladığı hususlar değişmiştir. Daha önceki çalışmasında sermayenin yücelikten çıkarıcı etkisine işaret ederken daha sonra metanın yüceliğine, bunun toplumsal ilişkilere getirmeye çalıştığı ilahi veçheye dikkat çekmiştir.

Yine de bu iki kısım arasında Marx'ın tam zıt yönlere doğru gidişini anlamlandırmanın bir yolu vardır ki bu da onları nedensel ilişki bağlamında değerlendirmekten geçer. Bir başka ifadeyle, kapitalizm yüceltmenin geleneksel biçimini yıkarak buna, oturtacağı farklı bir zemin hazırlamaktadır. Sermayenin yücelikten çıkarıcı etkisi başlangıçta her tür yücelik atfını toplumsal alandan atarak, o güne dek görülmemiş bir sosyal değişim yaratır. Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da bu süreci şöyle tanımlarlar: "Katı haldeki her şey buhar olup uçarken kutsal sayılanlar da dünyevileşir; böylece insanlık da sağduyusu, yaşadığı hayatın gerçekleri ve kendi türüyle arasındaki ilişkilerle yüzleşmek zorunda kalır."[3] Kapitalizm kutsallık ya da yücelik mertebesini ortadan kaldırarak ona, varlığını sürdürebileceği tek yer olarak alışveriş sisteminin dışını gösterir. Her şey seküler ve gündelik kullanıma uygun hale gelir zira her şeyin bir fiyatı vardır.[4]

3 Karl Marx ve Frederick Engels, *The Communist Manifesto: A Modern Edition*, çev. Samuel Moore (New York; Verso, 1998), s. 38-39 [*Komünist Manifesto*, çev. Tanıl Bora, İletişim, 2020].

4 Marx *Grundrisse*'de şunları söyler: "Mutlak değer diye bir şey yoktur çünkü para açısından değer görecelidir. Vazgeçilmez diye bir şey yoktur çünkü para açısından her şey vazgeçilebilir niteliktedir. Ulu ya da kutsal diye bir şey yoktur çünkü para açısından her şey satın alınabilir." Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (New York; Penguin, 1993), s. 839.

Halihazırda içinde yaşadığımız evrende her tür kıymet bir mübadele değerine indirgenebilir ve hiçbir şey bu mübadelenin çekim gücüne karşı koyamaz; ne onur ne sadakat ne de aşk.

Bir varlığın yüce sayılması, onun gündelik yaşamın ötesinde yer tutup tutmamasına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında kralın fiziki varlığı ya da uzayın sonsuzluğu yüce konumundadır zira kişinin günlük hayatta bununla karşılaşması imkânsızdır. Ancak, kapitalizmin doğuşuyla birlikte yücelik sıfatının dayanağı olan tüm bu imkânsızlıklar birer ticari imkâna dönüştürülmüştür. Yeteri kadar parası olan herkes bir ülkenin lideriyle akşam yemeği yiyebilir ya da uzaya gitmek için mekik kiralayabilir. Kapitalizm tüm aşkın yücelik konumlarını yok eden bir dengeler zinciri yaratmıştır. Kapitalizmle birlikte yıldızlar yeryüzüne inmiştir.

Öte yandan yücelik konumuna alan bırakılmamasının ve evrensel metalaşma sürecinin mucizevi bir etkisi olmuştur. Bu süreçte sıradan nesneler metaya; yücelik niteliği barındıran mistik birer varlığa dönüşmüştür. *Kapital*'in ilk cildindeki "Meta Fetişizmi" başlıklı bölümde yer alan, gerek felsefi gerekse siyasi anlamdaki belki en esaslı mütalaasında Marx bu dönüşümü irdeler: "İlk bakışta mahiyeti ortada alelade bir şey gibi görünen meta, irdelendiğinde metafizik belirsizlikler ve ilahi inceliklerle dolup taşan çok garip bir hale bürünür."[5] Metanın mübadele edilebilme özelliği yüceliğin aşkınlığını ortadan kaldırır fakat diğer yandan metanın işlevselliği de yüceliğe içkinlik niteliği kazandırarak onun bir başka seviyede yeniden devreye sokulmasına, mübadele sistemine dahil edilmesine bağlıdır.[6]

5 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 1. cilt, çev. Ben Fowkes (New York; Penguin, 1976), s. 163. Diğer tüm düşünceleri göz önüne alındığında Marx, meta fetişizmine dair bu çözümlemesinde felsefi verimlilik bakımından zirveye ulaşır. György Lukács'ı şeyleşme kuramını oluşturmaya sevk eden ve bu kuramsallaştırma üzerinden de Frankfurt Okulu'nun gelişimine vesile olan, doğrudan bu çözümlemedir.

6 Marx'ın, meta fetişizmine ve metanın içkin aşkınlığına dair çözümlemesi; varlığını Hegel'in felsefesinin oluşturduğu altyapıya borçludur. Spinoza da tam içkinliğe dair bir felsefe oluşturmuştur fakat aşkınlığın ancak içkinlikte

Kapitalizmin yücelik mertebesinde nesneler ürettiğini söylemesi Marx'ın en tartışmalı iddialarından biri değildir ama belki de olmalıdır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde Kant, yüceliğin duyulara hitap eden her tür uyarımın ötesine geçerek muhakeme sürecinden doğan fikirlerden oluşması gerektiğini söyler. Bu yönden değerlendirildiğinde, meta genellikle, yüceleştirilemeyecek bir nesneden ibarettir; en karmaşık nesneleri bile duyularımız aracılığıyla inceleyip anlamlandırabiliriz. Ancak, *yüce* tabirinin metaya cuk oturduğu bir başka anlam vardır.

Kant, doğal dünyada karşılaştığımız yüceliğin tabiatın müthiş kudretine tanık olmamızdan değil, kendi çıkarımızı önemsiz görmemizden kaynaklandığını vurgular. Yüce nesne kendimizi aştığımızı, faydacılığa karşı zafer kazandığımızı kabul etmemizi sağlar. Yüce bir nesneyle karşı karşıya geldiğimizde dikkatimizi içinde bulunduğumuz durumdan çok ona veririz. Kant'a göre yücelik bize doğadaki herhangi birer canlı ya da katıksız içkinlik durumunun dışına asla çıkamayacak varlıklar olmadığımızı kanıtlar. Marx'ın meta fetişizmi bahsinde öne sürdüğüne benzer bir içkin yücelik kavramının ilk bakışta çelişkili gibi durmasının nedeni budur.

Kapitalizmin yücelik kavramıyla uyuşmaz görünmesinin tek nedeni sadece aşkınlık kavrayışını yerle bir etmesi değil, aynı zamanda her kapitalist öznenin şahsi çıkar gütmeye mecbur bir varlık olduğunda ısrar etmesidir. Yücelik algısı öznenin kendi çıkarını hiçe saydığı duruma işaret eder ki kapitalizm böyle bir tutumu hiçbir şekilde kabul edemez. Gerek kapitalizmin gerekse müdafilerinin mantığına göre hayatta belirleyici olan, son tahlilde daima kişisel çıkar

var olabileceğini kavrayan filozof, (böyle bir olasılığı ilk düşünen kişi Kant olsa da) Hegel'dir. Hegel bu felsefi kuramsallaştırmasıyla, Marx'ın meta fetişizmi kuramına zemin hazırlayıp bunun oluşturulmasını mümkün kılmıştır. Marx'a göre metalaşma, tamamen içkin nitelik taşıyan bir evren dahilinde aşkınlık hali yaratır ki yüceliğin kaynağı da budur.

gütmektir ve bu da olası bir kategori olarak yüceliğin akla bile getirilmemesi gerektiğini savunmak demektir. Buna karşılık, Kant'ın yüceye yönelik felsefi kaygısının tek kaynağı budur.

Kant yüceliği ahlaka giden bir yol olarak görür zira ona göre bu, doğal nedenselliğin zincirlerini kırabilme ve kendi çıkarımızı önemsiz görebilme yeterliliğine sahip olduğumuzun kanıtıdır. Doğal bir varlık ne bunu yapabilme ne de mükemmel bir kapitalist özne olma kabiliyetine sahip olmalıdır; bu da kapitalizmin yücelikle ilişkisinin neden gergin olduğunu gösterir. Kant şunu savunur: "[D]oğaya estetik yargımızda atfettiğimiz yücelik bizde uyandırdığı korkuyla orantılı değildir. Bu atfın altındaki sebep doğanın bize dünyevi kaygılarımızı önemsizleştirme gücü vermesi (kazanç, sağlık ve yaşam) ve dolayısıyla onun kudretini (emin olabiliriz ki bu kudrete söz konusu dünyevi kaygılarımızın etkisiyle boyun eğeriz) gerek kendimiz gerekse otoritemiz üzerinde, en ulvi ilkelerimizi doğrulayacak ya da yalanlayacak, boyun eğmemiz gereken bir tahakküm olarak görmememizdir."[7] Diğer hayvanların aksine insan gündelik kaygılarını bir kenara atıp kendini aşkın bir davaya adayabilir.

Tıpkı doğal yaşam gibi kapitalizm de özneye, sadakatini sunabileceği aşkın bir dava sunmaz. Birilerinin kapitalizm uğruna savaşa girdiğini hayal etmek bile imkânsızdır; tabii bunun sözde özgürlük veya demokrasi gibi başka kılıflar altında yapılmadığını söylemek de zordur.[8] Kapitalizmin kendisi bir yücelik kaynağı değildir; Hıristiyanlığın ya da Roma İmparatorluğu'nun sahip olduğu aşkınlığın bir zerresini bile vaat etmez. Ancak, kendine tabi olanlara aşkınlığın farklı bir türünü sunar; geleneksel toplumlardaki yüce şahsiyetlere kıyasla

7 Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgement*, çev. Paul Guyer ve Eric Matthews (Cambridge; Cambridge University Press, 2000), s. 145 [Yargı Yetisinin Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 2016].

8 Ayn Rand ve destekçileri muhtemelen bu duruma istisna oluşturur. Onu elinde kapitalizm bayrağıyla siperden sipere atlarken hayal etmek çok da saçma olmaz.

çok az da olsa tatmin ve bağlılık hisleri uyandırır. Bu aşkınlık hali, kapitalist öznenin metayla karşılaşmasıyla ortaya çıkar.

Çoğu metanın işe yaradığı bir yer vardır; dökülen sıvıyı kâğıt havluyla siler, zamanı saate bakarak öğreniriz. Fakat metanın yüceltilmesinin ardındaki temel unsur, işlevselliği ve öznede yarattığı kibirdir. Değerinden bağımsız olarak esaslı bir dönüşüme uğrar; Marx'ın, mübadele değerinin aynı zamanda değerin kendisi olduğu iddiası da buna dayanır. Meta ortaya çıktığında kullanım ve mübadele değerleri birbiriyle çelişmez zira elde sadece mübadele değeri kalır, yüceliği de kullanım değerinin bir kenara atılmasından kaynaklanır. Metanın işe yararlığı sadece ikinci plana düşmekle kalmayıp, ortaya çıkan mübadele değeri vasıtasıyla mutlaka dışarı itilir.

Kant'a göre nasıl ki doğadaki yüceliğe dair tecrübelerimiz kişisel çıkarlarımızdan vazgeçip ahlak yasasına bağlanmamızı sağlıyorsa, yüce meta tecrübesi de bunun ne derece işimize yarayacağını dert etmek yerine bizi kişisel çıkar gütmeye yönlendirir. Marx bu durumu metanın ilahi boyutu olarak değerlendirir; tıpkı dinsel inançta olduğu gibi özne, kaybı üzerinden keyfe ulaşır. Bize fayda getirmemesine rağmen metadan keyif alırız fakat aslında keyfimizin altında yatan, bunun hiçbir işlevsel amaca hizmet etmemesidir.

