

DÜŞÜNSEL



FREDRIC JAMESON



Kapital'i Sahnelemek

Türkçesi: Cenk Saraçoğlu

*SEL

KAPİTALİ SAHNELEMEK

Birinci Cilt Üzerine Bir Yorumlama*

FREDRIC JAMESON, 1934 yılında ABD’de doğdu. Politika, kültür ve edebiyat çalışmaları ve özellikle de postmodernizm eleştirileri ile bilinen ve 2008 yılında Holberg Ödülü’nü kazanan Marksist düşünür Jameson, halen Duke Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde ders vermektedir. Bir dönem Berlin ve Münih’te kıta felsefesi üzerine de çalışan Jameson’ın düşüncelerinde Lukacs, Adorno, Benjamin ve Bloch gibi düşünürlerin belirgin bir etkisi vardır. Jameson’ın *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic* ve *Signatures of the Visible* isimli eserleri de yayın programımızda yer alıyor.

CENK SARAÇOĞLU, Bilkent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünü bitirdi. Ardından Western Ontario Üniversitesi’nde sosyoloji alanında yüksek lisans ve doktora çalışmalarını tamamladı. Halen Başkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

***SEL YAYINCILIK**

Piyerloti Cad. 11 / 3 Çemberlitaş - İstanbul

Tel. (0212) 516 96 85

<http://www.selyayincilik.com>

E-mail: halklailiskiler@selyayincilik.com

Satış - Dağıtım: Çatalçeşme Sokak, No: 19, Giriş Kat,

Cağaloğlu - İstanbul

E-mail: siparis@selyayincilik.com

Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

***SEL YAYINCILIK: 593**

DÜŞÜNSEL: 19

ISBN 978-975-570-610-8

KAPİTAL'İ SAHNELEMEK

Birinci Cilt Üzerine Bir Yorumlama

Fredric Jameson

Türkçesi: Cenk Saraçoğlu

Özgün Adı:

Representig Capital

A Reading of Volume One

© Fredric Jameson, 2011

© Verso (The imprint of New Left Books) aracılığıyla Sel Yayıncılık, 2012

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı

Dizi Editörü: Bilge Sancı - M. Onur Doğan

Editör: M. Onur Doğan

Kapak Tasarımı: Savaş Çekiç

Teknik hazırlık: Ulaş Kantemir

Kapak Görseli: Yuri I. Pimenow, "Emeğin Üretkenliğini Arttırılım" (1927), detay

Birinci Baskı: Şubat 2013

Baskı ve Cilt: Yayıncılık Matbaası

Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203

Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 11931

Fredric Jameson

Kapital'i Sahnelemek

Birinci Cilt Üzerine Bir Yorumlama

Türkçesi: Cenk Saraçoğlu

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	9
BİRİNCİ BÖLÜM Kategoriler Piyesi	21
İKİNCİ BÖLÜM Karşıtların Birliği	61
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Son Nağme: Tarih	91
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Kendi Zamanında <i>Kapital</i>	113
BEŞİNCİ BÖLÜM Kendi Mekanında <i>Kapital</i>	133
ALTINCI BÖLÜM <i>Kapital</i> Ve Diyalektik	155
YEDİNCİ BÖLÜM Siyasi Çıkarımlar	169

GİRİŞ

Marx'ın da en az sermaye kadar tükenmek bilmez olması kimseyi şaşırtmamalı. Sermayenin her yeni uyarlaması ve mutasyonuyla Marx'ın metinlerinin ve düşüncesinin yeni anlam zenginlikleriyle dolu yeni yollar ve taze üsluplar (Fransızca'da *inedits* denilebilir) ile kendisini yansıtmaya da başlamam gerekiyor. Özellikle de kapitalizmin; emperyalizm ve tekelci aşamasından şu son dönemdeki küreselleşme uğrağına ve yapısına evrildiği bir durumda dikkatlerimizin, Marx'ın o emek ürünü keşiflerinin pek de değinilmemiş yanlarına yönelmesi pekala beklenir bir şeydi. Bu son dönemde genişleyen sistem yöneltmeyecekse, şu içinde bulunduğumuz zamanın ruhunu taşıyan krizler ve yıkımlar; yani bir yandan geçmişte yaşananlar için de söz konusu olduğu gibi kendisinden öncekiler ile aynı ama diğer yandan da farklı ve tarihsel olarak biricik olan krizler ve yıkımlar, bizi buna yöneltecekti.

Kapitalizm içindeki bu yön değiştirmelere mutlaka Marx'ın çalışmalarının yeniden uyarlanması eşlik etmiştir. Kapitalizmin modernist uğrağının gerçek anlamıyla kendisini gösterdiği zamanlara, 1844 *Elyazmaları* içindeki yabancılaşma teorilerinin yeni bir tür çekicilik kazanması eşlik etmişti. *El Yazmaları* o zamanlar daha yeni keşfedilmişti. Sonrasında 60'lar kendi sonuçlarını ortaya koymaya başlayınca bu kez *Grundrisse* adındaki 1857 tarihli not defterleri cazibe kazandı. *Grundrisse*'in oldukça açık-uçlu yapısı “diyalektik materyalizmin” ve onun çeşitli el kitaplarının katı şemacılığından kurtulmayı vaat ediyordu.¹

¹ İyi bilindiği gibi Gramsci, Bukharin'e ait *Komünizmin ABC'si* gibi el kitaplarının geçersizliğini ilan etmişti. Şimdi bizim zamanımızda ise *Grundrisse* pek çok insan için hakim ortodoksleri aşan diyalektik veya diyalektik olmayan uçuş/kaçış hatları açmış gözüküyor.

Bu katı şemalarla dolu el kitaplarının *Kapital*'de, onun birinci cildinde, bu kadar kemikleşmiş bir karşılığa sahip olduğu şüphe götürür. *Kapital* mimarisini Marx'ın bizzat kendisinin büyük bir şevk ile tasarladığı ve tamamına erdirdiği basılmış tek eserdir ve *Grundrisse* de bu eserin başlangıç notlarıdır. Althusser'e karşı çıkararak ben yabancılaşma teorisinin bu eserlerde hala oldukça canlı, temel oluşturucu bir itici güç olduğunu iddia edeceğim. Diğer yandan da ona katılarak yabancılaşma teorisinin *Kapital*'de tamamen farklı, felsefi olmayan ya da felsefe-sonrası bir boyuta dönüştürüldüğünü savunacağım. Peki ama bu "Birinci Cilt" daha önceki notlardan ve spekülasyonlardan, daha doğrusu basılmamış metinlerden farklı özellikler taşısa da yine de onlar gibi tamamlanmadan bırakılmış değil mi? Burada bunun böyle olmadığını ve Marx'ın ölümünden sonra oluşturulan tabakalar halindeki (düşen kar oranı; toprak rantı; çoğul zamansallıklar) tasarımın *Kapital*'de* halihazırda bizim ihtiyacımızı karşılayabilecek düzeyde ortaya konulduğunu savlayacağım.² Fakat diğer yandan ise bu salt iktisadi cilt içerisinde Marksizme ait pek çok özelliğin mevcut olmadığını ve gelecekteki Marksizmlerin ancak bu eksikliklerin varlığının teslim edilmesiyle siyasi açıdan daha etkili olabileceğini iddia edeceğim.

* Kitapta yer alan tüm *Kapital* I. Cilt alıntıları, Mehmet Selik ve Nail Satlıgan'ın çevirisinden alınmıştır. (Yordam Kitap, 2011) Parantez içinde verilen sayfa numaraları söz konusu edisyona göredir. (ç.n.)

² Tartışmalı olduğu açık olan bu iddia (ki bana göre sadece bir başlangıç çerçevesidir bu) Marx'ın 2 Nisan 1858 tarihinde Engels'e yazdığı mektupta yapılandığı 6 kısımlı plana bağlı olan herkes tarafından açıkça ya da örtük olarak geçersiz ilan edilmiştir. Ernest Mandel'e göre Roman Rasdolsky *Marx'ın Kapital'inin Oluşumu* isimli çığır açan çalışmasında Marx'ın Eylül 1857 ile Nisan 1868 tarihleri arasında *Kapital* için hazırladığı "farklı biçimlerdeki en az 14 planı dışarıda bırakmıştır". (*Kapital*, Birinci Cilt, çev. Ben Fowkes [Londra: New Left Review, 1976, s. 27 Bu metindeki referansların sayfa numaraları *Kapital*'in bu baskısıyla uyumludur] Birinci Cildin tamamlanmamışlığını savunan son dönemdeki en güçlü argümanlardan biri Michael Lebowitz'den gelmiştir (örneğin bkz. *Following Marx* isimli kitabının 7. Bölümü). Lebowitz'in pozisyonunu Siyasi Çıkarımlar bölümünde tartışacağım; Lebowitz'in pozisyonu benim bu kitaptaki okumamla uyumsuz değil. Bu arada Engels'in II. ve III. Ciltleri derleyişine dikkat kesilen son dönemlerde epey çalışma ortaya çıktı. Örneğin bkz. Vollgraf ve Ungnickel "Marx in Marx's Worten?" *MEGA-Studien* 1994/2.

Zira, daha sonra göstereceğim gibi, *Kapital* (bundan sonra "Birinci Cilt" ifadesini kullanmayacağım) siyaset ve hatta emek hakkında bir kitap değildir: İşsizlik hakkında bir kitaptır! Böylesine şoke edici bir önermeyi *Kapital*'in argümanını, onun aşamalarını ve adım adım gelişimini mercek altına alma yolunu izleyerek haklı çıkarmaya çalışacağım. Bu süreç, birbirleriyle ilişkili sorunlar ve paradokslar dizisi olarak tasavvur edilebilir. Çözülür gibi gözüktüğünde yeni ve beklenmedik ve aynı zamanda bu kez daha geniş bir kapsamla ortaya çıkan sorun ve paradokslardan bahsediyorum.

Bu süreç o zaman bir tür ham-anlatı (proto-narrative) biçimi olarak tasavvur edilebilir. Bu ham anlatıda kavramsal bir çıkmanın yeni ve potansiyel olarak daha yönetilebilir bir biçimde dönüştürülmesi veya yeniden kodlanması aynı zamanda araştırma nesnesinin kendisinin de genişlemesiyle sonuçlanır. Birbirleriyle bağlantılı muammaların veya çıkmazların birbiri ardına çözülmesi bütün bir yapının veya sistemin yani buradaki anlamıyla sermayenin yapısının ve sisteminin, mimarisini hazırlar. İşte pek çok felsefi metne ve retorik temelli argümanlara benzemeyen bu özgün inşa sürecine Marx maddi olanın *Darstellung*'u² ismini verir. Burada bilim (*Wissencheift*) üzerine bir tartışmaya girecek değilim. Sadece Althusser'in bilimi bir öznesi olmayan (yani doxa'sız ve kanaat'siz) bir söylem olarak tanımladığını hatırlatmakla yetineyim.³

Hakikati, Wittgenstein'in öne sürdüğü gibi, sonuçta ulaşıp kabul ettiğin çıkarım olarak düşünürsek, kapitalizmin yapısının ve dinamiklerinin sergilenmesi tüm bu birbirleriyle bağlantılı so-

* Olay, olgu ya da soyut kavramların performans, işaretler ya da modeller aracılığıyla ortaya koyulması. "Darstellung", aracı bir iradenin varlığına ihtiyaç duyar, gerçekliğin dolaysızca ifade edilmesi ya da kendini ifade etmesinden ayrılır. Darstellung aracılığıyla yaratılan hakikatin gerçeklikten farklı olması, aksinin olanaksız olmasından kaynaklanacağı gibi, gerçekliğin belirli bir yönünün öne çıkartılarak vurgulamak için bilinçli olarak da amaçlanmış olabilir. (ç.n.)

¹ Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatus", *Lenin and Philosophy* içinde (New York: Monthly Review Press, 1971), s. 171.

runların ortaya serilmesi ile tamamlanabilir. Bu çaba içerisinde tam olarak kendisine yer bulamamış konular genellikle Marx'a ve onun kapitalizm anlayışına karşı yöneltilen argümanlara kaynaklık eder. Halbuki Marx'ta ele alınmamış bu sorunlar (eğer sahte sorunlar değilse) basitçe başka türde ve farklı meselelere dair sorunlar olabilir. Burjuva iktisatçıları genellikle krizlere sistem içinde ya da piyasa içinde kalan pratik çözümler üretmekle ilgilenirler; sistemi şu ya da bu yolla düzeltmek isterler. Onu bir bütünlük olarak teorize etmeye yanaşmazlar. Marx'ın (ve onun takipçisi Marksist iktisatçıların) peşinde olduğu şey ise tam da bu bütünlüktür.

Böyle bir teorizasyon felsefi bir proje değildir; sermayenin şu ya da bu anlayışını formüle etmeyi de amaçlamaz; Marx'ın argümanı da zaten şu ya da bu hakikat fikrini ortaya süren felsefi bir yan içermez. Öte yandan Marksizme yönelik itirazların felsefi olduğu rahatlıkla gözlemlenebilir. Zira bu itirazlar bir yanıla hayali varlıklar olarak gördükleri bütünlük veya sistem gibi çerçevelerin ortaya konulmasına yönelik ampirisist itirazları yeniden canlandırır. (Bu tür argümanlara karşı üretilen cevapların da genellikle diyalektik olarak ifade edilen felsefi bir biçime sahip olduğu da bir gerçektir). Fakat ben burada *Kapital*'in ne bu anlamda felsefi ne de akademideki ekonomi bölümlerinin bu kavrama verdiği özel anlam itibarıyla iktisadi bir çalışma olmadığını iddia ediyorum.

Diğer yandan bunu izleyen sayfaların *Kapital*'in edebi bir okuması olarak anlamlandırılmaması kaygısını da taşıyorum elbette. Temel ve üstyapı şeklindeki Marksçı (Marxian) öğretisi belki de hiçbir şeye olmadığı kadar Marksizme zarar vermiştir. Marksizmdeki bu temel ya da altyapı uzmanları -kapitalizm, devrim stratejileri gibi konuların yorumlayıcıları- hukuki ve adli analiz ortaya koymadıkları veya bir şekilde, siyasi anlamda kullanışlı İdeoloji eleştirisi (Ideologiekritik) üretmedikleri müddetçe üstyapının kültür emekçilerinin aşağılanmaktan daha fazlasına layık olmadıklarını düşünmeye teşvik edilmişlerdir. *Kapital*'e yönelik edebi yaklaşımların, mevcut halleriyle, bu kitabın türünü nitelermeye (örneğin komik mi yoksa trajik mi?) veya onu çeşitli güç-

lerin (örneğin sermaye, emek, devlet) birer kahraman veya temel imge olduğu bir tür anlatı olarak okumaya kilitlenmiş olacakları düşünülebilir.⁴ Fakat bu belki de edebiyat kuramının son yıllarda içinde bulunduğu yeni yönelimi yanlış anlamamanın ürünü de olabilir. Zira edebiyat teorisi son dönemlerde bildiğimiz anlamda temsil çıkmazı dediğimiz, geleneksel felsefeyi gözden düşüren çıkmazla ilişkili olmadığını söyleyemeyeceğimiz, bir çıkmazı karşısına almaya yönelmiştir. Bugün hakikate ve aynı zamanda gerçeklik ve bütünlüğe yönelik güncel sorgulamalar temsil sorunu etrafında dönmelidir. Temsil sorunu bugün, edebiyat kuramının alanına girdiği düşünülen dil, referans ve ifade gibi ve aynı zamanda bir dönemler felsefenin alanında olan düşünme gibi boyutların altını oyarak tüm kurulu disiplinleri bir virüs gibi kemiriyor. Bir yanda finans kapital gibi görünmez varlıklar diğer yandan türev araçları gibi kuramlaştırılmayan tekillikler ortaya atan iktisat disiplini de bundan muaf değil. Siyaset teorisine gelince, “devlet nedir” şeklindeki geleneksel soru, onun çağdaş sonrası versiyonu olan “devlet nerede?” sorusunun ortaya çıkmasıyla beraber cevaplanamaz bir şeye dönüşmüştür. Aynı şekilde önceden iktidar denilen, sanki bir altın para veya bir kağıt dolar gibi somut ve elle tutulur olan şey bir yandan mistiklerin diğer yandan fizyologların elinde oyuncağa dönüşmüştür. Tüm bu sarsıntı yaratıcı kafa karışıklığının arkasında temsil sorunu vardır; ve denilebilir ki temsilin bildiğimiz düzenini sarsan şey tarihtir. Eğer temsil çıkmazı postmodern döneme ait ve tarihsel bir şey ise, o zaman tarihin kendisinin de bir temsil sorunu haline geldiği söylenebilir.

Belki de teoloji, boşluktaki kategorilerle yürütülen serbest bir oyunu ya da karşılığı olmayan bir biçimleme uğraşını içermesiyle kapitalizm konusunda daha iyi bir iş çıkarabilirdi: Bir ve Çok'un; özne ile nesnenin, merkezi her yerde olan bir daire

⁴ Stanley Edgar Hyman, *The Tangled Bank*; Robert Paul Wolff, *Moneybags Must be So Lucky*; Hyden White, *Metahistory*. Marx'a yönelik en iyi dilsel çalışma ise hala şu: Ludovico Silvo, *El Estilo de Marx* (Mexico: Siglo Veintiuno, 1971).

ile *ens causa sui* (nedeni kendinde olan varlık- ç.n) arasındaki diyalektiğinin etkileşimi. Fakat teolojinin zaman-dışılığıyla bilinen Spinozacı türü bile mekansal anomalilerin zamansal olanlarla bu kadar paradoksal bir etkileşim içinde olduğu kapitalizm gibi ayrıksı bir bütünlüğe kendi içinde yer açmakta zorlanabilir.

Temsil sorununa gelince, ben bu sorunu ideolojiyle ilgili olduğu kadar kavramlaştırmayla ilişkili (ve düşünme ya da ideoloji ile anlatı arasındaki ilişkinin bir çıktısı) olarak anlıyorum. Marx'ın sıklıkla kullandığı ve ondan sıklıkla alıntılanan *Darstellung* teriminin de sadece retorik veya dilsel/edebi bir manada değil böyle anlaşılması gerekir. Temsil meselesinin felsefenin modern zamanlardaki gündemine geri dönüşü Heidegger⁵ ile olmuştur. Siyasi işlevine yönelik yaygın meydan okuma ise günümüzdeki parlamenter demokrasinin krizi içerisinde ortaya çıkmıştır (örneğin bakınız Deleuze, Foucault, Gayatri Spivak). Heidegger “temsili” daha dar bir şekilde modernliğin tarihsel bir semptomu ve onun özne/nesne ayrımının sonucu olarak anlar. Marksist gelenek ise -modernist epistemolojinin ve tefekkürün eleştirisi, tek-boyutluluğun ve genel olarak şeyleştirme mahkum edilmesi olarak- modernite ile kapitalizmi özdeşleştirerek bu analizi zenginleştirir. Ben ise temsili zihinsel haritalandırmada ve ideolojik inşa (ideolojik inşa, burada olumlu bir anlamda düşünülmeli) temel bir işlem olarak kavramayı tercih ediyorum.

Bu bakımdan Freud'da⁶ bulunduğu şekliyle temsil ile temsil edilebilirlik arasındaki ilişkiyi vurgulamak istiyorum. Freud'da rüyanın bilinçdışı inşası, arzu ve dürtünün kullanışlı öğeleri ve yapı taşları için ve aynı zamanda onun sunumu/temsili için gösteren arar durur. Bu açıdan Freud'un çalışmasında iki özellik esastır: Birincisi, dürtünün tam ve tatmin edici temsili imkan-

⁵ Örneğin Bkz. Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes” *Holzwege* içinde (Frankfurt: Klostermann, 1950).

⁶ Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams* (London: Hogarth, 1953), standard baskısı, Cilt. V, Bölüm Altı, Kısım D (“Considerations of Representability”).

sızdır; bu anlamda da her tür arzu halihazırda bir temsildir. İkincisi ise bu süreçte temsil edilebilirliğe her zaman özel bir önem vermemiz gerekir. Temsil edilebilirlik bir yanıyla dürtüde, salt bir semptom olsa bile asgari düzeyde de olsa ifade edilebilir bir şeyler olması ihtimali ile ve diğer yandan da bu ifade için gereken malzemeyle ilişkilidir. (Freud söz konusu olduğunda bu malzeme, dil ve gündelik hayatın imgelerine denk düşer.) İşte burada tarih devreye girer. Zira, arzunun bazı yanları için belirli bir zamanda tatmin edici bir araç olma işini gören bir şey, başka bir zamanda aynı işi yapamaz.

Fakat işte bu durum insan ruhunun (psyche) gizeminden ve onun dürtülerinden çıkıp bir bütünlük olarak kapitalizm sorununa yönelmemizle daha kavranılabilir bir hale gelir. Bugüne kadar ne kimse bu bütünlüğü tam anlamıyla görmüştür, ne de kapitalizm bu bütünlüğüyle gözle görülebilir; kapitalizm sadece semptomları ile kendisini gösterir. Bu demektir ki kapitalizme dair bir model inşa etmeye çalışan her girişim -ki bizim şimdi ele aldığımız konu bağlamında temsil tam da bu demektir- bir yanıyla başarılı bir yanıyla da başarısız olmak durumundadır. Bu model denemelerinde kapitalizmin bazı yönleri öne çıkarılacak, bazıları ihmal edilecek ve hatta yanlış aksettirilecektir. Her temsil kısmidir. Bununla birlikte vurgulamak gerekir ki olabilecek her türlü temsil inşa ve ifadenin farklı ve heterojen biçimlerinin bir bileşkesidir. Aynı zamanda zihinde parçaları eklemlenmenin değişik tarzlarının bir bileşkesidir. Bu farklı eklemlenme tarzları birbirleriyle tamamen uyumlu olmamakla birlikte kapitalizm gibi bir bütünlüğe yaklaşmanın çoklu perspektiflerini işaret eder; ama hiçbir zaman da tam olarak onu kuşatamayan farklı yaklaşımların bir karışımı olarak kalır. İşte diyalektiğin varlığının nedeni de bu uyuşmazlıktır; zira diyalektik, birbirleriyle uyumsuz düşünce tarzlarını, Marcuse'in o hafızalarımıza kazınmış ifadesiyle, tek-boyutluluğa indirgmeden eşgüdümlü hale getirmek için vardır. Böyle bakıldığında, örneğin, toplumsal sınıf aynı zamanda hem bir sosyolojik fikir, hem bir siyasi kavram, hem bir tarihsel konjonktür, hem de bir eylemci slogandır. Ne var ki sınıfın sadece bunlardan birine dayanılarak yapılan bir tanımla ye-

tersiz olmaya mahkumdur.⁷ Bu durumun böyle bir tek yönlü sınıf tanımının kabul edilemez olmasının arkasındaki neden olduğunu iddia edecek noktaya kadar gidebiliriz esasında. Toplumsal sınıf tanımlanamaz; ona sadece bir tür paralaks* içerisinde, durumun koşullarına göre yaklaşılr. Bu paralaks da sınıfı birbiriyle uyumsuz bir çoklu yaklaşımlar dizisinin mutlak olmayan merkezinde konumlandırır. Sınıf için durum böyleyse, kendi bünyesinde sınıfı taşıyan bir bütünlük olarak kapitalizm sorunu için bu durumun hayli hayli böyle olacağı söylenemez mi?

Öte yandan buradan çıkaracağımız sonuç kapitalizmin temsil edilemez olmasından dolayı açıklanamaz olduğu ya da dili ve düşünceyi aşan bir gizem olduğu değildir. Buradan çıkan sonuç daha ziyade böylesine yansıtılamaz bir şeyi yansıtılabilmek için normalden iki kat çaba göstermek gerekliliğidir. İşte Marx'ın kitabı bize bunu başarmak için harcanan diyalektik bir çabanın üstün bir örneğini sunar ve işte bu yüzden onun kapitalizmi temsil ederken izlediği yol bugün bizim için bu kadar önemli ve zaruridir.

Kapitalist mekansallık söz konusu olduğunda bilgi sağlayıcı gücün aynı anda hem her yerde hem de hiçbir yerde olduğu Spinozacı bir panteizme işaret etmek mümkündür; diğer yandan bu gücün bir yandan bünyesine katma bir yandan da soğurma yoluyla durmak bilmez bir genişleme içinde olduğunu söylemek gerekir. Zamansallığı açısından da sürekli bozulan, ama o döneme ait sorunlarını çözerek değil de gittikçe daha büyük ölçeklere doğru dönüşüme uğrayarak kendi kendisini onaran bir makine olduğunu, zamanı geldiğinde geçmişinin tamamen unutulduğunu ve o kuantum sıçraması anına kadar da kendisine gömülü geleceğin gündeme alınmadığını gözlemlemek yeterlidir. (Böyle olunca da sanki yapısalcılığın eşzamanlılık nosyonu tam da böylesine özgün bir gerçekliği ele almak için özellikle yaratılmış bir kavramsal ideolojiymişçesine insanın aklına geliveriyor.)

⁷ Sınıfa yönelik kaçınılmaz olarak ortaya çıkan çoklu tanımlar için bkz. Stanley Aranowitz, *How Class Works* (New Haven: Yale University Press, 2003).

* Paralaks: Aynı olguya farklı yerlerden bakılması durumunda farklı bir düzeneğe sahipmiş gibi görünmesi. (ç.n.)

Bu karmaşık gerçeklik bizzat kendi tasarımılandırdığı bir zaman ve mekanda kendisini sarmaladığından ona yönelik yapılacak tariflerin başına özellikle iki diyalektik sorun bela olacaktır. Bunlardan birincisi bildiğimiz anlamda teknoloji, yani şeyleştirme sorunudur: Teknoloji neden midir sonuç mudur, insan etkinliğinin bir yaratımı mıdır, yoksa insan etkinliğinin hükümranı mıdır; kolektif gücün bir uzantısı mıdır, yoksa teknoloji kolektif gücü bünyesine mi katmıştır? Burada teknolojinin hem bir yandan üretilen hem de mevcut maddi haliyle kendi üretimini devam ettiren bir nesne mahiyetinde olmasından kaynaklı kavramsal bir felç olma durumuyla karşı karşıyayız. Ve bu felç olma hali ya teknolojik determinizmle ya da bir tür hümanist alegoriyle sonlanıyor. Ortaya çıkan bu her iki sonuç da kavramsal veya ideolojik olarak tatmin edici değil; bu birbiriyle uyuşmayan iki pozisyon Marx'ın sık sık rastladığımız ve mantıklı görünen iki ayrı yorumlaması olarak da karşımıza çıkıyor. Belki de karşıtların birliği Marx'ta bir ikiyüzlü para gibi sunulan şeye yönelik daha üretken bir bakış ortaya koyabilir. Keza kapitalizm gibi bir fenomen Marx'ta aynı anda hem iyi hem de kötüdür. *Manifesto*'nun ortaya koyduğu gibi insan tarihinde bugüne kadar görülmüş en üretken ve aynı zamanda en yıkıcı güçtür. Marx'ın yeni teknolojiler ve yeni icatlar, yeni bilimsel keşifler^{*} karşısında nasıl haz duyduğunu hatırlamalıyız ki tüm bunların *Kapital*'de oynadıkları korkunç rolü hakkında değerlendirebilelim ve daha basit bir geçmiş için duyulan nostalji duygusunun ve daha insani olan kapitalizm öncesi üretim tarzlarına geri çekilme arzusunun her zaman mevcut olan çekiciliğinden uzak durabilelim.

İkinci çıkmaz ise bildiğimiz anlamıyla dolaylılık ile ilgilidir (teknoloji burada da bir örnek olarak kullanılabilir aslında). Para dolaylılık mevzuunda en faydalı gösterge olarak ortaya çıkıyor; zira bu değersiz nesne üretim ile tüketim, değişim değeri ile kullanım değerinin birbirine karıştığı alan üzerinde duruyor

* Jacques Attali. *Karl Marx, ou l'esprit du monde* (Paris: Fayard, 2005). Bilim ve teknolojide olduğu kadar sanatta da gerçekleşen büyük keşifler ile Marx'm hayat hikayesi arasında son derece aydınlatıcı bir bağlantı ortaya koyuyor.

ve bu haliyle de bu iki kutbun birbirlerinin alanına girmesinden doğan kavramsal *aporie*'lerin (çıkamazlar-ç.n.) hiçbirini çözmüyor ve aynı zamanda pratik ve zamansal etkinliğin ortasında her ikisinin de unutulmasını mümkün kılıyor. Şeyleşme burada da bu karmaşanın bir parçası olarak ortaya çıkıyor; ama depolanmış emeğin dönüşmesiyle oluşan teknolojinin kurumsal nesnelerinde söz konusu olduğu biçimiyle değil. Bir şey olarak para, bir tür kendine özgü toplumsal sözleşmeye daha yakınmış gibi gözüküyor. Bir ilişki olarak ise bir denkleme, iki tarafından veya unsurlarından her biri bizi onu bir şey ile aynı kefeye koymaya veya onu -Thomas More'un *Ütopya*'sında ilga edildiğinde söz konusu olduğu gibi- siyasetin temeli olarak ele almak gibi ölümcül bir hataya yöneltecek bir denklem. Düşünce düzeyinde dolayıcılık en tahripkar diyalektik-karşıtı itirazların hedefi iken, gerçeklik düzeyinde ise düşünmenin önüne hepten set çeken bir gizem. Bu bakımdan onu azami bir dikkat ve maharetle ele almamız gerekiyor.

Ve son olarak, Tarih ve Özdeşlik ile Farkın özdeşliği (ya da yoksa bunların özdeş olmamaları mıydı?). Sadece bunların karşıtlığının birliği bugün sıklıkla ortaya atılan soruya, yani neden Marx'a dönüş ve hepsinden öte neden bu *Kapital* denilen on dokuzuncu yüzyıl metnine dönüş sorusuna doyurucu bir yanıt verebilir. Eğer Marx'ın düşünceleri hala geçerli ise o zaman bu ünlü ve bugün saygı duyulan klasik kitabın yeni bir okumasına ihtiyacımız olmaması gerekir. Yok, eğer *Kapital* bugün geçerli değilse o zaman yeni kitaplar keşfedip, 1. Cilt'in bilinen sloganlarını, bir zamanlar doğru kabul edilip de şimdi sadece modası geçmiş addedilen bilimlerin gönderildiği o mezarlığa gömmemiz gerekmez mi?

Böyle yapmıyorsak bunun nedeni kapitalizmin aşamaları arasındaki özdeşlik ve farkta yatıyor. Kapitalizmin her aşaması bir yandan onun özünü ve yapısıyla uyumlu iken (kar güdüsü, birikim, genişleme ve ücretli emek sömürüsü) aynı zamanda kültür ve gündelik hayatta, toplumsal kurumlarda ve insan ilişkilerinde bir başkalaşmaya işaret ediyor. Bugün *Kapital*'e yönelik yapılacak yaratıcı bir okuma bir tür çeviri süreci olarak görülebilir.

Viktoryan toplumun birinci sanayi çağı için üretilen bir dilin ve kavramsallığın “orijinal” yapısına sadık kalınarak yeniden kodlandığı ve aynı zamanda bahsettiğimiz dönemin bu ilk temsilinin iddialı boyutlarını ve yapısal karmaşıklığını kavramak suretiyle onun günümüzde de temsil edilebilirliğini mümkün kılacak bir çeviri sürecinden bahsediyorum. Ernest Mandel’in de öne sürdüğü gibi kapitalizmin erken aşamalarındaki arkaik ve geçmişin tortularını içeren öğeleri ortadan kaldıkça bu sistemin Marx tarafından ortaya koyulan daha saf ve daha işlevsel soyutlaması her zamankinden daha gerçekliğe yakın ve günümüz koşulları açısından daha güncel hale gelmiştir.⁹ İyice koyulaşan kutuplaşma, artan işsizlik, gittikçe alevlenen yeni yatırım ve yeni pazarlar arayışı bu değerlendirmeyi onaylıyor gibi gözüküyor.

Killingworth, 2010

⁹ “Hatta şunu da iddia etmek mümkün ki yapısal bir bakış açısından yirminci yüzyılın son çeyreğindeki ‘somut’ kapitalizm *Kapital*’deki ‘soyut’ modele. Marx’ın Birinci Cilt’in düzeltmelerini bitirdiği 1867’deki ‘somut’ kapitalizmden çok daha yakındır.” Ernest Mandel. *Kapital’e Giriş*, s. 82.

KATEGORİLER PİYESİ

Kapital'in ilk üç bölümü (“Birinci Kısım: Metalar ve Para”)¹⁰ bu kitabın en çok okunan ve üzerinde en fazla çalışılan ve aynı zamanda en tartışmalı kısımlarını teşkil eder. Bu bölümlerde kullanılan yoğun diyalektik dil (yani Marx’ın deyişiyle “Hegel ile edilen flört”) kimileri tarafından yadırganmıştır. Bunların bir kısmı bu bölümlerin genel okuyucu ve özellikle de işçi sınıfı için anlaşılması zor olduğundan, bir kısmı da Marx’ın kendisini Hegel’den kurtarmaktaki kararlılığını göz önüne alarak buradaki idealist Hegelciliğin Marx’ın materyalizmine ters olduğundan dem vurmushlardır. Bu arada bu bölümler, Marksizmi, Marksçı siyasal iktisadın (ya da onun siyasal iktisat eleştirisinin) daha baştan kati surette dışarıda bıraktığı bir felsefi çerçeveye geri döndürür. Bu görüşün en etkili savunucularından birisi olarak Louis Althusser *Kapital*’i ilk kez okuyanların bu bölümü atlamalarını önermiş ve Marx’ın olgun metinleriyle Marx’ın siyasal iktisat üzerine çalışmasının başlangıcını teşkil eden “yabancılaşma” üzerine felsefi mülahazaları (1844 *Elyazmaları*) arasında sarih bir mesafe olduğunu öne sürmüştür (Althusser’den yıllar önce, Karl Korsch aynı düzeyde diyalektik-karşıtı ama felsefi olarak da oldukça özgün bir konumlanıştan yola çıkarak benzer bir stratejiyi ve ihtiyatı salık vermişti).¹¹

¹⁰ A.g.e, Giriş, not.2

¹¹ Bkz. Louis Althusser, “Preface to Capital One”, *Lenin and Philosophy*; ve Karl Korsch, “Introduction to Capital Volume One”, *Three Essays on Marxism* içinde, (Londra: Pluto, 1971).

Marx'ın konu hakkındaki kendi tereddütleri de Althusser'in iddiasını belirli bir düzeyde makul kılmaktadır. Marx *Kapital*'in ikinci baskısı için önce daha basit bir sunum yapmış, Althusser'in itiraz ettiği hünerli diyalektik yorumlamaları sonradan eklemiştir. Daha sonra da kitabının Fransızca çevirisinde, aynı noktaya geri dönmüş ve metni biraz daha sadeleştirmiştir. Buna bir de bu bölümlerin “en son” halinin daha önce üzerinde çalıştığı *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı* (1859)¹² isimli kitapçığın ya da broşürün yeniden yazılmış hali olduğu gerçeğini de eklediğimizde tüm bu bölümün Marx'ın bütünsel planı içerisindeki yerinin belirsizliğinden kuşkulandırmakta haklı olunabilir (Tabii Marx'ın mükemmeliyetçiliğine ya da çalışmalarını tamamlanmadan bırakma eğilimine dair psikolojik spekülasyonlar öne sürmeden).

Bu arada pek çok kişi için ise bu ilk üç bölüm, *Kapital*'in neredeyse bütün temel önermelerini içerir ve çalışmanın bütününe giden yolun zorunlu geçiş kapısıdır. Bu yaklaşıma göre çalışmanın bütününden değer teorisinin sunumunu çekip atmak geri kalanı sadece kaba bir iktisadi incelemeye indirgemek ve onu Marx'ın o çok yıkıcı bir şekilde analiz ettiği ve eleştirdiği sıradan siyasal iktisat çalışmalarıyla aynı düzeyde tutmak anlamına gelir. Zira değer teorisi *Kapital*'in yorumsamacı boyutu gibi bir şeydir: Bütün o fiyat ve piyasa mübadelesi görüntülerinin arkasındaki derin yasalar değer teorisi sayesinde vardır; ki Marksist teorinin işi tam da böyle yasaları gün ışığına çıkarmaktır ve bu yasalar olmadan kapitalizmin ortaya çıkışı ve çözülüşünün yanında onun “vahşi dalgalanmalarını” (782) ve geri döndürülemez genişlemesini anlamak pek mümkün olmaz. Bu bakımdan Marx'ın emek değer teorisi piyasanın asırlık gizemlerinden birini çarpıcı bir şekilde çözer (herhangi biri adil bir mübadele yoluyla nasıl para kazanabilir?).

Diğer yandan emek değer teorisinin bu ilk bölümlerde açınlanmadığını, ilk kez altıncı bölümde gözüküğünü belirtmek ge-

¹² Sol Yayınları, Ankara.

rekiyor. Birinci Kısım bizi kararlı bir şekilde, Hegel'in ifade edeceği şekilde söylemek gerekirse, görünümünün arkasındaki özü arama alışkanlığı kazandırır. Diğer yandan Marx'ın "bu basit do-laşım alanını" ve piyasayı ("her şeyin yüzeyde ve herkesin gözü önünde olup bittiği" piyasayı) terk etmeye ve kapitalist ve işçiyi "üretimin o gizli meskenine" (279) kadar takip etmeye yönelik kararlı daveti altıncı bölümün sonlarına kadar açılmaz. Birinci Kısım'ın bizi götürdüğü yerin ise tersine daha önceki çalışmalardan bize miras kalan bir çıkmaz sokakla, yani *Kapital*'in ana gövdesinde pek az rol oynayan bir para teorisiyle noktalandığını belirtelim. Bu para teorisinin *Kapital*'deki muazzam kapitalizm analizine en büyük katkısı paranın kendisinin temelde yatan yapısal çelişkilerin bir semptomu olduğunu göstermek olacaktır. (Yani paranın bir "dolayım"; çelişkilerin kendisini çözemeyen ama "bu çelişkilerin bir hareket alanına sahip olduğu bir biçim" (198) sağlamakla yetinen geçici bir çözüm olduğunu göstermek olacaktır; bu önemli formülasyona daha sonra tekrar döneceğiz).

Bu bakımdan Marx bu bölümde ileriye gitmektense geriye doğru hareket eder: *Kapital*'den önce yazılan *Ekonomi-Politiğin Eleştirisi*'nin ulaştığı son noktayı ve onun dayandığı para teorisini bir çıkış noktası olarak almış ve meta formu temelinde ortaya konan bu başlangıç noktasını, değer teorisine yeniden dalarak su üstüne çıkarma sürecinde felsefileştirmeye, derinleştirmeye ve karmaşıklığa çalışmıştır. Fakat bu bölümde sermaye teorisine doğru ileriye bir adım pek atılmaz; bu ancak Dördüncü Bölümde söz konusu olacaktır.

Benim Birinci Kısımını önceki biçimine geri döndürmemin ve ondan önce gelen *Ekonomi Politiği Eleştirisi* için söz konusu olduğu gibi ona başlı başına ayrı bir eser muamelesi yapmamın arkasında da bu mantık vardır. Bir operanın uvertürü bu bölüm üzerinde düşünmek için iyi bir analogi değildir; ama belki Wagner'ın *Rheingold*'u (ki Marx'ın *Kapital*'i ile aynı dönemde yazılmıştır) türünde daha kısa ve kendi içinde bütünlüğü olan bir giriş bölümü bu işi görebilir: Kendisini izleyecek üçleme için bir açılış piyesi; aynı antik Yunan'da olduğu gibi finaldeki satir oyununun izlediği bölüm. Böyle bakıldığında, yani bu ilk bölü-

mü sonrasında ilişkili ama aynı zamanda yarı-özerk bir tartışma olarak gördüğümüz oranda Althusser'in itirazlarına da bir cevap sunulmuş oluyor. Bu ilk bölüm, sonrasında üstlenilecek asıl iş için zemini hazırlıyor ve alanı temizliyor. Daha hazır bir ürün ve kendisini izleyen *Hauptwerk*'ten (başyapıttan-ç.n.) belki de daha büyük bir şevkle oluşturulmuş ve daha itinalı bir eser olarak bu görevi yerine getiriyor.

Bu yaklaşım hiçbir biçimde bu ilk üç bölümü Althusser'in bazen oldukça saçma bir şekilde yaptığı gibi bir anda kesip atmıyor. Bu sayfaları bezeyen diyalektiği ve onu zenginleştirmekte başvurulan tasvirleri de küçümsemiyor. Böyle yapmak, Marx'ın yaratıcılığının bazı en önemli sırlarına haksızlık etmek olurdu. Fakat giriş kısmına bu şekilde yaklaşmak bizim biçime ve bu bölümlerin özerkliğine dair bazı soruları sormamızı mümkün kılıyor. Bu sorular da *Kapital*'in son bölümüne (8. Kısım, yani ilksel birikim üzerine olan kısım) geldiğimizde faydalı pek çok içgörü ve faydalı olduğu kadar da yeni bir perspektif sunabilme şansı taşıyor. Bu ilk bölümün ne kadar faydalı olduğu aslında sanki denizde bir adaymışçasına kitabın akışını kesen neredeyse kendi içinde yeterlilik arz eden üç büyük bölümle karşılaşıldığında bir kez daha anlaşılır. Bu bölümler "İş Günü" (10. Bölüm), "Makineler ve Büyük Ölçekli-Sanayi" (15. Bölüm) ve "Kapitalist Birikimin Genel Yasası"dır (25. Bölüm).

Kapital'i okumak, yani onda yapılan tekil analizlerin ve önermelerin bütünü inşasındaki yerini kavramak biraz da onu, doğru anda çözümlerinin sunulduğu, bir esrar, gizem veya paradoks dizisi olarak görmekten geçer. Bekleneceği gibi bunlara getirilen çözüm diyalektik bir çözüm olacaktır; baştaki paradoks veya çatışkıların esrarengizliğini, mantığa dayalı kuru bir ifşaya dayanarak tuz buz etmektense, diyalektik çözümün getirdiği yeni bir esrarengizlik içinde koruyacaktır. Her bir muamma eşit uzunlukta ele alınmaz; bunlar birbiriyle kesişebilir, hiç tahmin edilmeyen anlarda çözümlerine kavuşabilir ve yine bu anlarda bir bakarsınız bazı bilmecelerin birbirleriyle aslında özdeş olduğu hiç beklenmedik bir şekilde açığa çıkabilir. Şüphesiz muammaların de muamması kapitalizmin kendisidir; onun, diğer toplumsal

formasyonlardan (veya üretim tarzlarından) bu kadar köklü bir farklılık arz eden haliyle ilk olarak nasıl ortaya çıktıdır.

Esasında, Birinci Kısım, *Kapital*'in ana gövdesinden (burada ve metnin geri kalanında ana gövde derken İkinci Kısımdan Yedinci Kısıma uzanan bölümü kastediyoruz) farklı olarak kapitalizmden tamamen farklı üretim tarzlarına yönelik bir dizi örnekleyici göndermede bulunulur: Kendisiyle birlikte gelen teorik sorunlarla birlikte “metanın da ortadan kalktığı” “dört üretim biçimi” (Birinci Bölüm) vardır: Robinsoncu, ortaçağ (feodal) Avrupa köylü ailesi ve “özgür insanların birliği” (sosyalizm)”¹³ Daha sonra da (sayfa 182 ve sonrası) Marx'ın *Grundrisse*'de Asya tipi üretim tarzı diye adlandırdığı Hint Köyü ve İnka üretim tarzından bahsedilir.¹⁴ Bu örnekler Althusserci hakim yapı ve yapısal belirlenim şeklindeki ayrıma başvurularak son dere-

¹³ *Kapital*, 169-7. Burada belki de konu açısından en uygun olan Marx'ın bu dördüncü biçim için şu söyledikleri: “Son olarak, bir değişiklik yapalım ve topluma ait üretim araçları ile çalışan ve çok sayıda bireysel emek güçlerini bilinçli şekilde toplumsal bir emek gücü olarak harcayan özgür insanlardan oluşan bir topluluk düşünelim. Robinson'un emeğinin bütün özellikleri burada da kendilerini gösterir: yalnız bu kez bireysel değil toplumsaldırlar. Robinson'un bütün ürünleri sırf kendisinin kişisel ürünleriydi ve bu nedenle bunlar onun için dolaysız kullanım nesnelerydi. Topluluğun toplam ürünü, toplumsal bir üründür. Bu ürünün bir kısmı, yeniden üretim aracı olarak iş görür. Toplumsal olarak kalır. Ama diğer bir kısmı topluluğun üyeleri tarafından geçim araçları olarak tüketilir. Bu sebeple, bu kısmın onlar arasında paylaşılması gerekir. Bu paylaşımın türü toplumsal üretim organizmasının özel türüyle ve üreticilerin buna karşılık gelen tarihsel gelişme dereceleri ile birlikte değişecektir. Sırf meta üretimiyle paralellik kurmak için, her bir üreticinin geçim araçlarından alacağı payın kendi çalışma süresi ile belirlendiğini kabul edeceğiz. Demek ki, çalışma süresi burada ikili bir rol oynayacaktır. Bunun planlı toplumsal paylaşımı, farklı emek işlevleri ile farklı ihtiyaçlar arasındaki doğru oranların kurulmasını sağlar. Diğer yandan, emek-zaman, aynı zamanda, üreticilerin toplam emekteki bireysel paylarının ve dolayısıyla da toplam üründeki bireysel olarak harcanabilen kısmın ölçüsü olarak iş görür.”

¹⁴ Burada Hint Tarımına ve *İnkalara* yapılan göndermelere bakınız. *Grundrisse*'nin bugün “Kapitalizm Öncesi Formasyonlar” ismi verilmiş bölümünde teorize edilen ve daha sonra Marx'ın antropolojik not defterlerinde incelenen “Asya tipi üretim tarzı” kavramından geriye kalanlar işte bu gön-

ce faydalı olacak bir şekilde aydınlatılabilir.¹⁵ Tüm bu toplumsal formasyonlar şüphesiz ekonomik belirlenimlidir; yani her biri o dönemde varolan üretim tipi tarafından belirlenirler. Diğer yandan her birindeki birleştirici -yani egemen- ideoloji oldukça farklı olabilir. İlkçağ şehir devletlerinin ve sitelerin değerler dünyasını oluşturan çeşitli biçimlerdeki dinler ya da feodalizmde olduğu gibi iktidar ilişkileri ve kişisel tahakküm (ya da merkezindeki Tanrı-Kral sayesinde bütünlüğünü koruyan bugün artık adı pek geçmeyen Asya tipi). Bu gibi örneklerde egemen konumdaki ideolojik, yani dinsel olan, belirleyici konumdaki üretim tipinden ayrıdır. Sadece kapitalizmde bu ikisi özdeş hale gelir; zira kapitalizmde belirleyici olan ekonomik aynı zamanda dünyeviliğiyle egemendir (veya egemen, para biçimi tarafından yapıllaştırılmıştır). Bu söylediklerimiz bu haliyle çok gizemli kaldıysa bir de cemaat veya kolektif (*Gemeinschaft*) bağlamında yeniden söylemeye çalışalım: Üretim teknikleri ne olursa olsun pek çok kapitalizm öncesi toplum kolektif olarak örgütlenmiştir.

dermeler kadardır (Lawrence Krader, *Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Assen: Van Gorcum, 1972). Marx'ın ölümünden sonra Engels'in yazdığı ve bu örneklerin ele alındığı *Ailenin, Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni* isimli kitapta ise başa bela olan bu kavram dışarıda bırakılmıştı; fakat kavram başlı başına bir tarihe sahip olmaya devam etti. Asya tipi üretim tarzı kavramının tamamen reddedildiği veya can-ı gönülden sahiplenildiği ilk uç örnek için bkz. Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (Londra: New Left Books, 1974), s. 462-549 ve Maurice Godelier, *Sur le mode de production asiatique*, ed. F. Tokel (Budapeşte: Akademiai Kiadó, 1966).

¹⁵ Bu Althusserci ayrımın en faydalı bir şekilde serimlendiği eser için bkz. Emmanuel Terray, *Marxism and "Primitive" Societies* (New York: Monthly Review Pres. 1972). Tabii bir de Marx'taki orijinal biçimine de bakmak gerekir: "Şu kadarı apaçıktır: Ne Ortaçağ Katolikle, ne de antik dünya politikayla karnını doyurabildi. Tersine birinde politikanın, diğerinde Katolikliğin başrolleri oynamasını, o toplumların kendi geçimlerini sağlama tarzı açıklar. Bunun dışında, örneğin, onun gizli tarihini toprak mülkiyeti tarihinin meydana getirdiğini bilmek için, Roma Cumhuriyeti tarihi ile bir parça tanışıklık yeter. Diğer yandan, maceracı şövalyeliğin toplumun bütün iktisadi biçimleriyle bağdaşabileceğini sanmakla yaptığı hatanın cezasını Don Kişot çoktan çekmiş bulunuyor." (*Kapital*, Yordam Kitap. s. 67, dipnot 36)

Cemaatin yokluğu, ayrışma ve bireysellik ile bütünlük sağlayan tek toplumsal formasyonu -yani örgütlenmiş insan çeşitliliğini-kapitalizm oluşturur.

Bu noktada şunu da söylemek gerekir ki kapitalizmi ilk şeffaf toplum haline, yani “üretim sırlarının” açığa çıktığı ilk toplum haline getiren şey de egemen olan ile belirleyici olanın özdeşliği prensibidir. Ancak metalaşma evrensel bir eğilim haline geldiğinde, yani ücretli emek diğer tüm sınıf ilişkilerini silip süpürdüğünde mümkün hale gelen bir toplum bilgisi olarak Marksizmin hakikat iddiasının temelini de bu şeffaflık oluşturmaktadır.¹⁶ Diğer yandan kapitalizmdeki bu hakikate ulaşma imkanı ideologların hakikati gizlemek için ürettikleri ve icat ettiklerinden oluşan dar anlamdaki ideoloji tarafından hemen gizemleştirilir. Böyle olunca da, bir taraftan kapitalizm öncesi toplumları anlama (ve esasında mevcut olana alternatif olarak onların varolması ihtimalini düşünme) işi savuşturulmuş olur: “Bundan dolayı, kilisedeki papazlar Hristiyanlık öncesi dinlere nasıl yaklaşıyorsa, ekonomi politik de toplumsal üretim organizmasının burjuvazi öncesi biçimlerine öyle yaklaşıyor” (90); ya da onlar için “bir zamanlar tarih vardı, ama artık yok” (175n.) Diğer taraftan ise kapitalizm öncesi toplumları andırmak, yani kolektif olduğu izlenimi veren bir kapitalist toplum bütünlüğü görünümü yaratmak için kapitalist “egemen” değişik ideolojik versiyonlarla inceltilir. Yaşadığımız dönemde, şüphesiz, bu “egemen” artık metafizik bir ilke (ve aynı zamanda insan doğasının sabit bir özelliği) biçiminde genelleş-

¹⁶ *Kapital*, 274, dipnot 4. “Demek ki kapitalist çağı karakterize eden şey, işçinin kendi gözünde emek gücünün kendisine ait bir meta biçimini alması ve dolayısıyla emeğin ücretli emek biçimine dönüşmesidir. Diğer yandan emek ürünlerinin meta biçimini alması ancak bu andan itibaren genelleşir.” İşte bu Marx’ta “mutlak tarihselcilik” (Gramsci) bulunduğu düşüncesinin temel argümanı olarak anlaşılabilir. Bu arada emeğin metalaşmasının genelleşmesi, ücretli emeğin genelleşmesi esasında bir dünya pazarının (küreselleşmenin) ortaya çıkışını bir başka şekilde tarif etmektir. Burada dünya pazarı ya da küreselleşme çoklu ve kapsamlı ticaret yolları üzerinden değil özellikle tarımdaki eski sömür tarzlarının ücretli emeğe, metalaşmış emeğe dönüşümü üzerinden tanımlanmıştır.

tirilmiş, “piyasa” biçimini alır. Bu durumda, Marx’ın “dolaşım alanı” veya basitçe “mübadele” olarak daralttığı piyasanın kolektifliğin birleştirici ilkesi ve hatta kolektifliğin ona eşdeğer (ama ondan daha iyi ve bir şekilde ondan daha doğal) biçimi olduğu ilan edilir. Bu açıdan Birinci Kısımın tamamını piyasa ideolojisine yapılmış topyekün saldırı olarak anlamak, veya tercihen, mübadele kavramının ve böyle bir özdeşlik denkleminin eleştirisi olarak anlamak mümkündür.

Kendimizi diyalektik anlamdaşlık ilkesine alıştırmak durumundayız: Bir eleştirinin aynı anda çeşitli anlam düzeylerine yöneltilmesi süreci ve böylelikle de denklemin eleştirisinin (Marx’ın çok sevdiği *Kapital*’de yer alan ama bizim buraya almadığımız çeşitli matematiksel açılımlar¹⁷ ve spekülasyonlar yoluyla) özdeşliğin eleştirisine yol alması. Bu özdeşlik eleştirisi Hegel’in özdeşlik ile özdeşmezliğin özdeşliği, yani, onun (sürekli biri diğerine dönüşen) özdeşlik ve farklılık diyalektiği ile akrabadır, fakat çoklu açılımlarıyla onu kat be kat aşar. Yine aynı süreç doğrultusunda malların mübadelesinin dinamiklerini ele alarak onların değerlerinin eşdeğerliğini savlayan iktisadi (veya ekonomi-politik) teorilerin veya ideolojilerin eleştirisine gidilir. Bunun aynı zamanda kapitalizm koşulları altında emek gücünü satma “özgürlüğüne” sahip bireylerin hukuk önündeki “eşitliğinin” eleştirisine gittiğine söylemeye bile gerek yok. Keza “sözleşmenin” ve böylelikle de dengenin eleştirisine; özbilincin bilincin ayna yansıması olarak temalaştırılmasının yanıltıcılığına; ve son olarak somut bir şeyi veya fenomeni bir diğeriyle eşitleme işindeki soyutlamanın eleştirisine de buradan gidilir. Öyleyse diyalektik bir eleştiri veya eleştirel bir kuvvet alanı (force-field) tüm bu görünürde aynı anlama gelen eşitlik veya eşdeğerlik düzeylerini (felsefi, siyasi, iktisadi, ideolojik, üretimsel düzeyleri) çeşitli şekillerde sarsacaktır; bunu yaparken de dolaşım veya tüketim karşısında üretimin özgüllüğünü vurgulayarak bunların hepsini birbiriyle özdeşleştiren ideolojik eşdeğerliğe geri dönme-yi de ihmal etmeyecektir. Fakat burada bu kritik operasyonların

¹⁷ Bkz. Karl Marx, *Mathematical Manuscripts* (Londra: New Park, 1983).

diyalektik mahiyetini şu şekilde vurgulamak önem kazanıyor: Eşdeğerliklerin veya özdeşliklerin reddi basitçe farklılıkların kabullenilmesiyle sonuçlanmıyor. Zira farklı nesnelere birbirleriyle eşdeğer gösterilmesi işi farklılığın kendisini önceden varsaymak anlamına gelir. Daha sonra da göreceğimiz gibi, yapılması gereken daha ziyade özdeşliğin bittiği yerde farklılığın başlaması anlayışının kendisini farklı bir (daha diyalektik) yolla sarsmaktır.