Hayatının sonuna yaklaşmış kişi evinin içine şöyle bir baktığında genellikle, biriktirdiği onca emtianın bir yığın değersiz pılı pırtıdan ibaret olduğunun farkına varır. İnsanda yaşamının son perdesinde uyanan farkındalıkların birçoğu gibi bu da tamamen yanlış bir yargıdır. Tüm bu emtianın zaten daha en başından değersiz bir çöp yığını olması, onlara yüceliklerini veren ve biriktirmekten keyif duymamızı sağlayan durumdur. Hiç kimse faydalı nesneler biriktirmeye önem vermez. Her şeyi biriktirmeye yönelik kapitalist eğilimin bir türevi olan koleksiyoncu daima, tedavülden kalkmış pullar, boş bira kutuları, sporcu fotoğrafları gibi işlevsellik bakımından en

ufak değer taşımayan nesneler biriktirir.[9] Kişinin işe yarar nesneler biriktirmemesinin nedeni bunu yapmaktan hiçbir keyif duymamasıdır. Kapitalizm kişisel çıkar gütmeyi yüceltse de insana sağladığı – metanın yüceltilmesinden alınan– keyif, kişisel çıkarın yokluğu üzerine kuruludur.

Kapitalist özne metaya, faydalı olmanın ötesine geçtiği için değer verir ve onu yüceltmesi de söz konusu aşkınlık durumundan kaynaklanır. Faydalılığı hiçe sayan meta edinmekten kaçınıp sadece işe yarayacakları satın almak, düşünülebilecek bir şey bile değildir. Kapitalist âlemde, blucin veya SUV akımının da ortaya koyduğu üzere faydalılık kavramının kendisi bile bir tür faydasızlık haline gelmiştir. Bu tür emtianın faydalılığı onlara atfedilen fetiş yüceliğin gölgesinde kaybolup gider. Kişi işe yarar bir meta satın alırken tek kaygısı kendini yararlı şeylerle ilgilenen biri gibi göstermektir, yoksa sadece yararlı olanla ilgilendiğinden değildir. SUV'un çekiş gücünün ne kadar işe yaradığı konusunda ısrar etse de aslında bunu, araca atfettiği yücelik için alır. Kapitalist sisteme tabi her tüketici ve üretici, metanın, yararsızlığından kaynaklanan yüceliğinin kurbanı olur. Kapitalizm kendini faydacılığın hükmünde bir sistem olarak sunsa da kapitalist yüceltme tutumu metanın faydalılıktan tamamen uzak olması üzerine kuruludur.

Meta hem üretici hem de tüketici açısından yücedir. Üreticisinin nezdinde yoktan değer yaratan büyülü bir varlıkken tüketici de bunda, gündelik yaşamına anlık bir aşkınlık hissi katacak gücü görür. Metayı imal eden emeğin görünmez oluşu buna atfedilen yüceliğin

9 Koleksiyoncuyu, hiçbir kullanım değeri olmayan nesneler biriktirdiği için, kapitalist dünya görüşüne meydan okuyan kişi olarak düşünmek insana cazip gelir. Ancak, onu bu şekilde yüceltmek doğru değildir çünkü kapitalizmin, zaten meta kılığındaki yararsız şeyleri biriktirmekten ibaret olduğu gerçeği gözden kaçırılır. Değerinin faydalılıkla ilişkilendirmesi durumunda meta kavramının anlaşılması hiçbir şekilde mümkün olmaz.

ayrılmaz parçasıdır. Emek düzeyindeki aşırı artış gözle görünür hale gelmeye başladığındaysa meta yüceliğini yitirip, alınıp satılacak sıradan bir nesneye dönüşür. Görünmez emeğin dönüştürücü gücünün etkisiyle, aşkın yüceliktekinin aksine (örneğin dinsel yaşantıya hâkim olan yücelik atfı), kapitalizmin özünde yatan yüceleştirme tutumunun fark edilmesi zorlaşır. Bu durum da gerek üreticinin gerekse tüketicinin metaya ilgisini açıklar.

İlahi Emtia

Üreticinin nazarında meta, ortaya bir değer çıkarınca yücelir. Kapitalist kişi bir mucizeye tanık olduğunu hisseder; gözlerinin önünde bir şey yoktan var olmaktadır. Aradan geçen zaman ve arz-talep yasası sayesinde bir nesneyi, ona kâr getirecek metaya dönüştürmektedir. Deirdre McCloskey *The Bourgeois Virtues* [Burjuva Erdemler] adlı kitabında durumu, hiçbir şekilde ironi barındırmayan şu ifadeyle betimler: "Burjuvanın sunduğu teklif şudur: Ucuza alıp pahalıya satmama ses çıkarmayın, ben de *sizi* uzun vadede zengin edeyim."[10] Bu şekilde söylendiğinde McCloskey'nin önerdiği anlaşmayı reddetmek zor görünür. Bu durum metanın üreticinin gözünde sahip olduğu yüceliğe yapılan bir yatırımı ifade eder. Değer yaratımı bir mucizedir zira bunun için tek gereken, alış ve satış arasında bir miktar zaman geçmesidir.

Adam Smith ve David Ricardo tarafından geliştirilen emek teorisi gibi daha karmaşık kuramlar bile metanın mucizevi bir nitelik barındırdığını ileri sürer. Bu tür kuramlara göre emek, daha sonra kâra dönüşen bir değer yaratır. Öte yandan söz konusu kuramların hiçbiri kapitalistin, emeği piyasa fiyatı üzerinden satın almasına rağmen metadan nasıl kâr sağlayabildiğini açıklamaz (ki Marx da çıkış noktası olarak bu boşluktan faydalanır). Her alışverişi, mantıken değerin

10 Deirdre N. McCloskey, *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce* (Chicago; University of Chicago Press, 2006), s. 53.

yapıya sızabileceği hiçbir gedik bırakmadığı için adil ve dengeli görürler. Bu kuramsallaştırma geçmişte düşülmüş bir hata olmaktan ibaret değildir: Kapitalizm, işleyişini etkin biçimde sürdürebilmek için değerin ortaya çıkış ânını gizlemek zorundadır. Bu ânı görebildiğimizde meta, hiçbir şeyden bir şeye dönüşme kabiliyetinden gelen yüceliğini yitirirken kapitalizm de kâr etme beklentisiyle işe sermaye yatıran samimi müminlerini kaybeder.[11]

Kapitalist üretici halihazırda yaptığı işi devam ettirebilmek için metanın yüceliğine bel bağlamak zorundadır ama aynı zamanda bu yücelik atfetme tutumunu tüketiciye de bulaştırır. Kapitalist sistemde metanın yüceliği hem üreticinin hem de tüketicinin tatmininin gizli kaynağını oluşturur. Meta üreticinin elinden çıkıp tüketicinin eline geçer ama her ikisinde de aynı yaşantıyı doğurur. Üreticiyi zenginleştirirken tüketiciyi fakirleştirir. Ancak, bu ticari işlem her iki tarafın yücelik atfını da besler, dolayısıyla aynı kişiler arasında tekrarlanır. Kapitalist, metayı pazarlarken onun yüceliğini öne çıkarır, aksi halde müşteri bulamaz.

Yücelik atfedilen, metanın belli bir niteliği değil bütünüdür. Nasıl ki üretim faaliyeti yüceliğin ortaya çıkış ânını bir sis perdesinin ardında bırakıp bulanıklaştırıyorsa, satış da yüceliğin biçimsel doğasını gizleyip metayı onun içeriğiyle tanımlar. Tüketici bu yüceliğin tamamen biçimsel olduğunu fark ederse meta, sahip olduğu yücelik konumunu yitirecektir. Metanın yüceleştirilmesi kapitalist mübadelenin temel yapısından doğan biçimsel bir işlemdir; bu mübadeleye yüceleştirmenin kudreti de dahildir. İçeriği ne olursa olsun hiçbir meta içkin bir yüceliğe sahip olamaz.

Hiçbir satıcı metaya yönelik yücelik atfının onun içeriğinden değil biçiminden kaynaklandığını itiraf edemez. Bunun yerine

11 Bu durum Kant'ın yüceliği için de geçerlidir. Yıldızları oluşum aşamasında görseydik, onlara aramızda bulunan zamansal ve uzamsal mesafeden ötürü atfettiğimiz yücelik mertebesini yitirirlerdi.

Mercedes Benz'in, hatta Ford Focus'un benzersiz bir araba olduğunu ve tüketicinin, aradığı yüceliği ancak bu özellikte bulabileceğini vurgular. Araba satıcısının müşteriye, hangi arabayı alırsa alsın ona yeteceğini zira yüceliğin sadece meta biçiminden ileri geldiğini söylemesi halinde muhatabındaki yücelik atfı uçup gidecektir. Bu atıf ancak maskelendiği sürece var olabilir.

Metanın, gerek üretici gerekse tüketicideki yücelik atfını yaratabilmesi için fazladan bir şey vaat etmesi gerekir. Bu onun yüceliğinin saf biçimsel niteliğini oluşturur. Emtianın çoğu satış sırasında sarıldığı paket gibi net maddi sınırlılıklara sahip, gündelik kullanıma yönelik ampirik bir nesnedir. Ürünün ampirik paketi, her metanın içerdiği yüceliğe hizmet eden bir araçtır. Ancak, paketin biçimi sadece içerikteki bu yüceliğe hizmet etmez. Her meta, ister fiziksel olsun ister hayali mutlaka bir ambalaj içinde gelmelidir. Bu paket metadan alınacak keyfin önünde engel teşkil eder ama aynı zamanda tüketiciyi bu metanın yüce olduğu konusunda temin ederek onun bu keyfi yaşamasını sağlar. Bu engel ve yarattığı yüceleştirme etkisi olmadığında meta bize değersiz bir çöp gibi görünür.

Kişi iPhone satın aldığında bile nesnenin kendisine hemen erişemez. Önce paketi nasıl açacağını keşfedip sonra da istediği metayı, istemediği gereksiz biçimden kurtarmalıdır. Bu paket açma eylemi kişinin dikkatini metanın içeriğine odaklayarak, paketleme biçimi vasıtasıyla gerçekleşen yücelik yaratımını gölgeler. Ambalaj daha fazlasına dair bir vaat yaratır ki paketsiz teslim edilen emtia bile aynı taahhüdü barındırır. Dolayısıyla metanın abartılı biçimde paketlenmesi ontolojik bir gerekliliktir.[12] Can sıkıcı paketi kesip açmak için bir yandan bıçak arayıp bir yandan da üreticiye söverken, neden

12 Satın alınan ürünün abartılı ambalajıyla boğuşurken her tüketicinin yaşadığı yılgınlık hali, kutsal bir yapıya ulaşmak için yürünmesi gereken çetin yolda hissedilen duyguya yakındır. Bir şeye aşkınlık atfedilmesi için kolay ulaşılabilir olmaması şarttır.

sürekli bu abartılı paketlerle boğuşmak zorunda kaldığımızı düşünür dururuz. Bunu hiç ciddi biçimde düşünmeyiz ama düşünmekte fayda vardır. Bu aşırı paketleme biçimi metanın yüceliğini güçlendirerek onu daha da arzulanır kılar. Paketi yırtarken Tanrı'yı hissettiğimiz o mistik kutsal âna yakın bir yaşantı içine gireriz ama bunda mistik çerçevedeki ayrılışın travmasını yaşamayız. Emtia, içinde nihai tatmin ya da tüketiciyi üzerinde yaşadığı seküler dünyanın ötesine götürme vaadi barındırır ki bu da hiçbir metanın asla yerine getiremeyeceği bir taahhüttür.