Diğer yandan bunu yapmaya yönelik eğilimin bizzat kendisi eleştirel sürecin diğer bir temel ögesi, yani bu eleştirel sürecin ikiliklerle olan ilişkisini ve bu ikiliklere bağımlı olması durumunu açığa çıkarır. Ben bunu bildiğimiz haliyle diyalektiğin felsefe-öncesi hammaddesi, hatta esasında Sokrat öncesi membağı olarak görme eğilimindeyim. Başka bir yerde diyalektiğin yapısalcılıktaki ikili karşıtlıklarla akraba olduğundan bahsetmişim.¹⁸ Şimdi ise tabloya dahil olup meseleyi karmaşıklaştıran şey de ikiliğin kendisidir çünkü ikilik yapısalcı analizin basitçe olumlandığı biçimiyle ele alınamaz. İkiliğin, unutulduğu veya ideolojik olarak bastırıldığı yerlerde onu vurgulamak gerekir doğru, ama zihin kapatıcı (obscurantist) stratejiler için işe koşulduğu her durumda da ikilikleri geçersiz ilan etmek gerekir. İkilik (benim de neredeyse yaptığım gibi) metafizik bir ilke olarak kabul edilemez, çünkü o mutlak olmaktan ziyade her zaman duruma özgü ve tekildir; ve böyle olduğu müddetçe de onun yöntemsel ve yapısal anlamda genelleştirilmesi ve “diyalektiğin kendisi” olarak lanse edilmesi zihin kapatıcı ve yanlış yönlendiricidir.

Yine de *Kapital*'in ilk sayfalarını dolduran ikiliklerle işe başlamak kaçınılmaz; her ne kadar sonrasında bunları bir kenara bırakmış veya etkisiz kılmış olacaksak da bu böyle. Kullanım-değeri ve değişim değeri bu bağlamda hemen dikkatimizi çeker ve kitap boyunca da çekmeye devam eder. Gerçi Marx sermayenin analizinde bir daha devreye girmeyeceği söylenen kullanım-değeri kategorisini görünüşte (ve açıkça) paranteze almıştır. Bunu yapmakla kitap kendi inceleme nesnesini (yani kapitalizmi-ç.n.) kendisinde yansıtmış olur (“çözümlememizin akışı konunun bu

¹⁸ *Valences of the Dialectic* (Londra: Verso, 2009), s. 15-19.

şekilde bölünmesini gerekli kılıyor ve bu bölünme aynı zamanda kapitalist üretimin ruhuna da uygun düşüyor” [317]. Zira metanın satıcısı onun kullanım değerine ilgi duymaz (yeter ki metanın bir kullanım değeri olsun, yani, yeter ki birisi onu almayı isteyecek olsun, gerisi önemli değildir)- “kullanım değerine asla kapitalistin dolaysız amacı gözüyle bakılamaz” (157). Bu açıdan diyebiliriz ki kullanım değeri *Kapital*'in başında zaten verili kabul edilmiştir (aynı şekilde bir meta sistemi içinde olduğumuz da öyle); yani öyle ya da böyle daha baştan incelemenin dışında bırakılmış gibi görünmektedir.

Öte yandan her görüntü için söz konusu olabileceği gibi bu görüntü de yanıltıcıdır. Zira aslında muazzam bir ikilik veya ikili karşıtlık *Kapital*'i başından sonuna kadar kat eder. Onu metafizik bir önvarsayım olarak görüp geçersiz ilan edecek hatırı sayılır sayıda insanı bulmanın her zaman mümkün olduğu ama *Kapital*'in temel ve kategorik başlangıç noktası olan bu ikilik Nitelik ve Nicelik arasındaki büyük karşıtlıktır. Ki zaman zaman biz bu ikiliğin daha da şaibeli olan Beden ve Akıl (ya da Ruh) arasındaki ikiliğe dönüştüğüne de şahit oluruz (Fakat materyalist bir felsefeden bahsediyoruz ve bu bir felsefeyse o zaman Beden ve Niteliğin pozitif bir terim haline gelirken, Nicelik veya Akıl veya Ruhun da bu durumda negatif, büsbütün idealistik bir terim olarak ortaya çıkmasına şaşırılmamalıdır).

Bu açıdan kullanım değeri niteliktir; o bedene, varoluşsal veya fenomenolojik deneyime, fiziksel ürünlerin tüketimine can verendir. Aynı zamanda fiziksel işin ve fiziksel zamanın vücuda gelmiş halidir (Marx'ın *Grundrisse*'de¹⁹ üstüne basa basa söylediği gibi “zenginliğin ölçüsü... hiçbir şekilde emek-zaman değil, kullanılabilir zamandır” [708]. Nitelik, ister iş içinde ister işin dışındaki hayatta olsun insansal zamanın kendisidir. İşin estetik bir etkinliğe dönüşmesini öngören ve bu açıdan da aktiviteye düşkün daha Hegelci eğilimden ve işi veya üretkenliği temel bir insan

¹⁹ *Grundrisse*'ten yapılacak alıntılarının öncesinde bir G harfi konacak ve referanslar bu kitabın Martin Nicolaus tarafından İngilizceye çevrilmiş versiyonuna verilecek (Londra: New Left Books, 1973).

dürtüsü²⁰ olarak gören daha Ortodoks anlayıştan farklı bir geneleği temsil eden Marksizmdeki ütopyacı damara (Ruskin'den Morris'e; Marcuse'den Paolo Virno'nun virtüözlük nosyonuna) bir haklılık kazandıran da işte bu derin varoluşsal sabittir. (bu her iki yaklaşımın; ütopyacı vurgusunu daha çok, çalışmanın hepten ortadan kaldırılması noktasında yapan diğer üçüncü bir pozisyondan farklı olduğunu da söyleyelim).

Nitelik ile beden arasındaki bu kopmaz ilişki bir tür tinselciliği ve kapitalizm için kullanılan diğer soyutlamaları akla getiren “meta fetişizmi” ile ilgili her şeyi çok daha canlı ve çarpıcı hale getirecektir. Bahsedilen bu soyutlamalar burada Hegel'de olduğu gibi akıl ve “teori” ile özdeşleşmiş Nicelik ile açıklanacaktır.²¹ Öte yandan Marx'ın materyalizmi, tüm bunlara rağmen, basit bir anti-entelektüelizm değildir. Birazdan göreceğimiz gibi Marx'ın *Kapital*'deki düşüncesine temel teşkil eden Nitelik ve Nicelik arasındaki kategorik karşıtlığın basit bir ikilik gibi işlediği de söylenemez. Bu karşıtlık, beden ve ruh ayrımının ötesine geçen yeni ve değişik bir varlıkla sonuçlanır, ki bu kaba-Hegelci bir üçüncü terimden veya beklenebileceğinin aksine “sentezden” oldukça farklı bir boyuta işaret eder.

Fakat her zaman olduğu gibi işe yine ikiliklerle başlanır -*Kapital*'in açılış sayfalarında gibi meta adı verilen nesnelere kullanım değeri ile değişim değeri arasında salınır durur. (Burada “değer” sözcüğünün, tek başına kullanıldığında aslında değişim değerine karşılık gelme eğiliminde olduğunu belirtelim. Sanki değer fikrinin kendisi ancak “kullanım” ve “değişim” şeklindeki iki karşıt anlamından birini seçmek zorunda olduğumuzda bir varoluş kazanıyor gibi; eğer böyle iki seçenek olmasaydı ya da ortadan kalksaydı, belki de değer kavramının bizatihi kendisi on-

²⁰ Marx'taki estetik gelenek *Probleme der Aesthetik*'teki Lukacs'm Schiller üzerine olan yazısında kuramsallaştırılmıştı (Berlin: Luchterhand, 1969). Ruskin ve Morris için bkz. Raymond Williams ve E. P.

²¹ Bkz. *The Hegel Variations*, s. 31; aynı zamanda bkz. Hegel, *Encyclopedia Logic*, çev. William Wallace (Oxford: Oxford University Press, 1975), s. 147: “Nitelik... fikrin bir safhasıdır.”

larla birlikte yok olacaktı.)²² Bu arada eğer kullanım bizi insanal zaman ve varoluşsal olarak tanımlanan niteliğe doğru götürüyorsa, değişim ise bizi matematiğin soyutlamalarına özellikle de denklem kurucu soyutlamalara götürür.

Fakat burada çok önemli bir kafa karışıklığı kaynağına baştan işaret etmek önemli olabilir: Bu açılış sayfalarında Marx belirli koşullar altında aslında birbirlerinden ayrı doğrultulara sahip iki figürasyon düzeyini aynı kavram üzerinden birbirine bağlar. Bir yandan “meta” sözcüğünü başlı başına tözel bir teknik terime dönüştürmüştür ve bu sayede de bu kavramın etrafında epey bir nesne-lik kümelenebilmiştir. Diğer yandan ise, Marx aynı zamanda, dikkatimizi, bu tözlerin ve nesnelerin yerini alabilecek ve onların hareketsizliğini ilişkiyel yasalara ve içsel dinamiklere çevirme ve böylelikle de durağanlıklarını sadece görünüşte bir durağanlık haline getirme kapasitesine sahip matematiksel süreçlere doğru yönlendirir.

Bu iki dil dizgesi Marx'ın teorisinde birbiriyle uyumsuz değildir; tersine birbirlerini çok esaslı bir şekilde tamamlarlar. Fakat teorik akıl yürütme ilerledikçe her biri kendi yarı-özerkliğini kazanma ve başlı başlarına kendine yeten bir kuramsal dile dönüşme kapasitesine sahiptir. Bu durum, emek-değer kuramının ve finans kapital kuramının²³ bayraktarları arasında son dönemde

²² Bu ana doğrultudan sapma gibi gözüken gelenek mantıksal olarak kapitalizmin sona ermesinden sonra *Kapital*'in de güncelliğini kaybedeceğini öngörmüştür. Bkz. Lukacs, “The Changing Function of Historical Materialism”; ve Gramsci, “The Revolution against Capital.” Ayrıca konuya başka bir perspektiften yaklaşan bir eser olarak bkz. Jean-Paul Sartre, *Search for a Method* (New York: Random House 1963): “Herkesin yaşamın üretiminin ötesinde gerçek bir özgürlükten pay aldığı bir durumda Marksizm [‘zamanımızın aşılama felsefesi’ olarak] ömrünü tamamlamış olacaktır; yerini bir özgürlük felsefesine bırakacaktır.” (34)

²³ Ben şahsen, bir finans kapital teorisini Marksizm (ve Marksist siyaset) için çok elzem görüyorum; fakat *Kapital*'de son derece küçük bir rol oynayan bu teoriyi burada daha fazla tartışmayacağım. Yine de bkz. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (London: Verso, 1994), Bölüm 2.

yaşanan tartışmayı (Marksizm içindeki önceki her türlü ihtilafın uzantısı olan bu tartışmayı) da açıklayan şeydir. Burada bu tartışmaya bir çözüm getirme gibi bir niyetim yok; sadece böyle bir çözüm ihtimalinin koşullarının Marx'ın orijinal figürasyonuna gömülü olduğunu ve Marx'ın kendi eserlerinde böyle bir tartışmanın ortaya çıkmadığını işaret etmek istiyorum.

Bunu söylemişken, Birinci Kısımın bütününe bir matematiksel soyutlama biçimi olarak denklemin kendisinin muazzam bir eleştirisi olarak okumanın mümkün olduğunu da belirtebiliriz. Zira Özdeşlik gibi daha felsefi ve kategorik bir sorun ancak bu özel biçim üzerinden karşı konulacak bir şey olarak ortaya çıkar. O zaman mesele bir özdeşlik karşıtı kuram meselesi değildir; Adorno'ya atfedilen böyle bir anti-özdeşlik kuramı onun da hiç hoşlanmadığı ve uzak durulması yönünde uyardığı bir nominalizmin başka bir örneği olur: Tekilin öncelliği, etrafımızda yer alan her şeyin birbirlerini asimile etmesi mümkün olmayacak şekilde farklı olduğuna dair mutlak şizofrenik bilinç. Marx'ın polemiği özdeşlikleri bırakın benzerliklerin de yitip gittiği karşılaştırılmaz ve daimi bir şimdiki öngören bir tür nominalist zamansallık doğrultusundaki felsefi anlayış, adına yürütülmüş polemik değildir.

Bu polemik daha ziyade düşünce ve dildeki geleneksel bir biçime, denkleme, yani bu biçimin olanaklılığını, ya da ondan da öte, doğal ve kaçınılmaz varoluşunu ve buradan da ondan türeyen tüm ideolojilerin akla yatkınlığını varsayan anlayışa yöneltilmiş bir polemiktir. Eğer birbirinden köklü bir biçimde farklı nesnel birbirlerinin eşdeğeri olarak kavranabiliyorlarsa, bunun açtığı kapıdan adil fiyat (ve adil ücret), bununla birlikte özgür ve eşit özneler arasındaki sözleşme nosyonlarını varsayan ideolojik teoriler de girer, fiyatların bir şekilde değerlerin "aynısı" haline geldiği denge teorisinin perspektifi de girer. Felsefeye geri uğrarsak aynı kapıdan ayna²⁴ denilen o tarihsel icadın, tüm bir ideolojik programı haklılaştırmak için yardıma çağrıldığı özbilinçteki

²⁴ Bkz. Jurgis Baltrusaitis, *Le Miroir* (Paris: Editions du Seuil, 1978) Buna bir de Lacan'ın "ayna evresine" yapılacak bir referansı eklemek uygun düşebilir.

veya sanattaki epistemolojik veya estetik yansıma anlayışları da girer. Böyle bir eleştiri ortaçağın dinsel iktisadını, cepheden kapitalizm savunularını ve Proudhoncu anarşizmi yatay kesen bir eleştiridir. (Proudhoncu anarşizmin “emek çeklerinin” kapitalistin ürüne yüklediği ek fiyatın üstesinden geleceği öngörülüyordu ve buradan da “la propriete c'est le Vol” [“mülkiyet hırsızlıktır”-ç.n.] ilkesi haklılaştırılıyordu.)²⁵ Marx'a, işçilerin veya devletin ekonomide neyin neye eşdeğer olduğu konusunda kendi iradeleriyle son kararı verecekleri bir değer belirleyicilik anlayışını atfetmek yanlış olur. Fakat şu da bir gerçektir ki onun bu sorundaki eleştirel bakış açısı, salt bir eşdeğerlik temelinde değil kendi ihtiyaçları ve gereksinimleri temelinde kendi önceliklerini belirleyen bir kolektifin varlığını öngörür.

Ne biçimde olursa olsun denklem bu ikilemin işareti ve semptomu haline gelir ve *Kapital*'in bu ilk ve sonraki bölümlerinin çözmeye koyulduğu muammanın ana hatlarını belirler: Bir nesne diğerine nasıl eşdeğer olabilir? Diyelim bu sorunu sırf merakımızı gidermek için çözdük, o zaman kapitalist nasıl olur da eşit değerlere sahip olan nesnelerin mübadelesinden kar elde edebilir? Bence denklem meselesi aynı zamanda başka bir hipotezi daha haklı çıkarır; şu çokça bahsedilen Marx'ın üslubunda tersten okumalı dil oyunlarının (*chiasmus*-eng.) bu kadar yaygın olması meselesini açıklayan hipotez (“eleştiri silahı, silahların eleştirisinin yerini alamaz”). Tersten okumalı dil oyunları bu bakımdan bir denklem biçimidir, ama bu denklem biçiminde yapılan şey daha yeni ve yüksek bir düzeye işaret etme işine yardımcı olmak ve durağan bir eşzamanlılık yanılmasıyla malul bir sürece zamansallık katmak amacıyla denklemin iki tarafının yer değiştirilmesi işinin devreye sokulmasıdır. Bu noktada Marx'ın

²⁵ Bu eleştirinin sosyal demokratik olduğu kadar ütopyacı ve liberal/ihyacı tasarımların topyekün reddini ima ettiği açıktır. Öte yandan Owen'in emek çekleri ise ayrı değerlendirilmeli (bkz. *Kapital*, 88, n.1) Marx Owen'a karşı büyük bir beğeni besler; daha sonra Lenin'de bunu paylaşacaktır (onun *Devlet ve Devrim*'in ütopyacı çerçevesine geri dönen son yazısı “On Cooperation”'a bakınız.) Genel olarak Proudhon içinse, bkz. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (New York: Internatinal, 1963).

değer denklemlerini ele almaya başladığı noktada hemen ortaya çıkan şey resmi iddialara veya görüntüye rağmen bu denklemin çift yönlü olarak işlemediği ve bu açıdan da iki tarafın asla birbirinin “aynı” olmadığı ve olamayacağıdır. Yani, Hegel’in tasıma (syllogism) yönelik yorumlaması için de söz konusu olduğu gibi, pazarın hakkaniyetliliğini kanıtlamak için tasarlanan bu matematiksel biçimlerin yaptığı asıl şey geri döndürülemez bir zamansal süreç fikrini akıllara kazımadır. Ekonomi-politiğin klasik el kitaplarıyla eğitilmiş okuyucunun, altbaşlığına (Ekonomi Politikin Eleştirisi-ç.n.) rağmen, sermayenin yapısının açıklaması olarak algıladığı, *Kapital*’in tamamına zamansallık sirayet etmiştir. Bu zamansallık en can alıcı uğraklarda kendisini gösterir ve böyle olduğu anda da Marx’ın *Darstellung*’unun önüne en can sıkıcı sorunları koyar. Zira mesele ancak bir zaman süresince işlediğinde varoluşa sahip olabilen bir yapıyı ortaya koymak değildir. Mesele aynı zamanda her zaman bozulma ve kendisini yeni ve daha genişlemiş bir düzeyde onarma sürecinde olan bir yapıyı (ki bu haliyle ona hala yapı denilebilecekse) sergileyebilmektir. Eşit işaretinin durağan ve senkronik fonksiyonu ne olursa olsun bu fonksiyon, Marx’ın her terimi, denklemdeki yerleri uyarınca farklı biçimde nitelenmesi sayesinde hükümsüz kalır: Göreceli veyahut eşdeğer (bu teknik terimleri kendi dönemine özgü isimlendirmeler olarak almak en iyisidir çünkü Marx’ın bu eskimiş felsefi terminolojiyi devreye sokması pek çok çağdaş okuyucu için kafa karıştırıcı gelebilir-aşağıya bakınız).

Sunum ilk etapta figürel olacak. Marx’ın *Eleştiri*’de eşdeğerlik nesnelere karşı karşıya koymasında ilk etapta bir keyfilik var gibi görünür: “Bir kile buğday, bir top kağıt, bir metre bez” (E 27); “Popertius’un bir fasikülü ve 8 ons burunotu” (E 28); bir saray ve ayakkabı boyası ile dolu teneke kutuların oluşturduğu koca bir yığın (E 28); “altın, demir veya ipek” (E 29). Bir bakış açısından bunlar metnin ana gövdesinde yer alan Whitmanvari bir döküm yapma hevesinin öncülleridir. (Bunların izini takip etmeye ve bu dökümlerin bileşenlerine daha sonra döneceğiz.) Diğer yandan Birinci Kısımda yapılan dökümlerin işlevi oldukça farklıdır ve iki nesneyi birbirinden mümkün olduğunca

uzakta konumlandırıp karşı karşıya getirmek açısından Pierre Reverdy'nin sürrealist imge formülünü hatırlatır (“la recourtre fortune, sur une table dissection, d'une machine à coudre et un parapluie”).²⁶ Fakat sürrealist imge bu nesnelere içinde yer aldığı kaos ve gizemden beslenirken, Marx'ın bunları karşı karşıya koymasının arkasında birbirinden ayrı ham nesnelere cismini ve onların kütlelerinin ve yüzeyinin niteliklerini ve dokusunu elle tutulur hale getirmek vardır. Sürrealizmin görsel oryantasyonundan farklı olarak bu nesnelere eninde sonunda kendilerini bir çizim tablosunda buldukları Deluzyan bir inceliklilik ve biçimlilik. Kapitalizmde sürrealist eyleyici, yani bilinç dışı da devrede değildir. Söz konusu olan daha ziyade bildiğimiz eyleyiciliğin bastırılması veya gizlenmesidir (kapitalist üretimin zamansallığı piyasa mübadelesi yoluyla geçmişin imhasını içerir). “Buğdayın tadına bakarak onu kimin ürettiğini, bir Rus köylüsü mü, bir Fransız köylüsü mü yoksa bir İngiliz kapitalisti mi söylemek mümkün değildir” (E 28): Yaşadığımız zamanda “terroir”in kendisi (Fransızcada bir ürüne, özellikle de üzüme kendine özgü özellikleri kazandıran toprak-ç.n.) metalaşmış ve şarabın veya onun içeriğinin değişim değerine katılmıştır; fakat bu görece postmodern içirme durumunda bile üretime harcanan emek değişim değeri kavramında zorunlu olarak görünmez olur.

Fakat emek burada, niteliği arama çabasını yeni ve beklenmedik bir doğrultuya yönlendirir: Ürüne dahil olan varoluşsal ve fenomenolojik bir etkinlik olarak işin niteliği. “Altın için kazmak, demir çıkarmak, buğday ekmek ve ipek dokumak niteliksel olarak farklı türde emektir” (E 29). İşte bu yüzden bu işlerin nitelikleri niceliksel olan tarafından bastırılmak veya daha iyi bir ihtimalle niceliğin çerçevesinin dışına düşmek ve onun ölçüm tablolarında fark edilmeden kalmak durumundadır. Bedenin bu tabloya dahil edilmeyen ısrarlı varoluşu, fiziksel iş ve etkinliğin varoluşsal niteliği *Kapital*'de bütün bir metne yön verir. Bu,

²⁶ Breton'un ilk Sürrealist Manifesto'sunda alıntılanan bu sözler Lautreamont'a aittir.

soyut emek veya süresi ve zamanı tarafından ölçülebilir emeğe karşılık gelen basit emek (Marx'ın hatırlattığı gibi İngiliz iktisatçıların niteliksiz emek dedikleri emek [199n]) kavramlarıyla resmen ikame edildiği yerlerde bile (ve aslında özellikle bu yerlerde) böyledir. *Kapital*'de bir soyutlama aracı olarak basit emek kavramı daha sonra betimsel bir tarzda geliştirilir: Soyut emek eşdeğer iki metanın bir şekilde paylaştığı bir tür "üçüncü şey" halini alır. Fakat bu henüz kanatlanmamış (larval) şeyleştirme daha sonra yadsınır (metafor imalatçıları kendi figürel ürünlerini 'bu metafor değil!' diye ısrar ederek pekiştirirler!): "Bu ortak şey metaların geometrik fiziksel, kimyasal ya da başka doğal özelliği olamaz" (51). Öte yandan diğer bir sayfada bu ortak öge "billurlaşmış" bir şey olarak "hepsinde ortak olan bu toplumsal özün kristalleri" olarak nitelenir. Bu niteleme salt stille alakalı bir şey ya da yazarın kinayelere ve tasvirlere eğilimi ya da öznel düşkünlüğünden kaynaklı bir durum değildir (Edmund Wilson'ın ünlü "metaların şiiri"ne gönderme). Daha ziyade figürel şeyleştirme nesnelidir; bildiğimiz dünyanın tam da içinde, kapitalizmin temel dinamiği olarak oradadır.

Burada kapitalizmin diyalektik mantığı ile Marx'ın kuramsal ve düzensel (compositional) arayışının yapısal ikilemelerinin keşiştiği kilit bir nokta ile karşılaşırız, ki bu noktada kaçınılmaz olarak Hegel çağrılmalıdır. Zira gerçeklik salt madde ve aklın bir bileşkesi değildir; böyle bir formülün yaptığı tek şey ancak materyalist ve idealist yaklaşıma bir alternatif sunmak olabilir. Madde ve akıl ikiliğinde, kendisini bu her iki boyuttan da ayıran aynı zamanda bir "üçüncü şey" daha vardır. Bireysel değil (beden, bireysel bilinç), zira bireysel olanlar yerli yerindedir, daha çok kolektif, ya da belki de toplumsal denilebilecek bir şey. Bu üçüncü şey nesnellik ismi verilebilecek şeydir ve salt maddi olan ile aynı değildir: Zira nesnellik kendi çapında ayrı bir biçim ve kategoridir. Burada Schopenhauer'ın Kant'ın kategorileri arasında "nesnenin" olmamasına yönelik itirazını hatırlayabiliriz (daha önceden isimsiz olan gerçekliğin yarattığı bebeklerin yaşayacağı türden kafa karışıklığına karşı dayatılan bir biçim olarak nesnellik). Bu noktada Marx için değişim değerinin nesnesinin bir tür

“hayalimsi nesnelliği” de olabilir; ve bu sadece bir tür öznel yanılsama veya bireysel vehim değil daha ziyade toplumsal bir olgu, bizzat bizim ihmal ettiğimiz bir toplumsal gerçekliktir.

Bu noktada Hegel’in nesnel görünüm alanına ya da Marx’ın *Erscheinungsform* dediği alana dahil olmuş oluyoruz. Yani tam anlamıyla kapitalist gerçekliğin “görünüş biçimine”, ki bu anlamda bu biçim ne doğru ne de yanlış sadece gerçektir. Bu gerçekliğin mahiyeti onu toplumsal gerçekliğin diğer uğraklarıyla karşı karşıya getiremediğimiz sürece doğruluk ve yanlışlık gibi hatalı ama tam anlamıyla kavranabilir soruların ortaya çıkmasına sebep olabilecek şekilde yargılama ya da beğeni konusu yapılamaz. Zira bu gerçeklik tarihseldir; kapitalizmin *Erscheinungsform*’u, meta biçiminin hakim olma eğilimi tarihsel bir şeydir. Bunun böyle olduğu diğer kökten farklı üretim tarzlarının önce hep birlikte *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*’nin yedinci sayfasında (E 33-4) sonra da *Kapital*’in Birinci Kısmında bir hipotezin parçası olarak tam manasıyla gözüktüklerinde daha bir açığa çıkar.

Marx’ın bu bahsettiğimiz felsefi ve Hegelci meseleye dair başka bir bağlamda daha kapsamlı olarak söylediği şu sözleri aktarmak önemli olabilir:

Ayrıca, tüm görünüş biçimleri ile bunların gizli arka planları arasında ne fark varsa, “emeğin değeri ve fiyatı” ya da “ücret” görünüş biçimi ile bunun arka planını oluşturan asıl ilişki, yani emek gücünün değeri ve fiyatı arasında da o fark vardır. Birinciler dolaysız olarak ve kendilerinden, günlük hayatın düşünce biçimleri olarak kendilerini yeniden üretir; diğerinin önce bizim tarafımızdan keşfedilmesi gerekir. Klasik ekonomi politik, sorunun gerçek özüne yaklaşır; ama bunu bilinçli bir şekilde formüle etmez. O, sırtındaki burjuva postuna yapışık kaldığı sürece, bunu yapamaz. (520)

Bu nokta aynı zamanda Marx’ın metnindeki daha genel anlamıyla şeyleşme ve metalaşma teorisine yönelik açıklamanın tamamlandığı noktadır. Zira şeyleşmenin, yani potansiyel dene-

yimin bir metaya veya diğer bir deyişle bir nesneye veya bir şeye dönüşmesinin ne kadar gerçek veya toplumsal olursa olsun figürsel bir süreç olduğu açığa çıkmıştır. Bu bakımdan bunun eleştirel uygulayıcıları değer kuramının uygulayıcılarından kaçınılmaz olarak farklı bir yöne hareket etmek durumunda kalacaklardır ki, bu sonsuza doğru uzanan iki paralel çizginin bir yerde yönlerini değiştirmesini andırır. Her ikisi de esasında temalaştırmadır, yani her ikisi de verili bir analizin ya da gerçekliğin veçhelerini, sonuçlara yönelik yapılan bir tartışmayı kendi yarı-özerk tarzınca yapılandıran terimlere dönüştürür; ve böylelikle de bunların her ikisi birlikte gerçekliği kafada canlandırılır hale getirmenin yöntemlerinin ve kodlarının isimleri olurlar.

Bu aynı Birinci Kısımındaki Marx'ın meta fetişizmi nosyonu aslında cisimleşmenin tek başına bir başka biçimidir. Halbuki, meta fetişizminin dine göndermeli bir biçimde tasviri dünyevi hayattan o kadar uzaktır ki halbuki bu kavram ya zekice ve tam yerinde kullanılan ya da tüketim ve din gibi iki düzeyin ayrıntılı ve kapsamlı bir tartışmasını vaat eden bir tasvir olarak görülmekle kalmıştır (biraz sonra böyle bir tasvirin nasıl bir yolla diğer düzeyleri ve disiplinleri içermeye eğiliminde olduğunu göreceğiz). Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Marx'ın *Kapital*'inden yaklaşık bir 55 yıl sonra 1923'te, şeyleşme kavramının bilinç ve sosyal fenomenoloji için ne kadar yerinde olduğunu sistematik bir şekilde inceden inceye ele almıştır. Bunu yaparken de burjuva düşüncesi ve felsefi akıl yürütmesindeki şeyleştirme (yani burjuvazinin toplumsal bütünlüğü ve onun çatışmalı yapısını bir an için görme şansını yakalamasının önüne sınırlar çekmesi anlamında şeyleştirme) ile işçi sınıfı bilincinin yabancılaşmasını karşı karşıya koymuştur. Bahsedilen, bir meta (emek gücü) olarak satıldığından bütünü bilme kapasitesini etkileyecek veya bu kapasiteyi yaratacağı önyargılarla sınırlayacak korunmaya muhtaç çıkarlardan yoksun bir işçi sınıfının yabancılaşmasıydı.

Lukacs'ın bu sıradışı düşüncesi daha sonra estetik alana taşınmış ve burada da Adorno sanat-ürünlerinin nesne karakterinden yola çıkıp, genel olarak kapitalist toplumun metalaştırmasına (galeriler, açık artırmalar, fiyatlar, piyasa vs.) karşı homeopatik

bir savunma mekanizması olarak bu sanat ürünlerinin kendi kendilerini nasıl metalaştırdıklarını kuramsallaştırmıştır. Ve son olarak Guy Debord çubuğu diyalektik bir şekilde başka tarafa bükerek imajın meta şeyleşmesinin nihai biçimi olduğunu ifade eden ünlü sözleriyle 1950'lerin yükselmekte olan imaj toplumunu (aslında bir avant la lettre postmodernlik dönemini – [mevcut olan ama ismi konmamış postmodernlik-ç.n.]), yeniden niteleme işine girişmiştir. Bu bakımdan postmodern teori teşhisi genelleştirmiş ve metalaşmanın doğaya ve bilinçdışına, sömürülme ve “insanlaştırma” (yani kimyasal ve genetik tarım ile ve aynı zamanda kirlilik ve türlerin soylarının tükenmesi bağlamında insanlaştırma) sürecindeki dış dünyaya ve reklamlar ve tüketimcilik tarafından basbayağı sömürgeleştirilmiş bireysel arzuların dünyasına yayılan bir hastalık haline nasıl geldiğini göstermiştir. Bu kültür eleştirileri ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar hepsinde de Marx'ın temel metalaşma analizi -yani emek gücünün her şeyden önce fiyatı olan bir meta olduğunun, genel metalaşmanın her türlü kapitalizm öncesi işin ücretli emeğe dönüştürülmesi anlamına geldiğinin keşfini içeren analiz- bağlamından kopararak dışarıya veya toplumsal dünyaya yansıtılmış ve felsefeyi, sanat ürünlerini ve doğal ve toplumsal öğeleri betimlemekte kullanılmıştır. Böyle olunca da nesnelere bir özelliği haline getirilmesi bakımından şeyleşme teorisinin bizzat kendisi, şeyleştirilmiş olur: Teorinin bu şekilde temalaştırılması bir yandan onun teşhis koyma gücünü artırır ama diğer yandan da kendisinin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiş olan emek ve üretim düzeyini zihinden çıkararak onun açıklama boyutunu sınırlar ya da onu genel bağlamdan kopararak özelleştirir.

Bana göre Lukacs'ın özgün teorisi onun o dönemdeki ustası olan Max Weber'in öncülük ettiği bir rasyonelleştirme tarifi içermektedir ve bu rasyonelleştirme tarifi tüm etkinliklerin araçlar ve amaçlar şeklinde iki zıt kutba kategorik olarak dönüştürüldüğünü resmeder.²⁷ Şeyleşme teorisini yeniden canlandırmak ise dünya-

²⁷ Bu konudaki bir makalem için bkz. “The Vanishing Mediator,” *Ideologies of Theory* (Londra: Verso, 2009).

nın insan kullanımına²⁸ açık nesnelere dönüştürülmesi düşüncesini taşıyan Hegel'in faydacılık nosyonu ve Heidegger'in kullanıma yatkınlık etrafında yaptığı etkinlik analizi (*Zuhandenheit*, kullanıma hazır olan ile *Vorhandenheit*, orada sadece üzerinde düşünülmesi için el altında bekleyen arasındaki karşıtlık)²⁹ yardımıyla mümkün olabilir. Fakat bizim buradaki amacımız Marx'ın mübadele ilişkilerini ortaya sererken ve denkleştirmenin eleştirisini yaparken kullandığı figürel uğraklarından sadece birisini alıp onu daha fazla geliştirmek değildir.

İkinci ve sürecin çok daha çarpıcı tasvirlerinden birisi Marx'ın, denklemin iki değişkeninin konumları temelinde birbirlerinden ayrılmasının sonuçları üzerine düşünmeye başladığı noktada, yani göreceli ve eşdeğer biçimler dediği ayrım üzerinde düşünmeye başladığı noktada ortaya çıkar:

Hiçbir meta eş değer olarak bizzat kendisiyle ilişki kuramayacağı ve dolayısıyla da kendi doğal kılığını kendi değerinin ifade aracı haline getiremeyeceği için eş değer olan bir başka metayla kendi arasında ilişki kurması ya da bir başka metanın doğal kılığını kendisinin değer biçimi haline getirmesi zorunludur (68).

Bu ayrım üçüncü bir doğru terim, yani şeyleşmenin temel biçimi olarak para Marx'ın izahında devreye girmediği müddetçe daha da büyük bir muamma teşkil eder. Para devreye girmeden Marx'ın görece ve eşdeğer arasında yaptığı ayrım sadece bir tercih meselesinden ibaretmiş gibi gözükür. Elimdeki ceket metrelerce keten bezi üzerinden mi değer biçmek isteyip istemediğime ben karar verebilirim; veya keten bezine çok sayıda ceket üzerinden değer biçmeyi de seçebilirim. Burada karar o anda hangi nesneye sahip olduğuma ve hangi nesneyi elde etmek istediğime göre değişir. Aslında tüm bu mübadelenin (ve ona eşlik eden farazi değer eşdeğerliklerinin) arkasında çok eski zamanlardaki birbiriyle ilişkisiz iki kabilenin tarih öncesi, ilksel

²⁸ Bkz. *The Hegel Variations*, s. 108 ve sonrası.

²⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 3. bölüm, paragraf 15.

karşılılaşması yatar: “Meta mübadelesi toplulukların sona erdiği bunların yabancı topluluklarla ya da yabancı toplulukların üyeleriyle temas kurduğu noktalarda başlar” (96). İşte bu anlamda, meta fetişizminin o ünlü tanımında da öngörüldüğü gibi nesnelere arasındaki ilişkiler insanlar arasındaki ilişkileri maskeler. Fakat Marx’ın argümanını olduğu gibi aldığımızda ise durum tersidir, bu kez aktör olarak insanların konumlarını dikte eden bildiğimiz anlamıyla mübadele sürecidir. Bu insan aktörler *Ekonomi-Politik’in Eleştirisi*’nde kişileri aşan süreçlerin *Trager’leri*, taşıyıcıları olarak yer almışlardır: “Bu birbirinden bağımsız bireyler tarafından yürütülen toplumsal bir süreçtir. Bireyler bu sürecin içine sadece meta-sahipleri olarak dahil olabilirler; ancak metaları var olduğu sürece birbirleri için varolabilirler, bu açıdan mübadele sürecinin bilinçli temsilcileri gibi gözükürler.” (E 41)

Kapital’in nasıl yorumlanması gerektiği üzerine verilen siyasi mücadelelerin pek çoğu sistemin mi yoksa insanların mı önce geldiğine dair görünüşte felsefi veya metafizik soruyu, yani belirlenimcilik ile özgür irade arasındaki felsefi tartışmanın bir tür Marksçı karikatürü olan bir meseleyi kışkırtır. Açık ki değişim değeri etrafında örgütlenen bir toplum ortaya çıkışıyla kendi insanını yaratmıştır; öte yandan tüm tarih de bu anlamda, Vicocu anlamda, insanların bizzat kendilerinin yaptığı bir şeydir. Diyalektik keşif işte tam da insanların kendi yaptıkları karşısındaki çaresizliğini kendine mesele edinecektir -ki bu mesele ancak çok sonra *Kapital*’in ana metninde masaya yatırılacaktır. Fakat Marx bu çaresizlik ya da Sartre’ın daha sonra pratiko-inert³⁰ diye adlandıracağı, insanlar tarafından üretilen sistemlerin onların üzerinde uyguladığı yabancılaşmış iktidarı konusunda ısrar etmeye karşı değildir: bu yüzden de daha sonra, mübadelenin tarihte nasıl ortaya çıktığını tartışırken şu belalı felsefi-tarihsel önermeyi yazabilmiştir: “İşte burası takasın başladığı ve topluluğun içine kadar girip, onun üzerinde parçalayıcı bir etki uyguladığı yerdir” (E 50). İşte burada Hegel’in özne ile tözü alabildiğine

³⁰ Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, Cilt 1, Kitap 1, Bölüm 4 “Kolektif Praksis”

eşdeğer kılmasının ve/veya arka arkaya dizisinin Marx'ta antagonistik olarak yeniden canlandırılmasını, yani insan etkinliğinin kurumlarda şeyleşmesinin sonraki kuşak eyleyiciler üzerinde feci etkiler bırakacak şekilde geri dönüşünü görüyoruz. Şeyleşme kavramının nesneleşme ve dışsallaştırma olarak Hegelci kökenlerine geri dönmesi belki de onun, figürsel biçimleriyle kullandığı durumlara kıyasla, daha verimli bir şekilde işe koşulmasını mümkün kılabilir.

Velhasıl bu denklemin iki tarafı ancak eski çağlardaki sınırların varlığında, örneğin, tuz eksikliğinin bir kabileyi diğeri ile takas yapmaya ve bu ihtiyacı karşılayabilmek için kendi yetiştirdiği meyveleri ya da çıkardığı demir cevherini sunmaya zorladığı koşullarda tam anlamıyla eşdeğer olabilir. Fakat bunlar ancak tamamen rastgele karşılaşmanın bir ürünü olma anlamında eşdeğerdirler. Bu, kimsenin “değerini” bilmediği ama eksik olduğunun ve ihtiyaç duyulduğunun farkında olduğu baharat gibi bir ürünü taşıyan gemilerin beklenmedik bir şekilde Avrupa limanlarına gelmesi gibi bir şeydir. Fakat burada bile Proudhon'un veciz sözünü “la propriété, c'est le vol” (mülkiyet hırsızlıktır-ç.n.) öne sürmek doğu değildir: Onun yerine hırsızlığın bizzat mübadele etkinliğinin kendisinde gizli olduğunu söylemek daha iyidir ama bu da ancak bu mübadele etkinliğinin her toplumun dışına, bir tür toplumlar arası tarafsız bölgeye düştüğü koşullarda böyledir.

Tam da bu noktada Hegel'de gördüğümüz aynı düzeyde ilksel bir mit bir anda sahneye çıkar ve Marx'ın metnindeki en şaşırtıcı figürsel sıçramalardan birini mümkün kılar: Şu büyük tanınma sahnesinden bahsediyorum. Gerçi müstakbel efendi ve kölenin tanınmak için girdiği mücadeleyi içeren Hegelci versiyonundan cansız şeyler yani metalar, sanki sihirli bir oyuncakçı dükkanındaymışız gibi canlanıverir; misal, masa değişerek “duyularla kavranamayan bir şey olur... ayakları yerden kesilmekle kalmaz ama aynı zamanda bütün diğer metaların karşısında kafası üstünde durur ve tahta kafasından, kendi iradesiyle dans etmeye başlamasından çok daha mucizevi tuhaf fikirler çıkarır” (81). Gerçi masa şimdilik dans etmez (birazdan “masa çevirmenin” gerçekten de ne anlama geldiğini göreceğiz); daha ziyade şu bah-

settiğimiz insan *Trager*'ler devreden çıkarılmış ve onların insani özellikleri önceden cansız olan metalara aktarılmıştır. Öyle ki bu metalar birbirlerini incelemeye, bakışmaya ve artık hakları olan ve insan işbirlikçilerinin artık onlara terk ettiği tam tamına insani ilişkileri geliştirmeye başlarlar. Bunun arkasından ceket ile keten bezi arasında hakikaten de komik bir anagnoris* başlar; bu Hegel'in Efendi ile Köle arasındaki trajik tanınma mücadelesinin hınzırca bir parodisel yeniden canlandırılmasıdır.

Ceketin üretimi sırasında, gerçekten, terzilik biçimi altında, insan emek gücü harcanmıştır. Dolayısıyla, onda insan emeği birikmiştir. Bu yönden bakılınca, ceket, en yıpranmış haliyle bile bu özelliğini göstermese de, "değerin taşıyıcısı"dır. Ve keten bezinin değer ilişkisinde, ceket, yalnızca bu yönüyle, dolayısıyla da cisimleşmiş değer (*Wertkörper*), değer cismi olarak yer alır. Kapalı görünümüne rağmen, keten bezi, cekte soydaşı olan güzel değer ruhunu tanımıştır. Böyle olmakla beraber ceket, keten bezi için değer bir ceket biçimini almasına kadar, keten bezi karşısında değeri temsil edemez. Benzer şekilde, A bireyinin B bireyini majeste sayabilmesi için, aynı zamanda, A'nın gözünde, majestenin, B'nin maddi biçimine bürünmüş ve dolayısıyla 'ülkenin her yeni babası' ile birlikte değişen yüz hatlarına, saçlara ve bazı başka şeylere sahip olması gerekir. (64)

Hegel'deki karakterler feodal şeref için, yani bir insan ve özgür biri olarak ve böylelikle de benim boyun eğmemin beklediği ve itaatimin şart koşulduğu üstümdeki biri olarak tanınmak için mücadele verirlerken burada ise eşdeğer ve görelinin birbirinden ayrı konumlanışları söz konusudur. Şurası kesin ki keten bezi ve ceket, en başta, bir insan ürünü veya kullanım değeri olmak noktasında birbirinin "aynısıdır"; tıpkı Hegel'in bahsettiği savaşta kim oldukları meçhul insanlar için en başta söz konusu olduğu gibi ("ceketin kendisi... sadece bir kullanım değeridir... karşıımı-

* Tiyatroda bir kahramanın oyundaki tüm sırları öğrenip bunu ifşa etmeye başlaması. (ç.n.)

za çıkan ilk keten bezi parasından daha fazlasını yapmaz”[143]. Fakat Marx ile bu aşamayı geçersiz; artık konumlar belirlenmiştir; onun “görelî değer biçimi” dediği ikinci safhaya ulaştığımızdır ve paranın sahneye çıkmasıyla kavuşacağımız nihai çözümü beklerken ceket geçici de olsa görelî biçim olma şerefine layık görülmüştür: “Ceket, keten bezi ile kendi arasında kurulmuş değer ilişkisinde, bu ilişkinin dışında olduğu zamandakinden daha fazla bir şey ifade eder; tıpkı, bazı kimselerin fiyakalı bir kürkle kürksüz oldukları zamankinden daha önemli kişiler sayılmaları gibi” [64].

Hegel’deki tanınma, kendisine metafizik bir anlam yüklenmediği müddetçe hep olumsuzluğun damgasını taşımıştır. Savaşçıların mizaçları, onların fiziksel güçleri ve aynı zamanda içkin zekaları (Marx başka bir yerde “vahşi”, der, “bütün savaş sanatını kişisel kurnazlığı olarak görür” [349]) ve son olarak da onların ideolojileri (samuraylara mahsus ölüm ve şeref tapıncı, bedene ve katıksız yaşama bağlılıktan kaynaklı Brechtçe bir korkaklık), işte bunlar sonucu belirleyen, yani boyun eğmenin nasıl olduğunu belirleyen olumsuzluklardır (diğer yandan Marc Bloch bize feodal düzenin ilk zamanlarında soylunun bir ata sahip olan birisinden başka bir şey olmadığını öğretmişti!). Diğer yandan Hegel’in “denklemleri”, eski rejimin feodal hiyerarşisine ve kast sistemine bir son verme vurgusu yapan “tüm insanlar eşit yaratılmıştır” düşüncesinin tanınması noktasında evrensel hoşgörü ve eşitliğe dair ders mahiyetinde bir mesaj olarak da okunabilir, ya da diğer bir deyişle, bildiğimiz burjuva devriminin ve sivil hakların metafizik doktrini ve ideolojisi olarak da değerlendirilebilir.

Marx içinse bu tarihsel ders bile mevcut haliyle idealisttir:

Üzerime üzerime gelen şüpheleri savuşturmak için yapmaya koyduğum ilk iş Hegel’in hukuk felsefesinin eleştirel bir yeniden incelemesiydi; bu çalışmanın giriş bölümü Paris’te 1844’te yayımlanan *Deutsch-Französische Jahrbücher*’te çıkacaktı. Araştırmamın beni yönlendirdiği çıkarım ise şuydu: *Hukuksal ilişkiler ve aynı zamanda siyasi biçimler ne kendi başlarına ne*

de insan zihninin gelişmesi temelinde kavranabilirler; tersine bunlar hayatın maddi koşullarından kaynaklanırlar. Hegel, on sekizinci yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerini izleyerek bu maddi koşulların bütünlüğü “sivil toplum” kavramı içerisinde soğurmuştu; öte yandan bu sivil toplumun özerkliği ekonomi-politikte aranmalıdır. (E 20)

Her ne kadar feodal düzen veya feodal üretim tarzı Hegelci eşitsizliği belirleyen çerçeveyi oluştursa da ceket ile keten bezi arasında geçen sahne mübadelenin çerçevesi ve değişim değerinin evrensel dinamiğinin artık başka türde bir eşitsizliği belirlediğini ve bu eşitsizliğin her ne kadar önceki türdeki eşitsizlik kadar sistemli olsa da doğurduğu sonuçlar açısından farklı olduğunu, kaba güç, silahlar ve ideoloji tarafından değil de piyasa ve insan görünümüne bürünmüş nesne ilişkileri tarafından sürdürüldüğünü açıkça gösterir.

Fakat şimdi bu ceket ve keten bezi üzerine yazılan kısımdaki figürasyonun ne kadar bir yer kapladığını görmek gerekiyor. İlk önce bu figürasyon eşdeğer ve görelî değer arasındaki benzersiz ilişkiyi, bu kategoriler arasındaki oyunu, her iki nesnenin de içerdiği nitelik nicelik karşıtlığının yanı sıra merkezde veya kenarda değillerse de hangisinin birincil hangisinin ikincil olduğunu canlandırmanın (dramatization) ve aktarmanın çarpıcı bir yolu olarak gözükebilir. Burada ise ben şunu öne sürmek istiyorum: Figürasyon, kavramsallığın nesnesinin kendi yapısal karmaşıklığı içinde bir şekilde temsil edilemez olduğu noktada ortaya çıkma eğilimindedir. Diğer yandan da ifadenin bu biçiminin de aslında ifadenin kendisiyle ilgili olduğunu belirtmek gerekir; buradaki figürasyon ceket ve keten bezinin ne yolla değerlerini “ifade” ettiklerini canlandırmaktadır:

Bir metanın, örneğin, keten bezinin, görelî değer biçimi, bu metanın değerini onun cisminden ve özelliklerinden tamamen farklı bir şey, söz gelişi ceket benzeri bir şey olarak ifade ederken, bizzat bu ifade, kendisinde toplumsal bir ilişkinin saklı bulunduğunu gösterir. Eş değer biçiminde durum bunun tersidir. Bu

biçimin özü şudur: Ceket gibi bir meta cismi, bu şey nasıl ve ne durumda olursa olsun değeri ifade eder; yani, değer biçimine doğal olarak sahiptir. (69)

O zaman burada Marx'ın bir süreliğine tadını çıkardığı ve keyfine vardığı diyalektik karmaşıklığın içerisinde figürün, kendisini ifadenin ifadesi olarak tayin ettiği bir özgöndergelilik (self-referentiality) bulunmaktadır. Bu, yazarın vites değiştirdiğini, yani bizim nihayetinde diyalektik olarak niteleyebileceğimiz farklı tür bir söylem ve düşünüşe geçtiğini önceden haber vermesini sağlayan bir kendine referanslılık veya düşünümsel-liklidir.

Fakat ikinci bir özellik olarak bu söylemin nesnesinin kendine haslığını, yani söylemin nesnesinin tek başına somut varoluş değil de aslında ilişki olduğunu kavramak gerekir. Bu bakımdan aslında incelememize tekil bir nesneden, hatta kapitalist üretim tarzının “temel biçimi” olarak metadan bile başlamadık; veya şöyle de söylenebilir, niteliği ve nihayetinde de bildiğimiz anlamıyla ilişkiyi gizlemek açısından tek başına bir metanın tekilliğinin bir yanılısına olduğu ortaya çıkmıştır. Bizim için ne ceket ne de keten bezi diğerine göre daha önceliklidir; burada canlandırılan bunların arasındaki ilişkidir ve bu ilişki, ancak, para dediğimiz biçimi, yani bu karşılıklı yer değiştiren ve sonsuzmuş gibi gözüken karşıtlıkların genel eşdeğerlikte daha belirgin bir şekilde şeyleşmesi olgusunu daha detaylı şekilde incelerken tek bir nesne statüsüne dönecek ve bu statüye indirgenebilecektir.

Bu arada ancak paranın sahneye çıkmasıyla Bir ile Çok arasındaki kategoriler piyesi (veya değerın “doğal” ve el değmemiş bir şey olarak gösteren sonsuz yer değiştirmeler zinciri) sonlandırılabilir. Aslında diyalektiğin kendine has yanlarına yönelik ihtiyacı doğuran şey de bir nesne olarak değil de bir ilişki olarak tanımlanan nesnenin bundan kaynaklı kendine haslığıdır. (Bu bölümdeki dipnotun Hegel'deki “düşünce belirlenimlerini” [“determinations of reflexion”] işaret etmesi ile Marx bunun ipuçlarını epey verir.)

Öte yandan ben *Kapital*'deki figürasyona yönelik herhangi bir incelemenin başka iki yöne doğru daha gitmeye ihtiyacı olduğuna inanıyorum. Birincisi bütünlükle, ya da Marx'ın kendi argümanının bütünlüğün bilincine varabildiği uğraklarla ya da daha ziyade yapısını bizim gözümüzün önüne serdiği o büyük nesnenin, yani sermaye birikiminin dinamiklerini her yönüyle gördüğü ve sanki geçici olarak bütünlüştirdiği uğraklarla ilgilidir. Biçimlemenin böylesine hem coşturucu hem de şevklendirici işlevini daha sonra, Marx'ın argümanının gelişimini tamamladığı *Kapital*'in ana metninde daha açık bir şekilde göreceğiz. Burada, Birinci Kısım'da ise, böyle bir uğrağı sadece daha sınırlı bir çerçeve içinde (yani açıkladığım kadarki sınırlılıkta) gözlemliyoruz. Burada şahit olduğumuz şey imkansız bir denkliğin esrarının (yani bir şeyin diğeriyle nasıl olup da "aynı" olabileceğinin) tek bir belirleyici merkezi paradoks içinde bir anda kavranması ve elde tutulması aynı zamanda bunların para biçiminde nihai "kristalleşmesi" (bu para biçiminin bütünlüğü bu durumda emek "kristallerini" içerir) ile halledilmesi değilse bile çözülmesidir. Burada Marx'ın biçim "sözcüğündeki" ısrarını görmek önemlidir. Bu ısrarın arkasında parayı, kendisinin cisimleştirilmesinden veya şeyleştirilmesinden kurtarmak yatıyor, ki bu da daha önce tarif ettiğimiz karşıtlıkla, yani kullanım değerinin maddi ve fiziksel, yaşama dair ve niteliksel olup da değişim değerinin ise tinsel olmasa da çok açıkça zihinsel, yani sözün kısası içerikten ziyade salt biçim olduğu karşıtlıkla tutarlıdır. Bu karşıtlığın Hegel'in ifadelerinde çokça zengin olan ve şu gibi cümlelerde olduğu gibi Marx'ta da yansımalara sahip kaynaklarını da ihmal etmemek lazım gelir: "Makine işçiyi işten değil, işini içeriğinden kurtarır." (404)

Bu noktada figüratif söylemin ikinci yönü veya çıktısı da ortaya konulmayı bekliyor. Bu yeni yönelim bu söylemlerdeki farklı düzeylerin, yani ekonomi-dışı düzeyler diyebileceğim düzeylerin olanaklılığını biraz da olsa görmeyi mümkün kılar. Bu düzeyler aslında en başta salt ekonomik olanın inceliklerini aktarmaya yönelik bir metaforik girişim içerisinde bir anda o an için görünür hale gelirler. Zira buradaki figürel tanınma sahnesi esas itiba-

riyle siyasidir ve buradaki tanınma hiyerarşinin varlığını teslim etmektir. Burada içinde bulunduğumuz feodalliğin modern veya seküler bir versiyonu gibi bir şeydir: Bütün hiyerarşi türlerinin bürokratik olarak tanımlandığı, çeşitli sivil pozisyonların askeri rütbelerle eşdeğer tutulduğu on dokuzuncu yüzyıl saltanatlarında veya çarların malikanesinde gözlemlenebilecek bir hayatta kalma türü, köhnemiş düzenlerle ya da kast sistemleriyle baştan aşağıya örgütlenmiş tüm bir çağdaş toplum, kutsal veya emperyal güçlerin eski zaman işaretlerini taşımaya devam eden modern uniformalar veya gösterişli elbiseler. Fakat Marx bu suya sabuna dokunmuyormuş ve keyfiymiş gibi gözükten tarzının içine bundan çok daha karmaşık imaları işleyebilmiştir.