Kapitalizmin metayı paketleme biçimiyle, psikanalizin vardığı çok önemli bir saptamayı benimsediğini gösterir: Arzumuzun kaynağındaki nesneyle (asla var olmayacak kayıp nesne), arzu nesnesini (elde edilebilecek ampirik nesne) birbirinden ayrı tutmak gerekir. Arzumuzun kaynağındaki nesne, öznenin karşılaştığı sınır ya da engelin kendisidir. Açılması zor paket, tıpkı önünde durduğumuz araba galerisinin bizi karşımızdaki gıcır Porsche'den ayıran vitrin camı gibi, arzumuzun nesne-nedenidir. Arzu nesnesi bu biçimsel engel tarafından gizlenen içeriktir ve bu içerik tek başına hiçbir değer taşımaz. Arzunun nesnesinin ne değeri varsa, bu değer arzusunun nesnesinin biçimi tarafından yaratılır. Arzu nesnesini elde eden kişinin kaçınılmaz biçimde hüsrana uğramasının, hatta depresif duygulanım içine girmesinin nedeni de budur.[13]

Metanın vaat ettiği yüceltilmiş tatmin, bunun nasıl bir şey olabileceğini hayal etme gayretinin ürünü reklamlarda açıkça görülür. Kâh üzerinde belli bir kıyafet markasının ürünleriyle bir ünlü, kâh tablo gibi kırsal manzaraların içinden geçen yolda yüksek hızla

13 Depresyonun kaynağı istediğimiz şeyi elde edememiz değil, bunu elde etsek bile hayalimizdeki tatmine ulaşamayacağımızın farkına varmamızdır. Kapitalizm hükmü altında yaşayanlarda sık görülmesinin nedeni de budur zira sistemin yapısı depresyonun ortaya çıkış mekanizmasıyla tamamen aynıdır; kişinin önüne, uzaktan yakından yaşayamayacağı bir tatmin imgesi koyar.

seyreden bir araba gösterilir. Tanıtılan metanın, gündelik yaşamın angaryalarını daha da artırmaya nasıl hizmet ettiğini gösteren bir reklamla karşılaşmak pek olası değildir. Bu durum gündelik hayatın idamesi için ihtiyaç duyulan ürünler için de geçerlidir. Sabun, çamaşır deterjanı, hatta klozet temizleyici reklamlarında bile bunlar, sanki kişiyi gündelik yaşamın getirdiği bezginlik halinin ötesine geçirme kabiliyetine sahipmiş gibi tanıtılır. Kişi sanki doğru temizlik maddesini kullandığında tuvaletteki idrar ve dışkı kalıntılarını temizlemekle kalmayacak, en kirli klozete bile adeta saflığın ve temizliğin vücut bulmuş haliymişçesine parlaklık kazandıracaktır. Uygun sabun markası da duşa giren kişiyi sadece tenini temizlemenin ötesine geçirerek, ona eksiksiz bir bedensel ve ruhsal tazelenme hissi yaşatacaktır. En temel ihtiyaç maddelerinin reklamları bile yüceliğe gönderme yapar ve müstakbel tüketicisine bunu tatma vaadinde bulunur.

Metanın ilgili taahhütleri yerine getirememesi, reklamların üzerimizdeki etki gücünü hiçbir şekilde azaltmayıp aksine artırır. Satın aldığımız meta vaat ettiği aşkınlık halini sağlamayı başaramadığında, buna erişme umuduyla daha da azimle bir başka ürün aramaya koyuluruz (belki aynısının daha yeni ve gelişmiş türünü). Kişinin bir filmin video kasetini, sonra aynısının DVD'sini, ardından Blu-Ray DVD'sini ve sonunda dijital kopyasını satın almasının ardındaki mantık da budur.[14] Bunların hepsinin reklamında müşteriye daha önce hiç tatmadığı aşkın bir sinema yaşantısı vaat edilir ve bu asla gerçekleşmez fakat ürünün yeni çıkan çeşitleri aynı taahhüdü yineler. Söz konusu vaadin sürdürülebilmesi, metanın bunu yerine getirememesine bağlıdır.

14 Ben de bir keresinde aynı filmin farklı kayıt türlerini satın almış olmanın suçluluğu içindeyim. Ancak, ilkini izledikten sonra diğer kopya türlerine hiç bakmadım çünkü film, sinemasal bakımdan benim için fazlasıyla travmatik ve tekrar izlememi gerektirmeyecek denli akılda kalıcı oldu.

Kapitalizmde ürünün reklamı, kendisinden daha önemlidir. Genellikle reklamları can sıkıcı bulduğumuz için izlememeye çalışsak da (televizyonda kanal değiştirerek ya da dergide sayfa atlayarak) aslında, kullandığımız metadan sağladığımız tatmin bunlardadır. Reklamları görmemek için elimizden geleni yaparız ama keyfi de bunlar üzerinden yaşarız. Metanın reklamda vaat edilen yüceliği barındırmak zorunda olduğunu düşünürüz fakat bu yüceliğin kaynağı reklamdır. Meta asla vaadini yerine getiremese de vaatte bulunma eyleminin kendisi yaratıcı bir güce sahiptir. Kapitalist âlemde reklamcı, yüceliği yaratandır. Metadan duyduğumuz tatmin bunun kendisinden değil reklamından gelir.

Reklamlar yüceliğe gönderme yaparak kapitalist öznenin, kapitalizmin ortaya çıkışıyla beraber ortadan kalkan aşkınlık haline yaklaşmasını sağlar. Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da ortaya koydukları dönüşüm yeni tür bir yücelik mertebesinin oluşmasını gerektirir ki reklamların mahareti de budur. Yarattığı yücelik atfi kralarla din adamlarınınki kadar tatmin edici değildir ama öte yandan tüm yücelik konumlarına içkin travmayı hafifletir. Meta, barındırdığı yüce aşkınlığı gizler ve böylece yeni araba satın alanların hiçbiri kendini Tanrı'nın eline dokunuyormuş gibi hissetmez. Yeni bir araba alırken yaptığımız yücelik atfi kapitalizm öncesi dönemdekine benzer olmakla beraber aynı zamanda bizi yücenin keyif üretme potansiyelinden korur. Metadan duyulan tatmin, Tanrı'da bulunan doyumun yanında sönük kalır.

Sıfır Kilometre Araba Meselesi

Kapitalizm yücelik mertebesini metanın daima bir adım önünde konumlandırarak insan arzusunun doğasından istifade eder. Georg Simmel para konusuyla ilgili çalışmasında arzu ve uzaklık arasındaki koşullu ilişkiyi şöyle açıklar: "Bir nesneyi arzulamamızın tek ve

mutlak şartı, kullanmamız ya da keyfine varmamız için bize henüz teslim edilmemiş olmasıdır; yani bir şeyi arzumuza direnmeyi sürdüğü sürece arzularız. Arzumuzun içeriği, bize karşı koyduğu anda nesneleşir. Burada kastedilen bunun sadece halihazırda elde edilememiş olması değil, aynı zamanda bizden henüz keyfini süremeyeceğimiz bir uzaklıkta bulunmasıdır. Bu durum öznel boyutta arzuya dönüşür."[15] Metayı yücelik konumuna çıkaran, sahip olduğu bu biçimsel mesafedir. Bu mesafeyi geçip metayı elde ettiğimizdeyse derin bir hüsran yaşarız. Yani tekrar *Komünist Manifesto*'daki formülasyona dönersek, katı haldeki her şey buhar olup uçarken yücelik mertebesi de sıradanlaşır.

Kapitalist ekonomistler bile metanın faydalılığını irdelerken konunun bu noktasına yönelik farkındalık geliştirir. Marjinal fayda kuramı metanın tüketiciye sağladığı fiili tatminle ilgilenmez. Kurama göre, neyin satın alınacağıyla ilgili kararın temelinde tatmin beklentisi yatar. Kapitalist ekonomi, kendi evreninde alınan kararları yönlendiren etkenin ulaşılmış tatmin değil tatmin beklentisi olduğunu varsayar. Satın aldığımız kot pantolon aşırı dar da gelse, alıp eve getirdiğimiz elmalar tamamen çürük de çıksa bir metadan beklediğimiz fayda, bizim beklentilerimizdedir. Metanın yüceliği geleceğe dönüktür.[16]

Tüketim davranışı sırasındaki beklentiler daima tüketim eyleminin kendisinden daha tatmin edicidir. Arzuladığımız emtiayı satın alma amacıyla alışverişe çıkmaya bayılırız çünkü çeşitli seçenekleri

15 Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, 2. basım, çev. Tom Bottomore ve David Frisby (New York; Routledge, 1990), s. 66.

16 Marjinal fayda kuramının vurguyu tüketicinin halihazırdaki tatminine değil tatmin beklentisine yapması bir kez daha, kapitalizm müdafilerinin sistemin cazibesini muhaliflerden çok daha etkili biçimde ortaya koyabildiğini gösterir. Bu basit gözlem bile tüketicinin, gerçekte onu tatmin edemeyecek metanın peşinden koşmasının nedenini açıklar.

değerlendirme eylemi sırasında yüceliğe dokunuruz. Alışveriş yapmaktan aldığımız keyif, gelecekte yaşayacağımız tatmine dair adeta sonsuz sayıda vaatle etkileşim içine girmemizden kaynaklanır. Henüz satın almadığımız nesne neredeyse Ortaçağ'ın dinsel ikonlarına yakın bir aşkınlık niteliği taşır. Satın alındıktan sonraysa nesne tüm yüceliğini bir anda kaybeder ve beklentilerimizin çok altında sıradan bir nesneye dönüşüverir.

Kapitalizm kuramcıları metanın uğradığı bu mertebe kaybını, tüketim sürecini tanımlarken kullandıkları terminolojiyle açıklar. Örneğin Carl Menger *İktisadın Prensipleri*'nde *meta* sözcüğünü henüz üretim veya dağıtım sürecinde olan nesne, *tüketim malı* ifadesini ise satın alınmış nesne için kullanır. Bu durum satın alma eyleminin geçirdiği dönüşüme dair dolaylı bir ifade biçimi teşkil eder. Menger şöyle söyler: "İlk sahibinden son sahibine doğru gidiş sürecinde buna '*meta*' deriz ama ekonomik hedefine ulaştığı (yani nihai tüketicisinin eline geçtiği) anda artık elbette meta olmaktan çıkarak, dar anlamda meta kavramına karşıt bir ifadeyle '*tüketim malı*' haline gelir."[17] Menger metadan yüce bir nesne olarak bahsetmese de tüketicinin eline geçtikten sonra onu bu terimle ifade etmeme arzusu dikkate alındığında, metayı gelecekteki yüceliğiyle ilişkilendirdiği sonucuna ulaşılabilir. Gelgelelim elde edildiği anda metanın yüceliği uçup gidecek, metaya sahip olmuş kişi de bu yüceliği tekrar bulabilmek için her çareye başvuracaktır.

Bu çarpıcı değişim, kişi yeni bir araba satın alırken somutlaşır. Doğru arabayı bulma amacıyla satış yerinde bakınırken oradaki birkaç yüce nesne arasından bir tanesi seçilir. Ama kişi, yaptığı seçimden görece memnun olsa bile bu nesneyi satın aldığı anda nezdindeki yücelik atfi kaybolup gider. Sıfır kilometredeki aracın, alan kişi tarafından satış yerinden çıkarılmasıyla birlikte ciddi değer kaybetmesi

17 Carl Menger, *Principles of Economics*, çev. James Dingwall ve Bert F. Hoselitz (New York; New York University Press, 1981), s. 240-241.

bu yücelik yitimine delalet eder. Metayı bulmaya yönelik uhrevi yaşantı, bu elde edildiği anda seküler hale geliverir. Geleceğe dönük bu taahhüde böylesine önem vermemiz yücelik anlayışımızla ilintilidir ve kapitalizm de bu bağlantıyı, kendi yaratmasa da kendi faydasına kullanır.