Burada iktisadi bir dil (metalar) yerine politik bir dilin (uniformalar, hiyerarşi) kullanılmasının arkasında ekonominin bilinmeyenlerini çok iyi bilinen siyasetin ve toplumsalın alanına referansla açıklığa kavuşturmak gibi bir işlev olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Doğru olan daha çok bunun tersidir, burada yapılandırılan ve açıklığa kavuşturulan ve bir tür nedensellik altyapısıyla donatılan şey toplumsal güçtür ve bu meta ilişkilerinin kendine has özellikleri üzerinden yapılmaktadır. O zaman burada bir ordu halinde pek Çok tekil ve niteliksel açıdan farklı ürün ağızları açık bırakan bir dehşet ve hayranlık eşliğinde tek Bir eşdeğer etrafında buluşmaktadır. Böylelikle eşdeğer olumsal özellikleri tacın hanedan ailesi içinde birinden diğerine geçtiği her durumda değişen, ama gizemi ve sembolik gücü denklemdeki yerinden kaynaklı olarak hep tasdik edilen bir “değerin bedeni” haline gelir. Jean-Joseph Goux, Marx tarafından yerli yerine konulan önkoşulu takdire şayan bir şekilde ifade etmiştir. Buna göre sonsuz bir dizideki bir öğeyi bütün bir dizinin (şu bilindik “kendisinin de bir üyesi olduğu sınıf”ın) eşdeğeri yapmak için oradaki kutsal nesne, yani eşdeğer olacak öğe, o döngüden tamamen çıkarılmalıdır; yani tanrı-kralın, hükümdar ya da despotun yasak şehirde yalıtılması gibi.³¹

³¹ Bkz. Jean- Joseph’in klasik eseri “Numismatics”, *Economie et Symbolique* (Paris: Editions du Seuil, 1973).

Bu arada kutsallaştırılmış terimin zorunlu olumsuzluğu Kantorowicz'in kralın iki bedeni nosyonunu önceden haber verir ve aynı zamanda Marx'ın kullanım değeri ve değişim değerine yönelik genel açıklamasına uyar; zira bir değişim değerine sahip olmak için metanın bir kullanım değeri olması gerekir, ama bu kullanım değerinin içeriği sonuç açısından mutlak surette önemsizdir. Zorunlu olan şey sadece kullanım değerinin varlığıdır, ki kullanım değeri ancak böyle olduğunda boş bir işaret gibi işleyebilir. Öte yandan kullanım değerine sahip olan herhangi bir şey metalaştırılabilir; kullanım değeri zaten tanım itibariyle diğer insanların, yani bir yerlerdeki insan topluluğunun onu istemesi ve/veya onu elde etmeye ihtiyaç duyması anlamına geldiği müddetçe böyle olmak durumundadır.

Fakat *Ekonomi Politikin Eleştirisi* altın veya gümüş gibi bir mübadele aracı olarak kullanılabilir hale gelen genel eşdeğerin kullanım değeri meselesine, epey bir diyalektik alaka gösterir. Bizim politik analogon'umuzda (izdüşümü-ç.n.) ise hükümdarın zorunlu ama aynı zamanda sonuca hiçbir tesirde bulunmayan insan özellikleri bizzat tanınma işini mümkün kılmak için oradadır ("Keten bezi, cekette soydaşı olan güzel değer ruhunu tanımıştır"): Her türlü libidinal yatırım teorisinin veya Freudcu grupla özdeşleşmenin yer bulabileceği bir siyasi ayna evresi. Bu fenomen en az aşk ve nefret kadar sanki gizemli bir insani zaaf olarak kalır; Weberci karizma bir çözümü değil bir sorunu adlandırmak için icat edilmiş olması bakımından kavram dışılığın mükemmel bir örneğidir. Kör noktayı veya demokratik siyasi kuramın yapısal olarak dışarıda bırakılmasını işaret ederken Hegelci monarşi nosyonu sadece bir pozisyonu kodlayan, boş bir merkezin işareti alelade bir nosyondur

Marx'ın daha kapsamlı teşbihleri ise bu açıdan özel alanlara büyük bir titizlikle sınırlanmış disiplinlerin çerçevesini açmış, araştırmasının ekonomik olanla, iktisadi mübadelenin kapitalist dinamikleriyle (hatta nitelik ve kullanım değerinin ekonomi-dışı fenomen olarak baştan dışarıda bırakıldığı iktisadi olanla) sınırlı kalmasının önüne geçmiş ve toplumsal gerçekliğin bir bütün olarak diğer bir düzeyini, yani siyasal olanı net ve bütünlüklü bir şe-

kilde görmemizi mümkün kılmıştır. Marx'ın bir tanesi Devlet ile ilgili olmak üzere yedi ayrı bölümden oluşan *Kapital*'i yazmaya başlarkenki ilk planının taşıdığı aşırı iddiaya rağmen bu düzey teknik olarak bu çalışmanın içerisine dahil olmayacak. Burada yeri gelmişken çok şaşırtıcı gelebilecek bir kanaatimi, yani *Kapital*'in siyasi bir kitap olmadığını ve siyasetle çok az alakası olduğu düşüncesini öne sürmek istiyorum. Marx'ın diğer yazdığı pek çok şeyin de göstereceği gibi iktidar meselesinde epey keskin bir stratejisi ve taktik anlayışına sahip, derin bir politik insan olduğu kesindir. Fakat *Kapital*'de "devrim" sözcüğü yeni, daha üretken ve daha yıkıcı türdeki makinelerin devreye girmesini içeren bir teknolojik devrim anlamına gelmektedir. Tabii işçi dernekleri tarafından siyasi direnişin gücünün artabileceğini söylediği yerler tek tük istisna teşkil eder. Son olarak da, daha sonra döneceğimiz çok kritik bir noktada mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirilmesini ilan eden bir alarm zili, *Fidelio*'da kısık sesiyle Florestan'ın ölüm hücrelerinden kurtuluşunu ilan eden o harika trompet çağrısını andırırçasına, uzaklardan duyulur.

Bunlar dışında proleter siyasetten bahis son derece sınırlıdır (mesele burjuva siyaseti olduğunda ise şüphesiz çok daha fazlası bulunabilir; bunu hem siyasal iktisatçıların ideolojik kapanmalarına hem de aristokrat toprak sahipleri ile sanayi kapitalizminin yeni insanları arasındaki mücadeleye yönelik yapılan açıklamalarda görürüz). İşte figürasyonun işlevi de Marx'ın kendi kendisine koyduğu yapısal sınırlılıklar içinde yer bulamayan bu yeni düzeyleri açıklamaktır. Bu işlevin yerine getirilmediği bir durumda sadece edebi göndermelere ve figürlere yönelik keyfi bir heyecan olarak gözükecek şey, aslında içerikteki bu belirleyici kazanımı mümkün kılmaktadır.

Bu arada bu siyasi düzey bu haliyle halen eksiktir ve bir başka düzeye, yani dine doğru genişletilmeye muhtaçtır ki, ancak bu genişlemeyle Marx'ın ve onun sol-Hegelci yoldaşlarının erken dönemlerinden beri temel meselesi olmuş bu konu görüş alanına girebilsin ve yerli yerine oturtulabilsin. Zira Aydınlanmanın din eleştirisi -yüksek eleştirisi. İsa'nın hayatı- Kutsal İttifak döneminde taşra Almanyası'nın siyasetinin kendini dışa vurduğu biçim-

dir (İngiltere de kolonyal ve sanayi üretimi gücünün doruğunda Darwincilik ve etik üzerine olan tartışmalarını bu biçime nakletmiştir). Fakat Marx dinsel dışlanmanın gizemini vatandaşlık ve siyasi katılım üzerinden çözdüğü Yahudi sorunu üzerine olan yazısında dine yönelik izahını zaten oturtmuş durumdadır; daha sonra göreceğimiz gibi Darwin'in doğa tarihi ise onun için sadece Tarih olmak dışında bir anlam taşımaz. Fakat yine de din merak uyandırıcı bir insani fenomen olarak onun dikkatini çekebilmiştir: "Keten bezi, böylece, fiziksel biçiminden farklı bir değer biçimi kazanır. Keten bezinin bir değer olarak varlığı, ceketle eşitsizliği içinde ortaya çıkar; tıpkı Hristiyanın koyun doğasının, onun Tanrı'nın Kuzusuna (İsa'ya) benzerliğiyle ortaya çıkması örneğinde olduğu gibi." (64) Bu Bir ve Çok'un diyalektiğinin yeni versiyonunun izini Feurbach'ın Tanrı'yı insanın üretken gücünün bir yansıması ve aynı zamanda bu gücün birikerek tıkanması olarak ele alan ufuk açıcı analizinde takip etmek çok keyifli olurdu ama aynı zamanda bunun için epey emek harcamak gerekirdi. Fakat şurası da yeterince açık ki *Kapital*'in bu bölümünün son kısmı, yani le président de Brosses'in fetişizm kavramının metalar denilen çok da fiziksel olmayan nesnelere biçimsel gayrı-maddiliği içerisine yerleştiren figürsel göndermelerin olduğu bölüm, ne kadar teoloji-öncesi ve animist olsa da dinsel bir karaktere sahiptir.³² Tüm bunlar için verilmiş harika bir dipnot ise şu: "Dünyanın geri kalanı hareketsiz görünürken Çin'in ve malsaların dans etmeye başladığı hatırlanacaktır -pour encourage les autres (başkalarını yüreklendirmek)- için". (81, n.28) Marx'ın keyifli figürasyonlarının gerçek bir örneği olan bu dipnot karamsar ve uyarıcı bir ton da içerir. Marx burada bir tarafta 1860'lardaki Avrupa'nın spiritüalizm çılgınlığı ile (ruh çağırma tahtaları, ruh fotoğrafları gibi şeyler), diğer tarafta dünyanın başka ucunda ortaya çıkan muazzam halk devrimlerini, yani o zamana kadar dünyanın gördüğü en büyük devrim olan Taiping'deki Hristiyan

³² William Pietz'in konu hakkındaki çığır açıcı çalışmalarına bakınız, "The Problem of the Fetish", üç bölüm halinde: *Res* 9 (1985), *Res* 13 (1987), *Res* 16 (1988).

ayaklanmasını ve akabinde İngiliz hücumbotları tarafından çöktürülmeye kadar 13 yıl sürmüş devrimci rejimi eşitler. Bu “dinsel” bir temel ve üstyapıyı küresel ölçekte nükteli bir şekilde yapılandırma işi diğer toplumsal düzeyler için de belirli bir geçerliliğe sahiptir, ama bu düzeyler kapitalizm incelemesiyle çok da alakalı değildir.

Ekonomi Politiği Eleştirisi de onun sonradan yeniden yazılmış versiyonu olan *Kapital*'ın Birinci Cildinin Birinci Kısmı için bize bir içgörü sağlar. Zira 1844 *Elyazmaları*'ndan beri Marx'ın iktisadi akıl yürütmelerinin bütün izleği *Kapital*'in birbirini takip eden tabakalarına kazınmış ve onlarda gömülü hale gelmiştir. Bu süreç Marx'ın yeniden ve yeniden taslak olarak yazdığı şeylerin dış sınırlarına erişmeye başladığında neden figürasyonlara gark olduğunu açıklamakla kalmaz; aynı zamanda yabancılaşma teorisindeki saf felsefi başlangıcının izlediği çizgiyi görüp kavramamızı sağlar. Yabancılaşma teorisi daha sonra da göreceğimiz gibi, kullandığı soyut dille Marx'ın yazdığı son metinden, *Kapital*'den kaybolmuş değildir; tersine gittikçe daha maddileşmiş ve gerçeklikle buluşturulmuştur. (eğer “buharlaşma” fiiline bir karşıt sözcük önermek gerekirse bunları kullanırdım). Aslında, bir metin olarak *Kapital* bu açıdan Feurbach üzerine tezlerle de uyumlu olacak şekilde, felsefenin kendisini gerçekleştirerek ve fiile geçirerek nihayete ermesinin yollarından birini teşkil eder (her ne kadar, bu konu söz konusu olduğunda *Kapital* onu tam anlamıyla “değiştirmese” de).

Ekonomi Politiğin Eleştirisi bu bakımdan “bilinçli temsilciler” hakkındaki daha önce alıntılıdığımız kısım ile başlayarak bu dönüşümlerin denendiği bir tür laboratuvar ortamına göz gezdirmemizi sağlar. Burada “bilinçli” kelimesi bence, “temsil ettikleri” mübadele sürecinin farklı kısımlarına yönelik özbilince sahip sözcüklere karşılık gelmemekte; daha çok normalde şeyler (metalar) üzerinden düşünülen kişileri aşan süreçlerin insanlar ve yaşayanlardaki izdüşümleridir. Bu olası yanlış anlama Marx'ın *Kapital*'de neden “taşıyıcılar” ya da *Tragerler* terminolojisine geçtiğini açıklar. Althusser'in özne yerine sistemde ısrar etmesini geriye dönük olarak onaylıyor gibi gözükken tam bir Althus-

serci bir geçiştir bu. Burada siyasi temsil fikrinin dışarıda bırakılması başlı başına kilit bir öneme sahiptir; zira bu durum ideoloji kavramını burnu büyük ideologlara (Rikardocu araştırmancının ve incelemenin kabarmasından sonra bu ideologluk ifadesi ekonomistlere mahsus kılınmıştır)³³ doğru değil bilinçdışı reflekslere doğru bükme eğilimini kendisinde taşır. Fakat burada hala mübadele koşulunda olduğumuzu ve bahsettiğimiz iki “temsilin” sermaye sahipleri ile değil de sahipler ile satın alıcılar, yani farklı meta sahipleri arasındaki alım satımla ilgili olduğunu netleştirmek önemli olacak. Diğer yandan İkinci Kısımın başında ise o can alıcı sözcük *Trager* bu kez sermaye sahipleri olarak sahneye çıkarılır. Mübadele hareketinin olduğu gibi devam eden gidiş-gelişlerini temsil etmek ile sermayenin dinamik ve mütemadiyen genişleyen hareketinin ileriye yönlendirmesini anlatmak farklı meselelerdir. Burada insan olarak birey (ve onun dilsel olarak vücuda gelmiş hali) tüccarların hala kendilerini karakterize eden *özelliklerini* ve varlıklarını korudukları pazar koşullarıyla karşılaştırıldığında kendisini ileriye doğru taşımaya, yönlendirmeye çok daha fazla açıktır. Bu bakımdan Marx'ın birinci bölümdeki figürler dizgesini ikinci bölüme aktarması sadece bir kereliktir, ki bu da modern türde bir alegorinin ortaya çıkışı bağlamında çözümlenebilir.³⁴

Öte yandan çağdaş alegori kuramı kendisinden önceki geleneksel alegori kuramından farklılaşmıştır. Bu farklılaşmanın

³³ Marx'ın kapitalizmin zaferi sonrasında ekonominin ideolojiye dönüşüp deneye olmasına yönelik analizi *Kapital*'in ikinci cildine önsözde bulunabilir: “Ekonomi politik, burjuva nitelikte olduğu, yani kapitalist düzeni tarihsel açıdan geçici bir gelişme aşaması olarak değil, aksine toplumsal üretimin mutlak ve en son biçimi olarak kavradığı ölçüde, ancak, sınıf mücadelesinin örtük kaldığı ya da kendisini yalnızca münferit olaylarla ortaya koyduğu süre boyunca, bilim olarak kalabilir.” (96)

³⁴ Örneğin, burada, yabancılaşmanın o eski dili beklenmedik şekilde yeniden ortaya çıkar: “Metalar, kullanım değerleri haline gelebilmek için hep birlikte yabancılaşmak zorundadırlar” (E 42). Bu kullanım değerlerinin “ortaya çıkışı” tartışması *Kapital*'in daha sonraki (nihai gibi gözüken) metninden çıkarılmıştır.

arkasında geleneksel alegorinin temelini oluşturan alegori ile sembol arasındaki karşıtlıktan ziyade kişileştirmenin öncelikliliğinin ortadan kalkması vardır.³⁵ Eski alegorilerde bir şeyi, bir fikri veya bir değeri öncelikle insan-biçimli (anthropomorphic) karakter temsil eder ve sanki insanların üzerine “Ben Açgözlülüğüm! Ben Erdemim!” diye ilan eden etiketler yapıştırılmıştır. Modernin kişisizleştirme baskısı bu merkeze alınmış öznellikleri nasıl yerinden ediyorsa, Marx için aletin yerini makinenin alması işçiyi kişiler-üstü sürecin efendisinden hizmetkarına dönüştürür. Bu tersine çevirme, kapitalistlerin sermayenin mantığının ve birikimsel genişlemesinin basit taşıyıcıları olarak işlev gösteren kimseler olarak nitelendiği söylemsel süreç içerisinde yavaş yavaş gerçekleşmektedir. (Tıpkı onların bir süreliğine de olsa biriktirmeyi ve genişlemeyi bıraktıklarında kapitalist olmaktan çıkıp iş dünyasının dışına atılacak olmalarında olduğu gibi.)

Bu arada *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nde bu bahsettiğimiz bağlamda devreye sokulmasa da semiyotik açıdan bir zenginlik içeren haliyle ‘taşıyıcı’ ifadesi garip ama özenli bir şekilde kullanım değerine mahsus kılınır: “Mübadele değerinin aktif bir taşıyıcısı olarak kullanım-değeri mübadelenin bir aracı haline gelir” (E 42): Bahsedilen şey, kullanım-değerini, kendi varoluşunun zorunlu ama yetersiz bir işareti olmak dışında sistemden etkin bir şekilde dışlayacak olan, değiş-tokuş sisteminin tersine çevrilmesi sürecidir. Bu açıdan burada halen *Kapital*'in birinci sayfasından öte bir şey yoktur. İşte tam burada da, Marx en son metni olan *Kapital*'de yer almayacak bir şey yapar ve sonrasında ne olacağına kafa yorar, yani bizzat kendisi değişim değerine dönüşmüş bir kullanım değeri olan metanın, satılışının ardından tekrar nasıl bir kullanım değeri haline gelebileceğini sorgular. Bu aslında *Kapital*'de yer verilmemiş bir sorundur, yani tüke-

³⁵ “Sembol” sözcüğüne gelince, bu sözcük Marx'ın altına yönelik ilk başlardaki tartışmasında kısaca ama açılmaya açık bir şekilde bahsedilir. Burada sembol diyalektik olarak kendisine göndermede bulunan nesneye dönüştürülmüştür: “altın ve gümüşün kendileri kendilerinin sembolleri olmuşlardır” (226).

tim sorunudur. *Kapital*'in inceleme nesnesi ise bu değildir; onun inceleme nesnesi tersine sermayenin birikimi ve satıştan gelen paranın nasıl olup da sonraki adımda bambaşka bir şeye dönüşebilmesidir; yani (son) yeni kitabına ismini veren şeydir.

Öyleyse *1844 Elyazmaları*'nın anahtar sözcüğünün burada bir görünüp geçmesi oldukça şaşırtıcıdır. “Yabancılaşma”, bilindiği gibi diğer anlamlarının yanı sıra mülkiyet devri gibi hukuki bir anlam da içerir. Fakat onun elyazmalarındaki kullanımı her zaman işçilerin maruz kaldığı şeyle ilgili olmuştur (şu bildiğimiz, işçinin üretim araçlarından dört boyutta yabancılaşmasından bahsediyorum: İşçinin üretim aracından, ürününden bir etkinlik olarak işinden ve el becerisinden [yani insanın türsel özellikleri veya özü denilen şeyden] ve son olarak da diğer işçilerden yabancılaşması).³⁶ Aslına bakarsanız Marx'ın erken elyazmalarına ya da onun da ötesinde 1840'ların başlarında yayımlanmış yazılarına bakan birisi bunlardaki siyasi içeriğin köklü farklılığı karşısında şaşıracaktır. Bunlar kapitalizmi teşhir edip kınayan ve yeni keşfedilen ve “proletarya” adı verilen işçi sınıfının durumunu canlı bir şekilde ortaya seren coşturucu çalışmalardır. Bu, birikerek en sonunda gerçek bir siyasi metin olan *Manifesto*'yla nihayetlenen “erken” çalışmalar “olgun” metinlere son derece yabancı olacak bir tarzda toplumsal devrimden bahseder. Bu geç dönem eserlerde “yabancılaşma” kavramının ve teriminin gittikçe yitmeye yüz tutarak mülkiyet ve tapu ile ilgili o donuk ve salt hukuki anlamına geri çekilmesi aslında bir dönüşümün işaretidir. Zira, *Ekonomi Politikinin Eleştirisi*'nde yabancılaşmış olan metadır, onu üreten işçi değil (zaten işçi sınıfı *Eleştiri*'de gözükmez daha sonra ancak *Kapital*'de ortaya çıkar): “Kullanım-değerleri haline gelmeleri için metaların hepsinin birden yabancılaşması gerekir” (E 42); yani onları isteyen ve onlara ihtiyaç duyan birisine satılmaları gerekir. Buradaki emeğin bir izi varsa o da diğer tarafa, satan tarafında bulunuyor gibi gözükür: “Bir meta, üretimi için belirli bir emek-zaman miktarı harcandığı müddetçe bir değişim-değeri olabilir.” (E 43) Böylesine tuhaf ve sağlam

³⁶ Marx, *Early Writings* (Londra: Penguin, 1975), s. 324-34.

bir zemine oturmayan yeni tanımlamada, alıcı ve satıcı, sırasıyla tüketici ve üreticiyi (veya işçiyi) “temsil” eder hale gelir ve sınıf mücadelesi açıkça analizden uçup gider.

Bunu bir Marx eleştirisi olarak görmemek lazım; bu daha çok pazarın (dolaşımın ve mübadele durumunun) yapısal sınırlılıkları içerisinde kalmaya yeltenildiğinde nasıl bir kısırlık ve döngüsellğe mahkum olunacağını sergilenmesidir. Marx’ın kendisi adına bundan çıkardığı sonuç onun iktisadi düşüncesini öyle ya da böyle bir bütün olarak yapılandıran nitelik ile nicelik arasındaki büyük karşıtlığı yeniden ifade etmektir. Fakat bu karşıtlık burada “bu şekilde ortaya konduğunda birbirini dışlayan” eşitlik ile eşitsizlik arasındaki karşıtlığa indirgenmiştir. Bu bakımdan buradan henüz diyalektik bir sonuca ulaşmasa da çözüm için diyalektiği göreve çağırır:

Sonuç, basitçe, bir sorunun çözümünün diğerinin çözümünü gerektirdiği bir tür sorunlar kısır döngüsü değildir. Bir koşulun yerine getirilmesi doğrudan karşıtının yerine getirilmesine bağlı olduğundan, sonuç daha çok, bir bütün olarak çelişkili önermeler karmaşasıdır. (E 44)

Sartre’in cogito üzerine yazdıklarını aktarmak gerekirse siz kendinizi onun dışına çıkarabildiğiniz takdirde her şeyin Pazar durumuyla başladığını söyleyebilirsiniz. Marx *Ekonomi Politikinin Eleştirisi*’nde kendisini pazarın dışarısına çıkaramamış, *Kapital*’de ise bunu ancak İkinci Kısma başlarken yapabirmiştir. O zaman bu durumda *Kapital*’in Birinci Kısımındaki metnin son haline dönersek kendimizi üç “muhtemel” çözüm, daha doğrusu değer bilmeccesine yönelik üç ayrı çözüm olmasa da üç ayrı düğüm karşısında buluruz ama bunların hiçbirisi bizi gitmeye ihtiyacımız olduğu yöne götürmez.

Birincisi, burada en az iki işlevi yerine getiren, şeyleştirme teorisidir, veya ünlü “meta fetişizmi” teorisidir. Bu teori ilk olarak, daha önce de belirttiğimiz gibi, kapitalizmin “nesnel görünümünü” teşhis eder, ki bu nesnel görünüme kapitalizmin varoluşsal boyutu, Gramsciyan bağlamda “ortak duyu” veya gündelik hayatın ideolojik yanılısımları demeye yeltenenler de vardır. Marx

Kapital'ın açılış cümlesinde “kapitalist toplumların zenginliği” der “muazzam bir meta yığını olarak görünür”(49); burada muğlak bir felsefi kelime olan “görünür” (erscheint) sözcüğüne kati bir şekilde vurgu yapabiliriz. Söz konusu olan aslında görünümünden, bir piyasa sisteminin yüzeydeki gölgesinden başka bir şey değildir: Öte yandan gerçek değer kapitalizm tarafından üretilen nesnelere değil, belirli bir üretim sürecinin biriktirebileceği sermayenin temelinde yatmaktadır.

Bu noktada, gizemli bir “imgenin yakalanıp akılda tutulması” işi veya belki de pedala basmak olarak adlandırmamız gereken durum, süregelen armonilerin uzaması -Nitelik ve Nicelik arasındaki karşıtlığın her durumda varlığını sürdürmesi- fetişizme yönelik teorik girişin içerdiği figürsel göndermelerin metayı, kullanım değerinin maddi tüketiminden farklı olarak, doğüstü değilse bile tam anlamıyla tinsel bir şey olarak anlamlandırdığı manasına gelir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Hegel'den devralınan “biçim” sözcüğü her zaman zihinsel ve tinsel olanın beden ve duyum üzerindeki hakimiyetini ifade eder. Fakat yine daha önce ipuçları verildiği üzere Marx bu ikiliği üçüncü bir terim ekleyerek yerinden eder, ki bu terim aslında önceki öğelerin bir sentezi olarak görülemeyecek başlı başına üçüncü bir gerçekliktir. “Toplumsal nosyonu”ndan bahsediyoruz, bu “toplumsal nosyonu”, meta fetişizmi gerçekliğini (spirütüel bir gerçek-dışılık veya fiziksel olarak anlamsız olarak görmenin tersine) kolektif ve tarihsel bir şey olarak anlamlandırır. Bu görünüm, yani toplumsal, aynı zamanda gerçektir; maddi olduğu ya da öznel veya varoluşsal olduğu müddetçe değil kolektif ve tarihsel olduğu için gerçektir. Özgül bir üretim tarzına denk düşer ve bizi şeyleşme teorisinin labirenti andıran karmaşasının ötesine geçirip başka bir tartışmaya taşıyan da işte bu üçüncü terimdir.

Birinci Kısımın ikinci çıktısı ise geçmişte ortaya çıkmış veya gelecekte ortaya çıkabilecek birbirlerinden temelden farklı toplumsal formasyonların veya üretim tarzlarının metinde bir ortaya çıkıp bir kaybolmasıdır. Bunlar meta biçiminin hakim olmadığı, veya başka bir nitelendirmeye piyasa temelinde örgütlenmeyen üretim tarzlarıdır. Bu toplumların dört başlık altında sıralanması (169-

172), veya *Grundrisse*'deki kapitalizm öncesi toplumlar için yapılan çığır açıcı akıl yürütmelerin yankılandırılması (471-514), aslına bakarsanız, bu bahsettiğimiz tüm toplumlardan farklılaşmış, tek bir üretim tarzını çözümlenmeye çalışan *Kapital*'in çerçevesinin dışına düşerler. Marx buralarda “haydi bir kafamızda canlandıralım” der; fakat daha sonra da göreceğimiz gibi *Kapital*'in ana kısmında çok daha farklı ve dolambaçlı yollardan meselenin can alıcı noktasına -kolektif üretime- ulaşır. Fakat yine de buralar *Kapital*'de siyasi bir ders veya kapitalist üretim tarzının tam anlamıyla dönüştürülüp yerini başka bir şeyi alması anlamında bir devrim çağrısı arayanlar için kilit bir öneme sahiptir. Bu açıdan ikinci düğüm adeta *Luft aus anderen Planeten*'dir (başka dünyaların havasını estirir); gelecekte bir süreliğine estirilen meltemdir (Benjamin'in fırtınasıyla karşılaşmasını), hava yalıtımlı gibi gözükken sistemin dışarisinden gelen belli belirsiz ve okuması güç bir mesajdır.

Geriye hem Birinci Kısımın hem de *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin üçüncü düğüm noktası, piyasa veya bildiğimiz anlamıyla mübadele üzerine yapılacak herhangi bir tartışmanın mantıksal olarak ulaşabileceği son nokta, yani para teorisi kalıyor. Bu esasında yanlış bir sorun için üretilmiş bir çözümdür; ama böyle bir tariflemeyi yanlış bir sorun için üretilmiş gerçek bir çözüm olarak yeniden yazmak kaydıyla öyledir. Zira para, çelişkinin ortadan kaldırılması değil onun kristalleşmesidir: O, çelişkiyi bir çelişki olmasına rağmen işler kılar; para sayesinde bu çelişkiyle yaşayabilir, onun ikilikleri arasında hayatımızı geçirebiliriz.

Para denklemin, yani ayrı şeylerin nasıl aynı olabileceğinin sırrını belki çözememiş olabilir, ama bu muamma üzerinden bir değer ölçüsü haline gelerek onu unutmamızı ve işimize aynen devam etmemizi sağlar. Para, şüphesiz, sonunda kendisine at bazı sorunlar da doğuracaktır: Teorik olarak fiyat dediğimiz şeyler üstüne fikir yürüttüğümüzde ve onun değerle ilişkisini belirlemeye çalıştığımızda, pratik olarak da enflasyon ve bunalım koşullarında paranın kendisi kriz içerisine girdiğinde bu sorunlar ortaya çıkar. Bu noktada bir de *Kapital*'in Birinci Cildinde üzerinde çoğunlukla Engels'in³⁷ biraz kalem oynattığı kredi meselesi ve bugün epey gündemde olan finans kapital konusu akla gelir.³⁸

Fakat para adeta şeyleşme teorisinin hem karşıtı hem de hayata geçmesi gibidir: Zira bir yandan kendisi hakikaten de şeyleşmişken diğer yandan kendisinin varlığında gözden kaybolmuş şeyleşme sürecindeki herhangi bir paradoksal şey üzerinden artık karşımıza çıkmayan bir nesne haline gelmiştir. Bir de kapitalizmin çıkmazları karşısında üretilen bütün kötü ütopyacı çözümlerin kaynağında da para vardır. Onu hepten ortadan kaldıran ütopyasıyla Thomas More'dan, sadece emek-zamanın³⁹ fiyatı olarak düşünülen emek çekleriyle onun denetimini ve kirli işlerden arındırılmasını tasarlayan Proudhon'a kadar hepsi. Bu yanılsamalar ne kadar anti-kapitalizm içerirlerse içersinler o derecede zararlı, siyasal iktisatçıların yaptığına benzer bir sistem yararına propaganda da içerirler. Bunun her ikisi de para olgusunun, bizzat kendisinin içinden çıktığı değer yasasını örtmesinden ve bastırmasından ortaya çıkar. Parayı hem bir neden hem de hastalık olarak görerek ona takılıp kalmak bizi, bilginin ufuklarını, bilimsel sorularımızı ve amaçlarımızı kapatacak şekilde piyasa sisteminin ve dolaşımın içinde kalmaya mahkum eder. Bu bakımdan bir yandan Marx'ın mübadeleye yönelik temel çözümlerinin, daha yüksek bir noktasına bizim sermayeye yönelik bakış açımızın tıkanıdığı yerde erişmesi diğer yandan da onun mübadeleye yönelik yaptığı tariflerin bizim *Kapital*'in kendisinin geri kalanına yönelik birazdan yapmaya girişeceğimiz okumayı tıkaması paradoksal bir durumdur.

³⁷ *Kapital*, s. 777-780

³⁸ Bkz. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (Londra: Verso, 1984); ve benim yorumlarımı bulabileceğiniz *The Cultural Turn* (Londra: Verso, 1998)

³⁹ 16. nota da bakınız. Thomas More'un *Ütopya*'sından çok önce başlayan bütün kötülüklerin kaynağı olarak paraya yapılan vurgu kapitalizm koşullarında ise Henry George'tan Major Douglas'a kadar uzanan bütün "'tatlı para"' (funny-money theories) kuramcıları sayesinde yeniden bir siyasal canlanma yaşamıştır. Birinci Cildin bütün meselesi ise bu paranın teorik olarak fetişleştirilmesini çok daha farklı bir şeyi, sermayenin analiziyle yerinden etmektir.

KARŞITLARIN BİRLİĞİ

Kullanım değeri ve değışim değeri şüphesiz bazı bakımlardan birbirlerinin karşıtıdırlar; nitelik ve nicelik de öyle. Öte yandan bu karşıtlıkların hiçbirisi gerçek bir çelişki oluşturacak şekilde birlik halinde değildirler. Piyasa eşdeğeri denklemleri de gerçek manasıyla bir karşıtlık değildir ve bu bakımdan sadece paranın şeyleşmesi tarafından yanlış bir şekilde çözümlenecek yanlış bir sorunu oluşturur. Gerçek sorun ve gerçek çelişki ise denklem veya Pazar eşdeğeri, kendisinin karşı kutbuyla karşılaşıncaya ortaya çıkar.

Yalnız bu, niteliksel anlamda birbirine benzemeyen iki şeyin piyasada birbirinin aynısı olarak onaylanması ile cereyan etmez; ancak meta kendinden daha fazla bir değere eşit hale geldiğinde bir gerçeklik kazanır. Eğer Birinci Kısımın çözmeye çalıştığı esrar birbirinden köklü biçimde niteliksel olarak farklı şeylerin eşdeğeri muammasında kışkırttıysa, İkinci Kısımda başlayan ve bizi *Kapital*'in tamamı boyunca takip eden yeni bilmece değeri artışı gizemini ve bütünün değerinin nasıl olup da onun tek tek parçalarının değerinden daha fazla olduğu bilinmezini içerir. Yani, basit, fakat yanıltıcı biçimiyle sorarsak, nasıl olurda eşit değerlerin mübadelesinden kar ortaya çıkar? Piyasanın ve dolaşım alanından çıkıp da başka bir şeyin, daha dinamik ve yayılmacı, daha tarihsel ve bir pazarın veya mevsimlik bir fuarın, ticaret merkezinin, tüccarlar çarşısının aksine statik olmayan bir şeyin alanına nasıl gireriz? Para nasıl olur da sermayeye dönüşür ve bu iki varlık neden birbirinden ayrı hatta karşı şeyleridir?

Birinci Kısımın karmaşıklığı onun yanlış bir sorunu çözmeye

ye kalkışmasından kaynaklanıyordu ve bu durum da en az kendi nesnel görünümleri kadar hakiki bir dizi yanlış çözüm ortaya çıkarıyordu. Bu çözümler ideoloji ve ekonomik gerçeklik olmak üzere iki düzeyde işlerler ve göreceğimiz gibi Marx *Kapital* boyunca bu Spinozacı anlamda iki paralel boyuta sırasıyla değinir. Her iki düzey de yanılısama içerir. Fakat öte taraftan, bu düzeyler yükselmekte olan serbest-ticaret kapitalizminin propagandist ve sözcüleri olan ekonomistler tarafından ince ince işlenir. Diğer taraftan ise aynı ekonomistler, kapitalizmin durmak bilmez genişlemesinde temel bir rol oynuyor gibi tasavvur edilen kanun yapıcı ve düzenleyicilerin öznel etkinlikleri ve politika belirleyiciliklerinin olduğuna yönelik asılsız gerçeklikleri devam ettirirler.

Öte yandan ikinci bölüm ise daha dolambaçsızdır ve sonunda çözeceği gerçek bir sorunu ortaya koyar. Bu sorun şudur: Eşitlerin veya eşdeğerlerin mübadelesi nasıl kar üretir, ya da çok daha basitçe ifade edersek, para parayı neden çeker? Buna yönelik getirilen önerme ise bunu yapan, yani parayı çeken paranın bizim gündelik hayatta (ki bu gündelik hayat piyasadaki değişimleri de içerir) aşına olduğumuz parayla aynı olmadığı ve daha çok başka bir şeye, yani bildiğimiz sermayeye dönüştüğüdür. Bu yapılırken de özgün bir meta olan emek gücünün bu süreçteki mevcudiyeti hakkıyla not edilir. Ve bununla çözümün temellerine ulaşırız; fakat bu çözüm şüphesiz yeni bir sorun önümüze çıkarır. Bu kez sadece okuyucu için ortaya çıkan bu sorun, *Kapital*'in neden burada duramadığıdır. Artık işin özüne vakıf değil miyiz? Bu söylenenden (ve önceki büyük şahsiyet Ricardo'nun söylediğinden) daha fazla ne söylenebilir ki?

Bu sorun İkinci Kısımını sonlandıran şu davet tarafından da pek yumuşatılamaz: “Haydi şimdi bu... gürültülü alanı [dolaşım veya pazarın alanını] terk edelim] ve [paranın sahibini ve emek gücünün sahibini] üretimin yapıldığı gizli işyerine kadar takip edelim” (177); Bu davet Marx'ın yönelimlerinin istikametine bizi yerleştirir ve önceki sayfalarda kaçırmış olabileceğimiz bazı kategorik kabullere başka bir yoldan geri dönmemize neden olur: “Dolaşım, ya da metaların mübadelesi değer yaratmaz” (166); “sermaye... dolaşımdan... doğamaz...” (168) “Meta-sahibi ken-

di emeğiyle değer üretebilir, ama kendini büyütebilen bir değer yaratamaz.” (168)

Burada emek gücü denilen o özgün metanın devreye sokulmasının kilit bir öneme sahip olduğu açıktır; fakat onun alım-satımı, yani, bu metanın bizzat tüketimi sermaye denilen onunla aynı derecede özgün yeni değeri açıklamak için yeterli gözükmez. Mübadele, yani alma ve satma, zorunlu gözükse de yeterli değildir. Biraz önce alıntılanan cümleyi tamamlamak gerekirse “bu bakımdan sermaye dolaşımdan doğamaz, ama dolaşımdan ayrı olarak doğması da en az o kadar imkansızdır. Sermaye aynı anda hem dolaşımda doğmak ve hem de dolaşımda doğmamak zorundadır.” (168) Onun dolaşımda kökleri olmak zorundadır çünkü emek gücü ancak alınıp satılarak bir meta, yani, ücretli emek haline gelebilir; tıpkı, tanım itibariyle “değişim değerleri” bu şekilde belirlenen diğer bütün metalar için söz konusu olduğu gibi. Birinci Kısımda bizi oldukça uzun bir süre ah koyan mübadele, piyasa, dolaşım üzerine halen ayrıntılı bir tartışmaya gereksinimiz olması da bu yüzdendir. Fakat diğer yandan tartışmayı tamamlamak için farklı türde bir tartışmaya, bizzat üretimi tartışmaya, ihtiyacımız olduğu da açıktır ve Marx’ın diyalektik dilini ödünç alarak diyebiliriz ki İkinci Kısımda bu yeni sorununun hem çözülmüş hem de çözülmemiş oluşu bu yüzdendir. Bu noktada kendisini arada geçerken dayatan ama metnin akışı içerisinde öyle görünüyor ki daha kararlı bir şekilde merkeze yerleşecek olan bir yan konuya da değinmemiz gerekiyor. Şu emek gücü denilen tuhaf metanın tarihinden bahsediyorum (fakat “şimdilik [bu tarih] bizi pek az ilgilendirmektedir” [173], çünkü o, onun alıcısını ilgilendirmektedir). Birinci Kısımda diğer üretim tarzlarına kısaca değinilip geçilmesi gibi, ücretli emeği ele alırken başta görülen bu tarih hatırlatması önce bir umut verir, ama sonradan argümanın henüz ana merkezinde olmadığı açıkça anlaşılır. Fakat Üçüncü Kısımın açılışında emek meselesi tüm hatlarıyla ele alınırken ise ücretler konusunun bile önüne geçerek bir anda büyük bir ağırlıkla merkeze oturur.

Kapital’deki en zengin bölümlerden biri olarak bu bölüm değer üretimi gibi temel bir soruya yönelir ve buradan da onun

üretkenlik (henüz burada Marx'ın bir terimi olarak yer almaz) gibi daha ileri tartışmasına çubuk bükür. Fakat aynı zamanda Birinci Kısımda henüz üstü kapalı bir durumda olan yeni bir tematik düzeye, yani zaman veya zamansallık düzeyine öncülük eder. Birinci Kısımda denklemin tersine çevrilemeyeceğinin ileri sürüldüğü doğrudur, fakat artık burada ise zaman ve zamansallık düzeyi, geçmiş değerlerin bugünün emeğinde sönmesinin tarifini de içeren yeni bir figürler selinin önünü açmaktadır. Zamansallık ve onun "tekinsizliği" (*Unruhe*) ile birlikte Hegelci versiyonunu hatırlatan bir diyalektik yeniden ortaya çıkar ve yabancılaşma, dışsallaştırma, nesneleştirme ve Marx'ın erken elyazmalarında Hegel'den alıp kendi bünyesine kattığı diğer tüm özellikler yeniden hatırlanır.

Bu noktada canlı emek ile onun emek sürecindeki ham malzemeleri arasındaki ayrım o ana kadar unuttuğumuz çok kilit bir sorunu bir anda çözmemizi sağlar: Bu sorun bir şeyin hiçbir şey olmadan nasıl ortaya çıktığı değildir tam olarak, sorun daha çok bütünün parçalarının toplamından nasıl daha değerli olabileceği sorudur veya daha özlü bir şekilde ortaya koyarsak, ürünün değerinin nasıl olup da onu üretmek için devreye sokulan sermayenin değerinden daha fazla olabileceğidir. (Burada Marx, emek gücünü satın alanın bizimle aynı şaşkınlığı paylaştığı küçük bir komedi sahneler: "Kapitalistimiz şaşırır kalır" der ve aslında eşitlerin bu mübadelesi sonucunda kar etmeyi hak ettiğine dair "yaptığım tüm bu hizmet karşılığında bana hiçbir şey kalmayacak mı" gibi her türlü iddiayı öne sürer. Ta ki "içten gelen kahkahayla çoktan eski yüz ifadesini" takınana kadar: Henüz saf okuyucular için açıklığa kavuşmuş olmayan emek-değer teorisini kapitalist zaten çok iyi bilmektedir.) [193-197]

Bizzat kendisi de sorun üreten bu teoride eski dostlarımız kullanım değeri ve değişim değeri ile olan tanışıklığımızı, bu kez yeni bir biçim içerisinde, tazeleriz. Marx'ın her yerde yeniden ve yeniden, ikili antinominin ilerlenmesi mümkün olmayan çıkmaz sokağından çekip çıkararak diyalektik yaratıcılıkla bezediği bu ikiliğin onun ellerinde nasıl da verimli hale geldiğini yeniden anlarız. *Kapital*'in bu yerinde bu kez değişim değeri ve kullanım

değeri ayrıştırılan şey bir meta olarak işçinin emek gücüdür, ki bu emek gücü bir anda kendisine biçilenden daha fazla değer üretebilecek bir şey olarak kavranır.

Ne var ki, emek gücünde saklı bulunan geçmişte harcanmış emek ile emek gücünün sağladığı canlı emek, emek gücünün günlük korunma masrafları ile onun günlük harcanması, birbirlerinden tamamen farklı büyüklüklerdir. Birincisi emek gücünün mübadele değerini [değişim değerini-ç.n] belirler; ikincisi ise emek gücünün kullanım değeridir...O halde emek gücünün değeri ile emek gücünün emek süreci sırasında yarattığı değer de birbirlerinden tamamen farklı büyüklüktedir. (195)

Öyleyse İkinci Kısımda önümüze çıkan ve orada layıkıyla çözüme kavuşturulmayan muamma karşısında artık kesin bir yanıtta sahibiz gibi gözükyor: M nasıl M' haline gelir, para parayı nasıl çeker? Bu kadarı yeterli değil mi peki? Biz soruşturmamızı, Marx da sermaye analizini tamamlamış sayılmaz mı? Bizi hangi ihtiyaç daha fazla alıkoymuyor olabilir.

Şüphesiz ayrıntıları tamamlamak ve bileşenleri saptamak: Örneğin sabit ve değişken sermaye, sonra, artık-değer (evet ilk kez burada ismi konulmuştur); buna ek olarak artık-değerin hesaplanması ("artık-değer oranı" gibi cıfcaflı bir isim verilmiş sorun) vs. gibi yarım kalmış meseleleri halletmek. Fakat tam da bu arada bir anda kendimizi ani bir yeni sorunlar patlaması karşısında buluruz.

Analizin seyri nasıl zamansallığı (diğer şeyler yanında değişim ve nihayetinde de tarih anlamına gelen zamansallığı) zincirlerinden kurtarıp önümüze bıraktıysa, "oran" sözcüğü de matematik (oranlar, paylar, cebir gibi Marx'ın boş zaman zevkleri)⁴⁰ cininin şişeden çıkmasını sağlar ve iş saatleri gibi son derece pratik ve politik bir sorunu ortaya koyar. Burada bir anda bazı sesler duyarız: Bunlar merdiven altı üretimin yapıldığı alanlarda çalışan makinelerin çınlaması değil (bunlar ancak Dördüncü

⁴⁰ Bkz. Birinci Bölüm. not 8.

Kısımda kulaklarımızı sağır edecek kadar duyulacaktır), iş satatlarının kısılması hakkında bitmek bilmeyen tartışmalar yapan parlamenterlerden gelen bağıriş çağırıştır. İşte tam da bu noktada iş günü üzerine yazılmış o harika bölümün kıyısındaız; bu bölümü daha sonra ele alacağız.

Şüphesiz 10. Bölüm *Kapital*'in siyasi bir kitap olmadığına dair iddiamız karşısında cevap verilemeyecek bir reddiye ortaya koyar. Öyle ki bu bölümün tam da en kritik noktasında, işçilerin şunu yapması söylenir: "Kafa kafaya vermek ve bir sınıf olarak bizzat işçilerin sermayeyle gönüllü olarak sözleşme yapma yoluyla hem kendilerini hem de soylarını ölüm ve kölelik pahasına satmalarını engelleyecek bir devlet yasanını, olağanüstü güçlü bir toplumsal engeli zorla çıkarttırmaktır." (293) Fakat sonraki bölüm (Dördüncü Kısım) bu yasanın geçmesinden sonra bile sermayenin daha da fazla artık değeri sağlama alabiliyor olmasının yollarını tarif ederek böyle bir siyasetin devrimci olmaktan ziyade sendikacı bir strateji olduğunu ilan eder. (Fakat bunu yaparken karşılıklı dışlayıcılık mantığına değil, diyalektiğin mantığına başvurur: Bu iki strateji hem birbirinin aynısı değildir, hem de aynısıdır.) Bu noktada bu bölüm kapanırken Marx hiç çaktırmadan kafamıza bir şüphe sokar ve bu şüphe, aslında pekala emek yanlısı kanunlar için yapılan güçlü bir çağrıyla noktalanabilecek bu uzun kitabın sonraki bölümlerine olan ihtiyacı dayatır. Ortadaki bilmece şudur: değeri tek başına emek üretmektedir, fakat aynı zamanda kapitalist, ücret ödediği işçilerin sayısını azaltmaya hevesli gözükmektedir. Marx burada durumu şöyle formüle eder: "Artık değer kütlesi üretme eğilimiyle çelişkili olarak, kendisi tarafından çalıştırılan işçi sayısını veya emek gücüne çevrilen değişir kısmını mümkün olduğu kadar azaltma eğilimi." (296) O halde uzun soruşturmamızın sonuna henüz yaklaşmış değiliz; hikaye sürmeli.

Aslında, Dördüncü Kısımda işin can alıcı noktasına pek çok yoldan erişiriz: Argüman, çalışmanın geri kalanına damgasını vuracak şu dört ikili kilit noktasından (dual climaxes) birincisini bilmek durumundadır evvela; olumlu ve olumsuz, iyimser ve kötümser, destansı ve trajik. Bu paralel bir şekilde seyreden bi-

rinden ötekine geçme durumunda Marx'ın karşıtların birliği müzikal olmasa bile biçimsel ifadesini bulur. Fakat yine de bunlar askıda kalan muammalara ve sorunlara karşı çoktan üretilmesi gereken çözümler, birbirlerini karşılıklı olarak genişleten ve aynı zamanda tahmin edileceği gibi daha ileri soruların önünü açan veya daha karmaşık sorulara evrilebilecek yanıtlar olarak da görülebilir.

Aslına bakarsanız, nihayetinde, tüm bu sorular Birinci Kısımın sonundan itibaren peşimizi bırakmayan temel bir sorunun türevleri ya da uzantılarıdır. Artı-değerin nasıl mümkün olduğu sorunundan bahsediyorum. Dördüncü Kısımın başlığını oluşturan teknik terminoloji “mutlak” teriminin neden daha önce iş saatlerinin en son raddesine kadar uzatılmasını da içeren katı ve aleni artı-değere el koyma yöntemine tekabül edecek şekilde kullanıldığını netleştirir. Buna rağmen bu kısımda havada asılı kalan bir “görelî” terimi bizi kapitalist moderniteyi yerli yerince tanımlayacak ve kapitalizmi insanlık tarihinde o döneme kadar ortaya çıkmış *Produktionsweise*'ten farklı ve ayrı bir üretim ve artığa el koyma tarzı olarak adlandıracak daha gelişkin yeni izleklere yeterince hazırlamaz.

Zannımca bu bölüm kendi içinde bizim için çok can alıcı sürprizler saklamaktadır. Fakat bu sürprizler farklı bir sorunun içerisine çok ustaca gömülmüştür. Abbe Quesnay'ın öylesine yapılmış gibi gözükken şu gözlemi ve ortaya attığı şu safça soru “Sadece mübadele değeri üretimiyle ilgilenen kapitalist, metallerin mübadele değerlerini) neden durmadan düşürmeye çalışır?” (312) mesela bunlardan biridir. Marx'ın *Kapital*'e aktardığı bu soru bir çelişkiler fırtınasını dizginlerinden boşaltmakla ve bizi emek gücünün bir meta olarak sırrına geri götürmekle kalmaz aynı zamanda sistemin gözle görülür arızalarına ve özellikle de onun kendi kendisini yıkmasına neden olacak mekanizmalarına geniş bir açıyla bakmamızı kaçınılmaz hale getirir.

Ve şimdi böyle bir sorunun hak ettiği bir soruşturmanın tam da içine dalmışken herhangi bir ön uyarı olmaksızın kendimizi *Kapital*'in felsefi merkezinde buluruz. Burası Marx'ın şimdiye

kadar yaptığı tartışmalar içinde tarihi ve üretimi en avazı çıktığı kadar olumladığı yerdir. Öyle ki buraya göz atan birisi bir anlığına bu kısmı bir tür metafizik ve bizzat insan doğası hakkında bir önerme olarak okuyabilir. Bahsettiğimiz yer “İşbirliği” şeklinde gayet net bir başlığa sahip Marx’ın kolektifin çözümlemesini yaptığı bölümdür.

Bu bölümün önemeleri pek çok şekilde yorumlanabilir. Denilebilir ki burası bireysel alıcı ile bireysel satıcı arasındaki mübadelenin, yani piyasanın sunumunun yapıldığı en baştaki bölümlerden beri işe koştığımız bireysel ve bireyci kategorilerin bir kenara atıldığı (veya, *aufgehoben*, içerleyerek aşıldığı) ve onların yerini bizim gibi “siyasal hayvanları” ilgilendiren herhangi bir şeyi anlamak için şart olan kolektif kategorilerinin aldığı noktadır. En başta böyle bir tartışmanın arkasında “görelî artık değere” nasıl ulaşıldığı sorusuna verilen dar kapsamlı yanıtın, yani işçilerin sayısını katlamak gibi bir yanıtın kaynaklı bir tür teknik mazeret varmış gibi gözükür.

Öte yandan sonrasında ortaya konulan tarihsel temellendirme bu cevaptan çok daha kapsayıcıdır. Buna göre “kapitalist üretim ancak... gerçekte ancak, aynı bireysel sermayenin daha çok sayıda işçiyi eş zamanlı olarak çalıştırdığı... yerde başlar” (314). Bu noktada, kolektiflik “üretken faaliyetlerin çoğunda, bireylerin kişisel iş çıkarma yeteneklerini artıran öyle bir rekabet duygusu ve canlılık yaratır ki...” (318): Buna bir tür çalışma psikolojisi mi yoksa kimi genel varoluşsal önermeler mi (ki bu önermeler rekabetçi etosu çağırıştırıyor diye insan şüphelenmiyor değil) demeli? Fakat bu insanlar değil sistem hakkında bir kitaptır. Asıl zirve noktası ise piramitler ve Orta Doğu’daki büyük sulama projelerinden açılan bahislerin de önceden sezdirebileceği gibi “temelde kitlesel güç olmak zorunda olan yeni bir üretici gücün yaratılması” (318) noktasıdır. Marx’ın esef içerisinde yücelttiği bu yeni güç “sermayeye verilmiş karşılıksız bir armağandır” (489). Bu nokta aynı zamanda işbölümünü mutlak bir şeymiş gibi alıp fetişleştirme tuzağına düşmüş ekonomistlere ama hepsinden de fazla neo-Smithçilere ve Proudhon’a yapılmış ağır bir eleştiridir. Kolektiflik burada ontolojik öncelik kazanmıştır ve onun kapita-

lizm tarafından keşfedildiği ve geliştirildiği bir durumda Marksizm de daha basit ve insani üretim tarzlarına her türlü nostaljik geri dönüşe kapıları kapamıştır.

Fakat böyle bir olumlayıcı üsluba takılıp kalmak doğru olmaz, zira bu yeni üretken gücün somut olarak vücuda gelişi incelenirken söylem bir anda dehşetli bir hal alır. Ki çok gecikmeden bu inceleme devreye sokulur. “Manifaktür” ismini verdiği ara bir aşamada insan kendi güçlerinin ölçeğine uygun bir yapıya kavuşmuştur; ve en sonunda makinede, yani kolektifliğin ve işbölümünün bir tür ürkütücü karikatürü, bir tür mutasyonun (Sartre’cı anlamda karşı-ereklilik) analizi yapılır; ki bu analiz ne kadar ayakları yere basarsa bassın yine de Marx’ın yaptığı en kıyametvari (apocalyptic) betimlemelerden istifade eder.

Hareketini yalnızca iletim makineleri aracılığıyla merkezi bir otomattan alan yapılandırılmış iş makineleri sistemiyle, makineci üretim, en gelişmiş biçimini alır. Burada tek tek makinelerin yerini, gövdesi bütün fabrika binasını dolduran, azımsanmış parçalarının ağır ve ölçülü hareketlerinin başlangıçta gizlediği şeytani gücünü sayısız asıl iş organlarının baş döndüren hızlı hareketleriyle açığa vuran mekanik bir dev alır. (367)

III. Napolyon’un Evrensel Sergisi’ndeki o devasa makineler salonundan bir kare sanki. Dünyanın her ırkından insanın, sanki eski çağların mühendislik harikaları geri dönmüş gibi, büyük bir şaşkınlık ve hayranlık içinde önlerinde yükselen muazzam mekanik yapılara bakakaldıkları, onların karşısında küçücük kaldıkları sergiden bahsediyorum. Bu makineler tam anlamıyla Dev Cüsseli (cyclopean) idiler, ki Marx onlar için bu lakabı kendisinin kişisel ve duygusal diyalektiğinden çıkma “karşıtların birliği” anlayışını karakterize eden bir hayranlık, korku ve coşku ile iki sayfada üç kez kullanmıştır (361-4). Fakat önceleri insanların otomatlara, robotlara, androidlere ve diğer insanımsı ayna-yan-sımaları olan şeylere karşı öteden beri var olan hastalıklı hayranlığını cezbeden kapitalizmin bu yeni teknolojisi nihayetinde devasa bir canavardır. Bu mekanik otomat sisteminde “işçiler

ise, sadece bilinçli organlar olarak, otomatın bilinçsiz organları le aynı durumdadır ve onlarla birlikte merkezi hareketin gücüne tabi bulunurlar.” (401)

Makine üzerine yazılmış bu muazzam bölüm (daha sonra ay- rıntılılarına döneceğimiz bu ikinci çıkarımlar bütünü) hakkında şu gözlemi yapmak durumundayız: Öncelikle bu bölüm bizim “gö- reli” artık değer hakkındaki sorumuzu kesin bir şekilde yanıtlıyor gibi gözükür. Zira sabit bir iş günü tarafından dayatılan sınırlar içerisinde kalınarak artık değerın artırılmasını güvence altına alan her şeyden önce makinedir. Bu noktada ortaya konulması gereken ikinci gözlemimiz ise teknolojik determinizm ile ilgili.

Marx'm sürekli “yokluğundan” şikayet ettiği bir teknolo- ji tarihi, materyalist bir tarih ve kimi yerlerde de “teknolojinin eleştirel bir tarihi” özlemi içinde olduğu açıkça ortadadır. Bunu dile getirdiği yerlerde Sartre'in ilerleyen/gerileyen yönteminin taslağını adını koymadan kabaca çizmiştir.⁴¹ Buraya gelmeden de zaten daha önce tarihsel dönemlendirme bağlamında “tarih yazı- cılarının maddi üretimin gelişmesine şimdiye kadar çok az ilgi gösterdiklerini” ifade etmişti. (286, n.6) Biliyorsunuz daha önce devrimin peygamberinin belki de sadece bize şaşırtıcı gelecek şe- kilde bu devrim kelimesini üretim sürecindeki yeniliklere mahsus kılması üzerine bir yorumda bulunmuştuk. Burada ise son olarak şunu söyleyebiliriz ki teknolojik olanın aynı anda hem kolektifin hayata geçirilmesine denk düştüğü hem de kolektifin insanla ilgili olan anlamım taşıdığı düşünülduğünde bir yanda kolektif diğer yanda da makineleşme övgüsünü tek bir sürecin (Hegel'de sistem veya özne) iç ve dış bükeyleri olarak düşünmek insana çekici ge- liyor. Teknoloji burada elbirliğinin bir alegorisini ya da şeyleşme- sini teşkil etmekten ziyade onun yazgısı ve akıbeti gibi duruyor.

Marksizmin, bu bakımdan, her zaman teknolojik determiniz- me kayma gibi bir tehlikeyle karşı karşıya olduğu düşüncesine katılıyorum. Tarihin ve üretimin olumsuzluğunu eritip yok eden Hegelci kategoriler ve diyalektik metafizik içinde boğulmanın yarattığı cazibe bir kutuptaysa sanki teknolojik determinizm de

⁴¹ Bkz. Sartre, *Search for a Method*, a.g.e, s. 51-2, not 8.

öbür kutupta. Bu bakımdan idealist olan Hegel değildir. İdealizm gibi bir alternatifi önünü açan şey Hegel ile Marx'ın karşılaş-tırılmak üzere mütemadiyen yan yana getirilmesi ve Marx'taki Hegelciliklerin hiç usanmadan tespit edilmesidir. Halbuki Marx aynı kitap içerisinde, yani *Felsefenin Sefaleti*'nde hem bahsetti-ğimiz idealizmi onun en köşeli karikatürlerinden birini çizecek şekilde eleştirebilmekte hem de teknoloji kavramı üzerine şu temel uyarıyı yapabilmektedir: "Sabanı çeken öküz nasıl bir ekon-omik kategori değilse, makine de değildir. Makine, yalnızca bir üretici güçtür. Makinenin uygulanmasına dayanan modern atölye ise, toplumsal bir üretim ilişkisi, ekonomik bir kategoridir."⁴²

Fakat böyle bir nitelendirme çok daha temel bir temsil sorunu ortaya çıkarır. Zira buradan yola çıkıp makinenin, üretim ilişki-sinin "görünüm biçimini" oluşturduğu gibi bir şey söylenmeye kalkıldığında üretim ilişkisi makine olmadan temsil edilemeyen bir varlık haline gelir (hiçbir ilişkinin kendi kendine bir varlık olmaması; böyle bir ilişkinin de temsil edilebilir olmaması bağ-lamında). Şurası açık ki bu durum Marx'taki üretim düşüncesini, bugün artık sibernetik ve bilgi teknolojisi tarafından bizzat ken-disi yerinden edilmiş olan 19. yüzyıl ağır sanayisiyle bir tutarak yerinden eder ve bir klişeye dönüştürerek lekeler.

Şu "dev büyüklüğündeki" bölümün bir süreliğine kesintiye uğrattığı hikayemizi ilerletme işine geri dönersek söyleyebiliriz ki kitabın bu kısmı metaların ve böylelikle de onların yeniden ürettiği emek gücünün değerinin nasıl ucuzlatılabildiğini göste-rerek başta ortaya koyduğumuz bilmecenin yarısını çözmüş gibi gözükür. Daha ucuz tüketim malları (ve bununla birlikte serbest ticaret ve daha ucuz tahıl) işçinin emek zamanının toplumsal ola-rak zorunlu fiyatını açıkça düşürür. Fakat makine üretimi önümü-ze yeni sorunlar koyan iki tane beklenmedik ve ters sonuç ortaya çıkarır. Aslında tam da bu noktada bu aşamaya kadar derin zıtlık içeren yapısına pek de şahit olmadığımız diyalektiğin bunu da içerecek şekilde tam olarak olgunlaştığından bahsedebiliriz. İyi ve kötü gibi somutluktan koparılmış kavram ve değerlerin karşıt-

⁴² *The Poverty of Philosophy*, a.g.e, s. 42

lığındaki hedefsiz bir durağanlık gibi gözüken şey (Proudhon'un da kendi üretim anlayışını anlaşılır bir şekilde belirginleştirmesini ve üretimin iyi yanlarını birleştirip kötü yanlarını atmasını sağlayan da bu durağanlıktır) bu kavramları çok daha yıkıcı bir biçimde ve etkide kullanan *Manifesto*'daki o haşinliğini geri kazanmıştır. *Manifesto*'da söz konusu olduğu gibi burada *Kapital*'de de ilerleme gerçek bir sefalet; zenginlik de anlatmaya kelimeler yetmeyen bir fukaralık üretiyor. Bu olgunlaşmanın makineleşme üzerine yazılan bölümdeki zamansallığın daha kararlı bir şekilde ortaya çıkmasıyla ilişkisiz olduğu söylenemez: Bizi kitabın sonuna kadar takip edecek ama aynı zamanda ayrı bir şekilde tartışılmayı da hak eden zamanının ve onun paradokslarının temalaştırılmış varlığı.

Ama şu an için bu bölümün bizi karşı karşıya bıraktığı iki ilginçliği ayırıp bir kenara koymak yeterli olacak. İlk olarak ortalama görüşün klişe ideolojisi ve burjuva mazeretçiliği tarafından insan emeğinin yerine geçmek zorunda olduğu ve emek-zamanı kısalttığı söylenen makineleşme aslında tersine emek zamanı artırır. İlerlemenin ve üretkenliğin bu olumsuz yönü *Kapital*'in o uzun üç bölümünün sonuncusunda (kapitalist birikimin genel yasası üzerine olan 25. Bölüm) daha geniş ve açık bir şekilde ele alınacaktır. Şimdilik biz kendimizi şu an ele aldığımız bölümün son cümlesiyle sınırlayalım: “Bundan dolayı, kapitalist üretim, tekniği ve toplumsal üretim süreçlerinin birleşmesini, ancak, bütün zenginliğin iki kaynağını, toprağı ve işçiyi kurutarak ilerlettir.” (482)

Burada karşı karşıya bırakıldığımız diğer muamma ise değer üretimi ile ilişkilidir. Böyle bir değeri ancak işçinin canlı emeğinin ürettiğini biliyoruz (hatırlarsanız daha önce bunun pazarın dolaşımı tarafından üretilemeyeceği, yalnızca emek gücü denilen bu değişik ve yeni meta tarafından üretilebileceği konusunda uyarılmıştık). Fakat şimdi bizzat canlı emek gücünün kendisi tarafından üretilen makineler kendilerini artık işçilerin çok ucuza üretebildikleri nihai ürün ile işçinin arasına sokar. Bu da şöyle yeni bir sorunu gündeme taşır: Makine ile değer üretimi arasındaki ilişki nedir?

Basit değer dediğimiz şey (nesnedeki insan emeği kristalleri, “emeğin” donması) hakkında yapılan önceki açıklamaların figürasyonsuz olmadığını düşündüğümüzde burada da figürasyonun bir hışımla geri dönmesini bekleyebiliriz. Fakat burada öğreneceğimiz ders karmaşık olmamak durumunda; makineler değer üretmez, bunu yalnızca insan emeği yapabilir: “Makineler, sabit sermayenin diğer bütün bileşenleri gibi, hiçbir yeni değer üretmez.” (509) O zaman faydası nerede? Sadece daha fazla meta üretmekte mi? Fakat emekten tasarruf eden makinenin emekçinin kendisinin canlı el emeğinin bir kısmının yerini alması ve böylelikle de süreç içerisinde canlı emeğin normalde üreteceği değer bir kısmını ortadan kaldırması gerekirdi. Halbuki değer ancak kolektif çalışan işçi sayısının artmasıyla (“elbirliği”) katlanır. Fakat diğer yandan da -burada makinenin bizi başbaşa bıraktığı temel paradoksa geri dönüyoruz- yeni makinelerin devreye sokulmasının mantıksal sonucu yerini alacağı işçileri işten çıkarmaktır.

Burada belirtmemiz gereken bir şey de 1847'deki *Felsefenin Sefaleti*'nden beri Marx'ın teknolojik değişim konusunda bir tür siyasal nedensellik üzerinde ısrarla durmasıdır: Buna göre yeni makinelerin yaratılması için gerekli olan teknik imkan ne kadar uzun süredir varolursa olsun devreye girmelerinin arkasında onları keşfedenlerin dehası değil emeğin içinde bulunduğu huzursuzluk vardır. Buna göre yeni makine kapitalistin işçilerin grevine, yüksek ücret talebine ve gittikçe etkili hale gelen örgütlenmelerine -ya da bunların “bileşkesine”- cevabıdır. Burada başka bir diyalektik paradoks ortaya çıkar: Eğer sermayenin ilerlemesi işçiler için her zaman daha fazla sefalet üretiyorsa -ki bu kitabın geri kalanında bunun üzerinde daha fazla durup göstereceğiz- o zaman şunu da söylemek gerekir: Sınıf mücadelesi, yani işçilerin gittikçe etkinleşen ve bilinçli direnişi aynı zamanda kapitalizmin daha da artan üretkenliğinde pay sahibidir. Bu, daha sonra da göreceğimiz gibi neredeyse ontolojik bir tarzda yeniden formüle edilecek iç karartıcı bir çıkarımdır.

Bu noktada, iş günü denilen zamansallığın ilk somut biçimine doğru hızlıca dalarken Üçüncü Kısmında ihmal ettiğimiz bir başka

ikiliğe, yani sabit sermaye ile değişken sermaye arasında terminolojik gibi gözüken ayrıma yeniden yönlendiriliyoruz. Bu ayrımı şimdiye kadar değişken sermayenin (işçilerin) yoğunlaşan sömürü oranı ve iş gününün süresi üzerindeki yasal sınırlamalar üzerine çıkan gürültülü tartışmalar ve buna eşlik eden polemikler (Senior'un "son saati" hakkındaki "parlak" argümana bakınız) üzerinden görmüştük. Böyle olunca da, makinede depolanmış (muhafaza edilmiş) emeğin yeni ürüne "aktarıldığı mı" yoksa onda "yeniden mi üretildiği" şeklindeki Marx'ın aşırı titizliğinden kaynaklıymış gibi gözüken tartışmanın (Marx bu tartışmada birincisini savunur) üzerinden aceleyle atladık.

Öte yandan bu noktada kristaller ve donmuş emek gücü şeklindeki eski figürasyonlar yetersiz kalacaktır, zira üretken insan emeği "çift yönlü" bir biçim alır: "ürüne yeni değer katılması ve eski değerlerin üründe korunması" ki bu da "emeğin çift yönlü bir yapıya sahip olduğunu" açığa çıkarır: "Bu emeğin, aynı anda, bir özelliği ile değer yaratırken, diğer bir özelliği ile değerleri koruyor ya da aktarıyor olması gerekir." (201) Diğer yandan yeni değerlerin üretimi aynı zamanda bildiğimiz emek gücünün tüketimi, yani hammadde adı verilen diğer metallerle birlikte bu kendine has metanın da tüketilmesi anlamına gelmekteydi. Bu daha karmaşık bir yapıya sahip bir zamansal süreci ortaya koymakla kalmıyor aynı zamanda iki ayrı figürasyon hattının kesişimini ortaya çıkarıyor.

Aslında burada tüketimle ilişkilendirilen figürlerin enerjisi (kelimenin etimolojisinden de anlaşılacağı üzere kendi nesnesini etkin bir şekilde yok eden enerji) zamansal sürecin kendisine de atfediliyor: "Ama bu sürecin kendisi bakımından... bunların geçmişte harcanmış emeklerin ürünü olmasının hiçbir önemi yoktur; tıpkı ekmeğin; çiftçi, değirmenci fırıncı ve diğer kimselerin geçmişte harcamış oldukları emeklerinin ürünü olmasının onun sindirim süreci için herhangi bir önemi olmaması gibi... Kendisini kullanıma yararlı bir şey yapan özelliklerinin oluşumunda geçmiş emeğin oynadığı rol, başarılı bir şekilde üretilen üründe tükenmiş [sönümlenmiş-ç.n.] olur" (186). Burada tüketilmesiyle sönümlenen şey emek gücü, ya da ham malzeme değildir, tek

başına sürecin yayıldığı zamandır. Ortadan kalkan geçmişteki emektir; ama aynı zamanda paradoksal biçimde bu anlayış yeni bir tür yeniden diriliş figürünü de besler (sermayeyi canlı emeğin kanını emen bir vampir olarak tarif eden kısımlarla ilişkili organik imgeler dizisi de bununla ilgilidir.)

Şüphesiz burada yeniden diriliş ölümün geçmişinin de imhasını gerektirir; aynı İncil'deki olumsuzlamanın olumsuzlanmasının örneklerinden birisi olarak ölümün kendisinin de öldürülmesi gibi.⁴³ Öte yandan burada yeniden dirilişin övgüsü ile geçmişin "imhası" ortaya kaçınılmaz olarak çelişkili bir tablo çıkarır. Bu da bence Marx'ın esas konusu hakkındaki derin ikircikliliğini yansıtıyor: Emeğin üretken ve hayat aşılایıcı gücünü selamlayan figürsel bir heyecanın yanında bugünü bir meta olarak kendisine katmak için emek sürecinin geçmişini acımasızca sönmüldiren kapitalist zamansallığın soğukkanlı bir değerlendirmesi. Öyle bir zamansallık ki emeğin saf haliyle satılabileceği ve bizatihi "tüketilebileceği" niceliksel bir şimdi uğruna niteliksel bir geçmiş, işin varoluşsal mahiyetini, emeğin kökenlerini ve bağlamlarını, "onun ürün üzerindeki izlerini" unutmakta olan bir zamansallık. Bu üretkenlik ikiliği elbette sadece meta için değil (ki bu ikilik nitelik ile niceliği, değişim ve kullanım değerini, birinciler aleyhine kendine has bir şekilde birleştirir), aynı zamanda *Manifesto*'da yaratıcı ve yıkıcı güçleri aynı anda çarpıcı biçimde selamlanan kapitalizm için de temel bir ikiliktir.

O zaman bu noktada, makineleşme üzerine olan bölümde, Marx'ın çok önceden kurduğu bir ikiliğin muazzam sonuçlarını uzun bir şekilde değerlendirecek bir konumdayız. "Sadece geniş ölçekli sanayide insan, geçmiş emeğinin ürününü, yani halihazırda nesneleşmiş emeği, sanki bir doğal güçmüş gibi geniş ölçekte bir hizmet veren bir konuma getirebilmiştir." (510) Burada ise daha önceki alıntıda selamlanan yeniden diriliş, zombilerin yeniden dirilişi olarak karşımıza çıkar; mesela Haiti'nin önceki efendilerinin artık yaşamak için bıkmadan usanmadan ve ruhsuz bir şekilde çalışmaya zorlanması örneğinde olduğu gibi. Öte yandan

⁴³ John Donne: "Kimseler ölmeyecek artık; ölüm seni vereceğiz toprağa."

ilk safhalarında kayda değer yeni karlar üreten (572-4, 578-80) bu efsane uzun vadede karların düşme eğiliminde olduğu gibi kendi gerçek varoluşuna ihanet etmeye başlar. Burada makinede vücuda gelen değer aktarımı artık çok daha az sayıda işçi gerektiren yeni değer üretimine baskın çıkmaya başlar. (Bu, Engels'in Marx'ın ölümünden sonra bir araya getirip bastırıldığı *Kapital*'in Üçüncü Cildinde tam anlamıyla incelenen bir süreçtir.)

Kapitalist teknolojinin diyalektik ikilemleri meselesini henüz tamamlamış değiliz. Bu mesele bir kez daha Marx'ı adeta bir Ludist olarak algılama ve onun teşhisini makineleşmeye karşı bir saldırı olarak okuma tuzağı söz konusu olduğunda tekrar karşımıza çıkıyor. Her ne kadar daha önce yorumladığımız kısımlardaki temsili şeyleştirmeler tarafından kışkırtılsa bile böyle bir tuzağa direnmek gerekir.

Bu öğelerin ilişkili olduğunu yeniden vurgulamaya çalışan sonraki iki kısım (V ve VI. Kısımlar) bir bütün olarak *Kapital*'in (veya onun ilk cildinin) belki de en sıkıcı uzanımlarını teşkil ediyor: Valery'nin de söylediği gibi sanatta gerekli olan şey aynı zamanda her zaman en az ilginç olan şeydir. Marx'ın matematiğe yatkınlığı tam da bu bölümlerde yansımaları (serbest alanını olmasa da) bulur: Mutlak ve görelî artık değer arasındaki çeşitli orantılar, ücretlerin değişkenliğinin etkileri ve son olarak da "artık değer oranı için farklı formüller" burada hesaplanır ve ücret tipleri ve bunların değerle ilişkisi burada tekrar uygulanır. (Bunun tam bir tartışması *Kapital*'in Üçüncü Cildi, 13-15. bölümlerde bizi beklemektedir.) Marx'ın bir tür yeni terminoloji geliştirdiği yer de burasıdır: "Üretkenlik" kavramına "üretken emek" bağlamında değinilir ("Artı-Değer Teorileri", *Kapital*, 4. Cilt'te yapılan çok daha kapsamlı bir tartışmaya rağmen burası Marksist tartışmalar içerisinde de onarılmayan arızalı bir noktadır). Belki de kimse üretken olmayan bir işin içerisine girmekle suçlanmaktan hoşlanmayacağı, ya da "hizmet sektörünün" günümüzdeki yükselişi bu terminolojiyi geçersiz veya işlevsiz kıldığı için bu terimlere pek yaklaşılmaz. Fakat bu noktada yeni bir terim-soğurma ortaya çıkar ki bu terim *Kapital*'in yayımlanmamış eki veya kayıp bölümü 1960'larda gün yüzüne çıkana kadar tam tanımına ve işlerliğine

kavuşamaz.⁴⁴ Burada doğanın kendisi bile insan üretkenliğinden epey ayrı bir değer kaynağı olarak kısa süreliğine gözükür.

Fakat bu tereddütlerin ve kararsızlıkların hiçbirisi bizi sonra karşılaştığımız şeye hazırlamaz: Zira şimdi Yedinci Kısımın başında, muhtemelen zirve noktasını ve benim okumama göre de bu 800 sayfalık kitabın 600 sayfasından sonraki kapanış bölümünü temsil eden kısımda bir anda ve hiç beklenmedik bir şekilde Marx bizi bir bütün olarak *Kapital*'in planının sırrına ve taslağına davet eder. Buraya girdiğimizde sonraki iki cildin planlanmış içeriğiyle (542-3) ve oraya kadar ulaşılan her şeyin kısa bir özeti buluruz. O zaman bir bakıma, burada ikinci ve üçüncü ciltlerin konularının ilanını Jacques Attali'nin Marx'ın herhangi bir şey bitirmeye (yani kendisinden “yabancılaşmış” bir bitmiş ürüne izin vermeye) niyeti olmadığını söyleyen ölçsüz önermesinin onaylanmasından başka bir şey değildir. Fakat gerçekte ise ve meseleye diyalektik olarak bakarsak Marx'ın bu kısımda yaptığı bu beklenmedik ön tasarım bizim *Kapital*'in Birinci Cildini hem bitmiş hem de bitmemiş bir şey olarak kavramamızı mümkün kılar. Aslında bunun anlamı *Kapital*'de hem sınırların hem de uçuş/kaçış hatlarının, bitmeyen işler yanında düğüm noktalarının beklenebilmesidir. Sermaye mekanizmasını aynı anda hem bir yapı hem de ucu açık bir tarihsel gelişim olarak kavrayabiliriz. Daha sonra da göreceğimiz gibi bu her iki özellik de genişleme nosyonu içerisinde soğurulacaktır. Bununla birlikte kapitalizmin yapısını Rube Goldberg'in şu ünlü makinesiyle kıyaslayabiliriz: Her zaman bozulma noktasında olan ama Deleuze'ci⁴⁵ bir ifadeyle yeni ve Batlamyusçu “aksiyomlar” ekleyerek kendisini tamir eden ama böyle olunca da daha kullanışsız ve işlevsiz bir makine.

⁴⁴ *Kapital*, a.g.e, s. 949-1084, “Results of the Immediate Process of Production”.

⁴⁵ Bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *L'Anti-oedipie* (Paris: Minuit, 1972), 3. Bölüm, “Sauvages, Barbares, Civiles” (başlığı Morgan'ın *Ancient Society*'sinden gelmektedir.) Buradaki düşünce, bir “kodun” kendi içinde bir tür sembolik anlam içerirken aksiyomatik olanın sembolik içerik veya anlam olmaksızın sadece prosedür kuralı olmasıdır. Ayrıca Bkz. Robert Blanche, *Axiomatics* (Londra: Routledge, 1962).

Ne olursa olsun, “Sermaye Birikiminin Genel Yasası” başlıklı bu devasa son bölümde, Yedinci Kısımda, artık bu işe son noktayı koyma, son nağmeye (Sekizinci Kısım) doğru yol almaya başlarız; Althusserci bir “öznesiz süreci” andıran bu yolculuk esnasında metindeki düğümler bir anda teker teker çözülmeye başlar. Biz burada bu düğümlerden üçünü ayıracağız: İnsanın çağı, birikimin diyalektiği, yedek emek ordusu. Baştaki başlık, “basit yeniden üretim”, bizim artık (tarih içinde olmasa da) basbayağı zamanın, çalışan nüfusun zamanının ve sistemin zamansallığının içinde olduğumuzu açıkça ortaya koyar, ki her iki zamansallık da geri dönüşü olmayan sarsıntı ve altüst oluşlara tabidir. Çağdaş felsefe şu temel biçimi, yinelenmeyi, onun teorik olarak aynı anda her yerde olacak kadar ayırıp tema haline getirmiştir. Marx’ın onu ele alış biçimi ise zaten moderndir. Kapitalizmde hiçbir şeyin ilk kez cereyan etmediğini gösterir Marx; başlangıçlar yoktur: “Başlangıçta sadece bir hareket noktasından ibaret olan bu durum, yalnızca sürecin, yani basit yeniden üretimin sürekliliği aracılığıyla durmadan yeni baştan üretilir ve kapitalist üretimin kendine özgü bir sonucu olarak ebedileşir.” (551) Bu doğrusal zamansallığın döngüsel zamansallığa çevrilmesinin insanın algılarını açan yan-sonuçlarından birisini Marx geçerken ortaya koyar: Buna göre kapitalistin işe başlaması için ona ilk sermayesini verme işini, ücretlerinin ödenmesini çalıştığı haftanın sonuna kadar ertelemeyi kabul ederek işçi sınıfı yapar. (Burada gözümüze ilk çarpandan çok daha fazlası vardır ve bunlara geri döneceğiz.) Öte yandan burada daha da yakından incelediğimizde dikkatimizi çeken diğer bir şey de kapitalist yeniden üretimin döngüsünün kafa bulandırıcı çeşitlilikte ve boyutta başka çoklu yeniden üretimlere ayrışmasıdır, ki bu da bizi İkinci Cildin hakikaten de insanı aşan karmaşıklığını önceden haber verir. Fakat yine de bu yeniden üretimlerin hepsinde sabit olan bir nokta vardır: “Basit yeniden üretim, kısa ya da uzun bir süre sonra, her sermayeyi zorunlu olarak birikmiş sermayeye ya da sermayeleşmiş artık değere dönüştürür.” (551) Burada Marx’ın bize henüz anlatmadığı nokta ise basit yeniden üretimin bunu sürekli genişleyen bir ölçekte yapmasıdır, ki buna daha sonra değinece-

ğiz. Zira rekabet demek bir yanda işçilerin emek üretkenliğinin “toplumsal olarak zorunlu” standartlarına ulaşması demekse diğer yanda kapitalistlerin de yatırımlarının boyutu ve üretkenliği açısından rakipleriyle boy ölçüşmesidir: Bu arada her iki taraf da sürece, şu şeytani makineye, sırtından inemedikleri o kaplana zincirlenmişlerdir.

Marx’ın erken dönemindeki felsefi kavramlaştırmalarından yabancılaştırmanın bu noktada geri dönmesi tesadüf değildir. Yabancılaştırmanın Hegelci versiyonları (*Entausserung*, dışsallaştırma veya nesneleştirme) daha önce de mesele para veya değer, ya da üretim olduğu zaman çeşitli bağlamlarda devreye girmişti. Burada ise, sadece sermayenin veya değer değil işçinin kendisinin ve onun emek gücünün yeniden üretilmesi durumu söz konusuysen, ilk kez (552) işçinin kendisinin yabancılaştırılması doğrudan ilgi alanımıza girer: İşçi yeniden üretilmeli ama sabit bir yerde durmalıdır. (“Süreç,” der Marx “işçilerin kaçıp gitmesini önlemeye epey dikkat eder.”)

Bu bakımdan işçi sadece yeniden üretilmez; o zaten en başta üretilmiştir: Vurgudaki bu kayma bizi sadece köken ve dönemeleştirme gibi tarihe dair soruların (Sekizinci Kısım, veya son nağme adını verdiğim yer) kıyısına kadar getirmez, aynı zamanda Marx’ın bir bütün olarak çalışmasındaki o büyük ontolojik paradoksa ve daha da önemlisi bizzat “yasa” kavramının kendine has bir şekilde tersine çevrilmesine taşır. Zira, bırakın toprak ve ekoloji gibi şeyleri (Foster, Marx’ın sadece yeryüzünü bir zenginlik kaynağı olarak değil aynı zamanda bir sömürü ve çürüme nesnesi⁴⁶ olarak mesele yaptığını gösterir), işçinin bizatihi kendisinin sistemin itici gücü ve onun biriken değerlerinin asla ortadan kaldırılamayacak kaynağı olduğu daha da açık hale gelir. Buradaki çıkarım ise kapitalistin hiçbir zaman “tarihin öznesi” olmadığı yönündedir: Burada kapitalist gelişmeye dair uzun ve komik bir “sakınma teorisi” kendisine yer bulur. Lüks ve habis bir aşırı tüketimin sistemi ona katkıda bulunacak şekilde besledi-

⁴⁶ John Bellamy Foster, *Marx's Ecology* (New York: Monthly Review Press, 2000)

ğini söyleyen teorinin tam da karşıtını temsil edecek şekilde yeni yeni ortaya çıkan kapitalistin, Weberci veya Kalvinist bir tarzı andırırçasına kendi tüketimini sınırlayıp sahip olduğu varsayılan sermayesini genişletmek zorunda olduğu (en azından bu noktada klasik bir pintiden farklılaşır) tüm süreç içerisinde farklı tarihsel aşamalara karşılık gelen bir dönemden bahsedilir. Her halükarda, Marx'ın alegorik yaklaşımının kapitalistlerin, süreçten fayda sağlasalar bile onun öznelere değil (ki böyle bir değerlendirmeyi işçiler için asla yapmaz) *Trager'leri* olarak düşünülmesi gerektiği konusunda bizi baştan uyardığını hatırlayalım.

Burada Feurbach'a *Alman İdeolojisi*'nde yapılan uyarıyı andıran büyük bir ontolojik önsezi vardır; üretimsiz bırakıldığında "uygarlık" ve insanlık tarihi büyük bir fırtınaya maruz kalmışçasına, bir ay bilemedin bir yıl içinde silip süpürülür.⁴⁷ Burada (her ne kadar Furbach'ın hayaleti yazılanlar arasında dolaşıyorsa da)

⁴⁷ Marx ve Engels, *The German Ideology* (Moskova: Progress, 1964), s. 46:

Ve o nedenledir ki, Feuerbach, örneğin Manchester'da yüzyıl önce yalnızca çıkırıkların ve dokuma tezgahlarının olduğu yerde fabrikalar ve makineler görüyor, ve Roma köyünde, Augustus zamanında yalnızca Romalı kapitalistlerin bağ-bahçelerini ve villalarını bulacağı yerde, ancak otlaklar ve bataklıklar buluyor. Feuerbach, doğa bilimi anlayışından özellikle söz ediyor, ancak fizikçinin ve kimyacının görebileceği gizlere değiniyor; ama ticaret ve sanayi olmasaydı doğa biliminin hali nice olurdu? Hatta bu "katıksız" doğa bilimine amacını gösteren ve ona materyalini sağlayan ticaret ve sanayi, insanların maddi faaliyetleri değil midir? Ve insanların kesintisiz bu faaliyeti, bu işi, bu maddi şeylerin yaratılması, bir sözcükle bu üretim, günümüzde olduğu biçimiyle bütün duyumsal dünyanın temelidir, şundan da belli ki, eğer bunlar kesintiye uğratılsaydı, bu kesinti bir yıl için bile olsa, Feuerbach, yalnızca, doğal alemde muazzam bir değişiklik bulmakla kalmayacak, bütün insanlık aleminin kaybından olduğu kadar kendi seyretme yetisinin kaybından, hatta bizzat kendi varlığının kaybından da pek çabuk yakınacaktı. Elbette, dış doğanın önceliği bu yüzden geçerliğinden bir şey yitirmez ve bütün bunlar, doğaldır ki, *generatio aequivoca* yoluyla üremiş olan ilk insanlara uygulanamazlar; ama bu ayrımın, ancak, insan doğadan ayrı bir şey olarak kabul edildiği takdirde anlamı vardır. Zaten insanların tarihinden önce gelen bu doğa, hiç de Feuerbach'ın içinde yaşadığı doğa değildir; bu doğa, zamanımızda, belki de yakın zamanda oluşmuş olan Avusturalya atollerinden başka hiçbir yerde mevcut değildir. Dolayısıyla Feuerbach için de mevcut değildir.

ontolojik düğüm daha ayakları yere basar şekilde ifade edilir: “Din alanında insan nasıl kendi kafasının yarattığı şeylerin egemenliği altında ise, kapitalist üretimde de kendi eliyle yarattığı şeylerin egemenliği altında olur.” (600) Arkasından Marx kendi dönemindeki bir Alman ekonomistin içine düştüğü muammayı onun hakkını vererek ve şu safça sözlerini alıntılıyarak aktarır: “Şimdi, sermayenin kendisinin insan emeğinin ürününden başka bir şey olmadığını göstermiş olan ilk incelememize dönecek olursak... insanın kendi ürünü olan sermayenin hükmü altına girebileceği ve ona tabi hale gelebileceği anlaşılabilir bir şey gibi gözükür.” (600, n. 83) “Sermaye”, diye noktalar Marx “ücretli emekçinin bizzat kendisinin yapıp boynuna geçirdiği altın bir zincirdir.” (598) Bu paradoksa verilen yanıt (ki bu yanıt Sekizinci Kısımda verilecektir) onun ifade ettiği anlamdan daha az önemlidir; zira burada insanoğlunun yaptığını ancak yine kendisi bozabilir şeklindeki Vicocu-Brechtien iddianın yanında “insanın önüne ancak halledebileceği görevleri koyduğu” ve cevaplanamayacak hiçbir sorunun olmadığı şeklindeki hiç eskimeyen iyimser kanaat vardır (E 21). O halde ontoloji burada bir kereliğine siyaset halini alır; şu bugünlerde herkesin hakkında hep kötü şeyler söyleyecek yanlar bulduğu siyaset.

Öte yandan sistem de kendisine ait inatçı bir iyimserliğe ve verilecek bir cevaba sahiptir: Bu yanıtı zamansallık meselesinin devreye girmesiyle duyarız. Zira eğer yeniden üretim bir yanıla başlangıcın olmaması anlamına geliyorsa diğer yanıla da süreç içerisinde kendisinin altını oyacak şekilde, diyalektik olarak “ikinci zamanın” da olmadığı, ikinci zamanın birinciyle, üçüncünün de ikinciyle, sonsuzun kendisinden bir öncekiyle (Deleuze’un *Difference and Repetition*’da listelediği o bütün sonsuza kadar giden varyasyonlar da dahil) aynı olmadığı anlamına gelir. Bu paradoksun çözümü sermaye birikiminin P-P’ formülüyle saf bir mübadeleden ayrıştırılıp farklı bir yere konduğu ilk yerde zaten üstü örtük bir şekilde yer almıştır. Zira sermaye birikimi aynı zamanda genişleme demektir: Marx’ın sermayenin “organik kompozisyonu” fikrindeki biçimiyle yeni bir sorunu ve terminolojiyi devreye sokması bu zamansal süreci yapı fikrinin içine kazır. Şöyle ki ser-

mayenin organik bileşimi, kendi payı ve paydalarına bağlı olarak sürekli değişen bir orantıdır. Bileşim burada, sadece, değişmez sermayenin -makinenin- değişken sermayeye, (Marx'ın değişken sermayenin yapısı ile işçilerin sayıca çokluğu arasında kurduğu analogide şimdiye kadar ısrar etmesine rağmen) net bir şekilde baskın çıkma derecesi değildir. Marx aslında aynı bölümde bu yasa gibi gözüken şeyi dengeleyecek bir şey daha katacaktır işin içine. Belki bu sürekli artan dengesizliğin sermaye açısından doğuracağı yıkıcı sonuçlar, yani kar oranlarının düşme eğilimi burada açıkça bir çıkarım olarak ortaya konmaz ama yine de zamansal süreç biri yoğunlaşma diğeri de merkezileşme olmak üzere iki terim vasıtasıyla tema haline getirilir. Bu her iki terim de daha sonra tekel fikri altında birleştirilecek; ve bu tekel eğilimi de bir kısım ilerlemeci burjuva iktisatçısı tarafından, zamanı geldiğinde düzeltilmesi ya da hatta yasaklanması gereken doğal olmayan bir deformasyon olarak ele alınacaktır. Fakat Marx (ve onun siyasi takipçileri) için tekel bir sapma değil kapitalizmin bizzat genetik yapısına kazınmış bir eğilimdir (“genel bir yasadır”). Yoğunlaşma sermayeler arasında yatırımdan daha fazla pay kapmak için yürütülen rekabetin bir ürünüdür; merkezileşme ise halihazırda zaten genişlemiş bulunan bir dizi sermayenin alışımının sonucudur. Her iki süreç de kapitalizmin ivedi sorunlarını çözmeye ve çelişkilerini ertelemeye yarayan kaçınılmaz genişleme dinamiğini ifade eder.

Marx işte tam da bu noktada, kredi fenomenini fazla olgunlaştırmadan da olsa devreye sokarak tartışmasına temel bir ilave yapar. Engels tarafından dördüncü baskıda son derece geniş bir şekilde ele alınacak ama yine de bir finans kapital teorisiyle tamamlanması gereken bir konudur bu. Zaten bu yüzden de Arrighi *The Long Twentieth Century*'de kapitalizmin tarihini kesintili büyüme bağlamında teorize etmeye kalktığına kendisini mecburen bu teoriyi finans kapitalin süreğenliği gibi sıra dışı bir döngüsel anlayışla beslerken bulmuştur. Finans kapital artık burada kapitalizmin gelişiminin temel tarihsel aşamalarından biri kabul edilmektedir.⁴⁸ O halde burada başka bir düğüm, başka bir

⁴⁸ Birinci bölümdeki 29. nota bakınız.

sonuç var elimizde: Genişleme, yani, her ne olursa olsun, çıkabilecek her kriz karşısında, bütün engellere rağmen kapitalizmin kendisini yeniden üretebilme imkanı. Emperyalizmi önceden haber veren ve ileriki zamanlarda görülecek dünya pazarına ve küreselleşmeye kaynaklık ederek her türlü tek ülkede sosyalizm tasarımını yok oluşturma mahkum eden genişlemeden bahsediyoruz.

Kapitalizme, *Grundrisse*'de kendisine el ovuşturularak biçilen ömürden çok daha geniş bir zaman aralığını hak gören şey de genişlemedir. *Grundrisse*'e göre sosyalist devrim metalaşmanın (ve ücretli emeğin) bütün hayata yayılması bir yasa haline gelene ve kapitalist gelişme nihai sınırlarına, yani dünya pazarına erişene kadar gündemde olmayacaktır.⁴⁹ Buna göre kapitalist genişlemenin nihai tıkanmaya uğraması yayılma stratejisinin kapitalizmin çelişkilerine geçici çözümler üretmediği ya da bu çelişkileri erteleyemediği bir uğrağa denk düşer. Bu önerme üstü örtük de olsa *Kapital*'de mevcuttur; bundan çıkarılacak daha açık öğütler veya kehanetler ne olursa olsun, önerme bu haliyle de sistemin kendi yakın gelecekteki olası halleri hakkındaki sürekli yenilenen önsezileri temellendirebilir ("apres moi le deluge!" – benden sonrası tufan!).

Bir önceki bölümde yer alan şu ünlü haykırışı bu tarihsel hissiyatın başka yere yönlendirilmiş ifadesi olarak okuyası geliyor insanın. Fakat bu haliyle ifadelerin malum enerjisi dışında tam olarak şifresi çözülemeyecek bir duygudan ibaret gibi: "Biriktiriniz, biriktiriniz! İşte, Musa da bu peygamberler de bu!... Birikim için birikim, üretim için üretim: Klasik ekonominin burjuva döneminin tarihsel görevini ifade eden formülü işte buydu. O, zenginliğin doğum sancıları hakkında bir an bile yanılmamıştı; ama, tarihsel bir zorunluluk hakkında sızlanmanın ne faydası vardı?"

⁴⁹ *Grundrisse*, a.g.e: "Dünya pazarı söz konusu olduğunda tekilin bütünle bağlantısı ve bununla birlikte bu bağlantının tekilden bağımsızlığı öyle bir düzeye erişmiştir ki dünya pazarının oluşumu aynı zamanda onun ötesine geçmenin koşullarını içerir." (161) Ayrıca bkz. s. 227-8. Marx'ın Hegel'den ödünç aldığı engel ile sınır arasındaki ayrım burada işler kılınabilir: kapitalizm önüne çıkan engelleri aşarak genişler, fakat dünya pazarı onun mutlak sınırını işaret eder. (Ayrıca bkz. Lebowitz, a.g.e, s. 107-15)

Klasik ekonomi, proletere sadece artı değer üretimi için yararlandırılan bir makine gözüyle bakıyorsa, onun gözünde kapitalist de, bu artı-değerin daha fazla sermayeye çevrilmesi işinde kullanılan bir makineden başka bir şey değildir.” (575)

Bu kısımda bir dizi karışık duygunun iç içe geçtiğini görüyoruz. Bir tanesi örneğin bildiğimiz anlamıyla o koca burjuva ekonomisi döneminin ve onun açık seçikliğinin geçip gitmesi karşısında tutulan bir yası andırıyor: Zira burjuvazinin iktidarı fethetmesi “bilimsel burjuva ekonomisinin ölüm çanını çalıyordu. Şimdi artık şu ya da bu teoremin doğru olup olmadığı değil, fakat sermaye için yararlı mı yoksa zararlı mı, işini kolaylaştırıcı mı yoksa zorlaştırıcı mı, yasalara uygun mu aykırı mı olduğu tartışılıyordu.” (İkinci Basıma “Sonsöz”, 24)

Bu noktada kapitalistin sistemin sadece *Trager*'i ya da taşıyıcısı olduğu düşüncesi bir kez daha sahiplenilir, sömürünün şeyleşmiş bir nesnesi olarak işçinin rolü de ondan ince bir şekilde ayrıştırılır. Öte yandan burada insan olarak bireylere bir statü biçerken onları kendi hareket ve eğilimlerinin alegorik işaretlerine dönüştürmüş sistemin gücünü veri almak Marx'ın eserindeki derin bir ikircikliği de açığa vurur. Sistemin oluşumu ve buna mukabil onun devrimci bir şekilde alaşağı edilmesi kişileri aşan güçlerin mi yoksa tarihin kolektif öznelininin eseri midir?

Kapitalizmin sonu onun işleyiş bozukluğunun sonucunda mı yoksa birleşik eylemle mi gelecektir? İncil'deki gazap uyarısı yapan büyük haykırışlarını dinsel yabancılaşmanın bizzat dili olarak işaret etmek mümkündür; Marx'ta ise sisteme yapılan vurgu Marx'ın metninin kendisinin belli bir bilincine ulaştığını, bir süreliğine de olsa kendi inceleme nesnesini ve sistemi kendi bütünlüğü içinde görebileceği bir yüksekliğe eriştiğini işaret eden figürasyonda bir ton değişikliğidir: Bu ton değişikliği kapitalizmin iç mekanizmasının ve detayın şifrelerini çözen kısa erimli incelemeden ziyade bir bütün olarak kendi argümanının uzun erimli hafızasının hakim olmasını içerir. Burada böyle bir figürasyon metnin artık, kendi yapılandırıcı sorularından birine nihai bir yanıt vermek amacıyla kendi muammalarından birini çözmeye hazırlandığı noktaya eriştiğini ilan etmektedir.

Fakat bunu yapmaya hiç de niyetinin olmaması bu son bölümdeki (Yedinci Kısım) bariz U dönüşünü açıklar. Tam da bu noktada Marx'ın nihai başlık olarak attığı “sermaye birikimin genel yasasından” kastının genişleme (yani yoğunlaşma ve merkezileşme) olmadığını anlamak çok kilit bir önem taşıyor. Şüphesiz, böyle bir genişlemenin dinamiği -kapitalizmin, aynı Kızıl Kraliçe gibi, bir yerde sabit kalabilmek için gittikçe daha hızlı koşmasını sağlayan bu genişleme dinamiği- bir sistem olarak kapitalizmin temel bir özelliğidir ve bu bakımdan, klasik iktisatçılar nasıl değer yasasından bahsediyorlarsa (ki Marx'ın kendisi de bundan bahseder), aynı şekilde böylesine geri döndürülemez ve kaçınılmaz eğilim gayet tabii bir yasa olarak adlandırılabilir. Fakat Marx değer yasasından daha çok bir “sır”, genişleme eğiliminden de bir “formül” olarak bahseder. Bu noktada Hegel'in fiziğin yasaları kavramını içtekinin dışarıya eklenmesi, baş aşağı çevrilmiş dünyadan hayali bir görüntü üretilmesi olarak niteleyerek onunla ince ince alay ettiğini hatırlayalım.⁵⁰ Marx ise hiçbir zaman türlü permütasyonlara ve olası sonuçlara karşı kayıtsız kalmamış, fakat bunlar onun tarafından fiziksel yasalar olmaktan ziyade oranlar ve ilişkiler olarak görülmüştür. Fakat kapitalizmin “daimi yasaları” dediğimiz şey bizzat kapitalizmin ideologlarının mitleri ya da kurgularıdır. Marx'ın öfkesine yenik düşüp de onun gözlemlerine heyecan ve güç veren öz-kontrolünü yitirdiği ve ölçüsüzleştiği nadir anlardan biri klasik iktisatçıların bile ücretler konusunda bir körlük içinde bulunmalarına tahammül edemediği noktada ortaya çıkar: Bazı tutarsızlıkları arka arkaya sıraladıktan sonra “Kendi kendini ortadan kaldıran böylesine bir çelişkinin,” diye söyler Marx “herhangi bir biçimde, bir yasa olarak ifade edilmesi veya formüle edilmesi bile mümkün değildir.” (514) O zaman bu “kendi kendini yıkan çelişki” kapitalizmin bizzat kendisidir: Böylesine krizler ve arızalar eşliğinde gelişen bir makine karşısında hiçbir “yasa” işlemez. Onun paradokslarının belirli bir diyalektik düzen biçimini aldığına ise şüphe yoktur:

⁵⁰ Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 3. Bölüm; ayrıca bkz. *The Hegel Variations*, a.g.e. s. 70-1.

Yani, makine aslında çalışma süresini kısalttığı halde, kapitalist tarzda kullanıldığında; işgününü uzattığı; aslında işi kolaylaştırdığı halde kapitalist tarzda kullanıldığında emeğin yoğunluğunu arttırdığını; aslında insanın doğa güçleri üzerindeki zaferi demek olduğu halde, kapitalist tarzda kullanıldığında insanı doğa güçlerinin boyunduruğu altına soktuğu; aslında üreticilerin zenginliğini artırdığı halde, kapitalist tarzda kullanıldığında bunları sefilleştirdiği için vb., burjuva iktisatçısı, basitçe, makinenin, bizzat makine olarak ele alınması halinde, bütün bu somut çelişkilerin sırf sıradan gerçekliğin görünümünden ibaret olduğunu ama aslında ve dolayısıyla aynı zamanda teoride mevcut olmadıklarını mutlak bir kesinlikle kanıtladığını açıklar. Burjuva iktisatçısı böylece başını daha fazla ağrıtmaktan kurtulur ve üstelik, makinenin kapitalist tarzda kullanımına karşı değil, makinenin kendisine karşı savaşmak gibi bir aptallığını günahını hasmının sırtına yükler. (421)

Fakat Marx böyle diyalektik bir karşıtların birliği söz konusu olduğunda bile “yasa” terimini kullanmaya pek yanaşmaz. Onun, başlığında bu sözcüğü içeren düğüm mahiyetindeki bölümde yasa’yı öne sürerken bile onu italik bir şekilde yazması gibi çarpıcı bir durumun arkasında bu yatmaktadır: “*Bu kapitalist birikimin mutlak genel yasasıdır*” (622) Şunu iyi biliyoruz ki Marx’ta “mutlak” sözcüğü kendi karşıtı olan “görelî” ile birlikte bir dualizme işaret ederek kendisinin altını oyar. Ve aynı şey burada da pekala geçerli olabilir ve bahsettiği durum tüm bir permütasyon dizisini yatay kesen sonuçlarla malul olsa da böyledir.

Bu şekliyle bu yeterince kategorik gözüküyor ve bu yüzden de vites değiştirip diyalektiği kapitalizmin kendi çelişkilerinden alıp, kapitalizmin işçilerle ve özellikle de onun acil gereksinimlerinin çok ötesinde bir iş gücü üretmesiyle olan ilişkisinde işler kılmak gerekiyor. Emekten tasarruf eden makinelerin bizzat emeği artırdığını zaten biliyoruz: Fakat bu sistemin iç alanındaki pek çok paradokstan biridir. Bu noktada, kapitalizm kendi iş gücünü mü üretir, yoksa kapitalizm işgücünü önceden mi gerekti-

rir? Bu artık tarihsel bir soru biçimini almalıdır; ve bu tarihsel soru kapitalizmin yapısal analizine dayalı bir çerçeve içinde çözülmeye uygun değildir; ancak bu çerçevenin dışarısından yöneltililebilecek bir sorudur (Sekizinci Kısımın oluşturduğu oldukça farklı tarihsel nağme içinde yöneltililebilecek bir soru). Böyle yapıldığında bu soru bizi söz konusu sistemin ekonomi dışı etkilerine bakabileceğimiz sıkıntılı bir eşige taşır. Bu tür bakışlar *Kapital*'in baştaki planına bir şekilde hanel getirir mi? (ve de daha önceden yorumladığımız o sıra dışı kendini disipline etme ve duyguları sınırlama haline bir zararı olur mu bunun?) Bunlar Marx'taki duygusallaşma uğraklarını mı temsil eder; güçlü ve etkili bir teşhirden ziyade saf hisleri okşayan bir demagojiden mi ibarettir bunlar; bunlar için İkinci Enternasyonal'de olana benzer bir şekilde adam akıllı bir Marksist bir sistem analizinden çıkıp sistemin Kantçı bir ahlakçılıkla yargılanmasına kaymanın işaret fişekleri diyebilir miyiz? Sık sık dile getirilen bu suçlamalar aslında Marx'ı Dickens'ın tariflediği bir toplum içerisinde bağlamlandırarak onun Viktoryan bir düşünür olduğunu ifade eden fikirlerle aynı kaynaktan beslenir. Bahsettiğimiz Dickens sefalet ve insan-dışılığın insanı şoke eden tezahürlerinden ve görüntülerinden aldığı esinle iyilikseverlik yolunu seçmiş diğer bir kişidir. Bu soruya aşağıdaki beşinci bölümde tekrar döneceğiz.

Burada kimse şuna karşı çıkamaz herhalde: Burada öne sürülen genel yasa daha çok iş-olmayan ile ilgilidir: Bırakın onun yeniden üretimini çalışan proletaryanın üretimiyle değil, asla çalışmayacak ve aslında çalışma yetisine sahip olmayan insanları içeren “yedek ordu” ile ilgilidir.

Toplumsal zenginlik, faaliyet halinde bulunan sermaye, bunun büyümesinin hacmi ve gücü ve dolayısıyla da proletaryanın mutlak büyüklüğü ve emeğinin üretici ne kadar büyük olursa, yedek sanayi ordusu da o kadar büyük olur. Kullanıma hazır emek gücünün büyüklüğünü artıran nedenler, sermayenin genişleme gücünü artıran nedenlerle aynıdır. Yani, yedek sanayi ordusunun göreceli büyüklüğü, zenginlik potansiyeli ile birlikte artar. Ama, bu yedek ordunun faal orduya oranı ne kadar büyükse,

letleri çalışma sırasında katlandıkları işkenceyle ters oranlar olarak artan artık nüfus o kadar yığınsal şekilde yerleşiklik nır. Son olarak, işçi nüfusunun düşkünler tabakası ve yedek yi ordusu ne kadar büyükse resmi yoksulluk da o kadar büyük olur. Bu *kapitalist birikimin mutlak genel yasasıdır*. Diğer n yasalar gibi bu yasa da, gerçekleşmesi sırasında, burada leymeyeceğimiz çok sayıda durum tarafından değişikliğe tılır. (622)

ildiğimiz fakirleşme doktrindir. Bir yanda çok zengin stlerin oluşturduğu oransal açıdan gittikçe daha da küçü-grup ile diğer yanda resmi yoksulluk düzeyine yaklaşan sonra da onun altına inecek gelirleriyle nüfusun gittikçe iyük bir oranını teşkil eden grup arasındaki kutuplaşma akirleşmenin neticesidir. Bu özel Marksist yasa -“sermatikçe, geliri yüksek veya düşük olsun, işçinin durumunun kötüleşmesi” (623)- savaş sonrası 1950 ve 1960’ların re-emlerinde epey alaya alınmıştı. Bugün ise bu şakası ya-bir şey olmaktan çıktı. Marx’ın bugünkü küreselleşmeyi resmeden tasvirleriyle birlikte bu analizler *Kapital*’in ilçeğindeki güncelliğini yenilemiş gözüküyor. Diğer bir u analizler ekonomi-dışının veya toplumsalın artık ser-ekonominin dışarısında bırakılmadığı tersine onun içe-özümsemiği bir “soğurma” safhasını işaret eder. Öyle ki nak veya ekonomik bir işleve sahip olmamak artık sermatelenmeyecek onun içerisinde değerlendirilecektir. Her apitalizmin içinde soğurulduğu bir durumda onun dışında çbir şey olmayacaktır; bu noktada işsizler, veya düşkün-ralar sanki sermaye tarafından birer işsiz olarak istihdam edirler; kendilerine hiçbir ücret ödenmediği halde hiçbir hip olmamak yoluyla bir ekonomik işlev yerine getiriler. talist birikimin ölümcül genişlemesine bu analizlerle artık *Kapital*’in ve onun planının kapsamının genişle-ik etmektedir. Nasıl yeni sanayi kapitalistleri ve fabrika le amansız bir mücadele içerisinde olan kapitalizm ön-ım, büyük feodal toprak sahipleri ve onların toprak rantı

kapitalizm içerisinde soğurulduysa, kır yoksulları da kapitalist yoksulluğun sefaleti içerisinde soğurulacaktır. Ve *Kapital* sayfalarında onların feci durumuna da yer verecektir; ama bunu yaparken onları bir merhamet nesnesi olarak değil kapitalizmin gelişiminin tarihsel eseri ve yapısal sonucu olarak değerlendirecek, durumlarını sistemin mantığını dört başı mağrur bir şekilde ifşa etmek için belgeleyecektir.