Tüketici, edindiği metanın bahsedildiği şekilde sekülerleşmeye uğramasının önüne geçmek için, bunu satın almadan önceki mesafeyi yeniden yaratma yönünde sert önlemler almalıdır. Bu doğrultuda başvurulacak çarelerden biri, nesneyi sürekli bir emniyetsizlik atmosferinin içindeymişçesine tahayyül etmektir. Kişi yeni aldığı arabanın her an çalınabileceğini düşünürse, bunu elde etmesiyle ortadan kalkan yücelik atfını kısmen koruyabilir. Alarm taktırmak, kapıları hep kilitli tutmak ya da emniyetli bir otoparka bırakmak gibi önlemler arabanın elde edilir edilmez yitip giden yüceliğini yeniden yaratma doğrultusunda yapılabileceklere örnektir.

Sahip olduğumuz emtianın gerçekten birtakım tehditlerle karşı karşıya olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Bununla beraber, güvenlik sistemleri hırsızlık önleme ya da suçtan caydırma amacıyla tasarlanmamıştır; oysaki bu onların ikincil görevidir. Birincil görevleriyse metanın, satın alınmasıyla birlikte yok olan yüceliğini tekrar yerine koymaktır. İnsanların sıklıkla, aklı başında bir hırsızın çalmaya tenezzül bile etmeyeceği mallarını güvenlik sistemleriyle korumaya çalışmasının nedeni de budur. Kişinin, taşıtının ikide bir gidip kapatması gereken (bazen de kazara kendisinin çalıştırdığı) alarmından duyduğu rahatsızlık ona bu küçük ve ekonomik arabanın bile yüce bir nesne olduğunu hatırlatır.

Mâlik olunan nesneye yönelik tehditler kişide malının emniyette olmadığı hissini doğurur ve ikisi arasında, nesnenin geleceğe dönük yüceliğini besleyen psişik bir mesafe yaratır; bu da kapitalist âlemdeki tek yücelik biçimidir. Metayı yücelik mertebesine çıkaran, bunu dükkân camının arkasından görmemizdir (bu, "metafiziksel

inceliklerle ve uhrevi güzellikler"le doludur). Kapitalizm yüceliği aşkınlık mertebesinden aşağıya çeker ama diğer yandan da onu, erişilebilirlik konusunda belli bir mesafede durmasını sağlar.

Kapitalizm yüceliği erişilebilirlik kavramıyla ilişkilendirse de (ki bu da onu geleneksel toplumlardan ayırır) yüceliği daima geleceğe dönük biçimde tahayyül eder. Kapitalist özne yücelikle asla istediği anda ve istediği yerde hemhal olamaz; elinde sadece metayla cisimleşmiş yücelik vaadi vardır. Böylece kapitalizm, yüceliği bir yandan erişilebilir kılarken diğer yandan da belli bir mesafede tutmuş olur. Yüceliği daima gelecekte bir yerde konumlandırarak, onu gerçekten yaşantıladığımız ânı bizden gizler. Bunu da Kant'ın ahlak anlayışıyla benzer biçimde yapar; Kant ahlak yasasını halihazırda gerçekleştirilmiş değil gelecekte vuku bulacak bir eylemle ilişkilendirerek bunun yüceliğinin üzerini örter. Hegel'in Kant'ın ahlak anlayışını eleştirmesinin aslında örtülü bir kapitalizm eleştirisi sayılmasının nedeni de budur. Yüceliği geleceğe dönük biçimde tasavvur ettiğimizde şu an zaten önümüzde durduğunu fark edebilmemiz imkânsız hale gelir. Kant'ın düşüncesini benimsemektense yüzümüzü Hegel'e dönmek gelecekteki yüceliği bırakıp şu andaki yüceliği görmek yani kapitalizme sırt çevirip eşitlikçi bir topluma dönüşmek anlamına gelecektir.

Meta Fetişizmi Eleştirisine Hegel'in Sunduğu Katkı

Büyük yücelik filozofu Immanuel Kant, ortaya attığı ahlak yasası kavramıyla özne ve yücelik atfı arasındaki dışsal mesafeyi ortadan kaldırır. Böylece yücelik mertebesi çarpıcı bir dönüşüm geçirir. Kant yücelik kavramıyla ilgili en kapsamlı irdelemesini üçüncü *Eleştiri*'sinde yani *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde yapmış olsa da söz konusu kavramın mertebesini değiştirdiği asıl yer ikinci *Eleştiri*'sinin son kısmıdır. Birbirinden bariz biçimde farklı iki ayrı fenomeni ilişkilendirdiği şaşırtıcı iddiası şöyledir: "İki şey vardır ki kişi bunlar üzerinde

ne kadar sık ve düzenli biçimde kafa yorarsa zihni, daha önce olmayan, giderek artan bir hayranlık ve huşuyla dolar: başının üstündeki yıldızlı gökyüzü ve yüreğindeki ahlak yasası."[18] Kant yıldızlı gökyüzüyle ahlak yasasını birbirine denk tutarak içkin nitelikli bir aşkınlık durumu tasavvuruna gider. Buna göre, yüce olan yine gündelik yaşamın ötesine geçer ama diğer yandan da ötesine geçtiği gündelik yaşamın merkezinde yer alır. Sadece bizden yukarıda değil, aynı zamanda içimizde ve öznelliğimizdedir. Bu anlamda Kant, metanın sürdürdüğü ve dışsal aşkınlığın yerine kendine yönelik aşkınlığını koyan devrimi tekrarlar.[19]

Buradan Kant'ın ahlak anlayışının her durumda kapitalizme ya da kapitalist ahlaka indirgenebileceği anlamı çıkmaz; Kant daha ziyade yücelik kavramını kapitalizmin yaptığıyla benzer doğrultuda bir dönüşüme uğratır. Hem kapitalizm hem de Kant yücelik mertebesini erişilebilir kılar –kapitalizm bunu kraldan alıp metaya verirken Kant da tepemizdeki yıldızlardan alıp içimizdeki ahlak yasasına verir– fakat ikisi de bu devrimsel tutumu daha ileri götürmez. Her iki durumda da yücelik gelecekte bir yerdedir ve dolayısıyla geleneksel toplumlarda sahip olduğu mesafeyi buna göre yeniden yaratır. Kant'ın hatasını düzeltmek Hegel'e, kapitalizminkini düzeltmek de eşitlikçi toplumun üzerine düşer.[20]

---

18 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason, Practical Philosophy*, ed. ve çev. Mary J. Gregor (New York; New York University Press, 1981) içinde, s. 269.

19 Walter Davis'e göre Kant'ın içler acısı bir öznellik anlayışını benimseyişi, her şeyi kendi haline bıraktığı ilk *Eleştiri*'sinde değil tam burada gerçekleşir. Kant, öznenin dış dünyayla arasındaki mesafede yatan yüceliği deneyimlemek yerine, bu mesafeyi öznenin kendi içinde kendisine olan uzaklığı olarak görür. Bkz. Walter A. Davis, *Deracination: Historicity, Hiroshima, and the Tragic Imperative* (Albany; SUNY Press, 2001).

20 Hegel'i kapitalist topluma muhalif en büyük eleştirmen olarak kabul eden ilk kuramcı için bkz. Gillian Rose, *Hegel Contra Sociology* (Atlantic Highlands, NJ; Humanities, 1981).

Hegel, Kant'ın yaptığı ahlak yasası kuramsallaştırmasını onun en büyük felsefi başarısı olarak görür ama öte yandan kavramsal sezgisinde bir kör nokta saptar. Bunu fark etmesi sayesinde Hegel, yüceliğe yine içkin bir nitelik atfederken diğer yandan da Kant'ın ahlak yasası kuramında yüceliği belirleyenin meta oluşuna dikkat çeker. Ahlak yasası yüceliğin içselleştirildiğini ve böylece yüce varlığın artık doğal yaşamda bulunmadığını söyler fakat Kant aslında bu kuramı oluştururken özneyi yüceden ayıran mesafeyi muhafaza eder. Kant'a göre ahlak yasası özne açısından bir zorunluluktur. Hegel'in, Kant'ın ahlak yasası düşüncesinde karşı çıktığı nokta da bu zorunluluk (ya da *Sollen*) halidir.

Ahlak ulaşmak zorunda olduğumuz yüce bir olasılık olarak kaldığı sürece özne ve yüce arasındaki mesafe de korunur. Böylece ahlak, asla sağlamayacağı bir yüceliği vaat eden metayla aynı işlevi göstermeyi sürdürür. Oysa bunun aksine ahlak halihazırda edinilmiş ve hayata geçirilmiş bir şey gibi düşünülmelidir. Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde Kant'ı eleştirirken şöyle söyler: "Bilinç ahlak ve gerçekliğin *onda* uyum içinde olmadığı düşüncesinden yola çıkar fakat bunda samimi değildir zira anlık edim sırasında bu uyum *onda* aşikâr olur."[21] Hegel, gelecekte ahlaklı davranma zorunluluğunu bir kenara koyarak ahlaki edimi öne çıkarır. Bu açıdan bakıldığında ahlakın yüce ve üstelik hayata geçirilmiş bir oluşum olarak düşünülmesi gerekir.

Hegel'in ahlak yasası anlayışı, geleceğe dönüklük kısmı hariç Kant'ınkinin aynısıdır. Ahlak yasası bizi gündelik yaşamdan çekip çıkarır ama bunu kendimizde ahlaki zorunluluk hissettiğimizde değil, ahlaki bir edimde bulunduğumuzda yapar. Ahlak, gerçekleştirmek zorunda olduğumuz yüce bir vazife değil, zaten ifa ettiğimiz ve etmeye de devam edeceğimiz bir görevdir. Hegel, Kant'ın ahlak

21 G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford; Oxford University Press, 1977), s. 377.

kavramından zorunluluğu ve geleceğe dönüklüğü çıkararak onun temel önermesini –ahlak yasasının yüceliğini– kabul eder fakat kapitalizmle bağ kurmasına –gelecekle ilgili vurgusuna– karşı çıkar. Hegel'in ahlak anlayışı Kant'ın düşünsel devriminin arkasında dururken, düzenle uzlaşmaya dönük tarafını ıskartaya çıkarır. Hegel'in ahlaka bakışı bu yüzden kapitalizmle ters düşer.

Kapitalizm ahlakla pekâlâ uyuşur. Milton Friedman'ın yaptığı gibi, kapitalizmde, ayrımcılığın çeşitli türleriyle mücadele edilmesine imkân tanıyan bir ahlaki ilke bile keşfedilebilir. Friedman'a göre kapitalizm bize önyargılarımız karşılığında para ödeterek (örneğin belli bir ırka mensup satıcıdan alışveriş yapmazsak nihayetinde daha fazla para ödemek zorunda kalırız) bunları ortadan kaldırmaya çalışır. Bu türden bir ahlak anlayışı faydalılık sınırları içinde kaldığından onun hiçbir yüce tarafı yoktur. Ancak, Kantçı ahlak yasası her tür faydacılığı reddettiği için biriktirme tutumuna da karşıdır ve dolayısıyla faydalı değil yücedir; Friedman'ın ahlak anlayışının aksine, iyi bir yatırım değildir.[22]

Kantçı ahlak anlayışı, faydacılığı reddetmesinden ötürü her tür kapitalist ahlakçılıktan ayrılır. Üstelik Kant'ın, iddiasını daha ileriye taşımamasının nedeni de ahlaka bakışının kapitalist yüceliğin

22 Friedman'ın kapitalist ahlak çözümlemesi ilk bakışta son derece ikna edici görünür. Kişinin önyargılarından ötürü bedel ödemesi gerektiği düşüncesi, siyah müşterilere akşam yemeği hizmeti sunmadığı için muhtemel alışverişi sekteye uğratan lokanta sahibi göz önüne alındığında insana gayet mantıklı gelir. Ancak buradaki sorun, Friedman'ın tasavvur ettiği toplumsal düzenin çıkış noktasının tarafsız olmasıdır; daha en baştan her tür önyargıdan arınmıştır. Kapitalizmin tüm geçmişi boyunca birçok farklı dönemde işletme sahibinin, belli bir müşteri kesimine hizmet vermeyi reddetmesinin ona zararı değil faydası dokunmuştur. Irkçı toplumda iş yapan kişiyi sistem, bu bağlamdaki tutumunun çizgiyi aşması yüzünden değil, yeterince ırkçı olmamasından ötürü cezalandırır. Friedman'ın bunu düşünememesinin sebebi muhakeme biçiminin, gerçek hayatla örtüşmeyen bir tarafsızlığı mutlak şart olarak benimsemiş olmasıdır.

gelecekle ilgili boyutunu kabul etmesidir. Hegel, yaptığı düzenlemede bu hususu Kant'ın söz konusu formülasyonundan çıkarmıştır. Kapitalizmin hükmündeki toplumun da sistemden tamamen kurtulmak için yapması gereken budur.