Bu bölümü ve bu bölümle birlikte de *Kapital*'in ana kısmını iki tarihsel değiniyle bitirelim. Birincisi Marx'ın sanki geriye dönük bir perspektifle İrlanda'daki patates kıtlığını halihazırda sunmuş olduğu kapitalizm izahatının içerisine yerleştirmesidir. Burada Lord Dufferin'in teşhislerinin şuna denk düştüğü sonucuna varılır: "İrlanda'da hâlâ çok fazla İrlandalı vardır ve göç akımı bunları yeterince azaltmamaktadır. Tamamen mutlu olmak için bu ülkenin daha en az 1/3 milyon kadar işçiden kurtulması gerekir." (683)⁵¹

İkinci bir noktada ise, o zamanlar Avrupa'nın fazla nüfusunun adresi konumunda olsa da gelecekte önce Britanya'nın küresel hegemonyasına rakip haline gelecek ve sonra da bu hegemonyayı ondan devralacak olan Atlantik'in diğer yakasındaki Amerika'ya doğru bir anda uzanıldığını görürüz. Daha sonraki bir tartışmanın da göstereceği gibi, Marx Amerika'nın Kuzeyinin, artık İç Savaş'tan sonra, Avrupa'daki diğerleri gibi kapitalist bir ülke haline geldiğini gayet iyi bilmektedir.

⁵¹ Bugün artık iyi bildiğimiz gibi Sir Charles Trevelyan'ın İrlanda patates kıtlığını gidermeme kararının arkasında bu ilkenin doğru olduğu kanaati vardır ve bu açıdan da bu karar teknik anlamda bir soykırıma tekahül etmektedir.

SON NAĞME: TARİH

Görüldüğü üzere Yedinci Kısımın son sayfalarında yeniden tarihin ve özellikle de o dönemin yakın tarihinin içine dalarız. Sekizinci Kısım ise sadece tarih yazımına (ki bu önceki bölümlerde sadece yer yer işler kılınan bir söylemdi) dönmekle kalmayacak aynı zamanda önceki incelemede parantez içerisine alınmış (aynı Birinci Kısımda değişim değeri tartışmasının kullanım değeri meselesini parantez içerisine alması gibi) dönemleştirme ve tarihsel nedensellik gibi sorunları ortaya koyacaktır. Bu önceki bölümlerdeki ihtiyatlılığın stratejik ifadelerinden birisi de şuydu: “Ama bunun bir yerlerde ve bir tarihte başlamış olması gerekmez mi? Dolayısıyla, bizim buraya kadarki bakış açımıza göre, kapitalistin, geçmiş bir tarihte, bir biçimde karşılığı ödenmemiş emekten bağımsız olan bir ilk birikimle paraya ve dolayısıyla da piyasaya emek gücü satın alıcısı olarak gelebilecek bir duruma sahip olmuş olması muhtemeldir. Her ne olursa olsun...” (550) Yani, olabilir gibi gözüküyor!

Marx'ın bu tür dil oyunları yapısal bir söylemle tarihsel bir söylem arasındaki önemli farklılığa işaret ediyor aslında; yani bir makineyi sökerek onun çeşitli parçalarını ayırıp göstermekle, bir fenomenin ilk nasıl ortaya çıktığını ve sonra nasıl geliştiğinin anlatılması arasındaki fark. Bu ayrım aslında benim, aksi takdirde çok yersiz gibi gözükebilecek *Kapital*'in bu son bölümünü tek başına müstakil bir varlık ve verili bir söylem serimi içerisindeki vites değiştirme işinden çok daha mühim bir kopuş olarak ele almamız gerektiğine dair önermemin dayanağıdır. Birinci Kısımın yarı özerkliğine yönelik tartışmamızı açarken kullandığımız müzikal analogi, yani *Kapital*'in *Vorspiel*'i nitelendirmesindeki

analoji bu son bölümü de başlı başına bir satir-piyesi olarak değil de müzikteki bir tür son nağme (coda) olarak nitelememizi mümkün kılıyor. Bu son nağmede oraya kadar getirilen asıl iş sonuçlandırılır ve sonradan akla gelen birkaç tematik düşünce son rötuşları yapar ve en sonunda da yazılanlar toparlanıp sunulur.⁵²

Fakat yine de bu son bölümün felsefi anlamdaki zenginliği bizi onu başlı başına tam bir bilimsel inceleme gibi düşünmeye yönlendirir. Onun baştan tek (yeni) bir kavramsal önerme geliştirmesi anlamında söylemiyorum bunu, tersine, bir dizi tema ve sorunun yollarının kesiştiği bir bölüm olması anlamında söylüyorum. Öte yandan, bir zamanların diliyle söylersek, bu tema ve sorunlar ana metinden ayrı olmaları bağlamında senkronik değil diyakroniktir ve kendi biçimlerine uygun bir ilgiyi hak etmeleri de bu yüzdendir. O halde şu noktada zamansallık ve zaman konusunu (ki bu konuya aşağıda ayrı bir tartışma başlığı açacağım) tarihsel anlatı konusundan ayırmamız gerekiyor. Zamansallık, bir yanda “geçmiş” gibi bir kategori diğer yanda ise “değişim” diye bir kategori içerse bile senkroniktir; Althusser’in de belirttiği gibi her üretim tarzı kendi zamansallığını, kendi zamansal ekstazi sistemini kendi içinde barındırır: Sermayenin kendi zamansallığının nasıl olduğu daha sonra incelenecektir.

Fakat Sekizinci Kısım çoğunlukla “tarih felsefesi” olarak etiketlenen başka bir şeyin yapıldığı yerdir - yani çeşitli üretim tarzlarına yönelik anlatıları içeren, temel tarihsel durumların birbirini takip ettiği ve bunların belirli bir yapısallık içinde işlendiği, tarihin kökenleri, onun anlamı ve onun “sonu” veya ereği, yazgısı ve *telos*'u hakkında o sakıncalı sayılan büyük soruların ortaya atıldığı sanki tarihlerin tarihini içeren bir yer. Aslında Kant'ın kökenlere dair sorular için yaptığı gibi biz de bu soruları

⁵² Romanlarda da bu tür son nağmeler bulunur; bunlar olayların perdeyi yavaş yavaş araladığı ve çok daha uzun bir öteki dünyanın zamansal perspektifini açtığı bir tür basınç odasını, daha uzak mesafeleri gösteren bir fotoğraf makinesini andırırlar. Bu Natasha'nın bir ev hizmetçisi olarak sonraki aile yaşamı da olabilir, ya da uzak geçmişe uzanan bir şey de olabilir, aynen Keats sevenlerin hoşuna gidecek tarzda: “Ve gittiler onlar: evet çağlar öncesine.”

yanıtlamayı gayet tabii reddedebiliriz ve onları kavramsal olarak geçersiz ilan edebiliriz; fakat bunların ilk etapta ortaya çıkmasını ve daha sonra da başka kılıklarda ve biçimlerde tekrar tekrar karşımıza gelmelerini engelleyemeyiz. Ve bu tür soruları yanlış problemler diyerek bir kenara atmanın aslında, onlara üstü örtük ve kendi tarzınca bir yanıt verme biçimi mi olduğuna dair her zaman bir şüphe olacaktır.

Marx aslında bu bölümde bu soruların hepsi için bazı cevaplara sahiptir ve onun kullandığı felsefe dili bizimkiyle aynı olmasa da bunlar gayet bu çağa uygun cevaplardır. Örneğin kökenler konusunda pratikte yaptığı ve sonunda ulaştığı şey, her ne kadar kendisi böyle isimlendirmese de kökenler ile önkoşulları birbirinden ayıran bir soy kütüğü önermektir. Bu bölümde bize aktarılan anlatı örnekleri -mesela İngiliz köylülerin mülksüzleşmesine dair o korkunç hikaye- bize tam olarak nedenler gibi sunulmaz; daha çok bu adına kapitalizm denilen yeni şeyin ortaya çıkması için gereken önkoşullardan birinin temsil edildiği bir sahne olarak verilir. Bu bakış açısından, kapitalizme dair anlatılan bu hikaye sanki diğer türler veya evrenin başka bir noktasındaki yaşam hakkında yapılan spekülasyonlar gibidir. Su mevcut mu? Ya yaşamla özdeşleştirdiğimiz diğer organik bileşimler? Yeterli bir teoriye tam anlamıyla sahip olduğumuzu hissedebilmemiz için yaşamın bazı zorunlu önkoşullarının mevcut olması gerekir, bunlara yeteri kadar sahip miyiz? Diğer tarihsel üretim tarzlarıyla kıyaslandığında gerçekten de kapitalizm sanki uzaylılar kadar yabancı bir şeydir ve böyle bir şey doxa'nın normal olarak evrimci teori diye tanıladığı şey ile tam anlamıyla açıklanamaz.⁵³

Burada azıcık da olsa daha açık olan bir şey varsa da Marx'ın bu tür (felsefi veya ideolojik) hikayeler için adına "geçiş" ya da geçişler sorunu, ya da buradaki tartışmalardan da çıkarsanabile-

⁵³ Bu noktada Darwin'in *Kapital*'deki iki uzun dipnotta kendine yer bulduğunu belirtmek gerekir (461, n. 6; 493, n. 4); fakat burada iyi bilindiği gibi insanlık tarihini doğa tarihinin içerisine yerleştirmeye yarayan Darwin'in otoritesi "güçlü olanın yaşaması" gibi evrimci hikayelerle değil çok farklı türlerin varlığı, Hegel'in "geistiges Tierreich" fikriyle, dünyevi iş ve mesleklerin, üretken yeteneklerin çok çeşitli olmasıyla ilişkilendirilmiştir.

ceği gibi esasen feodalizmden kapitalizme geçiş sorunu denilen farklı bir çerçeveyi tercih etmesidir. Bu, meseleyi, kapitalizmin kökenleri ve hatta başlangıcı hakkında ortaya atılan sorulardan farklı bir şekilde çerçeveleştirir.⁵⁴ Geçiş meselesi kapitalizmin “önkoşullarını” ayrı bir düzleme yerleştirmeyi ve bunu yaparak bu önkoşulların her birini bir üretim tarzı olarak feodalizmin kendi çöküşüne zemin hazırlayan bir yapısal zayıflık olarak görmemeyi, bu önkoşulları feodalizmin çöküşü üzerine hazırlanan bir bilançonun parçası yapmamayı mümkün kılar. Zira feodalizmin çöküşünün -ki böyle bir çöküş düşüncesi, “üretim tarzı” gibi genel bir kavramdan bahsedebileceğini ve her bir üretim tarzının yasalarının ve özellikle de çöküş veya çözümlerinin bir biçimde birbirleriyle karşılaştırılabileceğini ima eder- kapitalizmin Marx'ın yakın veya uzak gelecekte gerçekleşmesini beklediği çöküşle aynı tarzda mı olduğu, yani çelişkilerin kümülatif bir şekilde çoğalmasıyla mı gerçekleştiği tam net değildir. Aslında kapitalizme geçişin doyurucu bir kavram haline gelmesi için feodalizmin tam bir tarifini ortaya atmak zorunlu değildir -bu da daha sonra karşımıza çıkacak zamansallıkla ilgili nedenlerden dolayı böyledir. Her halükarda bizim buraya, geri dönüp 14. Bölümü, yani daha önce kendisine hak ettiğimiz önemi vermediğimiz manüfaktür üzerine olan bölümü eklemeyecek olmamızı açıklayacak olan şey de bu kapitalizmin bir geçiş dönemi içerisinde ortaya çıktığı düşüncesidir.

Zira nasıl “kapitalizmin” ne zaman başladığı tam net değilse -bu arada sanayi ve makine teknolojisi gibi meseleler de buraya eklenilebilecek diğer adaylardır- şimdi artık kendisini “pre-kapitalizm” diye adlandırabileceğimiz şeyin ne zaman sona erdiği de net değildir. Manüfaktür aşaması üzerine olan bölüm tüm muğlaklığıyla işte tam da burada kilit bir önem arz etmektedir; zira burada da manüfaktür kapitalist sıfatını tam anlamıyla hak

⁵⁴ “Geçişler” için bkz. Etienne Balibar, *Lire le capital* (Paris: Maspero, 1968), İkinci Cilt, s. 178-226. Burada şunu da belirtmek gerekir ki sosyalizmden kapitalizme geçiş adı verilen şeyle birlikte bugün ismine transitoloji denilen yeni bir sosyolojik ve tarihsel disiplin doğmuştur.

ediyor mu yoksa aynı Cro-Magnonların gelip Neandertaların ayağını kaydırması ve onların tüm izlerini silmesi gibi gerçek bir kapitalizm gelip onu saf dışı bırakıp, manüfaktürün izlerini yok mu etti tam belli değildir.

İşte geçiş probleminin varlığında, tarih felsefelerinin yaşadığı sıkıntıyı hala ve aslında her zamankinden daha fazla yaşıyoruz. Zira burada şu tatsız dönemleştirme sorunu ayyuka çıkar ve bizi kopuşlar ve dönüşümler, “ilk zamanlar” ve “ötesine geçmeler” hakkında kaçamayacağımız iddialarda bulunmaya zorlar. Öyle iddialardır ki bunlar, birileri daha zengin belgelere dayanan karşı-hipotezini sunduğunda ortaya attığımızı pişman oluruz. Ben bu tür önermelerin ne kanıtlanabilir ne de yanlışlanabilir, temsile dair seçimler olduğunu, bunların önvarsayımları olmayan boşluktaki birer başlangıç noktaları olduğunu, yani bunların yanlış olabileceğini ama asla bir hakikat olarak görülemeyeceklerini ve bunların arkasındaki güdünün “olgulardan” ziyade siyasal temelli olduğunu düşünüyorum ve biliyorum ki bu pozisyonum herkesin hoşuna gitmeyecek.

Son olarak, bir de gelecek meselesinden, yani daha açık bir ifadeyle, sosyalizm meselesinden bahsetmemiz lazım. Kapitalizmin oldukça becerikli bir şekilde kendi çelişkilerin aşmak için o zamanlara kadar keşfedilmemiş pek çok yolu kullandığı konusunda Marx'ın hiçbir şüphesinin olmadığı özellikle *Grundrisse*'in güçlü analizlerine bakarak öne sürülebilir. Öte yandan *Manifesto*'daki iki kesim arasındaki çağa damgasını vuran mücadelenin “ya toplumun devrimci bir şekilde yeniden inşası ya da çarpışan tarafların birlikte yok oluşuyla” sonuçlanacağını ifade eden o kara sözlerine baktığımızda ise kapitalizmin kendi “sıkıntılı zamanları” içerisinde çözülüp dağılacağını öngördüğü de söylenebilir.⁵⁵

Kapital'de ise yer yer işçilerin gönüllü birliğinin ve kendi örgütlenmesinin sistem üzerinde bir baskı oluşturabileceği ve büyük veya küçük her türlü değişimi yaratabileceği açıkça söylenir ve bütün bir kitap “topluma ait üretim araçları ile çalışan ve çok sa-

⁵⁵ Marx ve Engels, *The Communist Manifesto, Later Political Writings* içinde. ed. T. Carver (Cambridge: Cambridge University Press).

yıdaki bireysel emek güçlerini bilinçli şekilde toplumsal bir emek gücü olarak harcayan özgür insanlardan oluşan bir topluluğun” (88) hiç değilse tahayyül edilebileceğini göstermek için de vardır aynı zamanda. Fakat *Kapital* daha önce de söylediğim gibi politik bir kitap değildir; *Manifesto*’ya göre farklı bir biçime sahiptir.

Hayden White, Marx ve Hegel’in “tarih felsefelerinin” öyküsel yolla okunduğunda komedi türüne girebileceğini söylemişti: “Mutlu son” tarihsel değil de sadece bir anlatı kategorisi olarak görülebilir belki de. Her halükarda *Kapital*’ın bir anlatı olduğunu varsaydığımızda, bu tarihsel son nağmede bulacağımız şey bir değil iki mutlu sondur - belki birini destansı diğerini ise cennetvari olarak ayırıştırabileceğimiz iki büyük zirve. Hiç değilse bu iki mutlu son metnin ana gövdesinin sonuç kısmını (Yedinci Kısım) teşkil eden o kasvetli fukaralaşma manzarasından bir çıkış sağlarlar.

Bu kendine has big-bang’ın, yani kapitalizmin ortaya çıkışının, gerçekleşmesi için en az iki farklı elementin mevcut olması ve bunların bir araya gelip yeni tür bir molekül üretmesi gerekir: “Bir yanda değer, yani para sahibinin, öte yanda değer yaratan özün sahibinin; bir yanda üretim ve geçim araçlarına sahip bulunan bir kimsenin, öte yanda emek gücünden başka hiçbir şeyi olmayan bir kimsenin, birbirlerinin karşısında alıcı ve satıcı olarak yer almaları gerekiyordu.” (551) Bahsettiğimiz yeni toplumsal türün önkoşullarına yönelik bu tamamıyla doyurucu açıklamanın aslında hiçbir şey açıklamadığı ve bir kısır döngü içinde dolaştığı gerçeğini saklamanın kimseye bir faydası yok. Zira mevcut biçimiyle metanın kapitalizmin kendisinin bir ürünü olduğunu, diğer üretim tarzlarında ise ikincil, olumsal ve yalnızca başka şeylere tabi bir rastlantı veya öge konumunda olduğunu zaten biliyoruz. Öyleyse Marx burada en başta açıklaması gereken şeyin zaten mevcut olduğunu varsaymaktadır ve bu da bizim çok daha geriye gidip birbirinden ayrı gelişim çizgisine sahip iki önkoşulun, yani zenginlik ve emeğin izin sürmemizi gerekli kılmaktadır.

Kapitalist mevzuunda hiç kaybolmayan gizeme benzer bir şey söz konusudur ve bu öyle olduğu gibi geçiştirilebilecek bir şey değildir: Burada, bizim buraya kadarki *Kapital* incelememizden öylesine dışladığımız Birinci Kısım uzaklardan bir müdahaleyle

varlığını yeniden hatırlatır ve bizi zenginlik ile sermaye, para ile sermaye arasında köklü bir ayırım yapmaya zorlar. Böyle bir ayırım, Ovid'in başkalaşımına benzer bir şekilde, bunlar arasında katedilemez bir mesafe yaratarak birincisinin ikincisine dönüşümünü neredeyse imkansızlaştırır. Aslında soruna süreçteki aktörler üzerinden, yani Marx'ın ancak sınırlı bir düzeyde ilgilendiği sermayenin o sürekli bahsettiğimiz taşıyıcıları veya *Träger*'leri üzerinden bakıldığında daha rahat kavranabilir bir hale gelir. Öte yandan mesele bu ikisinin aynı olmamasıdır. Zenginlik sahipleri ile kapitalistler aynı insanlar değildirler, bir grup ötekine dönüşmemiştir, bunları oluşturan kişiler tamamıyla farklıdır, bu bakımdan meseleyi anlamak için bir dizi yeni aktörün devreye sokulması gerekir. Zira büyük tüccarların sadece çok azı sermayenin efendilerine dönmüşlerdir. En azından başlarda ve kapitalistin "yaratımı" sürecinde böyle bir şeye ihtiyaç da duymamışlardır. Kapitalist çiftçinin oluşumundaki bir tür "satranç hilesini" tespit etmek biraz daha kolaydır (zaten bu yüzden bunun ele alındığı bölüm kitabın en kısa bölümüdür): Burada büyük feodal toprak sahibi değişimin tam boy gerçekleşiyor olduğu on dokuzuncu yüzyılın başlarında kendi konumunu koruyarak yeni sanayi zenginleriyle mücadeleye tutuşurken, gerçek kapitalist çiftçiler o zamana kadar hep daha önemsiz bir karakter olmuş malikane-nin kahyası kılığında ortaya çıkar. Bugünkü post-sosyalist yöneticilere benzer bir şekilde bunlar denetim yetkilerini mülkiyet sahipliği statüsüne çevirmiş ve bu sayede de toprağı yeni "değer yasası" uyarınca sömürebilmişlerdir. Fakat "sanayici kapitalistin doğuşu, çiftçinin doğuşu gibi yavaş yol alan bir süreçle olmamıştır." (717) İşte bu noktada Marx işi kişi düzeyinden çıkararak bize başka bir önkoşullar listesi sunar: "Koloniler, ulusal borç, modern vergi sistemi ve koruma sistemi" (koruma sisteminden kastı devletin yerli sanayiye korumasıdır). (719) Tarımsal gelişimin kendine has özellikleri ise her halükarda toprağı özel mülkiyete çevirmenin ontolojik sorunları vasıtasıyla açıklanacaktır.⁵⁶

⁵⁶ Toprak rantı teorisinin karmaşık yanlarının kapsayıcı bir incelemesi için takdire şayan bir çalışma için bakınız bkz. David Harvey, *Limits to Capital* (Londra: Verso, 2006).

Kapitaliste geri dönersek, Marx onun, on altıncı ve on yedinci yüzyıl Avrupası'ndaki henüz gelişmekte olan kapitalist güçler arasındaki rekabetin korkunç sarsıntularından çıktığı konusunda nettir. Ama bir de onların oluşumunun arkasındaki bir ilk günah anına vurgu yapar:

Amerika'da altın ve gümüş madenlerinin keşfi, yerli halkın kökünün kazınması, köleleştirilmesi ve madenlerin bunların mezarı haline getirilmesi, Doğu Hint adalarının fethine ve yağmalanmasına başlanması, Afrika'nın, siyah derililerin ticari amaçlarla avlandığı alana çevrilmesi, kapitalist üretim döneminin şafağının işaretleriydi. Bu masalımsı süreçler ilk birikimin ana uğraklarını oluşturur. Bunu sahnesi bütün yeryüzü olmak üzere, Avrupalı ulusların savaşı izler. Bunlar Hollanda'nın İspanya'dan ayrılmasıyla başlar, İngiltere'de Jakobenlere karşı savaşla muazzam boyutlara ulaşır ve Çin'e karşı girişilmiş Afyon Savaşı ile hala devam eder, vb. (718)

Rosa Luxemburg, Üçüncü Dünya'nın mülksüzleştirilmesi gibi biraz fazla yumuşak bir tabirle, kapitalizmin yukarıda ifade edilen kökenlerini çok daha merkeze taşırken, günümüz post-kolonisizleştirme araştırmaları yanlış bir şekilde bir tür Avrupa istisnacılığı çerçevesinde görülen kapitalizmin inşasında bu önkoşulların ve Avrupa dışındaki emeğin payının önemi konusunda çok daha kati belirlemelere sahiptir.⁵⁷ Öte yandan Çin'de ve bugün Batı'nın dışındaki başka yerlerde kapitalizmin olağanüstü bir hızla gelişmiş olması Avrupa'nın tarihsel önceliği konusundaki tartışmaların gözden geçirilmesini sağlamıştır; keza bahsettiğimiz yaklaşımlarda silah ve askeri güç eksenindeki tartışmaların baskınlığı bunlardaki ideolojik sıkıntıları işaret eden diğer bir noktadır. Diğer yandan daha baştan Marx'ın bizzat kendisi de altın ve gümüşün yağmalanmasında ve "yerlilerin" işe zorlanmasında kullanılan şiddeti dile getirerek ekonomi-dışı bir açıklama-

⁵⁷ Bkz. Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital* (Londra: Routledge, 2003); ayrıca kurtuluş felsefecisi Enrique Dussel'in serine de bakınız.

ya başvurmuştur. Fakat bizim durumumuz adeta zorunlu olarak bize “şiddetin” ideolojik bir kategori olduğunu ve böyle bir kategorinin hep siyasi tartışmalar içerisinde kullanıldığını hatırlatır. Şiddet, sistem kategorilerinin neredeyse tanım itibarıyla dışına düşen bir ekonomi-dışı etken olmadığı gibi öteden beri hep tekinsiz bir tarihsel kavram olmuştur. Bu bakımdan bu yola sapmakla kendimizi içinden geçilmesi zor ideolojik bir bataklık içinde bulmuş oluyoruz. Burada, aynı Marx’ın en baştan dile getirdiği ilk günahın kendisi gibi tüm bir “ilksel birikim” nosyonunun da bir tür mit olduğu açığa çıkıyor (834). Alternatif bir yola dönüp, başka bir doğrultuyu takip etmeliyiz, yani bileşimin diğer yarısının üretimine, diğer bir deyişle çalışan nüfusun üretimine doğru yönelmeliyiz. Kapitalizmi en başta inşa edeninin işçi olduğu uyarısı buraya doğru yönelmemize haklılık kazandıran diğer bir şeydir.

Diğer önkoşulu yani, kapitalizmin gelişimine uygun bir çalışan nüfusun erişilebilir hale geldiği koşulları incelediğimizde gördüğümüz bir şey var. O da, Marx’ın bu konuya değinirken yaşamı boyunca ürettiği çalışmaların semeresini görmesi. Marx bu konuyu ele aldığı sayfalarda *1844 Elyazmaları*’nda ortaya koymaya çalıştığı yabancılaştırma açıklamasına geri döner (874 ve sonrası).⁵⁸ Fakat bu yeni ve son versiyonda yabancılaştırma tartışmasının çerçevesini genel olarak emekten, (keza tüm üretim tarzları şu ya da bu şekilde artı-değere el koyulmasına bağımlıdır ya da bunu gerektirir) özel olarak kapitalizme geçişin tarihsel zeminine kaydığımızda bu tartışmanın çok daha faydalı olabileceği açık bir şekilde ortaya çıkar. Yabancılaştırmanın bu yeni versiyonu aynı zamanda meseleyi felsefi bir tespitten siyasal iktisadi bir tespitte kaydırmanın yararları konusunda da bir şeyler anlatıyor olmalı. Ekonomi-politiğin terminolojisi tek başına hem tarihin hem de iktisadın terminolojisinden daha iyidir, zira ekonomi-politiğin gücü her ikisinin terimlerini içermekten gelmektedir (Marx’ın o dönemdeki burjuva ekonomi-politiğin sınırlılıklarına dair eleştirileri olsa bile durum budur). Bu noktada, Marx’ın bu erken dönem el yazmalarında var olduğu düşünülen

⁵⁸ Birinci bölümdeki 27. nota bakınız.

Hegeliciliğine yönelik geleneksel eleştirilerin yerini bizzat felsefenin daha genel soyutlamalarını, bu soyutlamalar üzerinden elde edilen sonuçları ve bunların düşünceyi adeta kendi doğrultusuna yani “kavram” üretimine, yönlendirmesini mahkum eden daha net tariflemeler almalıdır.

Burada Marx'ın kendi soyutlamalarını somut duruma yönlendirmesini (yani kendi deyimiyle “soyuttan somuta doğru ilerlemesini”)⁵⁹ mümkün kılan şey figürasyonun kendisidir ve özellikle de daha 1840'larda öne sürülen ama yukarıda da değinilen ayrışma figürüdür. Hegel için dışsallaştırma ve kendine döndürme veya kendine alma figürü neyse Marx için de ayrışma benzetmesi ve onun çeşitli türevleri ve yakın anlamlı sözcükleri odur. Marx'taki bu figür Hegel'dekilere kıyasla daha yararlıdır. Yararı Hegel'e çokça atfedilen şu artık klişeleşmiş “sentez” uğrağını tıkamaktan değil de daha genel bir şekilde içeriğin veya kendisine onay arayan pozitivist önermelerin sorgulanmasına açık kapı bırakmasından ve bunu yaparken de sürecin biçimsel dinamiğini sergilemesinden gelmektedir. Böyle bir perspektifi kazandıran şey terimin bizatihi negatifiği, kopmayı ve mesafeyi vurgulamasıdır. Bu sayede Marx ayrışma başlamadan önce emek sürecinde ne tür öğelerin olduğunu belirlemek zorunda kalmamıştır: Yapmak zorunda olduğu tek şey çeşitli ayrışmaların kendilerini sıralamaktır (araçlardan ayrışma, üründen, insan etkinliğinin enerjisinden ve son olarak da diğer işçi arkadaşlardan ayrışma). Artık bir klişeye dönüşmüş olumsuzlanmanın olumsuzlanması şeklindeki Marksçı formülasyonun yerini Hegelci gözükken ama öyle olmayan bildiğimiz üçlemeye dayalı “sentez” teriminin alması da aynı şekilde sürecin içeriğinin tarihsel olarak özgüllüğünü işaret etmeyi mümkün kılar. Bu durumda artık önceki uğrağın olumsuzlanması ile üretilen yeni durum hakkında tahmin yürütmeye gerek kalmaz; aynı zamanda tarihsel temsilin temel amacının bir durumun yavaş yavaş ötekine dönüşümünü ya da başkalaşımını göstermek olduğu bir tarihsel anlatıya da ihtiyacımız olmaz. (Her şeyden önce erken dönem yazılarında Hegel'i

⁵⁹ *Grundrisse*, a.g.e, s. 101.

eleştirirken de gözlemlediği gibi gerçeklik gerçekten de temsil edilemez, sadece zihindeki fikirlerin ve imgelerin başkalaşımı temsil edilebilir.)

Diğer yandan daha küçük ölçekli tarihsel anlatılar ortaya koyma imkanı daha zengin bir soy kütük alanı açar: Zira bu sayede çalışan insanların kullandıkları araçlardan ve topraklarından nasıl “ayrıştırıldıklarını” göstermeye çalışabiliriz. (27. Bölümde mülksüzleştirme başlığı altında anlatılan hikaye tam da buna örnektir.)

Öte yandan eğer ayrışma figürünün kendisi emekçi insanların yaşam deneyimlerini yansıttığı oranda geçişin daha yeni ve üretken bir şekilde temsiline olanak veriyorsa, bu figür aynı zamanda geçişin temel önkoşullarının sermaye ve kapitalistleri ilgilendiren tarafını yeniden ele almamızı da sağlayabilir. Yalnız burada artık sorun yeni alanlara yatırılacak servetin varsayılan birikiminin nasıl cereyan ettiği meselesi (ilksel birikim miti) değildir. Sorun daha çok yeni kurumlar şu ya da bu toplumsal formasyonda egemen olmadan önce gerçekleşmesi gereken kurumsal önkoşulların ne olduğudur (ve onların “değer yasasıdır”).

İşte burada on dördüncü bölüme geri dönüp, manüfaktür aşamasını tartışmak faydalı olabilir. Zira bu bölümde Marx kapitalistlerin kendileri için bir üretim mekanı tahsis etmek ve bunu yanında bu mekanı yeniden organize etmek için verdikleri ikili mücadeleden ayrıntılı bir şekilde bahseder. Kapitalistler sadece “zenginlik kaynaklarını ellerinde bulunduran feodal beyleri” değil aynı zamanda “loncadaki zanaat ustalarını” da yerinden etmek durumundadır (875).

Aynı zamanda bunun basitçe bir yerinden etme meselesi olmadığını da belirtmek gerekir. Öyle ki her üretim tarzında (hatta her bir kurumun içinde) bir tür kendini koruma kaidesi, Spinozacı anlamda bir conatus tespit etmek mümkündür. Burada kurumsal dinamik, tamamlaması gereken ve kendi varoluş nedenini oluşturan özel görev dışında, hayatta kalmak ve varlığını korumak gibi başka bir görevi daha ifa etmek durumundadır (bunun estetik alanındaki muadili olarak kendine göndermede bulunma ya da kendini adlandırma; insan yaşamının psikanalitik boyutun-

daki muadili olarak da narsisizmi gösterebiliriz). Bu kendini koruma ne basitçe bir “değer”, ne de içi boş bir temennidir. Kendini koruma, stratejik bir mantıkla, dağıtıcı veya zayıflatıcı olduğu hesaplanan kuvvetlere karşı kimi iç denetimlerin yapılmasını veya yapısal önlemlerin alınmasını içerir.⁶⁰

Loncaların yaptığı düzenlemeler de aslında buna hizmet eder: “Loncaların kuralları... tek başına bir ustanın istihdam edebileceği kalfa ve çırak sayısının üzerinde katı kurallar koyarak onun bir kapitaliste dönüşmesini bilinçli olarak engeller. Ayrıca usta, kalfasını yalnızca kendisinin uzman olduğu zanaat alanında istihdam edebilir. Yoncalar tüccar sermayesinin, yani karşılıklarına çıkan tek özgür sermaye biçiminin kendi alanlarına girmeye çalıştığı her durumda onları büyük bir gayretle püskürtmüşlerdir”. (479)

İşte tam bu noktada loncaların yerini neyin aldığı sorununu, yani manüfaktür sorununu, manüfaktürün kapitalizmin ilk aşaması mı yoksa ondan önce gelen şeyin son aşaması mı olduğu tartışmasını yeniden açmamız gerekiyor. Marx’ın bu bölümün alt başlıklarından birisini “manüfaktürün kapitalist karakteri” şeklinde atmasına baktığımızda bu sorunun yanıtı ortadadır. Fakat bu, manüfaktörü kapitalist yapan şey çok temel bir nedenden ötürü “uzmanlaşmış işçinin meta üretmemesi” (347) değildir. Uzmanlaşmış işçi adı verilen şey manüfaktörü niteleyen ve tanımlayan yeni ögedir; ya da daha doğrusu bu yeni işçi türü manüfaktür aşaması dediğimiz şeyi esas olarak tanımlayan şeyin, yani onun işbölümü temelli örgütlenmesinin bir sonucudur. (Ama burada analizin bağlamını da hatırlamamız gerekiyor: Burada Marx sadece yeni bir fenomene, yani makineleşmiş sanayi gibi farklılığı

⁶⁰ Bu üretim tarzlarının kendini koruma kaidesinin paradigmatik bir örneği şu-rada bulunabilir: Pierre Clastres, *La Societe contre l'etat* (Paris, Miniut, 1974, s. 99) Burada birinin bizzat kendi avladığı hayvanı yemesini yasaklayan kesin emirler üzerinden ilkel toplumun kendisini birikime ve iktidarın (zenginlerin “büyük adamların” ve onlarla birlikte gelen şeylerin ve sonunda da devletin ortaya çıkmasına karşı nasıl koruduğu anlatılır). Yapısal *conatus* ve modern kurumların kendi kendilerini temellendirmeleri ve bunun ögeleri şüphesiz Pierre Bourdieu’nun çalışmaları da merkezi temalarından biridir.

kendi içinde bir işbölümü vücuda getirmesinden ve daha önce uzmanlaşmış olsun olmasın işçileri vasıfsız emek statüsüne geri leten yeni bir duruma doğru yol almakla kalmıyor. Aynı zamanda bu argümanlar kapitalizmin ayırt edici özelliğini açıkça işbölümü olarak gören Adam Smith'i düzeltmeyi amaçlayan polemik niteliği de taşıyor.)

O zaman burada Marx'ın kendi nitelemesini eklememiz gerekiyor: "Yalnızca uzmanlaşmış işçilerin ortak ürünü meta haline gelmektedir." (401) O halde tüm bu kısım Balibar'ın "geçiş dönemi" (ya da onun tabiriyle "geçiş halinde üretim tarzı") analizlerini doğruluyor. Yani kapitalist olmayan yapıların kapitalist olanlarla bir arada bulunabileceğini ve daha doğrusu bunların üst üste binebileceğini ve kendine has bir şekilde birbirleriyle bağlantılı olabileceklerini, fakat kapitalist fonksiyonlar kapitalist olmayan veya kapitalizm öncekilerden ayrıştığında bu bağlantıların ortadan kalkacağını söyleyen analizler geçerlilik kazanıyor.⁶¹ Manüfaktür için de geçerli olan şey aslında budur: manüfaktür atölyesi işleyen bir bütün olarak meta üretir ama onun parçaları henüz meta üretmez.

En sonunda, yeni üretim tarzı sanki etrafına bir "kabuk" örer ve bunun içinde de bu tarza uygun yeni üretim ilişkileri evrilir:

İşbölümüne dayanan elbirliği ya da manüfaktür... bir dereceye kadar kararlılık ve yaygınlık kazanır kazanmaz, kapitalist üretimin bilinçli, planlı ve sistematik biçimi haline gelir. Gerçek manüfaktürün tarihi bize manüfaktüre özgü işbölümünün, en uygun biçimlerini, ilk önceleri, ticari ilişkiler kuran insanların bilgisi dışında, tecrübeler sayesinde nasıl kazandığını, fakat sonra, tıpkı lonca sistemindeki zanaatlar gibi, bir kere bulunmuş şekli nasıl olduğu gibi devam ettirmeye çalıştığını ve bazı hallerde yüzyıllarca devam ettirdiğini gösterir. (351)

Ve sonra da kapitalizm ile makineleşmiş sanayiye ilişkilendirmesi açısından çok belirleyici olan şu sözleri ekler: "Bu biçimin

⁶¹ 54. nota bakınız.

geçirdiği her değişme önemsiz şeyler dışında, daima iş aletlerinde meydana gelen bir devrimin sonucunda olmuştur.” Bir sonraki bölüme yönelik incelememizden edindiğimiz perspektifle bu devrimi biz insan temelli işbölümünün makinenin kendisinde (makineyi aletten ayırt eden şey onun tam anlamıyla teknik bir şekilde uzmanlaşmasıdır) şöyleşmesi olarak okuyabiliriz.

Bu açıdan manüfaktür loncalardaki uzmanlaşmış emeğin bir uzantısıdır; fakat artık bu uzmanlaşmış emek kolektif atölyenin yeni mekanında yeniden örgütlenmiştir; ayrıca işçiler tarafından eski mekanda vücuda getirilen iş bölümünün yerini makinenin almasıyla da kolektif atölyenin mekanı yeni fabrikanın mekanına dönüşmektedir. Öyleyse diyalektik tarih, birbiri ardına gelen olumsuzlanmaları, kopmaları, ayrışmaları ve eksilmeleri anlatan kesintili bir tarzda yazılmıştır: Bu tarih yapısaldır; ama bu birbiri ardına gelen yapılar arasındaki bir devamlılığın mevcut olmadığını yorumlamamıza elverdiği ölçüde yapısaldır. Bu durum yani devamlılığın olmaması durumu birbiri ardına gelen yapıların hepsini yatay kesen, tek bir kuvvetin, yasanın veya eğilimin (ki bu şekilde teşhis edilmesi ve isimlendirilmesi de bu özelliğinden dolayıdır) işlemekte olduğunu işaret eder. (Bu sürecin zamansallığına ve özellikle de eski sistemlerin tüm izlerinin gittikçe silinmesi durumuna daha sonra değineceğiz.)

Fakat bu, Marx'ın her zaman tutarlı bir şekilde izlediği bir yöntem değildir: Örneğin “mülksüzleştirme” terimi, onu, üzerinde çok düşünmeden de olsa mülksüzleştirmeden önce “mülkiyet” olarak varolan şeyin pozitif olarak tanımlandığı daha önceki bir aşamayı tarif etmeye itmiştir. Burada mülksüzleştirme örneğin “sahibinin emeğine dayanan özel mülkiyetin ortadan kaldırılması” olarak ifade edilmiştir. Marx'tan önce ve sonra özel mülkiyet üzerine yapılan uzun sosyalist tartışmalar düşünüldüğünde bunun tuhaf bir belirleme olduğu açıktır. Böyle olunca Marx eski “özel mülkiyeti” yenisinden ayırmak zorunda kaldığı bir durum içerisinde bulmuştur. “Özel mülkiyet, toplumsal, kolektif mülkiyetin karşıtı olarak, ancak emek araçlarının ve emeğin dış koşullarının özel kişilere ait olduğu yerlerde mevcut olur” (927) Öte yandan burada “sahibinin emeğine dayanan” mülkiyetle

“toplumsal ve kolektif” mülkiyetin birbirinin aynısı mı olduğu sorulabilir; veya “mülkiyet” kendi ayrı tarihine sahip yasal bir kategori olarak düşünüldüğünde bu ikisi arasındaki farkın aslında meselenin basitçe mülkiyet ile sahiplik arasındaki ayırım olup olmadığı da sorulabilir.

Dobb ve Sweezy arasındaki geçiş meselesi üzerine olan ihtilafın yeni bir perspektifle yeniden gündeme getirildiği Brenner tartışmalarından sonra Marx’ın buradaki tarihsel yöntemine yönelik yeni bir tarif yapmaya yeltenebiliriz gibi gözüküyoruz.⁶² Bu tarif, Brenner’in, yeni bir üretim tarzı olarak kapitalizmin ortaya çıkmasını zorlayan bir basınç olarak rekabete yaptığı vurgudan besleniyor. Diğer yandan bu kuvveti böyle isimlendirdiğimizde ortaya kendi çapında istenmeyen sonuçlar ortaya çıkarabilecek bir temalaştırma (şeyleştirme) çıkıyor. Bu durumda ben Marx’ın Darwin’e olan hayranlığını da teslim ederek Brenner’in tarihsel değişime yönelik temsilini “negatif seçim” olarak yeniden adlandırmayı öneriyorum. Bu, örneğin, “güçlü olanın ayakta kalması” nosyonu temelinde ortaya çıkabilecek türde ideolojik kabalaştırma daha az maruz kalabilecek bir ilke olarak öne sürülebilir, zira negatif seçim daha yapısal ve bağlantıları daha iyi kurmuş bir şekilde başka (“evrimsel”) olasılıkların sistemsel bir şekilde önünün tıkanmasına vurgu yapmaktadır. Brenner’in halen psikolojik bir tınıya sahip rekabet kavramıyla kastettiği şey köylülerin işledikleri topraklarının ve kullandığı zirai aletlerin ellerinden alınmasından sonra “kendilerini yeniden üretmek” veya “geçimlerini sağlamak” gibi zorunluluklara acımasızca maruz kalmalarıdır.

Artık kendi topraklarını işleyemezler, lorda ödeyebilecek bir şeyde yoktur ellerinde. Feodalizm koşulları altında artık hiçbir çıkış yolları kalmamıştır ve hayatta kalmanın başka biçimleri de mevcut değildir. İşte onları geriye kalan tek seçenek olan ücretli emeğe sürükleyen de budur. Bu tip bir toplumsal evrim ne ismine

⁶² *The Transition from Feudalism to Capitalism*, ed. R. H. Hilton (Londra: New Left Review, 1976); *The Brenner Debate*, ed. T. H. Aston (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

kapitalizm veya piyasa denilen kendinden menkul bir Hegelci öz yüzünden ne de kökleri insan doğasında olan bir psikolojik dürtü neticesinde ortaya çıkar. Bunun arkasında her şeyin sistemli bir şekilde olumsuzlanması sayesinde köylüler için böyle bir seçeneğin ortaya çıkabilmesi vardır. Aslında Marx bile kapitalizm öncesi toplumların ve üretim tarzlarının uğradıkları yıkımdan ve çürümeden bahsederken böyle bir anlayışın içinden konuşmaktadır. Fakat bu, sürecin halen figürsel bir şekilde ifade edilmesidir; örneğin bu noktada kapitalizmin bir virüs figüründe ele alınmasına benzer - ve ancak bu şekilde kodlandığında tarihsel olarak bir yarar sağlar.

Öte yandan nedensellik ve dönemleştirme gibi teknik meseleler gibi gözüken bu tarih yazımına dair sorular aslında hiç de masum değildir ve artlarında yeni teorik çalkantılar bırakmadan şu ya da bu belgelemelerle yatıştırılamazlar. Bu son kısımda veya son nağmede, Marx'ın ortaya attığı sorunun, geçiş sorununun en naif bir şekilde ifade edilmiş biçimi şudur: "Pekâlâ, eski Avrupa'da üretim araçlarının işçinin elinden alınması ve dolayısıyla sermaye ile ücretli emeğin ortaya çıkması, nasıl mümkün oldu?" (733) Bu soru, hiç kaçarı yok, beraberinde, başka bir soruyu, yani gelecek hakkında ki soruyu getirecektir. Heidegger'den esinle diyebiliriz ki önemli olan bu soruya verilen yanıt değildir; onun nasıl bir yoğunlukla sorulduğu ve unutulup bastırıldıktan sonra nasıl da hatırlandığı, geri çağrıldığı ve yeniden canlandırıldığıdır. Bu soruya klasik iktisatçılar rıza veya sözleşme temelinde yanıtlar vermiş, Marx da bu yaklaşımı "insanlığın büyük kitlesi 'sermaye birikimi' şerefine, kendi kendisini mülksüzleştirmişti" (734) sözleriyle yeniden formüle etmiştir. Burada soruya klasik iktisatçıların verdiği ahmakça yanıt bile insan oğlunun bir kez yapmaya razı olduğu şeyi yine kendi isteğiyle tersine çevirebileceğini ima ettiği oranda tehlikelidir.

Marksist siyasi gelenekte iradecilikle kadercilik arasındaki, yani zamanın olgunlaşmasını beklemek ile sistemin özlenen krizinin gelmesi için aktif bir şekilde müdahale etmek arasındaki eski gerilimi hatırlayalım. Bu gerilim Marx'm metinlerinin içine işlemiştir; zira bu metinlerde, daha önce de gördüğümüz gibi bir

sistem fikri insan eylemiyle sadece rekabet içerisinde olmaz aynı zamanda çoğunlukla onun önüne geçer. Marx'ın bizzat kendisi de aslında bu her zaferi yeni bir yenilgi olan eylem çağrısının biçimsel ikilemine sıkışıp kalmıştır: Ya güncel durum kendi içinde hiçbir eylemi mümkün kılmayacak biçimde bütün o baskıcı kapalılığıyla son derece başarılı bir şekilde yapılandırılmıştır; ya da idealist bir perspektifle sistemin demir örgüleri ve maddi sınırları o kadar hafifsenmiş ve gözden kaçırılmıştır ki tek başına irade her şeyi mümkün kılacakmış gibi gözükür.

Yazdığım oyun mu yolladı dışarı

O İngilizler tarafından vurulan insanları⁶³

Daha önce de gördüğümüz gibi Marx'ta, kendi kuşatıcı mu-
zaffer genişlemesini yönetebilen ototelik* bir sistemin amansız yapısını varsayan bir anlayış ile her şeyin kolektif (ve de “iş-
birliğine” dayalı) olduğunu, insanın çalışmasının, üretiminin ve “işçinin, kendisini tahakküm altına alan ve sömüren bir yabancı güç olarak sermaye biçiminde nesnel zenginliği ürettiğini” (552) söyleyen ontolojik kanaat arasında gidip gelmeler söz konusudur.

O halde bu çıkılmaz aşmanın yolu sadece kapitalizmin şeytani bir makine olduğunu anlamak değil aynı zamanda onun sürekli bozulup daha sonra ancak meşakkatli genişleme hamleleriyle kendisini tamir edebilen bir makine olduğunu keşfetmektir. Sermayenin kendi kendisini yemesini ele alırken bu hamlelerin bazılarını, yoğunlaşma ve merkezileşme, diğer bir deyişle tekelleşme kavramları altında görmüştük. Şimdi ise Marx ilksel birikimin öncesine dair bir hipotezin çıkarımı olarak “sömürgeleştirmenin modern teorisini” ortaya atmakla sürecin, bir genişleme dinamiği olduğu çok daha açıkça belirtilen yeni bir yüzüyle bizi baş başa bırakır.

⁶³ William Butler Yeats, “Man and the Echo”: Yeats, burada destansı bir felaket olan Easter Ayaklanması ve bu isyanın ortaya çıkmasında *Kathleen ni Houlihan* isimindeki oyunun rolü üzerinde derin düşüncelere dalıyor.

*Varoluş amacını kendi içinde taşıyan. (ç.n.)

Bunu yorumlarken şunu netleştirmemiz gerekiyor: Marx burada çalışmasını bir emperyalizm teorisiyle sonuçlandırmamaktadır. Her ne kadar sondan bir önceki bölümde İrlanda üzerine yapılan tartışma bunun zeminini hazırlasa ve Marx'ın Rönesans genişlemesindeki şiddete dair açıklamaları henüz kendisi için "emperyalizm" sözcüğü kullanılmayan bu olgudan⁶⁴ haberdar olduğunu şüpheye mahal veremeyecek şekilde gösterse de Marx burada bir emperyalizm teorisiyle ortaya çıkmaz. Burada Marx'ın kafasındaki "sömürgeleştirme" fazla nüfusu bakir addedilen topraklara yeni şehirler kurmak üzere göndermeye dayalı daha klasik bir geleneğe tekabül etmektedir (Atina'nın İtalya ve Sicilya'ya sömürgecileri göndermesi gibi). Sömürgeleştirmenin bu anlamıyla emperyalizm arasındaki ayrımın ironisi şudur ki sömürgeleştirmede yerli nüfus önemsiz addedilerek tamamen temizlenirken, emperyal genişleme de daha fazla zenginlik üretmek için köleleştirilir ve sömürülür. Bu bakımdan burada Marx'ın ele aldığı sömürgeler (Avustralya, Kuzey Amerika) bugün "yerleşimci sömürgeleri" olarak adlandırılır; Marx bu yerleşimci kolonileri daha önceki bölümde tarif edilen işsizlik ve yoksulluğun üretimi ile temellendirecek ve bunların tesadüfi ya da plansız olmaktan ziyade kapitalist gelişmenin zorunlu ve kaçınılmaz bir sonucu olduğunu gösterecektir.

İşte tam da burası daha önce değineceğimizi vaat ettiğimiz ama şimdiye kadar hep toprak altında bekleyen iki çok önemli düğüm noktasının gün yüzüne çıktığı noktadır: Bunlardan birisi destansı diğeri de mutlu sonla noktalanmaktadır ve her ikisi de kendi tarzlarında, sistemin ve değer yasasının sonunu ve bunun yerine Marx'ın başka bir yerde "tarih-öncesinin sonu" dediği o öngörülemeyen geleceğin başlangıcını müjdelerler.

⁶⁴ Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism* (Londra: Routledge, 1990). "Emperyalizm" sözcüğü 19. yüzyılın son dönemlerinde büyük güçlerin kendi aralarındaki rekabeti anlatmak için üzere ortaya çıkmıştır. Kelimenin sömürgeleştirmeye ve modern kapitalist "imparatorlukların" yapısına aktarılması ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra söz konusu olabilmıştır.

Bu düğüm noktalarından daha bilinen olanı son bölüm başlamadan hemen önceki kısa bölümde karşımıza çıkar. Burada kapitalizmin kendi kendisini yok eden hamlesi, yani tekelleşme, fukaralaşma ve aynı zamanda bir zamanların bu kendine has üretkenlik biçiminin gittikçe verimsizleşen dinamiğiyle, yani kar oranının düşmesiyle bütünleştirilir.

Sermaye tekeli, kendisiyle birlikte ve kendisinin hükmü altında gelişen üretim tarzının ayak bağı olur. Üretim araçlarının merkezleşmesi ve emeğin toplumsallaşması, sonunda, bunların kapitalist kabuklarıyla uyuşmadıkları bir noktaya ulaşır. Kabuk parçalanır. Kapitalist özel mülkiyetin saati çalmıştır. Mülksüzleştirilenler mülksüzleştirilir... Bu, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. (729)

İşte Marx'ın inşa ettiği sermayenin yapısal analizinde üstü örtük bir şekilde mevcut olan netice budur. Şimdiye kadar ki tüm sosyalist devrim anlayışlarının ve sosyalizmin bir yüksek üretkenlik rejiminden doğacağına dair varsayımların temelinde işte bu yavan tahmin bulunmaktadır. Kapitalizmin olmadığı böyle bir ütopyacı dünya tahayyülünü iyi ya da kötü beslemiş olan yirminci yüzyıl sosyalizmlerinin her ne kadar kendi geleneksel üretimlerini sanayileştirmeyi başarsalar da bir yüksek üretkenlik rejimleri olmaktan ziyade modernleşme rejimleri haline geldikleri şimdiye kadar pek çok kimse tarafından yeterince ifade edilmedi. Biz bu gözleme bir de Marx'ın *Grundrisse*'deki daha önce de değindiğimiz belirlemeleri temelinde şunu ekleyelim: Marx'ın kafasındaki sosyalist veya komünist dönüşüm dünya pazarı ve metalaşmanın bütün hayata yayılması ufukta görüne kadar gündemde gelemez.⁶⁵

Bu noktada kendimize şunu hatırlatmamız gerekiyor ki bugün eskiden beri var olan veya yeni ortaya çıkan sol hareketlerin çoğu kapitalizmin o muazzam "yaratıcı yıkıcılığına" verilmiş reaksiyonlardır. Böyle oldukları ölçüde hepsi de daha basit tarihsel dö-

⁶⁵ 49. nota bakınız.

nemlerden kalma hala varlığını sürdüren birkaç yalıtılmış alanı korumayı ve önceki dönemlerde insani olan şeyleri, o dönemlerin kolektif veya komünal biçimlerini geri getirmeyi amaçlamaları bakımından muhafazakardırlar. (Zaten Marx'ın bizzat kendisi de geleneksel köylü komününden modern sosyalizme doğrudan bir geçişin belirli koşullar altında mümkün olduğunu söylememiş miydi? Fakat Marx gibi siyasi dehası yanında anlaşılır bir oportünizme sahip biri günümüzün siyasi strateji ve çözüm önerileri için illa ki güvenilir bir rehber olmak durumunda değildir.)⁶⁶

Bugün serbest piyasa sağı yenilenme ve “modernlik” retorikini kapıp kendine mal ettiği ölçüde bu söylediklerimiz de esaslı bir hatırlatma olarak görülmeli. Serbest piyasa sağı, pazar idealini parlatıp sunarken tutarlılıktan uzak bir şekilde bir yandan piyasanın ezeli insan doğasında sabit olduğunu diğer yandan da onun gelecekteki üretkenliğin ve yenilenmenin en ileri biçimi olduğunu öne sürüyor. Halbuki isyan siyasetini bir tür “gelecek şiiirleri” ile bütünleştiren ve kendisini sosyalizmin kapitalizmden daha modern ve üretken olduğu düşüncesine adayan kişi asıl Marx'tır. Böyle bir gelecekçilik ve coşkuyu yeniden kazanmak bugün herhangi sol bir “söylem mücadelesinin” temel görevi olmalıdır.

Öte yandan bugün daha çekici gözükten şey Marx'ın önerdiği diğer çözüm, kapitalizmin sonunun diğer bir versiyonu ya da onun mutlu son veya cennetvari düğüm noktasıdır ve bu da Bay Peel'in acı hikayesiyle örneklendirilmiştir. “Bay Peel adından birinin, 50,000 sterlin tutarında geçim ve üretim aracıyla İngiltere'den kalkıp Batı Avustralya'daki Swan nehrine gitmesinden yakını. Bay Peel, ayrıca, erkek, kadın ve çocuklardan oluşan 3.000 kişilik bir çalışan sınıf grubunu beraberinde götürecektir.”

⁶⁶ Marx'ın Vera Zasulich'e 8 Mart 1881'de yazdığı mektuba baktığınızda burada gelişimin bir takım dış kuvvetler (ki burada açıkça bu kapitalizme karşılık gelmektedir) tarafından engellenmemesi durumunda sosyalizmin doğrudan bir köy komünü (mir) içerisinden ayrı bir şekilde çıkabilme imkanından bahseder. Bütün bir metin için bkz. T. Shanin, ed., *Late Marx and the Russian Road* (New York: Monthly Review, 1983), s. 123-4.

kadar dikkatli bir adamdı. Belirlenmiş yere varılır varılmaz, 'Bay Peel'in yanında yatağını yapacak ya da kendisine su getirecek bir hizmetçi bile kalmadı'. Zavallı Bay Peel, her şeyi öngörmüş, ama İngiltere'deki üretim ilişkilerini Swan Nehri boylarına taşımayı akıl edememişti!" (733)

Bay Peel bu durumdayken diğerleri ise çok daha öngörülü bir şekilde "köleliğin doğal olarak sömürgeci zenginliğin tek temeli" (734) olduğunu ve bunun yanında özgür sömürgecilerin bir kısmına toprak edinme hakkını vermeyerek hiç değilse bunların da biçimsel olarak köleleştirilebileceklerini ve çalışmaya zorlanabileceklerini fark etmişlerdi. "Bakir topraklara, hükümet tarafından, arz ve talep yasasından bağımsız, toprak satın alıp bağımsız bir köylü haline gelebilmek için gerekli parayı kazanabilinceye kadar uzunca bir süre göçmeni ücretli işçi olarak çalışmak zorunda bırakacak, yapay bir fiyat biçilebilirdi." (738)

Amerika'nın kendisi de tam anlamıyla kapitalist bir ortama kavuştuktan, yani İç Savaş bittikten çok sonra bile bu büyüleyici kurtuluş imgeleri hala yeni bir dünya tahayyülüne eşlik etmeye devam ediyor. İnsanların kendilerine dayatılan işleri kesip attıkları ve keşfedilmemiş ve el değmemiş olanın özgürlüğüne doğru koştuğu anarşist tablo bugün pek çok insana her tarafı kuşatan kapitalizmin baskıcılığı karşısında bir tür rahatlama sağlıyor gibi gözüküyor. Bugün bu toplumsal düzenden ve devletten bir kurtuluş olarak anlaşılmalı (bu açıdan da kapitalist ilişkilerden ve onun dayattıklarından ayrıştırılmamalı): Bu ancak toplumsal düzenin tam anlamıyla çözümlenmesinden doğabilecek bir kurtuluş. Faşist bir cunta hiç kan dökülmeden bir şekilde yıkıldığında veya insanları kitlesel bir coşkuya gark edecek şekilde gerici bir hükümet bir anda ve hiç beklenmedik bir anda düştüğünde ortaya çıkabilecek ama varlığını ancak toplumsal düzenin sınırları bir kez yerleşene kadar sürdürebilecek bir öforiye benziyor bu.

KENDİ ZAMANINDA KAPİTAL

Bana öyle geliyor ki Marx'ın *Kapital*'deki zamansallığının sırrı -veya belki de Marx'a göre kapitalin (sermayenin) zamansallığının sırrı demem lazım- *auslöschen*, yani "sönümlendirmek" gibi tek bir fiilde toplanmış ve sıkıştırılmıştır. Bu fiil beraberinde hem geçmiş hem de geleceği, bunun yanı sıra da bugünü beraberinde taşır; ama bahsettiğimiz bugün, herhangi bir olumlu ya da iyi bir içeriğe sahip olmaktan ziyade olumsuz olmasıyla kendine has bir özellik taşıyan üretim olarak bugündür. Ben Marx'ın teorisinin bir tür "üretkenlik yanlısı" veya "üretkenlik yanlısı ideoloji" olduğuna dair görüşleri, her ne kadar kimi zaman Marx'ın gerçekten de böyle olduğu çok netmiş gibi gözükse ve Marksizme olan bağlılık insanları bu yöne doğru kayışa çok açık hale getirirse de, bu noktadan karşıma alıyorum.

Üretimin bugünü benim kafamda yeni bir şeyin ortaya çıkışı canlandırmıyor, pek çok dinsel efsanede dünyanın yaratılmasından önce varolduğu düşünülen maddelere benzetebileceğimiz olgunlaşmamış öğelerden bir yaratımın ortaya konulmasına da vurgu yapmıyor. Her ne kadar Marksizmle derin bir ilişki içinde olsa da Hegel'in temel aktivite ideolojisinde olduğu gibi içteki bir şeyin dışsallaştırılması da değil. Üretimin bugünü daha çok onun çeşitli tamamlayıcı parçalarının sönümlenmesiyle cereyan ediyor. Ve eğer burada bu imha ve sönümlendirme geriye çekildikten sonra onun bir kalıntısı olarak ortaya bir tür töz veya ürün çıkıyorsa bu kalıcı nesnelik durumunun geçici bir eseri olarak görülebilir ancak; zira bir kez varlığının "tespiti" bu nesnel sonuca, yeniden sönümlendirilmek üzere başka bir üretimin hammaddesine dönüştürecektir.

Bu kıyametvari süreci Birinci Kısımdan argümanlarla göstermek kolaydır. Öyle ki bu bölümde nitelikten niceliğe geçiş, şeylerin metaya dönüşümü daha çok “[nesnenin] tüm duyumsanabilecek özelliklerinin sönmümlendirilmesini” içeren bir süreçtir. Bu süreç “[ürünlerde] somutluk kazanan emeğin tüm faydalı özelliklerinin kaybolmasına” neden olur ve harekete geçtiği her durumda kendisinden geriye bıraktığı şey “hayalete benzer o aynı nesnelliktir.” (128) Bu durum Nitelik kategorisi altına yerleştirilen beden maddiliğine kıyasla görünüm alanında Nicelik kategorisinin hakim hale gelmesi gibi bir durumdur. Öyle ki böyle olduğunda sayısallaştırılacak olanlar arasında nesnelik kategorisinin bizatihi kendisi de vardır. Nicelik kategorisinin hakimiyeti bir yandan yönettiği bütün “şeyleri” tek-tipleştirir, diğer yandan da tam tamına süreç ve üretim temelli bir zamansallığı bir dizi durağan nesneyle ikame eder.

Diğer yandan bu açıklama daha baştan niteliği paranteze almanın bir uzantısıdır. Bizi aradığımız, üretime yönelik esaslı bir analize yönlendirmez, sadece eşdeğerliğin ve dolaşımın, ya da piyasanın kendisinin yanlış zamansallığı gibi bir terimle ifade edilebilecek şeye yönlendirir. Burada değer bakımından eşit addedilen maddeler mübadele edilir ve bu da M-P-M şeklindeki tüm işlemin sadece hareketsiz bir durağanlık noktasına yeniden geri çekilmesiyle sonuçlanır (burada kendisini sönmümlendiren mübadele eyleminin kendisidir). Kitabın bu bölümünün sonunda paranın ortaya çıkması da bir zamansallık noktasına bizi taşımaz; fakat bu zamansallığı karşımıza çıkacak bir gizem olarak, yani P'nin nasıl P' olabildiği ve paranın nasıl daha fazla para doğurup kendisini artırdığının arkasındaki gizem olarak geleceğe doğru yansıtır. Yani bizi kapitalizmin esasen metaları değil bizzat sermayenin kendisini üretmesi paradoksuna taşır.

Bana öyle geliyor ki kapitalizmin zamanının esrarlarından en az birisi bu kendi kendini artırma işinin içinden çıkacaktır. Tam da bu noktada Althusser'in her üretim tarzının kendisine uygun bir zamansallık (ve zamansallık sistemleri) üretip onu kendi içinde barındırdığını söyleyen düşüncesini hatırlamak faydalı olabi-

lir.⁶⁷ Fakat bu hatırlatmayı aynı zamanda onun içerdiği şu uyarıyla beraber düşünmek gerekiyor: *Kapital*'in “genel olarak” kapitalizmin zamansallığına yönelik kapsayıcı bir açıklama sağlayıp sağlamadığı tam net değildir. Bir kere burada, bırakın kapitalizm gibi karmaşık olan bir sistemi, herhangi bir üretim tarzının zamanının pek çok farklı türde zamansallığın üst üste binmesinden oluştuğu varsayılmaktadır. Böyle olunca da herhangi bir toplumsal formasyona özgü “zamanı” tarif etmek yapısal değil konjonktürel ve aslında antropolojik değil tarihsel bir mesele halini alır.

Fakat daha bu noktaya erişilmeden -ki bizi bu noktaya cezbeden *Kapital*'den çok karşılaştırmalı iktisada çok daha güçlü bir şekilde bağlı olan *Grundrisse*'dir- kendimize şu soruyu sormamız gerekiyor: Bize kapitalizmin üretim zamanının ayrıntılı bir açıklamasını sunan (ki bunu birazdan sunacağız) *Kapital* bizim varoluşsal zaman olarak adlandırabileceğimiz şeye veya gündelik hayatın zamanına (bu arada bu ikisi de tam anlamıyla birbiriyle örtüşmez) dair bir yeterli açıklamayı ne derece sunmuş sayılabilir? Yelpazenin diğer bir ucundaysa şunu merak etmek isteyebiliriz: Üretimin çeşitli yönlerinin mikro-zamansallığı ile tarihin daha geniş zamansallıklarının, yani döngülerden büyük devrimci “geçişlere” kadar uzanan o geniş zamansallıkların bir alakası var mıdır?

Burada basit ve yüzeysel türdeşlikler veya yapısal paralellikler kurmamak konusunda son derece dikkatli olmamız icap ediyor. Zira bunların uyumluluğu her dönemi, Althusser'in hiç bıkmadan uyardığı şekliyle idealist veya “dışavurumsal nedenselliğe”⁶⁸ dönüştürme eğilimi taşır. Burada idealist veya “dışavurumsal nedenselcilik” derken Hegel'de veya Spengler'de görülebilecek bir eski tarihselciliğe mahsus “fikirlere tarihinin” veya

⁶⁷ Louis, Althusser, *Lire le capital*. Birinci Cilt, a.g.e, 124.

⁶⁸ A.g.e, s. 14. Diğer yandan bu türdeş zaman modellerini reddediş (mesela Spengler'de bulunacak türden bir reddediş) sadece yapısal biçimlerde gelmez: örneğin Ernst Bloch'un eşzamanlı olmayan eşzamanlılık nosyonu burada karşılaştırmaya dahil edilebilir. *Erbschaft dieser Zeit* içinde (Zürich: Obrecht & Hebling, 1935).

büyük dönemleştirmelerin zamansallığından bahsediyorum. Yine de Marx Fourier'in her üretim tarzının etrafında döndüğü bir "eksen", yani onda "hakim" olan bir şey olduğu temelindeki yapısalcı fikrini takdire şayan bulur. Ayrıca Althusser'in "varoluşsal" olana yönelik itirazını yöntemsel bir ikaz ve karşılaşılabilecek daha büyük karmaşıklıklar konusunda bir tür uyarı olarak almak yeterli olacaktır. Bu itirazı yaşanmış deneyim fenomenolojisi konusunda mutlak bir ısrar gibi değerlendirmeye gerek yoktur, zira bu fenomenoloji Althusser'in erken zamanlar post-Sartre'ci döneminde bir işlev sahibi olmuştur ancak.

Öyleyse yedinci ve on beşinci bölümlerde üretime yönelik olarak yapılan açıklamaları bunların bizim eleştirel-kültür durumumuza (ya da daha pop-kültürel anlamıyla yabancılaşmaya) yönelik verebilecekleri herhangi bir ipucu açısından değil figürasyonları açısından incelemek daha sarıh olacak. Öte yandan bu figürlerin, açıkça, kapitalist zamansallığın temeldeki özgüllüğünü ve özel olarak da üretim sürecinin belli türdeki bir geçmişinin yok oluşunu ortaya sermek için tasarlandığı da oldukça nettir. Öncelikle, yeni üretilen metanın kendisinin geçmişinden bahsedilir ("süreç ürünün içinde sönümlenmiştir"): Metanın üretildiğinin, üretiminin ne kadar süre aldığına önemi yoktur ("toplumsal olarak gerekli zaman" ortalaması en hantalından en Stahonovistine tüm farklılaşmaları silip yok eder).

Buğdayın tadına bakarak onu kimin yetiştirdiğini ne kadar anlayabilirsek, bu sürecin hangi koşullar altında gerçekleştiğini de ancak o kadar anlayabiliriz; köle gözcüsünün vahşi kırbağı altında mı yoksa kapitalistin dehşet verici bakışı altında mı üretildi, Cincinnatus'un mütevazı tarlasını ekip biçerek yaptığı bir şey miydi yoksa bir taşla hayvan avlayan bir vahşinin işi miydi, bilemeyiz. (187)

Estetik teorinin şeyleştirme olarak tarif edegeldiği şey (yani "üretimin bütün izlerinin nesnede silinmesi) aslında tüm meta üretimleri için bir normdur ve bu da meta üretiminde belirli bir metafizik boyutu dışlamaz: "İşçi tarafında hareket [*Unruhe*] bi-

çiminde görülmüş olan şey, ürün tarafında, şimdi artık varlık biçimi [*Sein*] altında, hareketsiz bir özellik olarak görünür.” (184) Öyleyse, *Unruhe*'ın “emeği ve olumsuzlanmanın ıstırabını” hatırlatan Hegelci tınısı, bu geçmişin yok oluşu figürünün aslında bugünün farklı bir figürsel çağrışımını yapabilmek için üretilebilmiş olabileceği düşüncesini kafamıza sokar. Bu incelikli gelişimin düğüm noktasını hak ettiği uzunlukta aktarmak istiyorum:

Bundan dolayı ürünler, yeni bir emek sürecine üretim aracı olarak girdiklerinde, ürün olma niteliklerini yitirir: sadece canlı emeğin maddeleşmiş unsurları olarak iş görürler. Dokumacı için dokuma tezgâhı sadece kullandığı bir araç, keten sadece dokuduğu bir nesnedir. Şüphesiz, dokuma malzemesi ve dokuma tezgâhı olmadan dokumacılık yapılamaz. Bunun için, dokuma faaliyetine girilirken bu ürünlerin elde bulunması şarttır. Ama bu sürecin kendisi bakımından, keten ve dokuma tezgâhının geçmişte harcanmış emeklerin ürünleri olmasının hiçbir önemi yoktur; tıpkı, ekmeğin, çiftçi, değirmenci, fırıncı ve diğer kimselerin geçmişte harcamış oldukları emeklerinin ürünü olmasının, sindirim süreci için herhangi bir önemi olmaması gibi. Tersine, üretim araçları, emek süreci sırasında, geçmişte harcanmış emeklerin ürünü olmaları niteliğini belli ediyorlarsa, bu, kendilerindeki kusurlar yüzünden olur. Kesmeyen bir bıçak, durmadan kopan iplik, ister istemez, bıçakçı A'yı, iplikçi B'yi hatırlatacaktır. Kendisini kullanıma yararlı bir şey yapan özelliklerinin geçmişte harcanmış emeklerin sonucu oluşu, son biçimini almış bir üründe görünmez olur.

Emek sürecinde işe yaramayan bir makine faydasızdır. Bundan başka, aynı makine doğa kuvvetlerinin bozucu etkisi altına girer. Demir paslanır, tahta çürür. Dokuma veya örgü işlerinde kullanılmayan iplik, boşa gitmiş pamuk demektir. Canlı emeğin bu şeylere el atması, onları ölüm uykularından uyandırması, yalnızca olası kullanım değerleri olmaktan çıkarıp, gerçek ve etkin kullanım değerleri haline sokması gerekir. Bu şeyler, emeğin ateşiyle harekete gelir, onunla bir vücut olur, süreç içinde ken-

dilerine düşen görevleri şevkle yerine getirmek için canlanır; gerçi, bu sırada tüketilirler; ama, bunun bir amacı vardır; geçim aracı olarak bireysel tüketim alanına veya üretim aracı olarak yeni emek süreçlerine girmeye hazır yeni kullanım değerlerinin, yeni ürünlerin yapıcı unsurları olmak üzere tüketilirler.

O halde, mevcut ürünler, emek sürecinin sadece sonuçları değil aynı zamanda varlık koşulları olduğuna göre, bunların bu sürece sokulmaları da, geçmişteki emeklerin ürünlerini kullanım değerleri olarak koruyabilecek ve onların kendilerini gerçekleştirmelerini sağlayabilecek tek araç olan canlı emekle bir araya getirilmeleri demektir. (186-7)

Bu, bilinç ve edim hataları arasındaki ilişkiye dair fenomenolojik doktrinin (“tam yetkin olmamaları yüzünden...”)⁶⁹ bir tür habercisi olan bölümde, üretim tarafından geçmişe yollananlar, özellikle, üretimde kullanılan ham malzemeler ve araçlardır. Bıçakçı veya iplikçinin tarihsel bireyler ve aktörler olduklarına dair bir hatırlatma yoktur burada. Fakat bunların edimlerinin kendisi -bu edimler eğer başarılı olmuşsa- gerçek bir yeniden dirilişin arkasındaki failler olurlar. Ayrıca bunların emek güçleri, kullandıkları anlarda artık işin kendisine dönüşen emek güçleri, yani sürmekte ve kendini tamamlamakta olan o özel iş daha önceki ham malzemelerin (emek gücü de dahil olmak üzere) önceki özelliklerini “söndüren” gerçek bir ateş halini almakla kalmaz. Bu aynı zamanda figürün kendisinin de düğüm noktasını hazırlaması anlamına gelir. Zira ateş, söndürülmekten ziyade, söndürmekle öyle paradoksal bir iş yapar ki bu işi ifade etmekte kullanılan sözcük isim (tüketim-ç.n.) ve fiil (tüketmek-ç.n.) halleriyle gerçek ve figüratif olanı bünyesinde birleştirir; yani ateş *tüketir*. Emegın içerdiklerinin emegın ateşiyle tüketimi aynı zamanda kapitalist emek süreçlerinin kendi sermayesini (hem sabit hem de değişken sermayesini) tüketmesidir. İşte bu aslında üretimin

⁶⁹ Bunun örnekleri Heidegger’de bulunabilir, *Sein und Zeit*, a.g.e, 4. Bölüm, 69. Paragraf; aynı zamanda Sartre’a ve hepsinden de önce Merleau-Ponty’e bakınız. *Phenomenologie de la perception*.

bir tüketim, başka bir bakış açısından da tüketicinin üretim olduğu şeklindeki değişik yerlerde özellikle de *Grundrisse*'de tekrar ve tekrar sahneye sürülen düşüncenin bir örneğini teşkil eder.⁷⁰

Birazdan göreceğimiz gibi ölümden diriliş nosyonu burada tam anlamıyla nihayete erdirilmemiştir, fakat onun yerini alan ikinci bir figür tarafından, yani mayalanma (fermentation) figürü tarafından (188) teolojik çağrışımlarından arındırılmış gözük-mektedir. Fakat bu yeni figürün de kendine mahsus bir çağrışımı, bir tür bilim özellikle de o dönemler yeni yeni gelişmekte olan ve Marx'ı da çok büyüleyen bir organik kimya çağrışımı vardır. Bu bakımdan emeğin gizemleri ve gücü karşısında duyulan heyecan burada illaki azalmış değildir, sadece yer değiştirmiş ve yeniden yapılandırılmıştır.

Öte yandan bu coşku, yeniden asıl zamansal karşılığına geri yönlendirilir, ki bu da emek sürecinin kendine has başka bir yanı tarafından gerçekleştirilir. Bahsettiğimiz kendine has özellik, emek sürecinin aslında bir şekilde eşzamanlı gerçekleşen ama analitik olarak iki farklı işleme ayrılabilir yapıdır. En azından, buradaki bütünleşik zamansallığın biçimsel bir görünüm olduğunu söylemeye yeltenebiliriz, zira “ürüne yeni değer katılması ve eski değerlerin üründe korunması, işçinin aynı anda ortaya çıkardığı tümüyle farklı iki sonuç olduğundan, işçi aynı anda yalnızca bir kez çalışıyor olsa bile, sonuçtaki bu çift yönlülüğün, ancak, işçinin emeğinin iki yönlülüğü ile açıklanabileceği açıktır. Bu emeğin, aynı anda, bir özelliği ile değer yaratırken, diğer bir özelliği ile değerleri koruyor ya da aktarıyor olması gerekir.” (201) Korumak ile aktarmak arasındaki ayrım Marx için önemlidir zira bu ayrım daha önce üretilmiş değerlerin kullanılan ham malzeme (ki bu kullanılan ham malzeme de önceki şu ya da bu süreçte işlenmiştir) veya makinede (bizzat kendisi de önceki emek tarafından bir değer olarak üretilmiştir) nasıl adeta gömülü olduğunun altını çizer. Diğer yandan bu yeni ikilik her şeyden önce bize, daha önce de heyecanla karşılanan başka bir gizemli ikiliği haber verir: Emek gücü sade-

⁷⁰ Eğer bunun daha “diyalektik” ve hakiki anlamda “Hegelci” versiyonunu görmek istiyorsanız bkz. *Grundrisse*, a.g.e, s. 296-304.

ce bir yandan sadece yeni değer üretmekle kalmaz, aynı zamanda diğer yandan “araçlardaki” ya da “kullanılan ham malzemedeki” saklı veya ölü emeği yeniden canlandırır.

Bu şeylerin kullanım değerlerinin eski biçimleri yok olur; ama yalnızca, yeni bir kullanım değeri biçiminde ortaya çıkmak üzere... Ancak, daha önce değer yaratma sürecini incelememiz sırasında ortaya çıkmıştı ki, bir kullanım değeri yeni bir kullanım değerinin üretimi için gerektiği şekilde kullanıldığı sürece, bu kullanılıp tüketilen kullanım değerinin üretimi için gerekli emek-zaman, yeni kullanım değerinin üretimi için gerekli emek-zamanın bir kısmını oluşturur ve dolayısıyla, kullanılıp tüketilmiş olan üretim aracından yeni ürüne aktarılan emek-zamandır. Demek ki, işçinin, kullanılmış olan üretim araçlarının değerlerini koruması veya bunları değer unsurları olarak ürüne aktarması, genel olarak emek eklemesiyle değil, kattığı bu emeğin özel bir yararlılığa, özgül bir üretici biçime sahip olması sayesinde gerçekleşir. İplikçilik, dokumacılık ve demircilik gibi amaca uygun bir üretici faaliyet olarak emek, sadece dokunma yoluyla üretim araçlarını ölüm uykularından uyandırır, onları emek sürecinin unsurları olarak canlandırır ve onlarla birleşerek ürünleri oluşturur. (202)

Bu ikilik aslında burada Marx'ın bu noktada öne sürmek istediği değişken sermaye ile sabit sermaye arasındaki farkı sergileme işini görür. Yani bir yanda ücretlere ve çalışan bedenlere yapılan yatırımla diğer yanda ham malzemelere ve araçlara yapılan yatırım arasındaki ayırmadan bahsediyorum. Öyleyse burada yine *bir*'den *iki* üretilmektedir - emeğin sergilediği yeniden diriliş bu durumda çift yönlü bir mucizeye denk düşmektedir. Öte yandan bu ikiliğin öne sürülme biçimi dikkatimizi bu kez değişken sermayenin kendisinden çıkma ve Marx'ın doğa ve artık değer varoluşuna yönelik izahatı açısından hayati önemde olan yeni bir ikiliğe çekmektedir (bunun sabit sermaye tarafındaki muadili için 15. Bölümdeki makineler tartışmasına kadar beklenmek durumundadır). Zira burada eşzamanlı olarak varolan ve fenome-

nolojik olarak değil de ancak analitik olarak ayrıştırılabilecek iki zamansallıkla karşı karşıya geliriz:

Ne var ki, emek gücünde saklı bulunan geçmişte harcanmış emek ile emek gücünün sağladığı canlı emek, emek gücünün günlük korunma masrafları ile onun günlük olarak harcanması, birbirlerinden tamamen farklı büyüklüklerdir. Birincisi emek gücünün mübadele değerini belirler; ikincisi ise emek gücünün kullanım değeridir. Kendisini 24 saat canlı tutmak için yarım iş gününün gerekli olması, işçinin tam gün çalışmasına asla engel değildir. O halde, emek gücünün değeri ile emek gücünün emek süreci sırasında yarattığı değer de birbirlerinden tamamen farklı büyüklüklerdir. Kapitalist, emek gücünü satın alırken, işte bu farkı göz önünde tutmuştur. (195)

Bu, üretim sürecinin zamanı içerisindeki yeni ikilik, yani bir yandan metanın yeni değerini üretirken aynı zamanda kendimi yeniden üretebilmem için gerekli metaların da değerini üretmem diğer bir gizemin, yani sermayenin birikiminin zamansallığının gizeminin kapısını açacak anahtarı sağlar. Yani bir sermayenin bir denklem sayesinde kendisinden daha fazla üretmesi ve süreç içinde kendisini çoğaltmasının arkasındaki gizem. Öte yandan bu ikilik bundan da başka “Senyör’ün son saati” gibi, itibarlı bir iktisatçının tutup iş gününün kısaltılmasına karşı çıktığı ve bunu yaparken de kendi kazdığı kuyuya düşerek güya gerçek bir artık üretiminin yapıldığı “son saati” ondan önceki yeniden üretimin gerekliliklerinin karşılandığı saatlerden ayırdığı ve böylelikle de en az M. Jourdain’in kendisi kadar maharetli bir şekilde zamanı geriye dönüp uzamsal dilimlere ayırdığı Moliere’vari eğlencelik durumların ortaya çıkmasını da sağlayacaktır.

Fakat bu saçma hatayı aslında ideoloji tarafından yanlış aksettirilen kendi başında bir doğru gibi ele almak da Marx’ın karakterine, onun diyalektik ve hatta Hegelci yanına mahsustur:

Görülüyor ki formül doğrudur ve gerçekte, yukarda sözü edilen ilk formülden başka bir şey değildir; yalnızca, ürünün kısımla-

rının tamamlanmış olarak yan yana buldukları mekân yerine, bunların birbirini izledikleri zamana uygulanmıştır. Ne var ki, bu formüle, özellikle, değere değer katma sürecine pratik olarak ilgi duydukları kadar, aynı süreci teorik olarak yanlış anlamakta çıkarları bulunan kişilerin son derece barbarca düşünceleri de eşlik edebilir. (222)

O zaman Senyör'le birlikte Marx'ın zamansal devamlılığın aldaticılığı hakkında verdiği dersin komik bir düğüm noktasına ulaştığımız gibi gözüküyor.

Bu bireysel iş günü ekseninde ortaya çıkan bütünlüklü mücadele alanında üstü örtük olarak kalan çoklu zamansallıklar makinelerin devreye sokulmasıyla ortaya çıkacak aşamadan keskin bir şekilde ayrıştırılmış başka bir gelişim aşamasını işaret eder. (Daha önceki bir bölümde ortaya attığımız dönemleştirme sorunu burada geri döner ve bu aşamalardan hangisinin kapitalizmin gerçek başlangıcını işaret ettiğine dair belirsizliği yeniden gündeme sokar.) Marx'ın mutlak artı-değer rejimi diye tarif ettiği ilk bölümde bir aşamada iş gününün kısaltılmasına yönelik siyasi mücadele diğer yandan da bu işgününün daha da fazla uzatılmasını engelleyen biyolojik ve fiziksel sınır sayesinde zamanın rolü öne çıkarılır. Öte yandan mutlak artı değerden görelî artı-değere geçişi ifade eden, artı-değeri artırmak için daha fazla çalışma saati yerine emeğin yoğunlaşmasının (yani artan üretkenliğin) devreye sokulması, üretimin yapısında bir değişim olarak tanımlanmaz, daha ziyade makinelerin kendisinde cisimleşmiş bir ölçek diyalektiği olarak işaret edilir.

Buradaki farklılık geçmişteki emekte ve geçmişteki emeğin onu sönlendiren bugünkü yapısal ilişkisinde değil, kullanıma sokulan geçmişteki emeğin miktarıdır. Daha önceki uğrakta, ham malzemelerde ve aletlerde cisimleşen geçmişteki emeğin insani emek gücüne oranı şüphesiz sömürüye el verecek yeterlikteydi; ama hiç değilse aynı zamanda bu oran haritalanabilir veya temsil edilebilir, yani insan havsalsının alabileceği düzeydeydi. Yani önceki uğrakta bu oran bir kısmı geçmişte, bir kısmı mevcut zamandaki farklı türdeki işçiler ve farklı türdeki işler arasındaki

bir ilişki olarak kavranabiliyordu: Madendeki veya diğer yer altı endüstrilerinde çalışan işçilerin, alet yapan işçilerin emeği ile mevcut zamanda bu malzemeleri işleyen ve son ürüne dönüştüren işçilerin emeği karşılaştırılabilir bir ölçek içerisinde kalıyor gibi gözüküyordu. Önceki durumda, mevcut zamandaki veya geçmişteki aletler insan emeğinin, işçinin ve onun becerisinin bir eklentisi gibi gözüküyordu. Fakat makinelerle birlikte bu ilişki bir anda tersine çevrilecekti; bu yeni durumu Marx çok açık bir şekilde insan emeğinin kendisinin bir eklenti haline dönüşmesi olarak tanımladı.

Böyle olduğunda makinelerde cisimleşen ölü emek bir anda insanüstü oranlara çıkar; öyle ki artık bir canavarla ya da bir devasa makineyle karşılaştırılabilir hale gelir. Sanki geçmişteki veya ölü emeğin rezervuarı veya Heidegger'in deyişiyle "çatısı" (*Gestell*)⁷¹ muazzam şekilde genişlemiş ve bu ölü zamanlar için gittikçe daha da büyüyen bir depolama olanağı yaratmıştır. Bu depolanmış ölü emeği de eski üretimin kalıpları içerisinde hayata, ancak insan boyutlarındaki makine başı işçisi döndürür. Geçmişin nicelikleri yukarıda özetlenen üretim süreci tarafından görünmez kılınmış olmakla birlikte işçiyi daha önce hiç düşünemeyecek bir derecede çepeçevre sarmış bulunmaktadır.

Yapı ise hala Sartre'ın kendi karşı-erekliliği veya anti-praksisi için kullanabileceği bir figür mahiyetindedir: "[İşçi] mecburen kendisini fakirleştirir... çünkü kendi emeğinin yaratıcı gücü kendisini sermayenin gücü, kendi karşısına çıkan *yabancı bir güç* olarak kurmuştur." (G 307) Burada artık bahsedilen yabancı güç karşısında bir dev gibi dikilmiş; emeği kolektif varlığını karşısında bir cüceye dönüştürmüştür. Ve bu diyalektik dönüşüm, kendi "sönümle(n)mesi" sürecinde silinmekte olan geçmiş, görünmez

⁷¹ Bu sözcük çeşitli şekillerde, 'Enframing' (Lovitt), 'installation' (Lacour-Labarthe), 'emplacement' (Weber) ve con-struct(L. Harries) çevrilmiştir. Richard Dienst, *Still Life in Real Time: Theory after Television* (Durham: Duke University Press, 1994), 113. Ayrıca bkz. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 79 (Frankfurt: Klostermann, 1979), 1949 Bremen Dersleri'nin özellikle 24-45 sayfalarına da bakınız.

olması yanında çok daha bugüne ait kılmıştır. Şimdi (ölü veya depolu emek biçiminde) geçmişten diriltilecek çok daha fazla şey vardır; öte yandan bunlar artık tüm şehirlerin ve tabiatın dönüştüğü (Hausmann, sanayileşme, “modernleşme”) kapitalist “yaratıcı yıkımın” mevcut zamanında dirilecek, artık görünmez olmuş olan o geçmiş abidelerden ve emeğin görülebilir izlerinden fabrika içlerine sıkışmış makinelere aktarılmış olacaktır (ki bu makineler de aşınacak ve bir andan ötekine her zamankinden daha üretken olan diğerleri tarafından ikame edilecektir).

Burada Grundrisse’de Marx’ın diğer iktisatçıların olduğu kadar kendi formülasyonlarını da düzelttiği pek de bilinmeyen şu yorumu hatırlamakta fayda var: “Canlı emeğin sermayeyi tükettiğini söylemek esasında yanlıştır; sermaye (nesneleşmiş emek) üretim sürecinde canlı olanı tüketir.” (G 349) Bu formül Marx’ın aletlerden makinelere, (hatta manüfaktürden makinelere) ve aynı zamanda da bireysel olandan kolektif olana geçişe yönelik açıklamalarında yakaladığımızı hissettiğimiz geçici bir dönemleştirmeyi öne çıkarır: “İnsanoğlu geçmişte harcanmış ve nesnelleşmiş bulunan emeğinin ürününe, büyük ölçekli olarak, tıpkı bir doğa gücü gibi bedavaya iş gördürmeyi ancak büyük sanayide öğrenir.” (373)

Aslında bu dönemlendirme görünüşleri (ki bunlar dönemlerin birbirleriyle uyumsuzluğu dolayısıyla bütünlüklü olmaktan uzaktır; örneğin her ne kadar kolektif meselesi eksenine doğru kaydırca da Smithçi işbölümünün gelmesiyle ev-içi endüstriler tamamen ortadan kalkmaz) sermayeye yönelik sunulan çok daha gelişkin bir Marksçı dönemlendirme tarafından düzeltilecektir.

Bu noktada Heidegger’in teknoloji teorisine (Gestell) yapılan göndermedeki diğer bir uğrağın üzerinde durmak önemli olacak. Öncelikle Heidegger’in bahsettiği şey depolanmış emek olmaktan ziyade bir tür saklı enerjidir; ve ikincisini ilkiyle özdeşleştirmek onun anti-hümanist Varlık felsefesinin sunduğu çerçeveye için belki de fazla “hümanist” olacaktır. Yine de depolama nosyonu bu iki düşünce gövdesi için ilginç bir kesişim ortaya koyar ve aynı zamanda Marx’ın açıklamalarındaki dehşetli ifadeler, ma-

kine kültürünün, kendisini kötümserliğe kışkırttığı Heidegger’le (“bizi ancak bir tanrı kurtarabilir”) ve onun ısrarla vurguladığı teknoloji sorununun yapısıyla uyumsuz değildir. Ulusal-mitolojik olanın derin zamanı ile Nazi usulü teknolojik modernliğin bir sentez girişimi olarak Heidegger’in nasyonal-sosyalist deneyiminin tarihsel özgünlüğü olarak nitelediği şeyin çöküşünden sonra bu kesişim daha belirgin hale gelmiştir.

Mesele şu ki Heidegger’in anti-modernizmi (ki bu pozisyon asla *Sein und Zeit*’teki fenomenolojik açılımlar kadar özgün değildir) teknolojik yabancılaşmaya karşı, geriye dönüş, dışında hiçbir çözüm tahayyül edemez. Kapitalist sanayinin gelişimi ile sefalet ve sömürünün birbirinden koparılamayacağına farkında olmasına rağmen Marx için ise diyalektik bir şekilde bir perdenin kapanıp öbürünün açılmasına ve kapitalizmin içerisinden tamamen farklı bir ekonomik sistemin (kendisinin “üreticilerin özgür birliği” diye tarif ettiği bir sistemin) çıkmasına imkan verecek olan da yine yüksek üretkenliktir.

Öte yandan *Kapital*’in çerçevesi bizim gelecekteki bir sanayi sosyalizminin veya komünizminin burada şimdi sunduğumuzdan kökten farklı olacak zamansallığı hakkında akıl yürütmemize izin vermez. Mesele şu düğüm noktası teşkil eden kısımda sıkışmıştır:

Meta üretiminde birbirlerinin karşısında yer alan kimseler, sadece, birbirlerinden bağımsız alıcılar ve satıcılardır. Bunların arasındaki ilişki, aralarındaki sözleşmenin sona erme tarihinde son bulur. İşlem yenilenecek olursa, bu, daha sonra yapılan ve daha önceki işlem ve sözleşme ile hiçbir ilişkisi olmayan yeni bir sözleşmenin sonucu olur; bu yeni sözleşme ile aynı alıcı ile aynı satıcının bir araya gelmesi sadece bir tesadüf eseridir.

Görülüyor ki, meta üretimini ya da buna ilişkin bir süreci kendi ekonomik yasalarına göre değerlendirmemiz gerektiği zaman, her mübadele işlemini kendi başına, yani bundan hem önce hem de sonra gelen mübadele işlemleriyle olan ilişkileri dışında ele almak zorundayız. Alım ve satımlar bireyler arasında gerçekleş-

üretim, buca bütün olarak toplumsal sınıflar arasındaki ilişkileri burada arayacağız

Üretim is görmekle olan sermayenin geçmiş bulunduğu dönemsel yeniden üretimlerin ve geçmişteki birikimlerin oluştuğu düz ne kadar uzun olursa olsun, sermaye, her zaman, başlangıçtaki bekâretini korur. Her mübadele işleminde -tek başına alındığında- mübadele yasalarına uyulduğu sürece, mülk edinme biçimi, meta üretimine göre biçim almış olan mülkiyet hakkında herhangi bir değişikliğe yol açmaksızın, tamamıyla değişebilir. Bu aynı hak, ürünün üreticisine ait olduğu ve bu üreticinin, yalnızca eş değerler eş değerlerle mübadele edildiğinden, zenginliğini ancak kendi emeği ile artırabildiği başlangıç döneminde olduğu kadar, toplumsal zenginliğin, gittikçe artan ölçüde, başkalarının karşılığı ödenmeyen emeklerine durmaksızın ve her an yeni baştan el koyabilme durumunda olan kimselerin metası haline geldiği kapitalist dönemde de geçerlidir.

Emek gücü işçinin kendisi tarafından serbestçe satılabilir bir meta haline geldiği andan itibaren bu sonuç kaçınılmaz hale gelir. Ve gene ancak bu andan itibaren meta üretimi genelleşmeye ve üretimin tipik biçimi haline gelmeye başlar; ancak bu andan itibaren, her şey, daha baştan, satılmak için elde edileceği bilinerek üretilir ve üretilen bütün zenginlik dolaşım alanından geçer. Ancak ücretli emek kendi temeli haline geldiğinde, meta üretimi, kendini toplumun tamamına zorla kabul ettirir; ve ancak bundan sonra, gizli kalmış bütün güçlerini açığa vurur ve geliştirir. Ücretli emeğin araya girişinin meta üretimini bozduğunu söylemek, meta üretiminin, bozulmadan kalacaksa, gelişme gösteremeyeceğini söylemek demektir. Meta üretimi, kendi özünde yatan yasalara uygun olarak, ne oranda kapitalist üretim haline gelirse, meta üretiminin mülkiyet yasaları da o oranda kapitalist mülk edinme yasalarına çevrilir. (567-8)

Bu kapitalist üretim zamanına yönelik yapılan nihai açıklamada (şimdiki kapitalist zamanın ebedi bakırlığı karşısında onun yok olan geçmişi ve bu geçmişe eşlik eden geçmiş emeklerin gö-

rünmez birikimi) net olmayan şey, buradaki açıklamadan yola çıkarak doğrudan üretim (veya aslında dolaşım) alanları dışındaki insanların varoluşsal deneyimlerine yönelik kestirimlerde bulunup bulunulamayacağıdır. Sanayi öncesi veya tarımsal bir üretim tarzının mevsimlerin zamansallıklarını farklı yaşayacakları ortadadır. Ve belki de tüccarlık eksenindeki ticaretin (servet) veya zanaatkarlığın fenomenolojik zamanı da (Hegelci dışsallaştırma) yapısal olarak oldukça farklı bir şekilde tahayyül edilebilir. Fakat bir sonraki bölümde de göstereceğim gibi *Kapital*'deki bize bu tür varoluşsal kestirimler yapma ehliyeti veren hiçbir şey yoktur.

Tarihe gelince mesele farklı bir yönde seyretmektedir. Zira Marx, sermayenin, üretimin üretilen nesnelerdeki izlerini sönmümlendirdiği noktada ne kadar eminse onun kendisinden önceki tarihin (ve kendisinden önceki üretim tarzlarının) izlerini nasıl sildiğini vurgulamak konusunda da o kadar ısrarcıdır. Bu da “bir zamanlar tarih vardı, ama artık yok” düşüncesine inandıkları iyi bilinen burjuva iktisatçıları tanımlayan kendine has bir tarihin sonu anlayışıyla sonuçlanır. Neredeyse bütün modernlik teorilerinde bir zamanlar modern-öncesi ve temelden farklı üretim tarzlarının var olduğu kabul edilmiştir. Fakat bunlara göre kapitalizmle birlikte bu tür farklılıkların ortaya çıkma ihtimali ortadan kalkmıştır (başka alternatif yok demişti, Thatcher o ünlü sözlerinde) ve böyle olunca da bir zamanlar tarihsel kapitalizm olan şey ebedi hale getirilmiştir. Bu, bugünkü topluma yönelik analizi, zamanın geleceğiyle bütünleştirme noktasında ortaya çıkan yetersizlik burjuva düşüncesinin geriye dönüş veya distopyacı yıkım arasında salınma eğilimini ve mevcut olanın mükemmelleştirilmesinden ibaret bir ilerleme anlayışına sahip olmasını da açıklar. Bu aynı zamanda, John Stuart Mill'in diyalektik çıkmazında şahit olunabilecek türde, sistemin kendisinin tarihsel olarak ortaya çıkışını anlamak konusunda ortaya çıkan sorunlara da kaynaklık eder: “Böylece Mill bize, kapitalist üretimin, mevcut olmuş olmasa bile gene de mevcut olabileceğini açık bir biçimde kanıtladıktan sonra, bunun, mevcutken bile, mevcut olmadığını kanıtlayacak kadar

tutarlılık gösterir.” (494) Bu arada öyle bir epistemolojik sendelemelerin yanı sıra yaşadığımız zamanın kültürel eleştirileri de bu tıkanmış gelecek durumunun psişik sonuçları üzerinde fikir yürütmeyi akla yatkın bulmuştur.

Fakat Marx deneme mahiyetindeki kendi dönemlendirmeleri konusunda belirli tereddütlere sahip olduğu kadar aynı zamanda bu tür paradokslar karşısında bazı açıklamalara da sahiptir. Bu açıklamalar kendisinin şaşırtıcı bir şekilde günümüze uygun bir şekilde teorize ettiği ve artık bizim kapitalizmin ebedi bakirliği açıklamalarımıza dahil edilmesi gereken yinelenmeler düşüncesiyle ilintilidir. Yinelenme burada yeniden üretim gibi teknik bir sorun içerisine felsefi olarak dahil olmuştur; ama aynı zamanda örneğin bir Levi-Strauss'un şok edici bir şekilde öne sürdüğü cinsten bir sistemlerin başlangıçları noktasındaki teorik çıkmazları çıkarıp önümüze koymaktadır. Levi-Strauss senkronik bir sistem olarak dilin kelimenin bilindik anlamıyla bir başlangıca sahip olmadığını, ya hep bir yerlerde mevcut ya da tamamen namemcut olduğunu ve on sekizinci yüzyılda yapılan ağlamalar ve jestler, belli belirsiz sesler ve yüz ifadeleri temelinde yapılan akıl yürütmelerin bu kavramsal boşluğu dolduramayacağını ifade etmiştir.

O zaman aynı şey kapitalist üretim için de geçerlidir (Marx kapitalist üretimi “bütünlük” olarak isimlendirmişti). Emek gücünün satıcısının sahip olduğu bu değerli mülkiyeti, hafta sonunda ödemesini almak kaydıyla anlaşılmaz bir şekilde kapitaliste ödünç vermesini içeren ilk ücretli emek ilişkisinin garip zamansallığını hatırlayalım. “Demek ki, işçi hem şimdilik yalnızca kapitalistin özel tüketim fonu saydığımız artık değeri hem de kendi ücret fonunu, değişir sermayeyi, üretir ve üstelik bunu kendisine ücret biçiminde geriye gelmesinden önce yapar; ve işçi, ancak bu fonu sürekli olarak yeniden ürettiği sürece çalıştırılır.” (548) Bu durum, yinelenmenin, yani Sismondi'nin çok yerinde bir şekilde sarmal olarak yeniden nitelediği emek gücünün haftalık olarak satıldığı ve kapitalist tarafından üretken bir şekilde tüketildiği döngünün, bir ilk zamanla maruf olmadığı anlamına gelir: “onun bu hafta veya bu yılki emek gücünü

ödeyen onun geçen haftaki ya da geçen yılki emeğidir.” (549) Sürecin kökeninde sermaye değil emek bulunmaktadır burada; ve ücretler sonunda yerli yerine oturduğunda ve para ve emek gücü alış-verişi ortaya çıktığında iş artık “daima-çoktandır” noktasına gelir ve “ bu yineleme ya da devamlılık bu sürece yeni bir nitelik kazandırır, ya da daha doğrusu, devamı olmayan tek tek bir süreç olarak sahip bulunduğu görünürdeki bazı özelliklerinin ortadan kalkmasına yol açar.” (549) Bu görünürdeki bazı özellikler tek başına alınan bir bireyin emeğinde ve görünüşteki biyografik zamanda saptanabilecek olan başlangıç, ilk zamandır. Fakat sistem, yani “bağlantılı bütün” (548) ise böyle bir başlangıç tanımaz, onun yerine geriye doğru uzanarak tüm bu bireysel ilk zamanları tüm bu bireysel örnekleri öncelleyen bir yinelenmeye dönüştürür. Bir sistem olarak kapitalizmin şimdiki zamanı işte bu şekilde kendisinin geçmişteki yapıcı uğrakları ve öğeleri gibi gözükken şeyleri “sönümlendirir”. Kapitalist sistem işte bu anlamıyla şeytani bir makine, ototelik bir sistemdir; her ne kadar özellikle küreselleşme çağında onun eleştirmenleri ve düşmanları bu konuda çoğunlukla mübadeleyi veya piyasayı işaret etse de mevzu kapitalizmdir.

Son olarak belirtmek gerekir ki *Kapital*'in, kendi paradoksal zamansallıkları açısından kilit bir öneme sahip olduğu açığa çıkan yeniden üretim meselesini tam anlamıyla ele aldığı uğrak aynı zamanda *Kapital*'in bir bütün olarak planının da kendisini açığa vurduğu uğraktır. Yani burası Marx'ın senkronik *Darstellung*'unun üstündeki örtünün açıldığı ve serbest bırakıldığı ve bir sistem olarak kapitalizmin muazzam zamansallıklarının tüm ağırlığıyla gözüktüğü bir yerdir. İkinci Ciltteki dolaşımın baş döndürücü ritimlerine ve aynı zamanda Üçüncü Ciltteki çok sayıda sermayenin sersemletici eşzamanlılıklarına yönelik ilk taslak burada çıkarılır.

Öyleyse işte bu noktada Birinci Cildin sınırlarına yaklaşıyoruz. Bu sınırların hemen ötesinde, yani Marx'ın ölümünün ardından yayımlanan İkinci Ciltte yapılan dökümde her boyuttan ve biçimden pek çok döngünün ürkütücü bir çeşitlilik içerisinde

dolaşım durduğu kurak bir alan gözümüze çarpar. Bu kapitalist makinenin iç zamansallığıdır ve insan burada Marx'taki herhangi bir zamansallık tartışmasının onsuz neye benzeyeceğini ve varoluşsal zamansallık ile sistemin zamansallığı arasındaki ilişki kapsamlı bir şekilde meseleye dahil edildiğinde bu ilişkiye dair yapılacak bir tartışmanın nasıl bir biçim alabileceğini pekala merak edebilir.⁷²

Birinci Cildin zamansallığının hiç değilse görece özerk olduğu fikrine katılıyor ve bu doğrultuda düşünüyorum. Fakat bu noktada yine de en son örneklerinden biri Michael Lebowitz olan bazı son derece zeki gelenekçilerin, *Kapital*'in tasarlanan üç-dört ciltlik haliyle bir bütün olarak bir inceleme nesnesi teşkil ettiğine ve 1. Cilt'in tek başına okunmasının yanıltıcı olacağına ver hür türden yorumlama hatasına kapı aralayacağına dair fikirlerini de kabul ettiğimi belirtmem gerekiyor. Lebowitz bu dört cildin aslında birbirini takip ettiğini, önce üretime yönelik sınırlı bir perspektifin sunulduğu 1. Cilt'le başladığını, bunu dolaşım üzerine 2. Cilt'in takip ettiğini ve 3. Cilt'in de bu iki sistemin bütünleştirilmesini içerdiğini öne sürer (buna ben de dördüncü cildin muhtemelen ideoloji üzerine olacağını ekleyebilirim).⁷³ Bu, birinci cildi diğerlerinin ışığı altında okumazsak Marx'ın daha dar bir üretkenlik perspektifine sıkıştırmaya mahkum olacağımız anlamına gelmektedir. Belki de. Fakat böyle yaptığımızda bence

⁷² Bkz. Stavros Tombazos, *Les Categories du temps dans le Capital* (Paris: Chahier des saisons, 1994); ayrıca bkz. David Harvey, *The Limits to Capital*; daha felsefi bir açıklama ise şurada verilmiştir: Artemy Magun, "Marx's Concept of Temporality," içinde, *Rethinking Marxism* 22: 1. Zaman teorilerine yönelik daha fazla bir tartışma için benim şu çalışmamı bakınız *Valences of the Dialectic* (Londra: Verso, 2010); Bir de bu konuda rastladığım şu çalışmaları öneririm: Jay Lampert, *Deleuze and Guattari's Theory of History* (Londra: Continuum, 2006) ve Ned Lukacher, *Time Fetishes* (Durham: Duke University Press, 1998).

⁷³ Michael Lebowitz, *Following Marx* (Chicago: Haymarket, 2009), 7. Bölüm. Lebowitz ayrıca burada ücretli emek üzerine eksik olan bölümün *Kapital*'in birinci cildinin salt sisteme odaklı yanını düzeltebileceğini söyleyerek güçlü bir politik-pratik noktayı da öne sürmektedir.

önümüzde iki muhtemel okuma biçimi çıkar; ben bu okumaların üretkenlik yandaşı (yani Fordizm ve Stahanovcu anlamıyla üretkenlik yandaşı) olanında değil üretim eksenli olanında ısrar etmeyi ve Marx'ı, Goethe ve Hegel'de erken zirvelerine ulaşmış biçimiyle etkinliğin merkeziliğine (*Tatigkeit*) dayalı büyük Alman felsefi geleneğinin zirve noktası olarak görmeyi tercih ederim.

KENDİ MEKANINDA KAPİTAL

Marx için sermayenin mekansallığının sırrı aynı zamanda mekansallığın kendisinin, yani ayrışmanın sırrıdır. Zamansallıkta eş zamanlılık dahilinde bir çakışma söz konusu olabilir; fakat mekan söz konusu olduğunda iki beden aynı konumda yer bulamaz, bu bakımdan genişleme ayrışmışlık ile birdir. Ayrışma sözcüğü kendi içinde, değerli bir negatifik barındırır -Marx'ın diyalektiğinin gücünü ve özgünlüğünü olumlu veya pozitiften uzak durmaktan aldığını yavaş yavaş öğreniyoruz- ve aynı zamanda bu sözcük eylemin öznesinin bu eylemin araçlarından ayrılmasında söz konusu olduğu gibi etkili bir iş görür.

“Ayrışma” sözcüğünün sağladığı olanaklardan 1844 *Elyazmaları*'nda ziyadesiyle istifade edilmiştir. Yabancılaşma teorisinin, işçinin aletlerden, üründen, diğer işçilerden ve insan türünden, ya da insan hayvanını insan yapan üretici etkinlikten olmak üzere dört boyuttaki ayrışması üzerine kurulduğu açıktır. Aslında çalışmamızın bu aşamasında ayrışma ayrı ayrı hem bir mekansal hem de zamansal kavram olabilir. Bahsettiğimiz yabancılaşma tarihsel bir olaydır, ama aynı zamanda mekana da olan bir şeydir: Toprağın ve köylülerin mekanı, çitleme, köyden kente göç ve benzeri. Bu noktada Marx'ın sermaye tarifinin düğüm noktası, yani makinelerin ortaya çıkışı da bu makineler üretimin yoğunlaştığı yeni fabrikanın bizzat içindeki mekanı sömürgeleştirdiği ve emekçinin en başta ayrıştırıldığı ve şimdi artık kendilerinde bir amaca dönüşmüş aletlerin ve araçların akıbetini anlattığı oranda mekansaldır. Ludistler de kendi üretimlerinden ayrıştırılmışlardı ve onların o baş belası yeni endüstri makinelerine saldırmak şeklindeki protestoları en az o en müstahkem kaleleri hedef alan ortaçağ savaşı çetelerinin saldırıları kadar mekansaldır.