Hegel'in tavsiyesine uyarak Kant'ın ahlak yasasını zaten hayata geçirmiş olduğumuzu idrak ettiğimizde yüceliğin mertebesi ve zamandaki yeri değişir; artık gelecekte ulaşılacak değil şu anda var olan bir yaşantıya dönüşür. Tatmin vaadi olmaktan çıkarak elde edilmiş bir şey olur. Ahlak yasasının yüceliğine dair bu anlayış değişikliği, metanın yüceliğiyle ilgili bakış açısına da uygulanabilir. Metanın yüceleşmesini gelecekte gerçekleşebilecek bir olasılık olarak görürüz fakat bu, metanın biçimine bürünmüş halde zaten elimizdedir. Vaat çoktan yerine gelmiştir. Yüceliği gelecekten çekip şimdiye getirmeye yönelik bu bakış açısı değişikliği metanın üzerimizdeki gücünü kıracaktır. Kişi tatmini emtiada bulabilir ama artık daha fazla doyum beklentisine girmez. Metayla Hegelci yaklaşım çerçevesinde ilişki kurabilmek için kişi tatmini içerikte aramaktan vazgeçmelidir zira tatmin metanın içeriğinde değil biçimindedir.

Doyuma Ermiş Oryantalizm

Metayla tatminsizlik üzerinden kurulan ilişki ve tatmine dayalı ilişki arasındaki karşıtlığı, Batı'nın Uzakdoğu'yla olan ilişkisinde gözlemleyebiliriz. Yani kapitalizmin metayı geleceğe dönük biçimde yüceltmesi ve sosyalizmin hayata geçirilmiş yücelik anlayışı arasındaki farklılığı oryantalizmden yola çıkıp Sofia Coppola'nın *Lost in Translation* [*Bir Konuşabilse,* 2003] adlı filmiyle ortaya koyduğu oryantalizm karşıtlığına giden yolu inceleyerek görebiliriz. Kapitalizmin doğuşundan bugüne Batı, Doğu'ya bir yücelik mertebesi atfeder. Oryantalist yaklaşım Doğu'yu, asla erişilemez birtakım sırlara vâkıf gizemli bir bilgelik merkezi haline getirir. Bu durum, orada bulunan

egzotik emtiayı da kapsar. Edward Said *Şarkiyatçılık*'ta bu meseleye açıklama getirirken söz konusu tutumun, Doğu'yu meta olarak gören sömürgeci araştırmaların altındaki temel güdüsü olduğunu belirtir.

Tıpkı aşk nesnesi gibi Doğu da paradigma niteliği taşıyan bir metadır. Kapitalist Batı'nın gözünde elde edilmesi zor bir gizem barındırır. Bu gizemi çözebilmek için binlerce kilometrelik yollar katedilmeli, bazı yabancı diller öğrenilmeli, savaşılmalı ve hiç bilinmeyen gelenekler inceleme altına alınmalıdır. Ne var ki bunlara rağmen Doğu, onu tam anlamıyla çözme doğrultusunda gösterilen tüm çabayı boşa çıkarır gibidir. Ne kadar uğraşılırsa uğraşılsın, oradaki hiçbir bilgiye tam anlamıyla hâkim olunamaz.

Said oryantalizm meselesini kuramsallaştırırken işe Marx'ın *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*'nden bir alıntıyla başlar. Söz konusu alıntı kapitalizme yönelik herhangi bir eleştiri içermese de Marx'ın lümpen proletaryanın siyasetteki etkisini ve bu sınıfın, çıkarlarını gözetecek birine duyduğu ihtiyacı görmezden geldiğini savunur. Said lümpen proletaryanın müdafiliğine soyunmuş değildir; o satırlara sırf Marx'ın ötekiliğe yönelik umursamaz tutumunu göstermek amacıyla yer verir.[23] Said, kitabın bütününü göz önüne aldığında Marx'ı oryantalizmle mücadele

23 Lümpen proletaryayı ve onun devrimci gizil gücünü savunanlar arasında, Said'den daha Marksist olmakla beraber Frantz Fanon da yer alır. Sömürü düzeninde sanayi proletaryasının zaten kapitalist tarafından satın alınmış olduğunu ama lümpen proletaryanın içinde hâlâ devrimci ruh barındığını düşünür. Bkz. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev. Richard Philcox (New York; Grove, 2004) [*Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İletişim, 2021]. Sinemada lümpen proletaryanın devrimci gizil gücünü göstermeye yönelik en önemli sahne Ousmane Sembène'in *Xala*'sının (1975) son sahnesinde karşımıza çıkar: Toplumdan dışlanmış bir grup kişi birleşerek, karşılarındaki burjuva liderinin çıplak gövdesini tükürük yağmuruna tutar. Bunu, söz konusu kişinin hem vatana hem de sömürgeci Fransa'yı destekleyen kapitalistlere karşı girişilen devrime yönelik ihanetine tepki olarak yaparlar.

etmeye çalışan değil, bunun etkisi altında kalmış biri olduğu kanısına varır. Marx hakkında yürüttüğü tartışmaya rağmen oryantalizmin kapitalist sistem tarafından yaratıldığını düşündürecek tek kelime etmez. Halbuki oryantalist zihniyete dair verdiği tüm örnekler kapitalist çağa aittir.[24]

Said'e göre oryantalizm temelde, bilginin iktidara meşruiyet kazandırmasının örneklerinden birini oluşturur.[25] Oryantalist, Doğu'nun ötekiliğini ehlileştirerek bunu anlamlandırılabilir bir nesneye dönüştürür. Fakat buradaki asıl önemli husus bu dönüşümün ortaya bir bilgi nesnesi çıkarmasında değil, Doğu'yu çözülmesi gereken bir gizem olarak sunmasındadır. Said konuya şu şekilde yaklaşır: "Oryantalistin Doğu'yla ilişkisi yoruma dayalıydı; oryantalist biliminsanı bu uzak, anlaşılması zor medeniyeti veya kültürel yapıyı kendi kültürüne tercüme ederek, canayakın biçimde resmederek ve kavranması zor nesneyi içine girip anlamaya çalışarak onun üzerindeki belirsizliği azaltmıştır."[26] Said'in bu açıklamasının en önemli

24 Bir sonraki kitabı *Kültür ve Emperyalizm*'de Said, kapitalizmin işlevine yönelik açıklamasına biraz daha kapsam kazandırır ama metanın yapısallığı ve egzotik öteki arasındaki ilişkiye burada da değinmez. Bkz. Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York; Vintage, 1993) [*Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Metis, 2021].

25 Bu bağlamda oryantalizm, Foucault'nun Doğu-Batı ilişkisine dair fikirlerinin farklı biçimde bir ifadesidir. Nasıl ki tıp disiplini bedensel işleyiş hakkında bilgi edinmek amacıyla vücutta kesi çalışması yapıp onun üzerinde güce sahip oluyorsa, Batılı yazarlar da ötekilikle ilgili olarak aynı nihai amaç doğrultusunda bu konudaki bilgilerini bir araya getirir.

26 Edward Said, *Orientalism* (New York; Vintage, 1978), s. 222 [Şarkiyatçılık, çev. Berna Yıldırım, Metis, 1999]. Hegel'i oryantalizmden bütünüyle ayıran şey, Doğu'ya yönelik kötüleyici yorumlara rağmen ötekilerin kendisine de ötekinin gizemine dair kesinlikle herhangi bir bilgi vermemesidir. Bir başka ifadeyle Doğu'nun gizemi Batılılar kadar Doğululara da kafa karışıklığı yaratır. Oryantalistler Doğuluların, gizemli bir sırra ulaştıkları için Batılılar gibi bilinçdışından mustarip olmadıklarına inanadursun, Hegel'e göre Doğu hakkında edinilmesi gereken bu tür bir bilgi yoktur.

noktası "kavranması zor nesne" ifadesidir zira oryantalistin arzusunu uyandıran da bu yüceliktir.

Said'in iddia ettiği gibi oryantalizm tümevarımsal bir yargıdan ziyade sömürgeci projelerin ortaya çıkmasındaki itici güç olsa bile sonuçta yine de kapitalizmin ürünlerinden biridir. Kapitalist çağ öncesi bir oluşum diğerini fethedebilir ya da ortadan kaldırabilirdi fakat ona metanın yücelik prizmasının ardından bakmazdı. Ancak, kapitalizmin sahneye çıkışıyla birlikte her şey değişmiş; oryantalizm kendine alan bulmakla kalmayıp her yönüyle gerekli hale gelmiştir. Kapitalizmi ne bir tür oryantalist yaklaşımdan ne de diğerini incelenmesi gereken yüce bir biçimselliğe dönüştürme çabasından yoksun hayal etmek mümkün değildir. Diğerine yönelik egzotizm atfı meta fetişizminin uzantılarından biridir ve bugün hâlâ ötekine bakıştaki baskın tutumdur. Buna karşı koymanın tek yoluysa ötekinin ya da metanın gelecekte ifşa olabilecek bir sırrının bulunmadığını ortaya çıkarmaktır.

Sofia Coppola'nın *Lost in Translation*'ı beyaz perdede gösterildiğinde hem eleştirmenlerden hem de seyirciden büyük övgü kazanmış ve Coppola'ya, o güne dek sadece üç kadının aldığı Oscar'da en iyi yönetmen ödülünü getirmiştir. Bununla beraber film, benimsediği oryantalist yaklaşımdan ötürü çok sert eleştirilere de maruz kalmıştır. Bunların çoğunda Coppola'nın filminin, Japonya algısı kapsamında tipik bir ırkçılık örneği sergilediği savunulur zira söz konusu kültürün hiçbir özgün öğesine ucundan kenarından bile değinilmezken iki Batılı karakterin bakış açısının sınırları içinde kalmak yeterli görülüyordur.

Görünüşte oryantalizmin bu baskınlığına verilebilecek sadece iki olası karşılık vardır. Bunlardan biri egzotik ötekiliğe dair imgeler vasıtasıyla söz konusu yaklaşımı sürdürmek, diğeriyse özgün ötekiye ait imgeler aracılığıyla oryantalizmin maskesini düşürerek Doğu'ya dair yücelik algısını ortadan kaldırmaktır. Menfi eleştiriler

Coppola'yı bunların ilkine başvurup ikincisinde başarısız olmakla suçlar. Olumsuz tepkiler o kadar ileri gider ki, Akademi Ödülleri jürisini filme destek vermekten caydırmak amacıyla "Lost-in-Racism" [Irkçılıkta Kaybolup Gitmiş] isminde bir kampanya bile başlatılmıştır. Peter Brunette tarafından yapılan eleştiriyse filme karşı ileri sürülen savların özeti niteliğindedir: "Filmin kahramanları taksiye binip Tokyo'nun Ginza adını taşıyan ışıl ışıl bölgesinden, yüzlerinde oynaşan rengârenk neon ışığı yansımalarıyla geçerek gece kulübüne giderler ve orada yabancılarla vakit geçirirler. Ardından saygılı bir edayla Budist töreni izler, çiçek buketi düzenleme kursundakileri seyreder, Fuji Dağı'nın eteklerinde golf oynarlar fakat asla ve asla, çözülmesi hiçbir şekilde mümkün olmayan Öteki'den ve anı fotoğraflarından müteşekkil bu yüzeyin bir milimetre ötesine geçmezler."[27] Gerek Brunette gerekse onunla benzer fikirdeki diğer eleştirmenler açısından Coppola'nın Japonya'sında Japonlara has hiçbir niteliğe rastlanmaz ki bu da onun oryantalist tutumunun göstergesidir.

Oysa *Lost in Translation*'da Japonluğa dair hiçbir özgün unsura yer verilmemesi ve filmin metanın yüceliğini yok sayması, içindeki oryantalizm karşıtı gizli nitelikten kaynaklanır. Coppola kendini oryantalizme kaptırıp alışılageldik egzotik öteki görünümünde bir Japon imgesi sunmadığı gibi izleyiciye gerçek Japonya'yı da göstermez. Coppola filmde Japonya'nın özünün, bir yabancının asla anlayamayacağı ya da anlayıp önceki mertebesinden indireceği yüce bir gizem barındırmadığını ortaya koyar. Söz konusu yücelik mertebesi Batılı ziyaretçinin ülkeye dair yaşantısındadır ki Coppola da filmde, Japonya'ya yönelik bu atfın sadece kişinin bakış açısından kaynaklandığını gösterir. Bu tavır yücelik atfını ortadan kaldırmaz ama onu metalaşmaktan korur. Bir şeyi yüce yapan şey geleceğe dönük yücelik vaat eden meta değil, bizim yüceleştirme tutumumuzdur.

27 Peter Brunette, "Sophia Coppola's Overly Subtle *Lost in Translation*", Indiewire, www.indiewire.com/movies/movies_030917lost.html.

Filmde, Tokyo'ya bir televizyon reklamı çekimi için gelen Bob (Bill Murray) ve eşiyle turistik seyahatte olan Charlotte (Scarlett Johansson) arasında gelişen ilişki anlatılır. Asya'nın Batılı karakterlerin hikâyesine arka fon oluşturmaktan ibaret kaldığı diğerlerinin aksine Coppola'nın filminde Japonya bir gizem ya da bilgelik atmosferi işlevi görmez. Doğu'ya has keşfedilmeyi bekleyen sırlar yoktur. Bunun yerine Bob ve Charlotte'ı, yüceliği Japonya'yla kurdukları kendilerine özgü ilişki üzerinden yaşantılarken seyrederiz. Görünenin ötesine geçerek ülkenin kültürünü derinlemesine incelemeye niyetlenmemelerinin ırkçılıkla en ufak bir ilgisi yoktur; bu tamamen, oryantalizmi besleyen meta mantığının reddidir.

Film görünüşte en bilinen kültürel klişelere yer verse da bunları, yüceliğin aslında nerede olduğunu göstermek için kullanır. Bir yerde Charlotte, Bob'a "Burada insanlar niye *r*'leri ve *l*'leri birbirine karıştırıyorlar?" diye sorar. Bu soruda Japonların İngilizceye yaklaşımında gizli bir nitelik olabileceği iması vardır ama Bob'un yanıtı böyle bir sırrın olmadığını gösterir: "Sırf eğlencesine sanırım. Bizde eğlenceli bir taraf görmedikleri için bizimle konuşurken kendilerine gülecek bir şey bulmak zorundalar." Bob'un bu gelişigüzel yanıtı sorunun tamamen yanlış olduğunu gösterir: Japonların telaffuzunda keşfedilecek hiçbir sır yoktur. Böyle bir sır iması Batılı izleyici için ve onun beklentileri göz önüne alınarak yaratılır.

Filmin Doğu'ya atfedilen gizemi yerle yeksan edişi en açık haliyle ABD'nin, Tokyo'ya dair egzotizm algısının oluşmasındaki rolünü betimleyişinde ortaya çıkar. *Lost in Translation*'da Japonya'ya özgü birtakım gizli saklı nitelikler arayan izleyici herhangi sahici bir ötekiliğe rastlamak şöyle dursun, karşısında Amerikan kültürünü bulur. Bu durum filmin açılış sahnesinde açıkça görülür. Bob, Tokyo'nun abartılı gece manzarasını seyre dalmışken Coppola bu görüntüyü kesip kamerayı adamın yüzündeki sersemlemiş ifadeye çevirir: İzleyici gece manzaranın orta yerinde, üzerinde Bob'un fotoğrafının

yer aldığı kocaman bir reklam panosu görür. Filmin ileriki kısımlarında Coppola, Bob'la Charlotte'ı gece Tokyo sokaklarında koşarken gösterir; şehir manzarasının oluşturduğu arka plan hâlâ odakta değildir. Bu manzaranın kısmen odak noktasında olduğu tek yer, üzerinde Bob'un yüzü bulunan reklam panosunun görüntüsüdür. Seyirci Tokyo'nun göbeğinde Japonların ötekiliğiyle özdeşleşen gizem perdesiyle değil, Batılı bir figürle karşılaşır.

Lost in Translation'daki temel fikir Japonya'nın yüceliğinin Bob ve Charlotte'ın bu yöndeki atfından geldiği, Japonya'nın başka kültürler tarafından anlaşılması mümkün olmayan hiçbir sırrının bulunmadığıdır. Bu ifşa meta anlamındaki Japonya'nın değerini düşürür ve metanın yüceliğinden kaynaklı etkilere dayanak noktası teşkil eden oryantalizmi aşmanın yolunu gösterir. Yüceliğin ulaşılması gereken bir hedef değil, yokluğu çoktan anlaşılmış bir mertebe olduğunun farkına varılmasıyla birlikte ötekinin yüce metayla ilişkilendirilmesi imkânsızlaşır. Bu da Kant'tan Hegel'e geçmek anlamına gelir.[28]

Kendini meta üzerinden ortaya koyan Hegelci yücelik türü, daima kapitalizmle birlikte var olmuş iki olasılık doğurur: aşırı köktenci nitelikte tepki yaratma tehlikesi ve kurtuluşa dair devrimci vaat. Her iki olasılık da metanın yüceliğiyle ilişkilidir. İlki yücelikle ilgili yaşantının ardından ortaya çıkan tatminsizlikten kaynaklanır. Kişinin aşırı köktenci hale gelmesi kapitalizmin onu yüceye ulaştıramamasından değil, aksine bunu başarmasından kaynaklanır; bağnazı, yücenin gerçekten hissedilebileceğini kesinlikle kabul etmemeye sevk eder. Devrimci olmak isteyen özneyse, aksine, metayı elde ettiği anda gerçekten göğe ermiş olduğunu anlar ve böylece kapitalist biriktirme projesine sırt çevirebilir. Metanın sağladığı tatmin bunun daha fazlasını biriktirme arzusunu yok edebilir.

28 *Lost in Translation* (Bir Konuşabilse) hakkında daha ayrıntılı (ve belki daha sıkıcı) yorum için bkz. Todd McGowan, "There is Nothing Lost in Translation", *Quarterly Review of Film and Video* 24, no: 1 (2006), s. 53-64.

Kapitalizmin Yeterince Yüce Olmadığını Düşünenler

Kapitalizmin, vaat ettiği yüceliği sağlayamaması çoğu zaman devrimci değil köktenciler yaratır. Bu yüzden devrimci gerçekten elde edebildiğimizin, ulaşabileceğimiz tek yücelik olduğunu ve gelecekte bir yerde bizi bekleyen başka yücelik bulunmadığını kabul etmelidir. Köktenci ise aşkın yüceliğin getireceği nihai keyif vaadine sımsıkı sarılmış kişidir. Onun bu adanmışlığı metanın, vaat edip yerine getiremediklerinden ayrı düşünülemez. Söz konusu köktenci tepki, onu reddettiğini iddia eden sistemin parçasıdır. Köktencinin tek istediği kapitalizmin metayla ilgili verdiği sözleri tutmasıdır. Bu etki, kapitalist ekonomik sistemin kendisi tarafından yaratılan dahili bir etkidir; burada sistemi yok etme amacı güden, dışarıdan gelmiş yabancı bir düşman yoktur.

Kapitalizm savunucusu olmasına rağmen Joseph Schumpeter sistemin, ortadan kaldırdığı uhrevi yüceliğin yerine koyduğu bu yeni yücelik biçiminin bazı eksiklikleri olduğunu kabul eder: "Menkul kıymetler borsasının, Kutsal Kâse'nin yerini doldurmakta epey yetersiz kaldığı"nı belirtir.[29] Kapitalizmin doğurduğu içkin yüceliğin tam anlamıyla bir yücelik mertebesi olmadığını düşünür. Bunun sonucuysa genellikle söz konusu derecelendirme sürecine başkaldırıp uhrevi yüceliği yeniden tahtına oturtma girişimidir. Ancak, metanın sorunu yücelik mertebesine ulaşamaması değil; yüceliğin zaten elde edilebilmiş olmasıdır. Yüceliği daima aşkın bir mertebede tutan geleneksel toplumların aksine kapitalizm onu yeryüzüne indirip hayal kırıklığına zemin hazırlar. Schumpeter bahsedilen yücelik türünün barındırdığı gizil hüsranı fark ettiğinde, metaya inancını koruduğu ve kendini bu tahrike kaptırmadığı halde metaya yönelik köktenci tepkiyi de öngörmüştür.

29 Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York; Harper, 2008), s. 137.

Köktencilik kapitalist modernitenin ürünlerinden biri, metadan gelen yücelik türüne karşı bir başkaldırıdır. Köktenci, kapitalizmin sunduğu tatmini tadamamış biri değil, bunu tam anlamıyla yaşamış bir kişidir. Bu tatminin köktenciliğe doğru giden kişide tatminsizlik yaratmasının nedeni kapitalizmin verdiği sözle bağdaşmamasıdır. Hiçbir meta, reklamında tanıtıldığı gibi çıkmaz; köktencinin yaşadığı hüsranın kaynağı da aradaki bu bağdaşmazlık durumudur. Bu durum çoğumuzda reklamlara karşı güvensizlik yaratır ya da bizi daha iyi bir meta bulma doğrultusunda bitmek tükenmek bilmez bir arayışa sürükler zira köktencinin aksine biz, tüketici olarak kalmayı sürdürürüz. Ne var ki köktenci, vefasız bir tüketicidir ve adeta reddedilmiş bir âşık tavrıyla tüketimden vazgeçer.

Köktenciliğin yapısı –kapitalizmin hatalarına yönelik bir tepki olma durumu– intihar bombacılarının çoğunun neden orta sınıf ailelerin çocuklarından ve yaşamının büyük kısmını Batılı tarz yaşamın içinde geçirmiş kişilerden çıktığını açıklar. İslamcı köktencilik bile harici bir saldırı değil, verdiği sözleri yerine getiremediği için kapitalizme yönelmiş, onun içinden doğmuş bir ret tutumudur. Bu durum 2001'de Dünya Ticaret Merkezi'ne düzenlenen saldırıdan ABD'nin ya da 2015 yılında Paris'te yaşananlardan Fransa'nın sorumlu olduğu anlamına gelmez; aksi halde tüm sorumluluk saldırganların üzerinden alınmış olur. Saldırganların dinsel inançlarının Amerikalı veya Fransız kapitalistlerin çoğununkinden farklı olması bir rastlantıdan ibarettir; gerçekleştirdikleri saldırılar, bir başka köktenci bombacı olan Timothy McVeigh örneğinin de gösterdiği üzere İslamcı olmayan diğer köktencileri de etkileyen derin bir yüceliksizleşmeden kaynaklanır.