“Ayırmak” fiilinin *Kapital*'deki ve aslında bir bütün olarak Marx'ın çalışmalarındaki farklı görünümünün izini sürmek, hatta onun dünden bugüne iktisadi ve felsefi literatürdeki kullanımlarından bir şeyler öğrenmek biraz yıldırıcı olsa da aydınlatıcı olurdu.⁷⁴ Şimdilik ise şunu iyi biliyoruz ki bu fiil tarım ve toprak mevzuları ile özellikle ilgili: Örneğin köy ile kentin ayrışması kapitalizmin gelişimi için hayati bir ölçüt sayılır, zira kapitalizmin gelişimi ile köyün şehir üzerindeki Roma'dan beri süren hegemonyası tersine çevrilmiştir. İşte o noktada toprağın nihai anlamda bir metaya, köylülerin tarım işçilerine ve bunun yansırı da büyük toprak sahiplerinin kapitalistlere dönüşümü kaçınılmaz hale gelir ve toprak rantı ismi verilen o gizemli kapitalist fenomenin kendine has yanları apaçık kendini gösterir ve sanki bir ters aynadaki görüntü gibi metanın kar yapısını tersine çevrilir. Kültürel olarak ise mekansal olanın hakimiyeti doğanın bu şekilde kentsel olanın güdümüne girmesini perçinler ve en has semptomunu postmodern soylulaştırma ve aynı zamanda çevresel felaket olarak gösterir (Marx'ın makineler üzerine yazdığı bölümde söylediği gibi zenginliğin asli kaynaklarının eşzamanlı olarak tahrip edilmesi - toprak ve işçi). (482)

Ayrışmanın karşı tarafında ise pozitif bir mekansal fenomen olarak düşünebileceğimiz genişleme vardır. Kapitalizminin temel dinamiği olma sıfatını taşıyan genişleme onun ilk yerel meta üretiminden dünya pazarı düzeyine doğru karşı konulamaz ilerleyişini açıklar. Bu açıdan ayrışma her zaman bu genişleyici dinamikle bağlantılı, hatta paradoksal olarak onunla bir düşünölmeli, ki bu sayede de onunla birlikte ortaya çıkan alt bölmeler karşılık geldikleri nesnelere durağan bir dağınıklık içinde bırakmasın, daha ziyade onları dehşete düşürücü bir genişliğe kavuşmuş ve daha da güçlenmiş varlıklar altında yeniden birleştiresin. Mantık temelinde veya Kartezyan tarzda yapılan durağan bir analizin yerine metastaz ve mutasyon gibi neredeyse bilimkurgulardakine

⁷⁴ Bu salt bir figürasyon sorunu değildir: Micheal Lebowitz ayrışma nosyonunun tam anlamıyla bir pratik-politik strateji içerdiğini göstermişti. Bkz. *Following Capital*, a.g.e, s. 346-8. Ayrıca bkz. 7. bölüm.

benzer yeniden birleşmeleri anlatan figürler anlamlılık kazansın; emek sürecinin Taylorizasyonu ve montaj hattı işte bu yeniden birleşmelerin en doyurucu tarihsel örnekleri.

Şüphesiz radikal coğrafyanın ortaya çıkışı, David Harvey'in çalışması ve Henri Lefebvre'nin felsefi öncülüğü ile birlikte mekansal analiz, tarihin mekansal boyutlarına ve kapitalizmin tarihine yönelik yeniden canlanan ilgi düşünsel geleneğimizin asli bir parçası haline gelmiştir. *Kapital*'de işleyen biçimiyle benim ortaya çıkarmaya çalıştığım mekansallık ise bazı paradoksal özellikleri gösteriyor. Hemen herkes peşinen ve neredeyse tanım itibarıyla niteliğin nicelikten daha olumlu bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğine dair klişeleşmiş yargı konusunda hemfikir gözüktür. Metanın ortaya çıkışını değişim değerinin kullanım değerini, yani niceliğin niteliği hükümsüz kılması olarak tarif eden Marx'a bile aynı peşin hüküm atfedilmiştir. Öte yandan bu tür karşıtlıkların *Kapital*'de nihayetinde ortaya çıkardığı sonuç şok edici veya diyalektik olmasa da oldukça şaşırtıcı olabilir.

Zira tam da bu noktada şunu öne sürmek istiyorum: Şu ana kadarki açıklamaların da ortaya serdiği gibi *Kapital*'de zaman nicelik ile mekan ise nitelik ile özdeşleştirilmiştir. Peki bunu nereden anlıyoruz? İşgünü üzerine olan bölüm burada bir ilk dayanak teşkil edebilir, zira bu bölümde iş günü üzerine yapılan mücadeleler bir nicelik olarak saatler üzerinde döner ve yapılan sözleşmeler de satın alınan emegücünün miktarını sadece iş zamanı açısından hesaplayıp belirginleştirir. Niteliksel meseleleri gündeme getiren ise daha çok çalışma koşullarıdır: Bakımsızlık, tehlike, yetersiz ışıklandırma, sağlıksız düzenlemeler ve hava kirliliği - iş eylemine zemin teşkil eden bütün bu şeyler nitelik başlığı altına düşer; iş gününün kısaltılması üzerine verilen mücadelelerde gündeme gelen nicelik başlığı altına değil.

Burada mekanın beden anlamına geldiğini ve Marx'ın materyalizminin bir felsefi pozisyon olmaktan daha çok yaşayan ve çalışan bedene yönelik bir dava olduğunu hatırlarsak bu söylenenler daha az paradoksal hale gelecektir. Bu bakımdan tüketim bedensel, niteliksel ve somut iken, mübadele tinsel, yani fetişistik ve parasaldır. Soyut emek alınıp satılacak bir şey iken her fizik-

sel işin, her eylem ve jest sisteminin, her bedensel alışkanlıklar bütünlüğünün ve yeryüzündeki her malzemenin, bu malzemele-
rin dokusunun ve direncinin kendine özgü olma nedeniyle somut
emeği genel bir isim altına yerleştirmek pek de mümkün değildir.

Fakat bu belirleme bizi *Kapital*'deki başka bir paradoksa ta-
şır; zira işçi sınıfının bu kutsal kitabı emeği pek az ele alır. Eme-
ğin varoluşsal deneyimi yeniden üretilebilir bir şey değildir ve
bizi her durumda, işin yaşanan deneyiminin kendisiyle değil de
onun niceliğiyle ve ondan elde edilebilecek artı-değerle ilgilenen
sermaye alanının dışarısına yönlendirir. Bu niteliksel çeşitliliği
en iyi ihtimalle, her karmaşık toplumun dayanmak zorunda ol-
duğu nitelikli işçi çeşitliliğine bakarak kavrayabiliriz. Hani daha
önce gözden geçirdiğimiz o büyük Whitmanvari döküm ve kata-
loglardakine benzer bir çeşitlilikten bahsediyorum:

Söz gelişi bir lokomotif, 5000'den fazla bağımsız parçadan
oluşur. Ne var ki lokomotif büyük sanayinin bir ürünü olduğu
için, asıl manifaktüre birinci dereceden bir örnek olamaz. Ama,
William Petty'nin de iş bölümünün manifaktüre uyan biçimini
açıklayıp göstermek için yararlandığı saat, bu işi pekâlâ görebil-
dir. Saat, Nürnbergli bir zanaatçının bireysel işi olmaktan çıkıp
zemberek ustası, kadran yapımcısı, helezonik zemberek yapımcı-
sı, mücevher yeri veya manivela yapımcısı, akrep ve yelko-
van ustası, çerçeve ve kutu ustası, vida ustası, madenî kaplama
ustası gibi ana işleri ve çark yapımcısı (bu da pirinç ve çelik
diye tekrar ikiye ayrılır), mil yapımcısı, hareketi sağlayan me-
kanizmayı yapan usta, *acheveur de pignon* (çarkları millere bağ-
lar ve küçük yüzeyleri parlatır vb.), mil ve mihver yapımcısı,
planteur de finissage (çarkları ve yayları yerlerine yerleştirir),
finisseur de barillet (çarklardaki dişleri açar, yuvaları doğru bü-
yüklüklerine getirir, ayar ve durdurma mandalını sertleştirir),
durdurma mandalı yapımcısı, silindir durmasına karşı silindir
yapımcısı, kurucu ustası, susturucu ustası, saat anahtarı ustası,
planteur d'echappement (asıl durdurucu ustası) gibi daha sonra
gelen işleri ve daha sonra *repasseur de barillet* (zemberek ku-
tusuna ve ayara son biçimini verir), çelik parlaticısı, çark parla-

tıcısı, vida parlaticısı, rakam ve şekilleri yapan ressam, kadrان yapımcısı (emayeyi bakır üzerine döker), *fabricant de pendants* (saat kutusunun asıldığı halkayı yapar), *finisseur de charniere* (pirinç menteşeyi kutunun içine yerleştirir vb.), *faiseur de secret* (kapağın açılmasını sağlayan yayları kutuya yerleştirir), kakmacı, oymacı, *polisseur de boîte* (kutu cilacısı) vb. vb., en sonunda da saati bir bütün ve işleyen bir makine haline getiren kimselerin işlerini yapan sayısız parça-işçilerin toplumsal bir ürünü haline gelmiştir. (332-3)

Fakat tüm bu becerileri gittikçe daha da düzleştirmenin ve niteliksizleştirmenin, yani soyut emek için artık içerisinde genelde kendilerine daha az ücret ödenen çok sayıda kadın ve çocukların da olduğu bol miktarda soyut emekçi imal etmenin sermayenin mantığında olduğunu hatırlamamız gerekiyor. Nitelikli emek zanaatkarlık döneminin izlerini taşır, onun hayatta kalması anlamına gelir. Şimdi ise kolektif iş (“elbirliği”) ve Adam Smith’in temel ilkesi olan işbölümü tarafından çoktan bir ayakbağı haline getirilmiştir. Keza işbölümünün niteliksiz emeğin üretim oranını artırması beklenmektedir; ta ki bu işlerin makineler tarafından üstlenilmesiyle birlikte bu farklı sorumluluklar bile lüzumsuz hale gelinceye değin.

Eğer emeğin kendisi temsilin en içteki erişilmez hücrelerine doğru çekildiye o zaman hikayenin işçiyi ilgilendiren tarafı nasıl anlatılacaktır? Gerçekliğin şimdiye kadar temsil edilmemiş ve konuşulmamış boyutlarını hiç durmadan sözel ifadenin içinde kolonileştirmeye çalışan romanın bile artık bir noktadan sonra peşini bıraktığı o bedenin neredeyse adlandırılmayan varoluşsal sınırları nasıl anlatılacaktır? Ayrıca Marx’ta bizim bu çalışmada da hatırlatma fırsatı bulduğumuz o fenomenolojik ilke işbaşındadır, yani bir eylemin bilince ulaşmasına olanak veren şey onun hedeflediği sonuca erişmesi değil (zira sonuca eriştiğinde onun izleri ve getirileri basitçe varlık dünyasının bir parçası haline gelir) erişmemesidir; yerine ulaşmayan bir jest, parçalanan, bir tökezleme ve bedenin bitkinliği gibi.

O zaman “İş Günü” (Onuncu Bölüm) hiç de iş hakkında bir bölüm değildir. Bu bölüm daha ziyade uç biçimlerine eriştiğin-

de işin imkansızlığı ve yılgınlığım eşiğindeki beden ile ilgilidir. Onun derinlerdeki konusu somut emek değil sınıf mücadelesidir, (“eşit haklar arasındaki mücadelede son sözü kuvvet söyler”) [232]. Çeşitli işlerin sağladığı doyum (*Befriedigungen*) değil, her birinin mümkün kıldığı ve teşvik ettiği çeşitli sömürü ve istismar biçimleri; fabrikadaki işin dilsel olarak ifade edilmesi değil onun suiistimalinin (resmi raporlarda gösterildiği şekliyle) ve bu suiistimali önlemeye muktedir yasalar belirlemenin imkansızlığı üzerinedir bu bölüm.

Görünüşte emeği ele almak için yazılmış ve kapitalizm koşullarındaki işçi sınıfının deneyimini birinci elden aktarmaya adanmış gibi gözükken *Kapital*'in işgünü, makineler ve “genel yasa” adı verilen şeyle ilgili üç uzun bölümü sadece mekansal incelemelerden ibaret değildir; bu bölümlerin her biri de öznelliğin ve hatta hissiyatın, insancılık potansiyeli taşıyan bir iç dökmenin mekanıdır (Dickens ile ilişkilendirmeler oldukça yaygınlaşmıştır). Kapitalistler, burada, sistemin veya yapının sadece alegorik figürleri, salt taşıyıcıları veya *Trager*'idir (tabii az sayıda da olsa iz bırakan bazı şahsiyetleri hariç tutmak kaydıyla; şakşakçı senyör, Southerland'in fecaat düşesi ve kederli Bay Peel): Bunlar rahatlıkla Marx'ın unutulmaz taşlamalarının ve karikatürünün insafına bırakılabilir. Geri kalan ise makineler, mekanizmalar, sistem, diyalektik çelişkidir.

Öte yandan burada bu uzun üç bölümde insanlar ve bedenler yeniden gözükmeye başlar; fakat bunların Marx'ın kendi dilinden çıkmadığını kaydetmek gerekiyor; bunlar fabrika müfettişlerinden alınan uzun alıntılarda kendilerini gösteriyor, yani başkalarının sesinden aktarılıyor.⁷⁵ İster öfke ister acıma veya sempati biçiminde olsun her tür kişisel ifadeyi ve tutkuyu önleme çabasına rağmen, böylesine disipline edilmiş bir tarafsızlık yine de okuyucuda bu duyguları uyandırıyor. Marx'ın duygular ekonomisi hakkında bir şey söylemek gerekirse şüphesiz bir yanda onun soyut diyalektiği içindeki neşeli havayı (ki bu neşeli hava *Grundrisse*'ten *Kapital*'in son formülasyonlarına geçtiğimizde daha kontrollü ve bastırılmış bir hale gelir) diğer yanda da onun

⁷⁵ Bkz. Eglantine Colon, “Marx's Voices”, yayım aşamasında.

yergi amaçlı çizdiği portrelerde aynı düzeyde kontrol edilmiş bir agresifliği ve aynı zamanda metin içerisinde gösterdiğimiz türde tam zamanında yapılmış kıvrak ama dozunda sıçramaları resme dahil etmek gerekir.

Marx'ın bu bölümlerde yapılan ürkütücü aktarımlara yönelik kendi geç gelen yorumu aslında tarafsız bir nitelik taşır:

İngiliz işçi sınıfının mülk sahibi sınıflar için bu “baş döndürücü zenginlik ve kudret artışı”nı hangi koşullar altında yarattığı bu eserin iş günü ve makineler hakkındaki kısımlarında yeterince ortaya konmuştur. Ne var ki, o kısımlarda asıl olarak işçinin iş yerindeki işleviyle ilgilenmiştik. Kapitalist birikimin yasalarını tam olarak anlamak için, işçinin iş yeri dışındaki durumunun, beslenme ve barınma durumunun da ele alınması gerekir. Bu eserin boyutları bizi burada her şeyden önce sanayi proletaryası ile tarım işçilerinin en düşük ücretle çalışan kısmı ile, yani işçi sınıfının çoğunluğu ile ilgilenmek zorunda bırakıyor. (631)

Gördüğümüz gibi bahsedilen bölümlerden ilk ikisi illa da işi ele alıyor değildir. (“durumlardan” ve “toplumsal işlev” gibi sözler ettiği doğrudur). İsterseniz buna yeniden üretimden ziyade üretimi el almaktadır diyelim. Yine bütün bu kategoriler arasında kayışlar olduğunu söyleyebiliriz: Ekmek ve fırıncılık üzerine uzun bir arasöz (“İşgünü”) zorunlu olarak “kalacak yer” (üretimin yapıldığı gece uyuma) meselesine ve son olarak da gıda meselesine girer. Fakat burada gıda üretimin bir ürünü olarak değil ekmeği “tam fiyatla” satmayan fırıncıların bir hilesi, işçilerin kendilerinin beslenmesi meselesi olarak kendine yer bulur:

Londra'da bir fırıncı kalfasının işi kural olarak geceleri saat 11'de başlar. Bu saatte hamur yapar; hamur hazırlama, fırına girecek şeylerin miktar ve kalitesine göre, ½ saat ile ¾ saat arasında zaman alan çok yorucu bir iştir. Aynı zamanda hamur teknesinin kapağı olarak da kullanılan ekme tahtasının üzerine uzanır ve başının altına bir un çuvalı, üstüne bir un çuvalı çekerek birkaç saat uyur. Bundan sonra 5 saat devam eden yoğun, hızlı ve

aralıksız bir çalışma başlar. Hamur açılır, tartılır, biçim verilir, fırına sokulur ve fırından alınır. Bir fırında sıcaklık 75 ile 90 derece (Fahrenheit) arasında değişir; küçük fırınlarda sıcaklık daha düşük değil, daha yüksektir. Ekmek vb. yapımı işi bittiği zaman, dağıtım işi başlar; işçilerin önemli bir kısmı, anlatılmış olan ağır gece işinden sonra, gündüz sepetlerle veya el arabalarıyla evlere ekmek taşır ve bu arada zaman zaman da fırında kalıp çalışırlar. Mevsimine ve işin kapsamına bağlı olarak bu işçiler, işi öğleden sonra saat 1 ile 6 arasında değişen bir saatte bırakır; bu arada diğer bir kısım işçi akşamın geç saatlerine kadar fırında çalışmaya devam eder. (246)

...

İncil'e bağlı İngiliz, ilahi takdir sonucu kapitalist, toprak sahibi veya işi tıklarında bir kimse olmadıkça, ekmeğini alınının teriyle kazanmak zorunda olduğunu biliyordu, ama, her günkü ekmeğiyle, şap, kum ve mineral katkısı sağlayan diğer uygun nesnelere dışında, irin, örümcek, ölü hamamböceği ve kokmuş Alman mayası karışmış belirli bir miktar insan terini de mideye indirdiğini bilmiyordu. Kutsallığına hiç aldırış edilmeksizin, "serbest ticaret" ve dolayısıyla da o zamana kadar "serbest" olan fırıncılık iş kolu devlet müfettişlerinin denetimi altına sokuldu (parlamentonun 1863 yılı toplanma döneminin sonu) ve parlamentonun kabul ettiği aynı yasayla akşamları saat 9'dan sabahları saat 5'e kadar 18 yaşın altındaki fırıncı kalfalarının çalıştırılması yasaklandı. Bu son hüküm, bize bu kadar eski ve tanıdık görünen bu iş kolundaki fazla çalışma hakkında ciltler dolusu yazıya denk bilgi sağlıyor. (245)

"Kalınan yerlerdeki" ısı meselesi daha sonraki açıklamalardan da eksik olmaz (bazı yerlerde bu kez sıcak değil ısıtılmamış oda ve evlerin acı soğuşundan bahsedilir): Fakat dikkatimizi defalarca çeken asıl şey uykudur; özellikle de çalışma saatlerinden geri kalan zamanın uykudan başka hiçbir şeye ayrılamadığı bir durumda. Endüstriyel gelişimin ilk dönemlerinde pek çoğu aşırı çalışma ve uykusuzluktan kaynaklanan demiryolu kazalarının duygulara hitap eden yanını da unutmayalım. (240)

Gece, sermayenin “‘petty pilfering of minutes’ (küçük dakika aşırımları), ‘snatching a few minutes’ (birkaç dakikanın çalınması) veya işçilerin diliyle ‘nibbling and cribbling at meal times’ (yemek zamanlarının kemirilmesine ve kırılmasına)” tabii hale getirilmiştir. (239) Bu tür zamansal kategoriler yanında yaş ve cinsiyet de Marx’ın neredeyse sözlerine başvurduğu İngiliz müfettişler kadar ahlaka başvurduğu mevzular haline gelir: “Törenden ve doğadan, yaştan ve cinsiyetten, gündüzden ve geceden kaynaklanan her tür engel yok edildi.” (271) Tuğla fabrikalarında; “Kendi ailesinden olsun olmasın erkekler, oğlan ve kız çocuklar bu kulübede uyur. Bu kulübelerde genellikle iki, ender olarak da üç oda bulunur; hepsi zemin kattadır ve çok az hava alırlar. Bu insanlar son derece ağır olan günlük işten sonra o derece yorgun ve halsiz düşerler ki, bunlar arasında sağlık, temizlik ve ahlâk kurallarına en asgari biçimde bile uyulduğu görülmez.” (443)

Son olarak uykunun büyük kardeşi de bu iç mekan koşullarının zararlı etkilerinden pek ayrı tutulmaz. Marx bir yüzünde yaşama gücünün hızlandırılmış tüketimi diğer yanında da onun boğulmasını gösteren bir madalyon sunar bize sanki. Bir yanda bir marangoz vardır: “Demirci bir günde o kadar çok çekiç sallar, o kadar çok adım atar, o kadar çok nefes alır, o kadar çok emek harcar ki, ömrü ortalama 50 yılı ya bulur ya bulmaz. Yaşamını her gün dörtte bir oranında daha fazla harcaması için, çok daha fazla çekiç sallamaya, çok daha fazla adım atmaya, çok daha fazla nefes almaya ve diğer her şeyi çok daha fazla yapmaya zorlanır. O bu, gayreti gösterir; istenilen sonuç alınır, belli bir zaman aralığında dörtte bir oranında fazla iş çıkar ve 50 yerine 37 yaşında ölür gider.” (251) Zaman için bu kadarı fazla; şimdi “epey saygı duyulan bir elbise imalatçısının” mekanına bakalım. Burada otuz kız:

...geceleeri bir yatakta ikişer ikişer yatıyorlardı; ve yatakları boğucu odalardan birinde, tahtalarla ayrılmış bir bölmede bulunuyordu. Ve üstelik bu da Londra’nın en iyi modaevlerinden biriydi. Mary Anne Walkley cuma günü hastalandı ve öncesinde

elindeki son işi de bitiremeden, Bayan Elise’i şaşkın bırakarak pazar günü ölüp gitti. (249-50)

Bu noktada yeniden-üretim alanına hiç ulaşmaksızın üretim alanını katedip oradan tamamıyla dışarı çıkmış oluyoruz.

Yeniden-üretim gıda ve barınma dışında epey başka şey içerir. Mekan ise bu yeniden üretim içinde pek çok düzeyde kendini yeniden gösterir: Konuttan tek odalara, konut eksiğinden bizzat işçilerin inşa etmekte olduğu şehirlerin kendisine, kentsel peyzajdan tarımsal peyzaja, işe olan yürüme mesafesinin artışıdan kolonilere yönelik göçe ve şaşırtıcı gelecek ama yeniden-üretim (fiziksel olmasa da tinsel) özünü teşkil eden ama pek göz önüne alınmamış eğitime.

Marx çalışmalarında Robert Owen’a onaylar tarzda göndermelerde bulunur. Owen, Fourier ile birlikte *Komünist Manifesto*’nun tenkitlerinden kurtulan tek ütopyacı sosyalisttir. Özellikle de Owen’ın “fabrika sistemini pratikte kendi deneylerinin tek temeli haline getirmekle kalmayıp bir de bu sistemi teorik olarak toplumsal devrimin kalkış noktası ilan etmesi” (479, n.332) Marx’ın övgüsünü almıştır. Bu noktada sadece Marx’ın “teknik ve tarımsal okulların kurulmasına... ve işçilerin çocuklarının teknoloji ve emeğin çeşitli gereçlerinin pratik kullanımını konusunda belirli bir miktar öğrenim gördükleri ‘écoles d’enseignement professionnel’ gibi yerlerin açılmasına” olan (465-6) desteğini görmeyiz. Bunun ötesinde ve bundan da önemlisi burada tam anlamıyla bir kültürel devrim teorisinin öğelerini buluruz. Buradaki eğitime yönelik çeşitli tartışmaları Dickens’ta klasik olarak görüleceği türden çocuk emeğine yönelik bir tür kınamadan ibaret olarak ele aldığımız sürece bu teori kolaylıkla göz ardı edilebilir.⁷⁶ Tam tersine geleceğin fabrikasının, yani kapitalizmin ötesindeki ütopyacı üretim mekanının hakikaten de sadece üretimin değil aynı zamanda öznenin inşasının mekanı ve her yönüyle eğitimin temel yeri olarak düşünülmüş olabileceğini göz önüne almak yararlı olabilir.

⁷⁶ *Valences of the Dialectic* isimli kitabımdaki “Kültürel Devrim” üzerine olan bölüme bakınız.

Robert Owen'ın ayrıntıları ile göstermiş olduğu gibi, gelecekteki eğitimin tohumu fabrika sistemi içinde atıldı ve ilk sürgünlerini vermeye başladı: bu eğitim sisteminde belli bir yaşın üstündeki bütün çocuklar için üretici faaliyet ile eğitim ve jimnastik birleştirilmiş olacaktır; bu yöntem, sadece toplumsal üretimi artırmaya yarayan bir yöntem olarak kalmayacak, aynı zamanda bütün yönleri ile gelişmiş bir insan üretmenin de biricik yöntemi olacaktır. (462)

Bu toplumsal sistemdeki gerçek bir mahiyet değişimidir: Yalnızca endüstriyel ücretli-emeğin hapsedildiği korkunç mekan insani gelişmenin billur sarayına dönüşmemiş, aynı zamanda sanayi işçilerini birer kötürüme ve canavara çeviren işbölümünün kendisi artık onlara “işbirliği” ve Marx'ın erken dönemlerinde bahsettiği “hümanizm” perspektifini kazandıran bir şey haline gelmiştir. İşte bu ütopyacı tersine çevirme işi, Lenin ve Gramsci'nin Taylorizme yönelik ilk bakışta oldukça iç karartıcı gözükten heyecanlarını yeniden yorumlamamızı mümkün kılabilir; her ne kadar Taylorizm Stalin döneminde ne yazık ki başka bir mahiyet kazanamamış olsa da.⁷⁷ Bu bakış açısı aynı zamanda Marx'taki çok yönlü insani gelişim ve etkinlik ve Fouriervari bir çoklu yeteneklere düşkünlük anlamında kelebek mizacı ya da hiperaktiflik fantezisinin varlığını belgeler. Aynı şurada olduğu gibi:

Bir Fransız işçisi San Francisco'dan döndüğünde şunları yazmıştır: “Kaliforniya'da yaptığım onca işi yapabileceğimi daha önce asla düşünemedim. Matbaacılık dışında hiçbir işe yaramayacağımdan emindim. ... İşlerini gömlek değiştirmekten daha kolay değiştiren bu maceracılar dünyasının bir kere ortasına düşünce, ister istemez, ben de başkaları gibi yaptım. Baktım maddencilik işi iyi para getirmiyor, onu bırakıp şehre taşındım ve

⁷⁷ J. G. Scoville, “The Taylorization of Vladimir Ilich Lenin,” *Industrial Relations*, Ekim 2001, 40: 4; ve V.G. Devinatz, “Lenin as Scientific Manager,” *Industrial Relations*, Temmuz 2003 42: 3.

orada sırasıyla matbaacı, çatı kaplamacısı, lehimci vb. olarak çalıştım. Bütün bu işlere yatkın olduğumu görmem sonucunda, kendimi bir yumuşakça gibi hissetme duygum azaldı ve insan olduğumu daha fazla hissediyorum. (466, n.317)

İki gelişim imgesi görüyoruz: Birisi buradaki gördüğümüz imge, yani öznenin potansiyellerinin Ütopyacı genişlemesi, yani neredeyse mekansal bir başkalaşım içerisinde kapitalizmin kendi doymak bilmez emperyal yayılımı ve dinamizminde ortaya çıkan mahiyet değişimi; diğeri ise eğitsel fabrikaya dayalı kolektif Ütopya, yani tamamıyla yeni bir işbölümünün hizmetine sokulmak üzere işbölümünün yeniden işe koşulması.

Yine de kapitalizmin kendisindeki eğitim sorunu ve özellikle de kapitalizmin çalışan çocuklarının eğitim sorunu yanıtlanmamış olarak kalır: Çocukların iş mekanlarında uyumaya zorlanmaları, sadece bu mekanlarla sınırlanmaları ya da iş yerine gelmek için aşırı mesafeler kat etmeleri noktalarından bakıldığında bile bu sorunun ne anlamda mekansal olarak ele alındığı söylenebilir? Bu sorun aslında Marx'ın bize vermek istediği başka bir dersin, yani bugün sosyal demokrasi ve reformizm diye adlandırabileceğimiz şeyin, o zamanki haliyle ise fabrika müfettişlerinin o realizmlerle veya natüralizmlerle yarışacak raporlarıyla sergiledikleri kahramanca çabalarının nafile olduğu iddiasının bir parçası haline gerilmiştir. Marx'a göre ne yazık ki "tekrar ve tekrar görülmüştür ki, sermaye, toplumsal üretim alanının yalnızca bazı noktalarında devlet denetimi altına sokulur sokulmaz, uğradığı kaybı diğer noktalardaki çok daha ölçsüz bir sömürüyle telafi etmektedir." (468) Marx'ın ulaştığı diğer sonuç ise bu tür yasaların sermayenin yoğunlaşmasını, rekabet halindeki küçük işletmelerin çöküşünü ve sistemi kırılma noktasına taşıyan o çelişkilerin nihai olgunlaşmasını hızlandırdığı yönündedir.

İşçi sınıfının maddi ve manevi korunma aracı olarak fabrika mevzuatının genelleştirilmesi, yani bütün üretim kollarına uygulanması, kaçınılmaz hale gelirken, daha önce görmüş olduğumuz gibi, aynı gelişme, bir yandan da, küçük boyutlu ve dağı-

nık halde bulunan emek süreçlerinin büyük boyutlu ve birleşik emek süreçlerine dönüşmesini ve dolayısıyla da sermayenin yoğunlaşmasını ve fabrika sisteminin tek başına egemenliğini genelleştirmiş ve hızlandırmıştır. Bu genelleşme, sermayenin egemenliğinin henüz kısmen arkalarında saklı halde bulunduğu eski biçimlerin ve geçiş biçimlerinin hepsini tahrip edip bunların yerine sermayenin doğrudan ve apaçık egemenliğini getirmiştir. Böylece, aynı zamanda, bu egemenliğe karşı yürütülen doğrudan mücadeleyi de genelleştiriyor. Bir yandan, tek tek iş yerlerinde tek biçimlilik, kurallara uygunluk, düzen ve tasarrufu zorunlu kılarken, bir yandan da, iş gününün sınırlandırılması ve düzene bağlanması sonucu, teknik gelişmeleri hızlandıran muazzam dürtü ile kapitalist üretimin yol açtığı anarşi ve yıkımları her yerde ve alabildiğine çoğaltıyor, emek yoğunluğunu artırıyor ve makinenin işçi ile rekabetini şiddetlendiriyor. Küçük işletmeler ve ev sanayisi ile birlikte, “fazla nüfusun” son sığınaklarını ve böylece bütün toplum mekanizmasının bugüne kadarki emniyet supaplarını yok ediyor. Üretim sürecinin maddi koşulları ve toplumsal birliği ile birlikte, bunun kapitalist biçiminin çelişki ve karşıtıklarını ve dolayısıyla da aynı zamanda yeni bir üretim sürecinin kurucu unsurlarını ve eski toplumu devirecek güçleri olgunlaştırıyor. (479)

Fabrika müfettişleri her ne olursa olsun aksi takdirde sonuna kadar sömürülecek ve çalıştırılacak, cahillikleri meydanda olan çocuk işçilerin en azından gerekli asgari zaman miktarında öğrenim ve öğretim görmelerini sağlamanın yollarını arıyorlardı.

Bu “emek gücünün” eğitim düzeyi, doğal olarak, bir soruşturma komisyonu üyesinin taraf olduğu aşağıdaki diyaloglarda görüldüğü gibi olmak zorundadır! Jeremiah Haynes, 12 yaşında: “... Dört kere dört sekizdir; ama, dört tane dört (4 fours) 16 eder. ... Kral, bütün paraların ve altınların sahibi olan kimsedir. (A king is him that has all the money and gold.) Bizim bir kralımız var, onun bir kraliçe olduğu söyleniyor, ona Prenses Alexandra diyorlar. Onun kraliçenin oğlu ile evlendiğini söylüyorlar. Bir

prenseler, bir erkektir.” Wm. Turner, 12 yaşında: “İngiltere’de yaşamıyorum. Sanırım, böyle bir ülke var, eskiden hiç bilmiyordum.” John Morris, 14 yaşında: “Dünyayı Tanrı’nın yarattığını ve bütün insanların, biri hariç, boğulduğunu söylerlerken duydum; bu kalanın küçük bir kuş olduğunu işittim.” William Smith, 15 yaşında: “Tanrı erkeği yarattı, erkek de kadını.” Edward Taylor, 15 yaşında: “Londra hakkında hiçbir şey bilmiyorum.” Henry Matthewman, 17 yaşında: “Ara sıra kiliseye giderim. ... Vaazlarda geçen bir isim vardı, İsa denilen biri; ama, bir başka isim söyleyemem ve onun üzerine de hiçbir şey söyleyemem. O öldürülmedi, herkes gibi öldü. O bazı bakımlardan diğer insanlar gibi değildi; çünkü, o bazı bakımlardan dindardı, başkaları değil.” (*He was not the same as other people in some ways, because he was religious in some ways, and others isn't.*) (l.c. 74, s. XI.) “Şeytan iyi bir insandır. Nerede yaşadığını bilmiyorum. İsa kötü bir herifti.” (“*The devil is a good person. I don't know where he lives. Christ was a wicked man.*”) “Bu kız çocuğu (10 yaşında) *God*’ı (Tanrı) *dog* (köpek) diye telaffuz ediyor ve kraliçenin adını biliyordu. (254, n. 106)

Fakat diğer yandan bu çocukların “öğretmenlerinin” cahillikleri de hafife alınacak gibi değildir:

Bu türlü belgeler veren bir okula yaptığım ziyaret sırasında öğretmenin cehaleti karşısında öylesine şaşırıdım ki, kendimi tutamadım, sordum: “Affedersiniz efendim, okuma yazma biliyor musunuz?” Aldığım cevap şu oldu: “Kim, ben mi? Eh şöyle böyle.” Sonra da kendisini haklı göstermek için ekledi: “Her durumda, öğrencilerimin ilerisindeyim.” (384)

Bu nitelikli öğretmen sağlamadaki eksiklik de yapılan bu yasal düzenlemelerin başlıca konusunu teşkil etmez. Aynı zamanda zaman ve mekanın tamamıyla dolu olması ve bunun ne okula gitmek için yeterli zaman ne de bu eğitimin yapılacağına uygun bir yer bırakmaması da göz önüne alınmaz:

Bütün kabahat yasa koyucudadır; çünkü, çocukları eğitme görünüşü altında, bu öngörülen amacın sağlanmasına yarayabilecek bir tek hüküm içermeyen bir hayali yasa çıkarmıştır. Yasa, çocukların “günde belli bir süre” (3 saat) “okul adı verilen dört duvardan ibaret bir yerde kapalı tutulmasından ve çocuğu çalıştıran kimsenin her hafta, öğretmen olarak imzasını atan bir kişiden bir belge almasından başka hiçbir hüküm getirmemektedir. (384)

...
 Bir başka okulda, dersliğin 15 ayak uzunluğunda 10 ayak genişliğinde olduğunu gördüm ve bu kadaııcık bir yerde ağızlarında birtakım anlaşılmaz şeyler geveleyen tam 75 çocuk saydım. (384)

Bu değerlendirmeyi, çalışan çocukların deneyimlerine yönelik daha uzun ve daha genel düzeyde bir açıklamayla sonuçlandırmak faydalı olabilir:

“Aşağıdaki tanık ifadelerinden,” denir, “9 ile 12 yaşları arasındaki çocuklara yaptırılan işi görüp de, ister istemez, anne ve babalarla patronların ellerindeki güç ve yetkileri böylesine kötüye kullanmalarına artık daha fazla göz yumulmaması gerektiği sonucuna varmayacak bir insan aklı düşünülemez.”

“Çocukların, işlerin sıkışık olduğu zamanlarda olduğu gibi normal zamanlarda da, gece ve gündüz vardiyalarında çalıştırılmaları iş gününün utanç verici bir şekilde uzatılmasına yol açıyor. Bu uzatma, birçok örnekte, yalnızca zalimce değil, tam anlamıyla inanılmaz ölçüdedir. Çalıştırılan çocuklar arasından bir ya da birkaçının şu ya da bu nedenle işe gelmemesi seyrek görülen bir şey değil. Böyle zamanlarda, kendi işlerini bitirmiş bir ya da daha fazla çocuğa, işe gelmemiş çocukların eksik kalan işleri tamamlatılıyor. ‘İşe gelmeyen çocukların eksik kalan işlerini nasıl tamamlıyorsunuz?’ diye sorduğum bir haddehane müdürünün buna verdiği cevap, bu sistemin herkesçe bilindiğini açıkça gösterir: ‘Bunu benim kadar bildiğinizi biliyorum,’ dedi ve gerçeği itiraf etmekten kaçınmadı.”

“Tanımlı iş gününün sabah saat 6’dan akşam 5½’a kadar sürdüğü bir haddehanede, bir oğlan her hafta 4 gece, en az ertesi günün akşam saat 8½’una kadar çalışmıştı ... ve 6 ay boyunca bu böyle devam etmişti.” “Bir diğer çocuk 9 yaşında iken, zaman zaman, birbiri peşi sıra 12’şer saatlik üç vardiyada çalışmış, yaşı 10’a basınca, çalışması birbiri peşi sıra iki gün ve iki geceye çıkmıştı.” “Şimdi 10 yaşında olan bir üçüncüsü, üç gece sabahları saat 6’dan gece 12’ye, diğer geceler de akşam 9’a kadar çalışmıştı.” “Şimdi 14 yaşında olan bir dördüncüsü, bütün bir hafta boyunca akşam saat 6’dan ertesi gün öğle vakti 12’ye kadar, zaman zaman da birbiri peşi sıra üç vardiyada, örneğin pazartesi sabahından sah gecesine kadar çalışmıştı.” “Şimdi 12 yaşında olan bir beşinci çocuk, Stavely’de bir demir dökümhanesinde 14 gün boyunca sabahları saat 6’dan gece saat 12’ye kadar çalışmıştı ve artık çalışamayacak durumda.” George Allinsworth, 9 yaşında: “Buraya geçen cuma geldim. Ertesi gün gece yarısından sonra saat 3’te işe başlayacaktık. Bunun için bütün gece burada kaldım. Evim buradan 5 mil uzakta. Önlüğümü, üstüme de ceketimi çekip yerde uyudum. Diğer iki gün sabah saat 6’da buradaydım. Evet! Burası sıcak bir yer! Buraya gelmeden önce, tam bir yıl boyunca bir yüksek fırında çalıştım. Taşradaki çok büyük bir fabrikaydı. Orada da cumartesi günleri sabahın 3’ünde kalkardım, ama hiç değilse eve gidip uyuyabilirdim; evimize yakındı. Diğer günler sabahları saat 6’dan akşamları 6 veya 7’ye kadar çalışırdım” vb. (253-4)

Burada şunu belirtmek gerekir ki bu bölümde çocukların “işe gelmemelerinin nedenleri” olarak ifade edilen şey eğitime ayrıldığı varsayılan zorunlu saatleri içermektedir (çeşitli yaş gruplarına zorunlu kılınan yasal çalışma saatlerine ek olarak konulan bir sınırlamadır bu). İngiliz kapitalistlerinin böyle bir yasal düzenlemenin etrafından dolanmak için bulabildikleri dahiyane çözümler Tuna beyliklerindeki feodal angarya işlerin yerine ücretli emeği koyan modernleşmeci düzenlemenin üzerinden atlamaya çalışma çabalarıyla yarışacak düzeydedir: “Ancak, daha derinlikli bir ekonomi politik kavrayışının ürünü olarak, iş günü, alış-

lagelmiş anlamında alınmamış, günlük bir ortalama ürünün elde edilmesi için gerekli iş günü olarak kabul edilmiş, ama günlük ortalama ürün, kurnazlıkla, hiçbir Kiklop'un 24 saatte tamamlayamayacağı şekilde belirlenmiştir.” (234-5)

Marx'ın davetine uyararak kapitalist işyerinin içini inceliyor ve hem üretim hem de yeniden üretim alanından canlı gözlemler biriktiriyoruz. Fakat biraz da bir adım dışarı atıp sistemin kendisi için ürettiği görünüme bir göz atmak gerekiyor. Marx'ın sorduğu hesabın ekolojik yönlerine daha önce değinmiştik.⁷⁸ Fakat şunu da hatırlamalıyız ki Marx'ın vampir benzetmesi her ne kadar düşünsel anlamda epey ilgiuyandırmış olsa da ücretli emek bir kıyasa tabi tutulurken öncelikle kölecilik daha sonra da hapis koşulları temel alınmıştır (bu ikisi, tabii ki genelde birbiriyle çakışmaktadır). Diodorus Siculus'un Roma altın madenleri üzerine raporu ile bu yol açılır (doğal olarak bu raporun değerlendirmesi kendisinden önceki değerli metallere yönelik yapılan uzun bir analizin ardından gelmektedir); öyle görünüyor ki buradaki amaç ücretli emeğin kölelik karşısındaki insani anlamda üstünlüklerini örneklendirmektir (buradaki tek istisna eski çağlarda, o bahtsız gözcülerin kullanımında ortaya çıkar: “Romalı Villicus, tarım kölelerinin gözcüsü olarak, ‘iş daha hafif olduğu için, çalışan kölelerden çok daha az bir ücret’ alıyordu” ([Mommsen- 275, n.6]). Öte yandan daha önce de gördüğümüz gibi *Kapital* “kapitalist gelişimin yasalarının” henüz yeterli düzeyde yerleştiremediği yerleşimci kolonilerde bir tür köleciliğe dönüşe alttan alta salık verir.

Kölenin bedeninin gün ışığına ancak öldüğünde çıkabildiği⁷⁹ bu gibi madenlerin bir örneğini teşkil ettiği kölelik mekanları,

⁷⁸ Ayrıca bkz. Foster, *Marx's Ecology*, a.g.e

⁷⁹ “Köle sahibi, emekçisini, at satın alır gibi alır. Kölesini kaybederse, bunu yerine koymak için köle pazarında yeniden para harcaması gerekli bir sermayeyi kaybetmiş olur. Ama, “Georgia'nın pirinç tarlaları ya da Mississippi bataklıkları, insan sağlığı için çok tehlikeli olabilir; ne var ki, bu bölgelerin ekilip-biçilmesinin zorunlu kıldığı insan kaybı, Virginia ve Kentucky'nin verimli insan kaynaklarından yerine konulamayacak kadar büyük değildir. Ekonomik

kapitalizmin kendi kırsalındaki etkileriyle, yani köylü barakalarının insafsızca temizlenmesinin ve topluca yıkılmasının, geyik ve kurtlar dolaşsın diye değil de ticari tarım veya hayvancılık için ayrılmış oldukça geniş ıssız alanlar doğurduğu kırsaldaki etkileriyle ilgi uyandırıcı diyalektik bir karşıtlık oluşturur. (Düşküneveri ya da islahevlerinin kölecilik ile yok oluş arasında orta bir noktayı teşkil ettiği söylenebilir.)

Burada tüm bu yeni endüstriyel dış görünümün bu yeni çalışan nüfusun emeği sayesinde vücuda geliyor olduğu da hatırlanmalıdır. Sadece bu fabrikaların ve bunların yanı sıra “dev cüsseli makinelerin onların içinde çalışan ve kullanan insanlar tarafından inşa edilmesinden değil aynı zamanda her ne kadar meyvelerini uzak bir gelecekte verecek” olsalar da “kanalların, rıhtımların, tünellerin, köprülerin, vs. inşasından” bahsediyoruz. (425) Buradaki uzak gelecek ise bizim şimdiki zamanımızdır; bizzat kendilerini inşa eden, sayısı mütemadiyen artış halindeki insanları kendilerinin merkezinden dışlayan ve böylelikle de işçi sınıfı gecekonduları ile işsizlerin yuva kurduğu varoşların kendilerini çevrelemesine yol açan o büyük şehirlerin sayısız hikayesi (Brasilia’dan Chandigar’a ve aynı zamanda São Paulo gibi zaten varolan şehir merkezlerin ge-

kaygılar, doğal bir sistem içerisinde, efendinin çıkarı ile kölenin yaşamının sürdürülmesinin özdeşliği derecesinde ona insanca davranılmasının gerekçesi olabilir, ama köle ticareti alıp yürüyünce, gene aynı kaygı, kölenin ölçüsüzce sömürülmesi ve ezilmesinin nedeni haline gelir; çünkü, yeri her zaman dış pazarlardan doldurulabildikten sonra, ömrünün uzunluğu, yaşadığı sürece ondan sağlanacak verimin yanında önemsiz bir konu halini alır. Buna uygun olarak köle ithal eden ülkelerde, en etkin ekonomik yolun, köle sürüsünden mümkün olan en kısa zamanda elden geldiğince fazla emek sızdırılması şeklinde bir kural vardır. Yıllık kârın çoğu zaman çiftliğin tüm sermayesine eşit olduğu tropik alanlarda zenci halkın yaşamı hiç düşünülmeden harcanır. Batı Hint Adalarında yüzyıllardır korkunç servetlere kaynak olan tarım, milyonlarca Afrikalının yaşamını yutan mezar olmuştur. Bugün gelirleri milyonlarla hesaplanan ve çiftlik sahiplerinin prensler gibi yaşadığı Küba’da, köle sınıfının, en korkunç yaşama koşulları, en öldürücü ve bitip tükenmez bir çalışma içinde olduklarını görüyoruz; ve hatta, her yıl, bir bölümü tamamen yok olup gidiyor.” (377)

lişimi).⁸⁰ Daha sonra soylulaştırma ismi verilecek olan şey o zaman tarım alanlarındaki yerinden etme ve tasfiyenin kentlerdeki karşılığıdır: Geleneksel şehirlerin bizzat kendisi demek olan işçi sınıfı mahallelerinin temizlenip onlardan daha zengin insanların oturması için yeniden inşa edilmesi ve bunun da buranın daha önceki emekçi sakinlerini şehir alanlarının dışına veya resmen evsizliğe sürüklemesi. Burada da Marx'ın zenginlik ve sefalet arasında kurduğu diyalektik birlik küreselleşme koşullarındaki dünya şehrinin kıyametvari ikilemlerini öngören niteliktedir.

Diyalektiğin bu son bahsettiğimiz biçimiyle ilişkilenerak, yani endüstriyel üretimin aynı anda hem aşırı çalışma hem de işsizlik yaratmasındaki diyalektikle ilişkilenerak kapitalizmin bu son dönem mekânları üzerinde son bir keşfe çıkılabilir. Bu yapıldığında karşılaşılabilecek olan şey Agamben'in toplama kamplarının⁸¹ çaresiz sakinlerinde söz konusu olduğundan çok daha derin bir şekilde ekonomik sistemin içinden kaynaklanan "çıplak yaşam" biçimidir. İşte bir tarım işçisinin çaresizliğine dair yaşanmış bir gözlem:

Gelirinde daha da azalma olacak olsa, şöyle diyebilir: *nihil habeo, nihil curo* (malım yok, derdim yok). Yaşayabilmesi için mutlak gerekli olanın dışında üzerinde tasarrufta bulunduğu hiçbir şeyi olmadığı için, bir gelecek endişesi yoktur. Köylü, kapitalist çiftçinin hesaplarını başlattığı sıfır noktasına ulaşmış bulunmaktadır. Ne olursa olsun ona vız gelir, ne bolluktan ne de kıtlıktan payına düşecek bir şey kalmıştır. (834)

⁸⁰ Ayrıca bkz. Foster, *Marx's Ecology*, a.g.e

⁸¹ Agamben'in *Homo Sacer*'deki görünüşte biyolojik anlayışı, Foucault için de söz konusu olduğu gibi aslında hakimiyet kategorilerine yaslanır (zaten toplama kampları örneği de düşünüldüğünde bunun başka türlü olması epey zor olurdu). İşsizliğin sefaletinin daha sonraki kavramlaştırmaların türeyeceği daha temel ve somut bir biçim olmasının nedeni de budur: Somut olan toplumsal olandır, üretim tarzıdır, insan tarafından üretilmiştir ve tarihseldir; doğa veya ölüm gibi şeyleri içeren metafizik anlayışlar ise bu daha basit gerçeğin ideolojik türevleridir.

Burada mekânsal biçim en son noktada temsil edilemeyen sınırları zorlayan bir şey olarak yaklaşılan bir asal sahne vaadine dayanır. Bu nihayetinde temsil edilemeyen fenomenler arasında -emek, bitkinlik, insan zamanının tamamen iç edilmesi, hiçbir zaman benim olmayacak (yani kelimenin gerçek anlamıyla yabancılaşmış) bir yerden sonsuza kadar dışlanmam- en fazla temsil edilemeyen açıklığın kendisidir; açlık tüm kültürel biçimlerinden soyundurulmuş ve isimsiz bir bitkinliğe ve dermansızlığa indirgenmiştir. Peki, açlık bu şekilde, sadece onun etkilerinin kendisini ifade ettiği bedenler olmaktan daha fazla bir şey olarak nasıl görülecektir? Marx'ın mekansal biçimi -ki bu mekansal biçim bizzat Marx'ın kendi yaşayıp gördükleri ve aynı zamanda bu gerçekliğe soğukkanlı bir dehşet ve acıma duygusu içerisinde şahitlik yapan diğerlerinin sesleri vasıtasıyla aktarılmaktadır- mekanları sabırla keşfetmeyi, bu temsil edilemeyen nihai gerçeklik arayışını içerir. Bu arayış yavaş yavaş ilerlerken istatistiklerden ve bölgelerden şehirlere, sokaklara, evlere, odalara uğrar ve en sonunda da arka odadaki gözlerimizi alan, katlanması zor ve karşılaşınca yüzümüzü çevirmeden edemediğimiz bir hiçliğe göz ucuyla son kez bir bakar.

Çaldığımız ikinci kapıyı orta yaşlı bir kadın açtı ve tek kelime söylemeden bizi, bütün ailenin sessizlik içinde ve gözleri sönmek üzere olan ateşe dikilmiş olarak oturduğu ufak bir arka odaya aldı. Bu insanları ve küçük odalarını öylesine bir yalnızlık ve ümitsizlik havası sarmıştı ki, böyle bir manzarayı hayatımın sonuna kadar bir daha görmek istemem. Kadın, küçük yaşta ki oğullarını göstererek, '26 haftadır hiçbir şey kazanmadılar, bayım, bütün paramız, babalarının ve benim biraz iyi günlerimizde, kötü günleri atlatmamıza yardımcı olacağını düşünerek bir köşeye koyduğumuz bütün paramız eriyip gitti,' dedi. Sonra da, yatırılmış ve çekilmiş paraların düzenli kayıtlarının bulunduğu bir banka cüzdanını çıkararak, hemen hemen vahşi bir sesle 'İşte bakın,' diye bağırdı. Cüzdana bakınca, küçücük servetlerinin 5 şilinelik bir ilk yatırımla başlayıp yavaş yavaş 20 sterline nasıl yükseldiğini ve sonra sterlinlerin şilinlere, şilinlerin penile-

re düşerek bu servetin nasıl eridiğini ve sonunda cüzdanın nasıl değersiz bir kâğıt parçası haline geldiğini gördük. Bu aile çalışma yurdundan günde bir kez az bir yemek yardımı görüyordu. ... Bundan sonra tersane işçisi bir İrlandalının karısını ziyaret ettik. Kadını açlıktan bitap düşmüş bir halde, küçük bir halı parçasına bürünmüş ve üzerindeki elbiseleriyle çıplak yatağa serilmiş bulduk; zira bütün yatak takımı rehinde idi. Zavallı çocukları ona bakıyordu, oysa analarının bakımına muhtaç olan asıl bunlardı. 19 haftalık zorunlu tatil onları bu hale düşürmüştü; kadın geçmişinin acı hikâyesini anlatırken bir yandan da daha iyi bir gelecekte bütün ümitlerini kesmişçesine inliyordu. ... Evden çıktığımızda genç bir adam koşarak yanımıza geldi ve kendisi için elimizden belki bir şey gelir ümidiyle onun da evine girip görmemizi istedi. Bir genç kadın, iki sevimli çocuk, bir tomar rehin makbuzu ve tamtakır bir oda, bütün gösterebileceği işte bunlardı. (645-6)

KAPİTAL VE DİYALEKTİK

Bizim okumamız “sermayenin mutlak genel yasasını” Marx’ın temsilinin, ya da belki daha iyi bir ifadeyle onun bu sisteme yönelik inşasının en can alıcı yanı olarak tespit etmiş bulunuyor (tespit ettiğimiz iki düğüm noktası bütünlük uğrakları olmaktan ziyade kapanım uğraklarıdır). Üretkenliğin ve sefaletin özdeşliğini ortaya koyan bu “yasayla” birlikte sistemin geri kalanının görünür hale geldiği, yani bir bütünlük gibi gözüktüğü bir noktaya erişmiş oluyoruz. (Bu merkezi formülasyon karşısında ikincil olmakla birlikte çeşitli figürasyon noktalarının da bir tür süsleme maksatlı olarak değil daha geniş ölçekteki sistemin görüş alanımıza girdiği uğraklar olarak işlediği de açığa çıkmış oluyor.)

Birinci Cildin bu merkezi uğrağında dikkatleri esir alan bir sok edicilikle kendisini gösteren olumsuz ve olumlunun birliği kelimenin en yaygın anlamıyla besbelli diyalektiktir. Zira formülasyonun her iki tarafı da diğer yüzünü kaçınılmaz olarak açığa vurmaktadır. İnsanın çektiği çile ile teknolojik üretkenlik bir aradadır; etkileyici bilimsel ve teknolojik ilerlemeler heba olan yaşamların içerisinden çıkmaktadır (sözde az gelişmiş ülkelerin yoksulluğu ise tarihsel olarak bununla kıyas kabul etmez bir düzeydedir).