Köktencinin yaptığı, tüketimin yarattığı hüsran yaşantısını yücenin kendisini hedef alan bir yargıya dönüştürmek değil, dinsel inanç, milliyetçilik ve benzeri zihinsel tutumlarla vücut bulmuş sahici bir yüce aramaktır. Bu da kapitalizmin etkisine açgözlü bir tüketiciden bile daha fazla teslim olmak demektir. Köktenci, reklamlarda vaat

edilen yücelik mantığını kabul eder. Halbuki bu vaadin karşılığını nihai meta olarak gördüğü şeyde aramakta; kapitalizm tarafından ortadan kaldırılan sahici inancın sağlam zeminine dönmek istemektedir.

Modern dünya insanının elinde sadece iki seçenek varmış gibi görünür; ya kendini metanın yüceliğine teslim edecek ya da bu yücelik türüne karşı köktenci isyan bayrağını açacaktır. Ancak, bir seçenek daha vardır: Metanın, vaat ettiği nihai tatmini sağlayamayacağı gerçeğiyle yüzleşmesi kişiyi yüceye yeni bir pencereden bakmaya sevk edebilir. Silahlı örgüte katılarak ya da burka giyerek kendine sahici bir yüce aramaktansa, yücenin büründüğü meta halinin onun asıl niteliğini ortaya çıkardığının farkına varabilir.

Metanın sahte bir yücelik vaat ettiği ya da sözünü verdiği sahici yüceliği sağlamakta başarısız olduğu söylenemez; bu vaat türü ve yerine getirilememesi yücenin esas niteliğini oluşturur. Yüce, başarılarımızda değil başarısızlıklarımızdadır; yüzleşmekten özenle kaçındığımız gerçek de budur. Kapitalizm, kendinden önceki çağlarda hem faydalanılıp hem de gizem perdesinin ardında tutulan yüceyi ifşa eder. Bugün yapmamız gereken kapitalizmin açık ettiği bu durumu kabullenmek ve yüceye gelecekte bir gün ulaşabileceğimiz vaadine teslim olmak yerine onunla, barındırdığı kaçınılmaz eksiklik çerçevesinde yüzleşmektir. Yani yücelik atfı konusunda Kantçı değil Hegelci olunmalıdır. Yüceliğin sırrına vâkıf olabilmek için metanın mantığının sonuna dek izlenmesi gerekir.

Metanın, vaat ettiği nihai tatmini sağlayamaması aynı zamanda yücenin eksikliğidir. Buradan, hiçbir yücelik alameti içermeyen tamamen seküler bir dünyada yaşadığımız anlamı çıkarılmamalıdır.[30] Yüce mevcuttur ama gelecekte gerçekleşecek bir aşkınlık anında

30 Tam sekülerliği savunmak felsefi pragmatizmi savunmaktır ki o da kapitalizmin işleyişiyle mükemmelen uyuşur. Kapitalizmin başlıca varsayımlarının pragmatik yaklaşım tarafından nasıl kolayca kabul edildiğini görmek için Richard Rorty'nin herhangi bir kitabını açıp okumak yeterlidir.

saklı değildir. Gündelik hayat çerçevesindeki aşkınlık hali yaşayabilme, yoktan var edebilme yeterliliğinin içindedir. Metanın vaadinin mahiyetini kavradığımız anda yüceye bakış açımızı değiştirebiliriz. Kapitalizm mevcut haliyle bu atılıma ayak uyduramaz; bunu başarabilmek için yücelik anlayışını aşkınlıktan içkinliğe dönüştürmesi bunu yapmayı mümkün kılar. Sistem açısından bu durum, alkışlamamız gereken büyük bir başarıdır.

Marx kapitalizmin, onun yerini alacak eşitlikçi sistemin gelişimi açısından gerekli olduğunu söylerken tamamen haklıdır ama bu gereklilik ekonomik olduğu kadar psişiktir. Bu psişik basamağı ancak metanın bize yücelik hakkında verdiği dersi dikkatle dinlersek çıkabiliriz. Yeni bir araba satın aldığımızda yaşadığımız hüsran kapitalist yüceliğin çuvalladığı değil, hakikatinin ifşa olduğu andır. Kapitalizm ve meta olmadan, metanın bize yarına dönük vaadinin zaten gerçekleştiğini fark etmemiz mümkün olmaz. Ancak, bunun zaten elimize geçmiş olduğunun idrakine vardığımızda kapitalizmin sınırlandırmalarından ve karartmalarından kurtuluruz. Kapitalizm, sahiden istediğimiz takdirde edinebileceğimiz yeni bir yücelik anlayışına erişmek için kullanıp sonra da kenara atacağımız bir merdivendir.

Sonuç:
Biriktirmeyin, Keyfini Çıkarın

Kapitalizm bizi içimizdeki tatminsizliğe dair imge bombardımanına tutar. Günümüzde sistemle, öznenin kapitalist üretim ilişkilerinden ötürü yaşadığı tatminsizliğe odaklanarak mücadele etmek mümkün değildir. Bu tür bir tepki kapitalist sistemin ekmeğine yağ sürerken, faydalandığı daha iyi bir gelecek vaadini de güçlendirir. Bu tepki kapitalizmin adaletsizliğine karşı 19. yüzyılda, baskıcılığına karşı da 20. yüzyılda dile getirilen eleştirilerde görülür. Aralarındaki büyük farklılıklara rağmen söz konusu eleştirel cephelerin her ikisi de kapitalizmin yarattığı tatminsizliğe odaklanır ama bu yöndeki bir karşı çıkış, kapitalizmin gerçek psişik cazibesinin tamamen gizlenmesine yol açar.

Kapitalizmin getirdiği tatminsizlik sisteme doğrultulan her eleştirinin vazgeçilmez malzemesi olmak durumundaymış gibi görünse de, kapitalist ekonominin özünü oluşturan unsurlardan biridir bu. Kişinin, yaşamını kapitalist bir özne olarak sürdürebilmesi kendini sürekli tatmin arayan tatminsiz bir varlık olarak görmesine ve dolayısıyla halihazırda bulduğu tatmini fark edememesine bağlıdır. Kapitalizm eleştirisi bu sistemden kaynaklanan tatminsizliğimizden değil, tatminimizden yola çıkmalıdır. Ancak, kapitalist sistem bu tatmin yaşantısının varlığını asla kabul etmez. Bunun farkına

varabilmek için günümüzün en kökten eylemine, yorum kabiliyetine başvurmak gerekir.

Bir sistemin, kendisiyle ilgili beyanlarına asla inanılmamalıdır. Bu bilhassa ekonomik ya da siyasi sistemler için geçerlidir zira işleyiş biçimleri herhangi biri tarafından açıkça görülemez. Bir lider perde arkasında dönen dolapları ağzından kaçırsa bile buradan, krallığın sırlarını açık ettiği sonucuna varılmamalıdır. Freud'un keşfettiği bilinçdışı kavramı öznenin, ne yaptığını bildiği halde bunu ifade edememesini içerir. Dolayısıyla diğerleri yaptıkları yorumlamalar vasıtasıyla, öznenin aklındaki amaçlar hakkında ondan daha fazla farkındalığa sahip olur. Ekonomik ya da siyasi sistemler için de tamamen aynı durum söz konusudur.

Bir sistemin sırları onun kendisiyle ilgili söylediklerinde saklıdır ama bunları açığa çıkarmak ancak yorumlamayla mümkündür; dışarıdan görüldüğü haliyle değerlendirilemez. Kapitalizmin mahiyeti apaçık ortada olsa da bu yorumlama gerekliliği onu analiz edecek kişiler için de geçerlidir. Kapitalizm, kartlarını açık oynayarak yapısı ve cazibesinin sırrı hakkında bizi kandırır. Müdafileri sistemin en temel içgüdülerimize, insana has bencilliğe ve hep daha fazlasını arzulama tutumuna hitap ettiğini rahatlıkla kabul eder. Bu savunucuların en aşırıları bencilliğin erdem olduğunu söyleyecek kadar ileri gider ama onlar bile, insanları bencilliğe teşvik etmenin nasıl daha müreffeh ve dolayısıyla daha mutlu bir topluluk yaratabileceğini göremiyorlar. Onlara göre, açgözlü bireyler müreffeh ve güvenli bir toplumsal düzen üretir.

Kapitalizme dair bu yorumun isabetsizliği, aslında bir yorum olmamasından kaynaklanır. Kapitalistin kendine dair tanımlama biçimini ve sistemin ilkelerinin ekonomiyi açıkça biçimlendirdiğini kabul eden bir görüş olmaktan ibarettir. Kapitalist sistemde kişisel çıkar gütmek adeta sıradanlaşmış bir durum gibidir; şahsi menfaat peşinde koşmanın faydaları herkesçe tanık olunabilecek kadar

ortadadır. Ne var ki yorum yapabilmek için karanlıklar içinde saklı olanı görebilmek gerekir. Aşikârmış gibi görünen şey doğrudan yorum konusu haline getirilmelidir; Marx'ın *Kapital*'in ilk cildinden ikincisine geçerken yaptığı da budur.

Kapital'in ilk cildinde Marx kapitalizmin kendine yönelik bakışını inceler ve sistemin tek bir zorunluluk üzerinden işlediğine dair meşhur tespitini yapar. Dini vecibelerin ya da Kant'ın belirlediği kategorik zorunlulukların yerine kapitalizm "Biriktir, sürekli biriktir! Musa ve peygamberler aşkına!" der.[1] Tek gailesi hayatta kalmak olan, ağır işlerde çalışan emekçiler bile bu aşkın zorunluluk mucibince, hayatlarını idame ettirebilmek ve gelecekte refaha ulaşabilmek için birikim yapma derdine düşmelidir. Kapitalist özne öyle sadece geçinip gidemez, daima yarınını düşünmek zorundadır. Kişi daima bir gözü gelecekte birikim yapıp durur fakat söz konusu kapitalist zorunluluk bu durum üzerinde süperego işlevi gösterir; bu da yapılan hiçbir birikim miktarının yeterli olmadığı anlamına gelir. Bu dayatma kapitalist öznenin artık daha fazla birikim yapması gerekmediği hissine kapılmasına müsaade etmez. Kapitalizmin ahlak anlayışına göre, "çok fazla" asla yeterli değildir.[2]

Kapital'in ilk cildinde, herkesin birikim yapma buyruğuna itaat etmeye çalıştığı bir sistemin dinamikleri incelenir. Marx söz konusu dayatmayı eleştirse de buna dair herhangi olası bir seçenek sunmaz. Bu anlamda da kapitalizm savunucularından farkı kalmaz zira onlar açısından da hayatta birikim yapmaktan başka hiçbir seçenek yoktur.

1 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 1. cilt, çev. Ben Fowkes (New York; Penguin, 1976), s. 742 [*Kapital*, 1. cilt, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam, 2021].

2 Psikanalizin altında yatan temel fikir kapitalizminkiyle tam zıt yöndedir. Psikanalitik bakış açısına göre "ne kadar fazlası olursa olsun, insana yetmez". Yani haddinden fazla düzeye ulaşan her birikim, kişinin kaçınılmaz biçimde eksiklik haliyle yüz yüze kalmasına neden olur; kapitalist özneyi psikanalize başvurmaya sevk eden de budur.

İnsanı harekete geçirebilecek yegâne güdü birikim yapmak ya da kişisel çıkarlarını beslemektir. Kapitalist ekonominin yapısı da başlı başına, görünüşte bu iddianın doğruluğunu ispatlar; birikim yapanları ödüllendirirken, bunu reddedenleri cezalandırır.

Gelgelelim, birikim yapmanın sistemin itici gücünü oluşturduğu fikri kapitalizmin ve savunucularının iddiasından öteye geçmez. Kapitalizmin yoluna devam etmesini sağlayan asıl motor bu değildir. Bu varsayımın işlevi, tatmin yaşantısının öznelliğin şekillenmesinde oynadığı rolü ideolojik boyutta gizlemektir. Biriktirme davranışına tamamen teslim olduğumuzda bile bu tutumumuzun altındaki temel unsur tatmin yaşantısıdır. Kapitalizm, varlığını sadece bizim birikim yapmaktan duyduğumuz tatmin sayesinde sürdürebilmektedir. Ne var ki tatmine ermek amacıyla bütün dikkatimizi birikim yapmaya vermemiz bu tatmini fark etmemizi engeller. Bugün siyasi bağlamda yapmamız gereken, birikim yapma dayatmasının kullandığı aldatmacayı gün yüzüne çıkararak tatmin yaşantısını bunun elinden çekip almaktır.

Birikim şiarıyla ilgili başlıca sorun, tatmini ne şekilde yarattığını gizlemesidir. Özne gelecekte bir gün nihai tatmine ulaşma amacıyla birikim yaparken bugün ise, peşinden koştuğu nesneyi elde etme uğruna kendinden feda ederek tatmin olur. Birikim yapma davranışı feda edimini (örneğin zamanını, enerjisini, özkaynaklarını, özgürlüğünü kurban etmeyi) maskeler. Böylece kaybın, tatminin tüm boyutlarında oynadığı rolü de gizlemiş olur. Birikim yapıp belli bir nesneye ulaşarak ya da elde ederek tatmine eremeyiz; aksine, bunun kaybından ya da ya da yokluğundan keyif duyarız. Birikim yapma tutumunun gerektirdiği kurban ediminin bize tatmin sağlamasının altındaki sebep, içimizdeki kayıp yaşantısına yeniden can vermesidir. Ancak, birikim yapma dayatmasına boyun eğen hiç kimse kaybın bu işlevinin farkına varamaz.

Kapitalizm birikim yapma tutumunu teşvik ederek travmatik kaybın tatmin yaşantımızda oynadığı rolü gizler. Kayıp yoksa tatmin de yoktur. Bir başka ifadeyle, insan ona tatmin sağlayacak nesneyi elde ederek doyuma ulaşan bir varlık değildir; tatmine ancak ve ancak nesne kayıpsa ulaşır. Sevdiğimiz kişi yanı başımızdayken bile onun sahip olduklarından değil onda olmayanlardan; onun çözemediğimiz kısmından keyif duyarız. Kapitalizm, başarısını kaybın gerekliliğinin ruhumuzdaki etkisini ve tatmin yaşantımızla arasındaki doğal bağı gizlemesine borçludur. Ancak, birikim tutumuyla birlikte gelen hayal kırıklığını pekâlâ fark edebiliriz.

Arzuladığımız nesneyi elde edebilecek kadar birikim yaptığımızda kaçınılmaz biçimde bunun aslında o arzuladığımız şey olmadığı kanısına varırız. Nesnenin onu elde ettiğimizde geçirdiği dönüşüm arzumuzu uyandıran kayıp nesneyle, elde edebildiğimiz arzu nesneleri arasındaki farklılıktan kaynaklanır. Hiçbir arzu nesnesi asla kayıp nesne olamaz (zira sadece yitik olduğu sürece var olabilir) ama yine de bu kayıp nesneye, peşinden koştuğumuz bir dizi ampirik arzu nesnesi üzerinden ulaşmaya çalışırız. Nesneyi elde etmemizle birlikte söz konusu farklılık gün yüzüne çıkar ki bu da hem bizde hüsrana yol açar hem de bize peşinden koşacağımız yeni bir arzu nesnesi sağlar.

Kapitalizmin işleyişi, kayıp nesnemizi arzu nesnemiz zannetmemiz üzerine kuruludur. Kayıp nesnenin arzumuz üzerinde oynadığı bu asli rolü fark edememiz bizi, birikim mantığının vaatlerine inanıp bu yönde hareket eden özneler haline getirir. Daha önceki metada bulamadığımız tatmini sağlaması umuduyla yenilerine psişik (ve finansal) yatırım yaparız fakat hiçbiri kayıp nesnenin cisimleşmiş hali olmayı başaramaz. Bu durum her bir arzu nesnesi ve meta için geçerlidir, kapitalizm de gelişimini bu sayede sürdürür. Bu bağlantıyı fark edemediğimiz sürece de sistemin bitmek tükenmek bilmez krizlerinden kurtulmanın hiçbir yolu yoktur. Bu krizleri

aşmanın tek çaresi biriktirme mantığı yerine tatmin mantığını benimsemek, yani nesnenin yitikliğini kabullenmektir.

Kapitalizm bugüne dek dünyada var olmuş en kötü ekonomik sistem de değildir, tüm dertlerimizin başlıca sebebi de değildir. Yarattığı etkilerin evrensel boyuttaki sıkıntılara yol açtığı da söylenemez. İnsanın hayatta kalma mücadelesini tüm dünyada kolaylaştıracak bir ekonomik zemin oluşturmak, büyük çaplı bir maddi zenginlik yaratmak, kadınların siyasete katılımının önünü açmak, köleliğin ortadan kalkmasını sağlamak gibi etkileri de olmuştur. Öte yandan başarıları bize, hiç mecbur olmadığımız halde hâlâ ödediğimiz inanılmaz boyutlarda bir bedel dayatmıştır.

Biriktirmekten vazgeçip tatminimize odaklanmak kapitalizmin sonunu getirmeye yönelik ilk adımdır. Sistemin ortadan kaldırılması için elbette siyasi bir irade şarttır ama bunun için öncelikle psişede değişim yaşanması gerekir. Tatmin travmatik bir yaşantıdır ama bundan kaçınmaya çalışmanın tek olası sonucu onu daha da büyütüp bir kriz haline getirmek olur; ondan kaçış yoktur. Travmanın etrafından dolaşmaya çalışmak kaçınılmaz biçimde bizi tekrar ona götürür. Travmadan kaçınma gayretiyle ne kadar zenginleşirsek, o kadar çok kriz yaratırız.

Birikim yapmayı bırakıp tatmine yönelmeye dair bu bakış açısına hiç beklenmedik bir yerden destek gelir ki bu da Marx'ın, tek bir cümleyle hem kapitalizmin esasını hem de ondan kurtuluşun nasıl mümkün olabileceğini açıkladığı metindedir. Marx'ın kapitalizm konusunda yazdığı her metinde sistemin, onun büyüsüne kapılanların ruhunda oynadığı oyunlarla ilgili sayısız tespit bulunur. Marx elbette bu büyüyü bozmak, özellikle de proletarya üzerindeki etkisini ortadan kaldırmak ister. Fakat kapitalizme ve bunun nasıl ayakta kalabildiğine dair en önemli saptamasını, sanki bunu şeklen örneklendirmek istermişçesine, pek göze çarpmayacak biçimde

aktarmıştır: Kişi yüceyi geleceğe dönük tatmin vaadinde değil, günlük sıradanlıkta bulur.

Kapital'in ikinci cildi sürükleyici değildir; ne ilk ciltteki öyküsel anlatım üslubunu ne de üçüncü ciltte yer alan şaşkınlık verici artı değer ve kâr kuramını barındırır. Çalışmanın yavanlığı göz önüne alındığında bunun Marx'ın en önemli formülleştirmesini içeren cilt olduğunu düşünmek imkânsızdır. *Kapital*'in ilk cildiyle arasında muazzam bir farklılık vardır çünkü Marx bu ikincisinde kapitalizmin birikimi teşvik eden ideolojik benlik algısını kenara koyar. Öznenin biriktirme davranışının altında aslında birikim yapma niyetinin değil kendini tatmin etme amacının yattığını fark eder.

Marx bu saptamasıyla kapitalizm eleştirisinde üçüncü bir sayfa açmış olur. Kapitalizme yönelik ilk eleştirel yaklaşım sistemin adaletsizliğinden yola çıkıp baskıcılığına gider. Ne var ki kapitalizmle ilgili başlıca sorun, yarattığı adaletsizlik ya da baskıcılığı değil, kapitalist dinamik içinde didinip dururken tatmine nasıl ulaştığımızın farkına varamamamızdır. Kapitalist özne olarak kaldığımız sürece kendimizi, gelecekteki tatminin izini süren tatminsiz varlıklar olarak görmeye mahkûmuzdur. Bu tatmin metanın vaadi üzerinden beden bulur.

Kapital'in ikinci cildinde Marx, kapitalizmi özetleyen ve sistemin çökertilmesinin mümkün olduğuna işaret eden bir tespitte bulunur. Bu tespit Freud'un 1920 sonrasındaki görüşleri kadar önemlidir ki Marx tarafından, Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'yi yazmasından yaklaşık elli yıl önce kâğıda dökülmüştür. Marx şunu söyler: "Eylemlerimizin altındaki esas güdünün zenginleşmek değil keyif olduğunu fark ettiğimiz anda kapitalizm fiilen ortadan kalkmış olur."[3] Burada Marx kapitalizmin gelecek vaadine yapılan psişik yatırım üzerine kurulu olduğu ve insanın tatmine varmasıyla birlikte sistemin artık

3 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 2. cilt, çev. David Fernbach (New York; Penguin, 1978), s. 199 [*Kapital*, 2. cilt, çev. Mehmet Selik, Yordam, 2021].

ayakta kalamayacağı sonucuna varmıştır. Bu onun en derinlikli saptaması ve bizlere bıraktığı en önemli mirastır. Esas güdümüzün kaybın verdiği tatmin olduğunu kabul edene dek, zenginleşme ekonomisinin tutsağı olmaya devam edeceğiz.

Büyük eşitsizlikler yaratmasına ve gerici dünya rejimlerini desteklemesine rağmen, kapitalizmin pek çok tutkulu savunucusu var – ama kimilerinden esirgediği, kimilerine ise sunduğu şeylerden dolayı değil. Todd McGowan'a göre kapitalizm, sistemin yarattığı travmayı gizlerken arzularımızın yapısını taklit ettiği için hüküm sürer. Her kesimden insan kapitalizmin sunduklarından faydalanıyor ama aynı zamanda daha fazlasının ve daha iyisinin geleceği söyleniyor. Kapitalizm bizi yeninin, daha iyinin ve daha fazlasının peşinden koşmaya zorlayan eksik bir tatmin yoluyla tuzağa düşürüyor.

Kapitalizmin arzularımızla olan parazitik ilişkisi, ona doğal dürtülerimize karşılık geldiği yanılsamasını verir ki kapitalizmin savunucuları da onu bu şekilde nitelendiriyor. McGowan, bu ruhsal stratejiyi anlayarak bizi kapitalist zenginleşmeye bağlılığımızdan kurtarmayı ve gerçekte deneyimlediğimiz gibi keyfi yeniden keşfetmemize yardımcı olmayı umuyor. McGowan, kapitalizmi şimdiki zamanda konumlandırarak bizi daha iyi bir geleceğe bağlılığımızdan ve kapitalizmin insan doğasının temel bir sonucu olduğu inancından kurtarıyor. Bu bakış açısıyla, ekonomik, toplumsal ve siyasi dünyalarımız gerçek siyasi değişime açılıyor. Film, televizyon, tüketim kültürü ve gündelik hayattan örneklerle canlanan *Kapitalizmin Ruhsal Bedeli Nedir?*, siyaset ve toplum teorisine psikanalitik temelli ve yepyeni bir yaklaşım getiriyor.

McGowan'ın kesinlikle parlak bir argümanı var. Neredeyse her sayfada şaşırtıcı bir kavrayışla karşılaşıyor insan ve kitabın her bölümü, bizleri düşünceye heyecan verici bir şekilde yeni bir yön vermeye zorluyor. *Kapitalizmin Ruhsal Bedeli Nedir?*, paradigma değiştiren özgünlüğüyle, McGowan'ı kendi kuşağının en önde gelen eleştirel düşünürleri arasına yerleştiriyor. Daha ileri gidip şu da söylenebilir: Bu çalışma, McGowan'ın kendisinden önceki kuşağın en iyi çalışmalarıyla bile kapışır.

• *Mari Ruti*



Axis Yayınları

ISBN 978-605-72507-7-3