Bizim buradaki amacımız *Kapital*’in “hakikatini” onun anti-Marksist düşmanlarına karşı savunmak değildir (zira bu anti-Marksistlerin emek-değer kuramının, değerlerin fiyata dönüşümünün ve kar oranının düşmesinin geçerliliğine yönelik önermeleri hep bu hakikatin “yansıma” teorisi bağlamında çerçevelendirilmiştir): *Kapital*, daha ziyade, öyle ya da böyle bir sistemin

temsiline karşılık gelir. Fakat bizim çözümlememizi asıl olarak daha ciddi bir şekilde zorlayan şey diyalektiği sanki başka bir kitaba ait bir şeymiş gibi değerlendirip onu eleştiren Marksizm içi eleştirilerdir. Bu bakımdan adına “analitik Marksizm” denilen ekol (yani onun bugün post-Marksist olmuş kurucularının da terk ettiği bu ekol)⁸² geleneksel veya diyalektik Marksizmi şu iki ilkeyi gerçekleştiren bir perspektife çevirme niyetini taşır: Birinci ilke, alışılmadık bir makro-iktisat bayrağı altında, sermayenin sitemine ve bütünlüğüne atfedilen her ne varsa onun bireysel deneyimde bir eşdeğeri veya temeli olduğuna dair varoluşsal bir gereklilik öne sürer.

Bu, Hegelci öz ve biçim diyalektiğini, yani Marx'ın eğer birbirleriyle çakışsalar di tüm “bilimin gereksiz olacağını söylediği”⁸³ öz ve biçimin diyalektiğini silmeye denk düşmektedir. Psikanalize ve Freud'un bilinçdışı öğretisine karşı da kullanılabilir bu önerme aynı zamanda bilerek veya bilmeyerek, *Kapital*'deki⁸⁴ çoğu incelemenin merkezinde yer alan değer ve fiyatlar arasındaki ayrımın da ortadan kaldırılması sonucunu doğurmaktadır.

Bu yaklaşımın ikinci ilkesi olan çelişkisizlik ilkesinin eski Aristocu ve ortak duyuya dayanan mantığına dönüş pahasına bu-

⁸² Burada sayabileceğimiz başlıca isimler G.A. Cohen, Jon Elster ve John Roemer'dir; bunlara yönelik çok sayıda Marksist eleştiri de mevcuttur, örneğin bkz. Michael Lebowitz, a.g.e; ve Daniel Bensaid, *Marx for Our Times* (Londra: Verso, 2002). Spinoza'nın etiğinin aksiyomlar yoluyla organizasyonu ne kadar ideolojik olmayan bir nesnellik içeriyorsa, bu çalışmaların “analitik” bir nitelikteki önermeler ve argümanlar şeklindeki dışsal organizasyonu da o kadar içerir. Örneğin, G. A. Cohen'in başyapıtı *Karl Marx's Theory of History* (Princeton, 1978), *Kapital*'i tüketimciliğe yönelik bir tür saldırı olarak okumaya dönüşmüştür ki, böylesine bir siyasi hamlenin arkasında “analitik” değil de diyalektik bir şekilde durulduğunda çok daha etkili olunabilir.

⁸³ *Kapital*, 3. Cilt (Londra: Penguin, 1981), 956.

⁸⁴ Gariptir ki “yöntemsiz bireycilik” üzerine yapılan bu vurgu, Sartre'ın Marksizm ve fenomenolojiyi uzlaştırmaya yönelik tüm yaşamı boyunca giriştiği çabayı güdüleyen varoluşsal kaygıları (ki bunlar Marksizmi yeni çıkış noktalarıyla zengin bir şekilde beslemiştir) içermiyor gözükmektedir.

nun tersini söyleyen Hegelci mantığı terk etmeyi önermektedir. Yani onun Marksizmi yeniden yazmaya yönelik girişimi sadece diyalektikten uzak olmakla kalmaz aynı zamanda asıl olarak, Hegel'den ayrıştırılamayacağı düşünülen diyalektiğin bizatihi kendisini terk etmeyi amaçlar. Bu Marx'ı Hegel'den ve diyalektiğin kendisinden arındırma amacı çeşitli nedenlerle hem Korsch hem de Althusser tarafından benimsenmiştir. Korsch bunu "özüleştirme"⁸⁵ kapsamındaki tarihsici yöntemi adına, Althusser de bildiğimiz materyalizm ("yapısal" veya daha sonra da olumsalıcı tarzda da olsa materyalizm) adına benimser. Bu örneklerde ortaya çıkan sonuç ise her ikisi için farklı farklıdır: Korsch sonunda konsey komünizmi ve bir tür anarşizm için ortodoks Marksizmi terk ederken Althusser Parti içerisinde kalarak Stalinizmle ilişkilendirdiği ve sistematik bir şekilde bir tür Hegelci idealizm olarak nitelendirdiği ortodoks Marksizmi içeriden eleştirir. Öte yandan Korsch'un "özüleştirme" yöntemi tarihsicilik kılığı altında bugün bizim diyalektik olarak işaret edebileceğimiz pek çok şeyi içinde tutmaya devam eder; Althusser'in yaptığı ise eski temel ve üstyapı diyalektiğinin özünü yapısal konjonktürler ve kurumsal araçlar biçiminde yeniden yazmaya kalkışmaktadır.

Öte yandan diyalektiği Marx'ın kendisinden "analitik" olarak temizleme işinin nasıl biçimler alacağı "mutlak genel yasa" meselesinde kolaylıkla tasavvur edilebilir. Aristocu mantık bunu örneğin teknolojik bir ilerlemenin insanların işlerine kaybetmesiyle sonuçlanması olarak yeniden yazabilirdi.⁸⁶

⁸⁵ Bkz. Karl Korsch, *Karl Marx* (New York: Rusell and Russell, 1963), 2. ve 3. Bölümler.

⁸⁶ Burada çelişkiyi teknoloji sorunundan arındırma (ya da temizleme) meselesine dair Marx'ı kendi sözleri oldukça öğretici:

Ve işte bizim savunucularımızın dayandıkları nokta budur! Makinenin kapitalist kullanımından ayrılmaz çelişki ve uzlaşmaz karşıtlıklar, makineden değil, ama aslında makinelerin kapitalist biçimde kullanımından doğduklarından ötürü, mevcut değildir diyorlar! İşte bu yüzden, makine tek başına alındığında çalışma saatlerini kısalttığı halde, sermayenin hizmetine girdiği zaman bunu uzatmakta; ve gene kendi başına, çalışmayı hafiflettiği halde, sermaye tara-

Bu alabildiğine çelişki-içermeyen bir bakıştır ve gideceği yer refah, yeni tür işler yaratmak ve diğer Keynesçi tedaviler gibi sosyal-demokrat çıkarımlardır. Bu önlemlerin hepsi de kapitalizmi bir sistem olarak teşhis edemediklerinden, aslında bir sistem olan kapitalizmi yerli yerinde bırakırlar. Diyalektik formülasyonun sarsıcılığının altında bir üretim tarzı olarak kapitalizmin bütünlüğünün altını çizmek vardır. Yeni değer biriktirmesinin yanında artık küresel ölçekte bir yedek işsiz ordusunu çoğaltarak üretmeye devam eden bir sistem olarak kapitalizmin genişlemesi istense de sosyal demokrat reform tarafından dizginlenemez. Sistemin bizzat merkezi ve ayrılmaz bir parçası olan kar güdüsü artık “küçülme” ideolojisi tarafından beslenmekte ve büyütülmektedir. Bankalar ve yatırımlar “verimlilik” adı altında daha da fazla işsizlik üretebilen kurumları ödüllendirirken bu “küçülme” ideolojisine yaslanmaktadır. Bu gelişmeler birer sapma olmaktan ziyade kapitalizmin kendisinin tarihsel olarak mantıksal ve kaçınılmaz uzantılarıdır. Marx’ın “mutlak genel yasası” da bu dinamiğin altını çizmeyi amaçlamakta ve bunu yaparken de onu şu veya bu ulusal işletmecilik kültürünün aşırı veya düzeltilebilir bir stratejisi olarak görüp hayıflanmanın ötesine geçmektedir.

O zaman *Kapital*'deki diyalektiğin bu şekilde yeniden ele alınması ve hatta bununla da kalınmayıp çıkarılıp atılması ile ek-sik kalan şey olumsuzluğun ve çelişkinin merkezi rolüdür. Toplumun hem düşünsel hem de iktisadi pratiklerinden olumsuz ve “kritik” olanın yavaş yavaş çıkarılması neticesinde onun pozitifleştirilmesi durumuna karşı en çarpıcı felsefi ithamı Adorno

fmdan kullanıldığı zaman, işin yoğunluğunu artırmaktadır; kendi başına, o, insanın doğa üzerindeki zaferi olduğu halde, sermayenin elinde, insanları bu kuvvetlerin kölesi haline getirmektedir; kendi başına, üreticilerin servetini artırdığı halde, sermayenin elinde bunları sefilleştirmektedir - bütün bu ve öteki nedenlerle, burjuva iktisatçıları, bütün bu çelişkilerin, gerçeğin bir görünümü olduğunu ve aslında ne fiilen ve ne de teorik bir varlığa sahip bulunmadıklarının gün gibi açık olduğunu rahatlıkla öne sürebiliyorlar. Böylece, o, kendisini, kafa yormaktan kurtardığı gibi, üstelik, kendi karşıtının üstü kapalı olarak, makinenin kapitalist kullanımına değil de, bizzat makineye karşı çıkacak kadar aptal olduğunu söyler. (568-9)

ortaya koymuştur. Öte yandan Deleuze'ün (ve bir başka biçimde de Derrida'nın) olumsuzluğa dair farklılık adına sundukları reddiyenin böyle her yeri saran türde bir pozitivistleşmenin savunusu olarak okunması pek de akıl karı değildir; bu reddiye daha çok pozitivistleşmenin başka bir felsefi konumlanıştan ve farklı bir kod içinde değişik bir eleştirisi olarak okunmalıdır, zira bunlarda olumsuzluk olumlu bir varlık halini almıştır.

Marx'ın *Kapital*'deki kendi diyalektik pratiği Hegelci olumsuzluğun felsefi bir slogan olarak programlı bir şekilde savunusuna dayanmaz. "Feurbach üzerine" ünlü bir tezinde de ifade ettiği gibi daha çok Marx'ta felsefenin, yani felsefi soyutlamanın kendisini gerçekleştirmek yoluyla kendisini tasfiye etmesi söz konusudur. Bu süreci o çok bilinen yabancılaşma tartışması karşısında farklı bir pozisyon üzerinden örnekleyebiliriz. Farklı pozisyonlardan kastım bir yandan yabancılaşmanın Hegelci bir idealizm olarak görülüp Althusserci bir şekilde reddedilmesinden uzak durmak, diğer yandan da erken dönem elyazmalarının Marksist savunucularının hümanizminden sakınmaktır. Burada bizim okuyuşumuz içerisinde ortaya çıkan şey yabancılaşma kavramının *Kapital*'in yapısı içerisine oldukça yerleşik olduğudur. Burada yabancılaşma öncelikle kendimden ayrı bir şey üretmek yoluyla üretime yabancılaşmama ve böyle olunca da ürettiğim şeyin benim karşımda yabancı bir nesneye ve güce dönüşmesine denk düşmesi bakımından en Hegelci biçimiyle mevcuttur. Zira daha öce de gördüğümüz gibi kitapta işçilerin kendi "altın zincirlerini" kendilerinin dövdüklerinden, kendi ücretlerini daha baştan sermayeye ödünç verdiklerinden, kendi artık emekleriyle artı-değer birikimini ilerlettiklerinden ve hatta kapitalizme direnç göstererek onu yeni teknoloji icat etmeye ve yürürlüğe sokmaya teşvik etmeyi ihmal etmediklerinden bahsetmektedir.

İşte tüm bunlarda tam anlamıyla bir yabancılaşma biçim ve eylemi buluruz; bir tek üzerlerindeki felsefi adlandırma eksiktir. Madem böyle, o zaman bu işlemi bu felsefenin tasfiyesinden çok onun yeni bir biçimde gerçekleştirilmesi olarak görmek daha makuldür. Marx'ın soyuttan somuta ilerlemeyi öneren ünlü

sloganıyla kastettiği de işte budur (G 101). Geleneksel felsefe aslında bir yanıyla soyutun kendisinin fethedilmesidir. *Pensee sauvage*'ın “bebeklere has zihinsel karmaşasından” evrensel kavramların ortaya çıkmasıdır geleneksel felsefe; antik Yunan'da felsefenin icat edildiği zamanda Platoncu İdeaların kendi maddi somutlanmış hallerinden çekip çıkarılmasıdır. O zaman Marx'taki somut, bir tür üçüncü terim ya da soyutun Hegelci bir şekilde “kendisine geri döndürülmesi” olmaktan ziyade moderniteyi karakterize eden disiplin farklılaşmalarının aşılması ve tümel bir karşılıklı ilişkililik olarak bütünlüğün keşfedilmesidir. Bu noktada yabancılaşma (*Entfremdung, Entausserung*) adı verilen soyutlamanın keşfinin bizatihi kendisi gerçekliğin bizzat içinde ve gelişim halindeki bir sistem olarak kapitalizm tarafından bütünlleştirilmiş toplumun bünyesinde işlemekte olan yabancılaşma dinamiklerinin bir işareti ve semptomudur. Bu noktada yani yabancılaşmanın bir fikir veya kavramdan ziyade bir biçim olduğunun keşfedildiği noktada biz halihazırda ampirisist-Aristotetelci değil diyalektik bir dünyanın içerisindeyiz. Ve bu “olumsuzun emeğinin ve acısının” (Hegel) her yerde olduğu bu yeni dünyada böyle bir kavrama da artık ihtiyacımız kalmamıştır. Geriye kalan şey zıtların birliğiyle özdeş olduğunu teslim etmemiz gereken temeldeki çelişki nosyonunun kendisidir. Diyalektik bu zıtların sürekli yer değiştirmesi ve birbirlerine dönüşmesi anlamına geldiği oranda bunları pozitif ve negatif olarak işaret etmenin veya tasnif etmenin artık bir anlamı yoktur.

Bu noktada bir anlığına daha da teknik bir dil kullanarak bunun o ünlü “özdeşlikle özdeşmezliğin özdeşliği” ile “özdeşmezlik ile özdeşliğin özdeşmezliğinin” birbirinin aynısı olduğu anlamına geldiğini söyleyebiliriz. İşte bu noktada eski anlamıyla felsefenin gerçekten de sonuna gelinmiş olduğundan korkuyorum; zira kapitalizmin olumlu mu olumsuz mu, iyi mi kötü mü olduğuna “karar vermek” *Manifesto* onun aynı anda her ikisi de olduğunu söylediği bir durumda imkansızlaşıyor.

İyi ve kötü bizim gündelik ortak dilimizin parçasıdır ve daha sonra da göreceğimiz gibi diyalektik yeni ve Ütopik bir şey adına bunların ortadan kaldırılmasını öneremez. (Her ne kadar di-

ğer pek çoğu yanında özellikle bu ikili karşıtlığı aşmaya yönelik Nietzsche'ci projeyi sahiplense de böyledir). O zaman karşıtlık, tercihimiz ölçüsünde vurgu yapabileceğimiz bir şey olarak bize kalmış olur. Marx'ın kapitalizmin yıkıcı özelliklerini neden vurgulamak zorunda olduğu açıktır; fakat teknolojik ilerlemeye ve yenilenmeye ilgi duymasını bir kenara bırakırsak neden bizim kapitalizmin aynı zamanda olumlu yanını vurgulamamızı istediği o kadar net değilmiş gibi gözükebilir. Diğer yandan bugün artık pek rastlanılmıyor gibi gözükken bu vurgu Marksizmin gelecek ve tarihsel gelişim davasını kuran şeydir aynı zamanda. Bu perspektiften yola çıkıldığında kapitalizmi ahlakçı bir bakış açısından mahkum etmek ve daha basit bir geçmişe dönmenin cazibesine kapılmak konusunda daha ihtiyatlı olmamız ve sitemin bu muazzam ve insanüstü gelişiminde hala insani ölçekte kalan bir şey varsa onu korumamız icap eder. Tüm bunlar bir yana kapitalizmin "güzel" mi (sürekli devrimcileşen ve yenileyen) yoksa kötü (sömürücü ve tahakküm kuran) bir tasvirinin ortaya konulması gerektiğine dair yapılacak seçim mantıksal veya bilimsel değil aslında politik bir seçimdir. Yani bu seçim güncel duruma yönelik, insanların olumsuzdan mı (öfke) yoksa olumludan mı (umut) kaynaklı olarak harekete geçirilebileceğine dair hesapların içinden çıkmalıdır.

Fakat böyle bir tercihe bağlılık durumu olumlu ve olumsuz karşıtlığının tüm içeriğini boşaltıyor ve yorumun tüm ağırlığını durumun kendisine yüklüyor gibi gözüküyor (zira durumun kendisi de yorumlanmış bir şeydir). Bence aslında diyalektik düşünce için genel olarak geçerli olan şey budur; zira diyalektiğin en can alıcı noktası diye tarif ettiğim çelişki "fikri" de belirli bir içerikle değil biçimsel olarak kavranmalıdır. Bu noktada, çelişkiyi burada epey ele aldığımız o ünlü karşıtların birliği ile özdeş gördüğümü yeniden vurgulamam gerekiyor. Böyle bir yaklaşım diyalektiği onun en temel mekanizmasına ve en esas öğelerine, yani ikili karşıtlığa geri yönlendirecektir (bu ikili karşıtlığın da ne kadar zaafı olduğunu biraz önce yukarıda etik ikililik bahsinde en güçlü biçimiyle gözlemlemiştik). Aslında başka bir yerde yapısalcılık uğrağının bizzat kendisinin köken itibariyle dilsel

ikili karşıtlıklara yaptığı vurgu sayesinde diyalektik düşüncenin yeniden canlanmasını ateşlediğini söylemişim. (Diyalektik ve yapısalcılık arasındaki daha derin bir yakınlık olmasa da ve biz de diyalektiği yapısalcılıktan tesadüfi ve bir yanlış anlamaya dayalı bir şekilde öğresek de durum budur.)⁸⁷

Tüm bunlar bir yana, bu karşıtlıkların bazılarını *Kapital*'in tam da birinci sayfasında yer alan nitelik ve nicelik bahsinde işler vaziyette görmüştük. Kitap çerisinde bu soyut karşıtlık kullanım değeri ve değişim değeri biçimini alıyor, daha sonra da kendisini madde ile akıl, somut emeğin fiziksel bedeni ile metanın zihinsel ve tinsel özellikleri arasındaki karşıtlık şeklinde açığa vuruyor ve oradan da mekan ve zaman, mutlak ve görelî vesaire diye devam ediyordu. Bu listede günümüz felsefesinin de bizi ısrarla geri yönlendirdiği çok temel bir karşıtlık yani özdeşlik ile farklılık arasındaki karşıtlık ihmal edilmiş gözüküyor.

Ve tam da burada diyalektiğin kendisinin kökenleri üzerine bir hipotez öne sürmek istiyorum. Zira ben diyalektiğin her şeyin farklı olduğu fakat bir yandan da aynı kaldığı çok acayip ve benzersiz bir tarihsel durumla baş emek için ortaya çıktığını düşünüyorum. Şöyle ki bu dönemde tarihin keşfi (veya icadı) sadece *anciens* ile *modernes* arasında değil aynı zamanda bütün değişik tarihsel üretim tarzları arasındaki muazzam yapısal farklılıkları ortaya çıkarır! Fakat başka bir bakımdan da bunların hepsi aynı şeydir, yani üretim tarzlarıdır. Aynı şekilde tarih birinin diğerine hakimiyet kurduğu gruplar açısından muazzam bir çeşitlilik arz eder: kastlar, feodal mertebeler, klanlar, aileler, göçebe topluluklar ve son olarak da bizim üretim tarzımıza özgü olarak toplumsal sınıflar; fakat diğer yandan da bunların hepsi de toplumsal sınıflardır; hepsi de hakim bir sınıfın emekçi bir sınıfın yarattığı artı-değere el koyması bakımından birbirinin aynıdır. O zaman diyalektik tekil olan ile genel olanı kendine has bir şekilde birleştirebilen veya daha da önemlisi birinden diğerine doğru vites değiştirebilen ve onları farklı kalabilecekleri bir şekilde özdeşleştirebilen bir düşünüş tarzıdır.

⁸⁷ Bkz. *Valences*, a.g.e, 17-19

Eğer böyleyse diyalektiğin kendisi bu kaderden nasıl kurtulacaktır? Yani diyalektik bir şekilde kendisine eşit kalmaksızın şekil ve biçimini mütemadiyen değiştirirken aynı zamanda bir sonraki uğrakta bizzat kendisinin reddedeceği tek bir soyut kategori altına nasıl düşebilir?

Tam da burası, yapısalcılıkla ilişkilendirilmesi bakımından sistem fikri hakkında birkaç şey söylemek için uygun bir zaman gibi gözüküyor. Şimdiye kadar bu yapısalcı terimi daha Hegelci bir terim olan ve böylelikle de tanım itibariyle yapısalcılıkla uyuşmayan bütünlük terimiyle aynı anlama gelecek şekilde kullandık, değil mi? Şüphesiz “sistem” aynı zamanda pozitivist ve Parsonsçu sistem teorilerine akla getiren çağrışımlarla yüklüdür. Fakat ben Marx’ta pek de yaygın olmayan bu kavramı kapitalist birikimin kendisinin mekanik ve dizginsiz deviniminin altını çizmek amacıyla kullanıyorum. Burada figürasyona dikkati çekmek faydalı olmaya devam edebilir; zira Marx’ın sisteme dair pratiği Hegel’in-kinen uzamsal olarak oldukça farklıdır. Hegel’de bir bilinç ya da bir fikir “kendine döndüğünde” daha yüksek bir öz-bilinç aşamasına, daha yoğun bir temalaştırmaya erişir. Öte yandan Marx’ta ise ayrıştırma dinamiği bir içeri ve dışarı diyalektiğini harekete geçirir. Şöyle ki, kârı keşfetmek için “dolaşım alanından dışarıya çıkmalıyız”; tüketim üretim ve dolaşımın “dışında” cereyan eder; vesaire. Bu figür o zaman dışarısını kendi içerisine doğru çeken ve bu önceden dışarıda olanı her yeri kuşatan dinamiği içerisinde sarıp sarmalayabilmek üzere etkinlik alanını genişleten kapitalizmin sahip olduğu o genişlemeci yapıyı kafamızda canlandırır (emperyalizm bu sürecin en çarpıcı örneğini teşkil eder). Aynı noktadan hareketle, bir anlığına sanki bir kahinmişçesine Marx, işçi sınıfı ailesinin yeni (ve daha ucuz) meta üretimini mümkün kılacak şekilde kendi tükenişini telafi etmek için “dışarıdan” kendisinin yerini alacak olanları yaratma dinamiğini gözlemler. O zaman bu sistemde toplumsal yeniden üretimin kendisi meta üretimini genişletmenin bir vasıtası haline gelir. O zaman Hegelci *Entausserung*’un sadece ürünü yeniden içine katıp (kendisine geri döndürüp) kendisini zenginleştirmek için dışsallaştırdığı yerde Marksçı sistem meta üretiminin genişlemesini gerektiren bir ayrışmayı öne sürer.

Tüm bunlar bir tarafa, her ne kadar şeyleşme dediğimiz şey dile içkin olsa da ve bu durum en gelip geçici ve duruma bağlı varlıkları tehdit eden bir adlandırma sürecinin yarattığı her zaman her yerde var olan kaçınılmaz bir tehlikeye işaret ediyor olsa da yapıbozumunun bazı versiyonlarının yaptığından farklı olarak, herhangi bir pozitif formülasyonda veya önermede üstü örtük bir şekilde var olan temsil edilemezliği ve kaçınılmaz çelişkileri illa ki ortaya sermemize gerek yoktur. Süreklilik arz eden apaçık bir söylem üretmeyen ve onunla sonlanmayan bir zamanlamayla yapıldığı müddetçe şeyleşme kesintiye uğratılabilir (diyalektik bir Ütopya ortak dil olamaz). Öncelikle daha önce de gördüğümüz gibi figürasyon isim atfetmenin etkilerini denetim altına alır ve bu etkileri yeni bir diyalektik farkındalık uğrağı için kendi içine yeniden katar. Diğer bir nokta ise düşünceyi klişeleşmiş ikilemelerin bitmek bilmeyen tekrarlarına mahkum ediyormuş gibi gözüken ikili karşıtlıkların bizatihi kendi yapısı kendi geleneksel ideolojik dinamiğini frenleyecek ve bunun yerine daha derinlikli ve tarihsel bir farkındalık üretecek mekanizmalar barındırır.

Hegel'de bile adlandırılan kavram dediğimiz şeye içkin şeyleşmeye yönelik bir tedirginlik sezilebilir. Zira Hegel'in sık sık kendi felsefi "sistemini" yaygınlaştırmak ve kabalaştırmak için kullandığı o katı üçlü formüle (tez, anti-tez, sentez) yönelik itiraz Hegel'in, "sentezin" yerini alan dördüncü bir terimi, eski bir arkadaşı, yani "olumsuzlanmanın olumsuzlanmasını" Mantığı'na eklemesiyle değerinden kaybeder.⁸⁸ Önce Engels'in sonra da Stalin'in diyalektik felsefelerine kazıdıkları ve aynı "temel-üstü yapı" gibi beraberinde utanılacak pek çok şey getirebilecek olumsuzlanmanın olumsuzlanması gerçekte ise daha formel ve gelecek odaklı bir mantıksal hamledir ve "sentezdeki" veya asli niteliklere dönüşteki o geriye yönelik fikrin tersine geleceği daha açık uçlu bir mahiyette bırakır.

⁸⁸ Bkz. G.W. Hegel. *Science of Logic* (Londra: Allen & Unwin, 1969), s. 836. Bu üçlü klişe, esasında kıyas *mantığına* yönelik metafizik genellemesinden kaynaklanır.

Esasında bizim biçimci yaklaşımımızın önerdiği şey olumlu ve olumsuz kavramlarının veya kutuplarının kendilerinin bizim başta düşündüğümüzün tersine sabit olmadığı ve bu tür tekil karşıtlıklar birbirlerine dönüşebildikleri oranda bunların içeriklerinin bile sürekli bir değişime tabi olduğudur (nitelik bir bakmışsınız bedenle, bir bakmışsınız somut emekle, zamanla vs. “aynı” olmuş). Bu bakımdan farklılığın özdeşliğe veya diğerinin öbürüne dönüştüğü yatay bir biçim söz konusu olduğu kadar bir de karşıtlıkların dikey bir birliği (çeşitli karşıtlıkların birbirleriyle özdeşleşmesi) durumu söz konusudur.

Diyalettiği onun içeriğinden çok şekli üzerinden tartışmayı tercih etmemin sebebi de budur. Çelişki bile böyle bir değişip durma durumundan muaf değildir. Zira paranın değer probleminin bir çözümü olarak değil de şeyleşmesi olarak işlev kazanması durumunda da gördüğümüz gibi çelişki bir dolayımın ortaya çıkmasına yol açabilir; ve aynı zamanda çelişkiyi gök cisimlerinin eliptik hareketiyle kıyaslayan Marx’ın bunu yaparken çelişkiyi paranın şeyleşmesi olarak değil de bir hareket ve döngü olarak almasında söz konusu olduğu gibi çelişki bir döngü ihtimalini de içinde barındırır: “Meta...[çelişkilerin] hareket alanına sahip oldukları biçimi sunar.” Fakat belki de bu başka bir karşıtıktan başka bir şey değildir; şeyleşme karşısında değişebilirlik, vesaire: Bu tür anlamdaşlıklar ve onların başkalaşımı sonsuz değildir.

Yine de bu kitapta Marx’ın diyalettiğini nitelendirme noktasında biraz daha ileri gitmemiz gerekiyor. Zira *Kapital*’in diyaletik bir felsefe değil, eğer bu terim bahsettiğim farkı ortaya koyabiliyorsa diyaletik bir teori olduğunu; belki de Korsch’tan esinle diyaletik “özüleştirme” olduğu defaatle vurgulanmalıdır. Burada demek istediğim şey yabancılaşma ve hatta çelişki gibi ismi konulmuş felsefi kavramlar burada bu felsefi rolü açıkça yerine getirmezler; bu sözcükler ya hiç gözükmezler ya da nadiren gözükürler; bu kavramların karşılık geldikleri soyutlamalar bunu sağlayacak şekilde geliştirilmiş değildirler. Bu bakımdan diyaletik bir felsefeden bahsediyorsak bu He-

gel'inkidir; çünkü bu bahsettiğimiz şeylerin hepsi ilk ve son kez (takipçilerini bir yana koyarsak) Hegel'de söz konusu olabilmıştır. Marx'ta ise bu soyutlamalar ve bu kavramlar halının altına süpürülmüştür. Hepsi de hala etkin olabilir ve kendilerinin bir şekilde maddileştikleri gelişmelere biçim verirler; fakat artık kendi adlarıyla mevcut değildirler. Marx'ın metni, diğer bir güncel sözcüğü kullanırsak, diyalektik içkinliğin bir pratiği olarak görülebilir.

Fakat felsefeden kaçışın yanında (ki bu kaçış felsefenin özerkliğini ortadan kaldırarak gerçekleşir), ifade etmesi daha güç ve "diyalektiğin" felsefi bir kavram olmadığını ima eden başka bir şey daha cereyan etmektedir. Bir düşüncenin, cümlelerin, analizin diyalektik olabilmesi için onu diyalektikmiş gibi düşünmemizin gerekmesi gibi kendine has bir durum vardır ortada. Bu bakımdan diyalektik halihazırda ikinci-derece düşüncenin (yani felsefileştirmenin, soyutlamanın) bir tür özbilincine sahip olmaktır. Yani diyalektiği pratik ettiğimize yönelik bir farkındalık yoksa diyalektik de yoktur. Her ne kadar "analitik Marksistler" bizi buna davet etse de kendiliğinden ve bilincine varılmamış diyalektik düşünce diye bir şey olmaz.

Diyalektik düşünce Aristocu ve Kantçı felsefede olduğunun tersine asla bir ortak duyuşsal düşünce (ideoloji) olamaz. Öte yandan kendi düşüncemizi diyalektiğin bir örneği olarak kavramamız gerektiğini söylemek de doğru değildir. Fakat sadece belirli bir tür bütüncülün veya genelliğin varlığında bir örneğin, bir tikelin varolabileceği noktası vasıtasıyla bu yanlış formülasyondan doğru bir yola çıkış yapılabilir. Diyalektik düşüncenin her biçimi tekildir; diyalektik örneği olabilecek türde bir tümellik veya genellik değildir. Diyalektiğin pratik edildiği her durum kendine özgüdür; bu durumlar genelleştirilemez. Diyalektiği soyut kavramlar bağlamında değil de ancak onun çeşitli şekilleri (karşıtların birliği, çelişkiler vs.) üzerinden tarif edebilmemizin nedeni budur. Bu noktada, Korsch'un da kavradığı gibi, bu özgüllük veya tekilik, bu soyutlanamaz ve genelleştirilemez, kendine has ama soyut düşünce farklı bir biçimde nitelendirilmelidir; yani ta-

rihsel olarak nitelendirilmelidir. Böyle bir diyalektikte kendine has olup da anlamlı olan tek şey tarihtir; kapitalizm bir kavram değil, tarihsel bir fenomendir (hem bir yapı hem de bir vaka gibi iki ayrı yüze sahip bir tarihsel fenomen). *Kapital*'in kendisi de kendine has bir tarihsel vakadır ve bu da onun diyalektiğini oluşturur.

SİYASİ ÇIKARIMLAR

Dikkatli okurlar, benim Birinci Cildin siyasi çıkarımlara sahip olmadığı sonucuna ulaştığımı şimdiye kadar belki de çoktan anlamışlardır. Fakat söz konusu olan, dünyanın her yerinde bir yüzyıldan fazla zamandır işçi sınıfının kutsal kitabı olarak kabul edilen bir çalışmaysa ve üstüne üstlük bu çalışma Batı'da siyaset teorisinin en temel ve klasik metinlerinden birinin, yani *Komünist Manifesto*'nun yazarı tarafından kaleme alındıysa, o zaman ulaştığım bu sonuç açıklanması gereken bir paradoks olarak değerlendirilmelidir.

Bu açıklama öncelikle politik ne anlama gelir bunun üzerinde bir netleşmeyi gerektirmektedir. Bu netleşmeyi sağlayabilmek için ise evvela siyaset teorisi ile siyaset arasındaki ayrımı ortaya koyma ihtiyacı var gibi gözüküyor. Pek çok ders kitabında siyaset sözcüğü, Machiavelli, Clausewitz, Sorel veya Lenin'de görülebilecek türde bir siyasi eylemcilik, siyasi pratik, strateji ve taktiğe mahsus kılınacak şekilde kullanılmaktadır. Siyaset teorisi ise şu ya da bu şekilde her zaman bir anayasa teorisine denk düşecek şekilde kullanılır; kaynağını zorunlu olarak bir kuruluş çerçevesinin hazırlanmasından alır ve atası ya da kurucu babaları da bu yüzden kaçınılmaz olarak Aristoteles ve Polybius'tur; bunların mirası önce Floransa Rönesansı'na (yani yine Machiavelli'ye) aktarılmış, oradan da artık yaratıcılığının son kez tüketildiği 18. yüzyıl Amerika'sına geçmiştir.

Anayasa dediğimiz şey aslında her zaman ister sağdan (darbeciler, "tiranlık") ister soldan (kitle "şiddeti", devrim) gelsin değişimin önünü önceden kapatmak için tasarlanmış karşı-devrimci bir yapıdır. Şu ya da bu temsil teorisine dayanır. (Giriş bölümün-

de kavramsal temsilden bahsederken de ifade ettiğim gibi siyasi temsil dediğimiz şeyin hiçbir zaman olanaklı olmadığı anlaşılmıştır.) Öte yandan burada bile özgürlük uğrağında, yani Hukukun askıya alınması uğrağında teori ile pratik arasında, Negri'nin son derece parlak bir şekilde ele aldığı "kurucu iktidar" ile "kurulu iktidar" arasında belirli bir ayrımın varlığı tespit edilebilir.⁸⁹

Öyleyse siyaset teorisinin esas inceleme ve keşif nesnesi olarak benimsediği şey anayasanın çerçevesinin nasıl çizildiğidir. Onun bugün için güncelliğini yitirmiş olmasının derinlerdeki nedeni de işte tam burada yatmaktadır. Zira, C.B MacPherson'ın da bize göstermiş olduğu gibi Locke'un temel oluşturuca düşünceindeki mevcut haliyle, siyaset teorisinin kavramsallığının sakatlandığı son derece can alıcı ve gerçeği gözler önüne süren bir an gelir: Bu paranın ortaya çıkış anıdır.⁹⁰ Böylesine yabancı bir unsurun kendisini bir yere yerleştiremeyen ve teorize edemeyen soyutlamalar sisteminin içerisine dalması siyaset teorisinin -anayasa teorisinin- artık özerk olarak işleyemeyeceği anlamına gelir; işte bu anın ismi "özel mülkiyettir" - anayasal yapılanmanın hiç söz geçiremeyeceği bir gerçeklik olarak özel mülkiyet.

Diğer yandan bu kitabın okuyucuları salt para nosyonunun siyaset teorisinin önündeki bu temel engeli tarif etmek için yeterli olmayacağını biliyor olmalılar. Zira kökenlerini geriye dönüp Aristo'da arayan anayasa kuramcıları her ne kadar sorunu biçimsiz bir şekilde kavramlaştırmış ve onu soyut bir şekilde ele almış olsalar bile zengin ve fakirin varlığının bilincindedirler. Fakat tüm büyük siyaset ve anayasa kuramcılarının kapitalizm öncesi veya özünde tarımın şekillendirdiği koşullar içerisinde fikirlerini üretmiş oldukları gerçeği Locke'un sorunun yeniden tanımlanması ve onun kendi koşullarına özgü düşüncesinde paranın oynadığı rolün bu fenomenin daha karmaşık bir biçimine yani sermayeye uyarlanması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

⁸⁹ Antonio Negri, "Constituent Republic," Hardt ve Virno içinde, *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

⁹⁰ C. M. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962), s. 233-6.

O zaman sermayenin ortaya çıkışıyla içlerinde yurttaşlık ve temsilin de olduğu anayasal düşünceye mahsus geleneksel kategorilerin pek çoğu iş göremez hale gelmiş, bizatihi demokrasi fikrinin kendisi -zaten her zaman bir sahte-kavram ve tarihinin önemli bir kısmında her halükarda sorunlu bir sözcük olmuş olan demokrasi fikri- göz boyayıcı bir yanılsamaya dönüşmüştür. Devlet artık kendisine ait uzmanlaşmış bir düşünsel disiplin tarafından teorize edilebilecek özerk bir varlık olmaktan çıkmış ve sermaye özerk bir iktisat teorisini de imkansız kılacak şekilde devletin içine sızmıştır. Bu simbiyoz hiç bu kadar açıkça kendisini göstermemiştir. Öyle ki bugün yolsuzluk ve grupçuluk gibi ahlakçı (ve geleneksel) ifadeler artık geçmişten hoş bir seda haline gelmiştir.

Öte yandan bu haliyle siyaset teorisi bir yandan kapitalizmde tükenmeye yüz tutarken, sosyalizmin varlığı altında, Stalin'in o ünlü anayasası ne kadar uygulanamaz olursa olsun, uzun bir siyasi keşifler tarihi vardır. Şüphesiz Marksist devlet ve yargı sistemi teorileri daha çok bunların kapitalist biçim ve pratiklerinin eleştirisini içermektedir. Bu noktada Marksizm içinde siyaset teorileri ve adalet teorilerinin noksan olduğunu kabul etmekle sanki Kruşçev'in konuşması ve Stalin'in tasfiyelerde ve Gulag'da oynadığı rolün açığa çıkması ile iyice kulak tırmalayıcı hale gelen tüm o anti-Marksist suçlamalara katılmak aynı şeymiş gibi gözüküyor.

Fakat bence Marksizmde siyasi bir boyutun mevcut olması, yani onun "ekonomiyi" (bu sözcüğü son derece gevşek ve genel bir manada kullanırsa) siyasetten köklü bir şekilde ayırıştırması onun güçlü yanları arasında en asli ve en önemli olanı olarak görülebilir. Her şey bir yana Birinci Cilt, daha mükemmel bir tür siyasi sistemin teorileştirilmesine dair izler barındırmayı bırakın, böyle bir arayış içerisinde olanlara buna dair en ufak bir teşvikte bile bulunamamaktadır. Gelecekteki sosyalizmin hiç değilse iktisadi anlamdaki resmine dair bir taslak bile lütfetmekten uzaktır.

Taktiksel ve stratejik anlamda siyaset söz konusu olduğunda ise sadece ara ara dağınık şekilde ortaya çıkan bazı sözler biraz

işimizi görür. Gerçi Birinci Kısımda “üreticilerin özgür birliğine” yönelik o ünlü Ütopyacı tahayyül mevcuttur, ama bu somut eyleme yönelik olası herhangi bir çağrıyı anlatmaktan çok Marx’ın kendi temsilini inşa ederken yaslandığı Ütopya anlayışına dair dolaylı bir şeyler söyler. Ve buradaki dili anarşizmin diline hala önemli ölçüde benzemektedir. İşçi “birleşimlerine” yönelik yaptığı çağrı emek örgütlenmesinin erken dönemlerinin genel siyasi ortak duyusudur zaten; Mavi Kitaplar ve burjuva fabrika teftişleri gibi ilginç örnekler ise hala değerlendirilmeyi beklemektedir (Marx bunların, toprak sahibi kesimin sanayideki rakiplerine karşı parlamentoda kullanıldığını bizzat söylemiştir). *Kapital*’in iki büyük düğüm noktasından mutlu sonla biteni yani devletin ve toplumun genel olarak çözülmesi açıkça anarşist bir ruha sahiptir. Diğer yandan “mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirilmesi” ise bize, bunun araçları ve amaçları hakkında çok bir şey söylemeksizin devrimci bir kopuş kehanetinde bulunan gizemli bir söz oyunu gibidir.

Kapital’in bütünü içinse şunu söylemek gerekir ki bu kitap, bir yandan evrilirken (diyalektik bir şekilde) diğer yandan bozulan, genişlerken aksayan, büyürken çöken kendine has bir makinenin temsilini içermektedir. Eğer bu kendine özgü tarihsel dinamiğin sırrına vakıf olmak istiyorsak bakmamız gereken yer bugün, küreselleşmenin tamama erdiği bir durumda dünya pazarı ve bu bahsettiğimiz zorunlu genişlemenin (ki kapitalizm her zaman bu genişleme sayesinde kendi krizlerini “çözmüştür”) koyduğu nihai sınırlar bağlamında anlaşılabilir olan “düşen kâr oranıdır”. Fakat böyle bir açıklama insan etkinliği değil sistem bağlamında çerçeveselendirilmiştir; ve bu bakımdan da insan eylemi anlamında siyasal bir açıklama değildir; eyleme yönelik programları ateşlemekten çok kaçınılmazlık yanılısamalarını beslemek üzere tasarlanmış gibi gözükmektedir.

Aslında Karl Korsch Marksizmin birbirinin alternatifi olan, yerini alan veya birbirlerine aktarılabilen iki temel dile sahip olduğunu epey önce söylemişti. Bu iki dil veya kodun birincisi sınıf mücadelesi ise diğeri sermaye birikimi (veya değer yasasıdır).

Tarihsel sürecin bir yandan üretici güçlerin gelişimi olarak nesnel, diğer yanda da sınıf mücadelesi olarak öznel bir şekilde tarif edilmesi Marksçı düşüncenin eşit düzeyde özgünlüğe sahip ve birbirinin türevi olmayan iki bağımsız biçimidir... her verili pozisyonun koşulları uyarınca bunlar ya birlikte ya da tek başlarına işler kılınabilirler.⁹¹

Değer kodunun sınıf mücadelesi “kodlarına dönüştürülmesine” *Kapital*'de ancak ara ara rastlanabilir. Mesela metanın analizinde ya da Marx'ın işçilere kendi “altın zincirlerini” kendilerinin dövdüklerini, sermayeyi ve onun bütün birikimlerini kendilerinin ürettiklerini hatırlattığı yerlerde bunu görebiliriz. Özgür üreticiler Ütopyası da yalnızca önceliklerin kolektif bir şekilde belirlenmesi sonucunda değil, bu önceliklerin kolektif bir şekilde denetime açık tutulması yoluyla da bir şeffaflık kazanan farklı bir üretim tarzını ve onu incelemek (veya eleştirmek) kaygısı olan herkesin görebileceği bir şekilde işleyen bir tür düzgün sosyalist üretim makinasını anlatması bakımından bunun görülebileceği diğer bir yerdir.

Fakat yine de bu politik, ya da belki de apolitik ve hatta anti-politik çıkarımın genel önermesi Marx gibi bir düşünür söz konusu olduğunda gerçekten de şok edicidir. Zira Marx bir politik dehaydı, Lenin gibi her zaman “politik düşünürdü” ve yine Lenin'in kendisi gibi her türlü verili durum veya konjonktürdeki politik olanakları hevesle kollardı. Bu her ikisinin de her şeyden önce ve kelimenin gerçek manasıyla oportünist olduklarını söylemekle aynı anlama gelir: Her ikisi de Machiavelli'nin bizzat kendi şahsının sunduğu örnekle ve onun öğretisi ile uyumlu olacak şekilde son derece şaşırtıcı manevralar ve keskin dönüşler yapmak konusunda yetkinlerdi ve aynı zamanda durumun veya konjonktürün somut analizine önceden belirlenmiş ilkelere bağlılığı kıyasla daha fazla değer biçerlerdi.

Bu durum, bunların eserlerinden veya hiç değilse Marx'ın bizzat kendisinden bir miktar pratik siyasal gündemin çıkar-

⁹¹ Karl Korsch, *Karl Marx*. a.g.e, s. 228-9.

sandığı anlamına gelir.”⁹² Bugün artık çok iyi bilindiği gibi Marksizm Marx’ın değil daha çok onun ölümünden sonra Engels’in bir yaratımıdır ve hem bir teori hem bir pratik, hem bir felsefe hem de bir siyaset olmayı isteyen bu sistem İkinci Enternasyonal’den çıkıp oradan bütün parlamento dışı hareketler ve nihayetinde de günümüzün türlü anarşizmleri tarafından çeşitli biçimlerde eğilip bükülmüştür. Bu bakımdan “Marksizmi” bir “bilim” olduğu kadar bir ideoloji (hatta daha iyisi bir *Wissenschaft* ve hatta bir teori) olarak kavramak ve burada atıfta bulunduğum çeşitli Marksizmleri *Kapital*’de somutlaşan bu “bilimsel” analizden ayrı tutarak çeşitli ideoloji ve siyasi pratikler olarak görmek makul gözüküyor. (Fakat herkes bu arkaik dilden hoşlanmayacağından -bu dilin ideolojiyi kapsayıcı bir bakışla bir “praksis felsefesi” olarak görmesinden daha da ofansif olan yanı bilim imasında bulunmasıdır- bahsettiğim ayrımı sahiplenmeye devam etmekle birlikte bu özel formülasyondan kendi isteğimle feragat ediyorum.)

Burada niyetim *Kapital*’in politikleşmiş okuyucularının hevesini kırmak ya da siyasi pratiğe karşı çıkan savlar öne sürmek değil. Aslında her ne kadar sonuçları sanırım tanım gereği her zaman kestirilebilir olmasa da benim önerdiğim *Kapital* okumasının en az iki pratik-siyasi sonuç üretebileceğini öngörüyorum. İster kurmaca ve edebi ister bilimsel ve gerçeğe dayanıyor olsun yazmanın politik etkilerinden bahseden kim olursa olsun yaptığı şey retorik (veya propaganda) hakkında konuşmaktan başka bir şey değildir. Zira siyasi etkisi olmayan bir metin yoktur; mesele bu etkilerin önceden değerlendirilebilir veya tahmin edilebilir, ele alınabilir veya odaklanılabilir olup olmamasıdır.

⁹² Stanley Moore’un o eski kitabı *Three Tactics in Marx* (1963) Marx’ın sadece bu anlamdaki uyarlanabilirliğini değil aynı zamanda onun gelişkin ve geniş kapsamlı çalışmasının içinde sosyal demokrasi, Komünizm ve Maoizm gibi çok çeşitli siyasi perspektiflere girdi sağlamaya elverişli pek çok kaynağın olmasını göstermesi bakımından da öğretici bir eserdir. Fakat Moore Marx’ın hayatı boyunca yazdığı geniş kapsamlı siyasi yazıları ve yorumları göz önüne almıştır; biz ise burada sadece *Kapital*’ın Birinci Cildi ve onun taşlarını döşeyen Marx’ın önceki metinleri ile ilgileniyoruz.

Korsch'un düalizmi, bizzat kendisinin diyalektik sonuçlar doğuran açıktan siyaset üzerine yazma ile ilgili ilginç çıkarımlar barındırır. Öncelikle bu düalizm siyaset üzerine yazma faaliyetinin ya sistem ya da özneye vurgu yapmak durumunda olduğunu öne sürer. Diğer bir ifadeyle politik yazı ya bunaltıcı bir kuşatıcılığa sahip bir sistem ve bu sistem içerisinde sıkışmış herhangi bir şey yapamayacak derecede güçsüz bireyler portresi çizer. Ya da faillığe vurgu yaparak özneleri ve aktörleri insanlık dışı sistemden daha güçlü ve bu sistemi olumlu ve yararlı yönde alt edebilme imkanına sahip insanlar olarak yansıtır.

Birincisi bizzat biçimi itibariyle mağdurları ve ezilmişleri dile getirir: Böyle bir biçimin arkasında mağdurlara yönelik bir acımayı, sistemin kendisine yönelikse bir öfkeyi harekete geçirmek niyeti vardır. İkincisinin arkasında ise bir kahramanlık resmi çizmek ve ona yönelik hayranlık duygularını harekete geçirmek ve okuyucuya kuvvet aşılıyarak bir eylem çağrısı ortaya koyma arzusu söz konusudur. Bu her iki retorik ve biçimsel stratejinin kendi konumlarından ortaya çıkan zaafalarını görmek hiç de zor olmamalı: İkincisi, yani eylemliliğe vurgu yapanı, söz konusu öznelerin sistemin devasa gücüne dair kavrayışlarını yitirdikleri, kendilerini umutsuz mücadelelerin içerisinde ve bunun sonucunda da kaçınılmaz olarak gelen eziyetlere gark oldukları tehlikeli bir iradeciliğe teşnedir. Birinci stratejinin sonuçlarına gelince de sistemin ezici gücüne bu kadar vurgu yapmanın kaderciliği teşvik ettiğini açıkça ortaya koymak gerekir. Bu vurgu ya kapitalizmin çöküşünün eli kulağında olduğu kanaatini taşıyan İkinci Enternasyonal'dekine benzer bir kaçınılmazlık yanılmasına yol açar, ya da alternatif-sizliğin ve umutsuzluğun edilgen sinizmine yönlendirir ve böyle bir sistemin varlığında herhangi bir eylem içinde olmaları mümkün ve hatta düşünülebilir gözükmeyen öznelerin umutsuzluğu ve güçsüzlüğü fikrini besler. Bahsettiğimiz bu son reaksiyon bugünkü durumumuzu anlattığından daha tanıdık geliyor olmalı.

Korsch'un görüşüne göre bu "kodların" her biri tarihsel konjonktürün kendisini yansıtıyordu. Öyle ki Marx'ın kendi eylemciliği de 1848 yılları civarında ve daha sonra da tekrar İkinci İmparatorluk'un düşüşe geçtiği yıllarda ve Paris Komünü yak-

laşırken daha çok öne çıkmıştır (*Komünist Manifesto*). Kadercilik, yani ekonomik sisteme ve onun amansız mantığına yapılan vurgu ise siyasetin neredeyse tükenme noktasında olduğu ve elde bir tek sürekli ve değişmez gözükken sistemin analizinin kaldığı, yaprağın dahi kımıldamadığı yılların düsturu haline gelmiştir. Halbuki o yıllarda dahi, ilk bakışta, sistem sermayenin genişlemesi, yeni fırsatların, yeni yapıların ve yeni şehirlerin oluşması bağlamında değişimi bağrında taşıyordu; aslında herkesin ilerleme adını verdiği bu değişim yozlaşmanın palazlanmasıydı. Marx, sermayenin kendisini devasa haliyle gösterdiği modelini yavaş yavaş işte bu yıllarda inşa etti.

Ben ise, aslında bugün sisteme dair bildiklerimizle uyumlu biraz farklı hisler içindeyim. Şöyle ki bugün bahsettiğimiz her iki bakış açısı da doğruluk içeriyor. Bir yandan küreselleşme öyle bir durum yarattı ki sistem artık hiç olmadığı kadar devasa, insanüstü ve düşünülebilecek herhangi bir bireysel direnç karşısında da sapaşğlam gözüküyor. Diğer yandan ise Seattle'dan beri -tabii burada imparatorluğun silahlı güçlerini akamete uğratan gerilla ayaklanmalarını ve özellikle de Zapatistalar'ı unutmamak gerekir- hiç beklenmeyen hareketlenmeler halihazırda kendine has bir finansal krizin sancılarını çekmekte olan kırılğanlık içindeki bir sistemi sanki her gün sarsıyor gibi bir görüntü var ortada. Diğer bir deyişle, faillik ve eylem olasılığının hiç olmadığı devasa bir sistemsel istikrar içerisinde olduğumuz tam olarak söylenebilir. Zapatistalar gibi yerel ve bölgesel, çeşitli İslami hareketler gibi dinsel, Seattle'da ve başka yerlerde gördüğümüz kitle gösterilerindeki gibi anarşist içerikte kendini gösteren eylem çeşitliliği söz konusu. Öte yandan sosyalist ülkelerin çöküşüyle itibarını tamamen yitiren eski parti sistemimin mevcut olmadığı bir ortamda bu çeşitlilik aynı zamanda sistemin kendisine dair görüşlerde de bir çeşitliliği ve sistemin ne olduğu ve ona karşı direnişin nasıl bir biçim alması gerektiği konusunda kafa karışıklığını beraberinde getiriyor. Aslına bakarsanız, "direnış" kavramının bizatihi kendisi bırakın bu hareketler içerisinde genel olarak kabul edilmeyi, herhangi etkin bir stratejik hedeften yoksun genel olarak tepkisel bir duruşu ifade ediyor.

İşte böyle bir durumda, kapitalizmin sistemsal mahiyetini ısrarlı bir şekilde gösterdiğine vurgu yapan bir *Kapital* okuması yapmak önemliymiş gibi gözüküyor. Yani böyle bir sistemin (burada sistem ve bütünlüğü birbiriyle yer değiştirebilir sözcükler olarak kullanıyoruz) bütünleştirici bir analizinin faydalarından yeniden istifade etmemizi sağlayacak bir okumadan bahsediyorum. Şüphesiz bizler sürekli ve yıldırıcı bir şekilde kapalı ve açık sistemler ve dolayısıyla da zorunlu olarak iyi veya kötü sistemler ekseninde düşünmeye sevk ediliyoruz. Buna göre kapitalizm, bir piyasa sistemi olarak açıktır ve o zaman iyidir; komünizm ise “kapanmışlığın” gerektirdiği tüm o bürokratik sıfatları haiz kapalı bir sistemdir. Marx’ın analizinin paradoksal ve hatta diyalektik diyebileceğimiz şöyle bir özgünlüğü vardır: *Kapital*’de “sistem” karşıtların birliği olarak resmedilmekte ve kapalı olanın aslında kapitalizmin açık sistemi olduğu göstermektedir. Buna göre, kapitalizmde açık olan şey onun genişleme dinamiğidir (birikim, el koyma ve emperyalizm dinamiğidir).

Fakat bu dinamik aynı zamanda bir yazgı ve bir zorunluluktur; zira sistem öyle olduğu gibi kalırsa duraksar ve sonunda da yok olur. Yapması gereken şey her şeyi yutarak kendi hizasına getirmeye ve daha önce ona dışsal olan her ne varsa içe dahil etmeye devam etmektir. Böylelikle sözün diyalektik bir şekilde ters çevrilmesiyle kapalılık nitelemesine atfedilmiş kötü olan her şey açık olana aktarılmıştır; ve bu yapılırken illa ki tersinin de geçerli olması gerekmemektedir. Bu bakımdan kapitalizm kimi zaman ona atfedilen şeytani bir makine sıfatını hak eder; kuvvetli yanları aynı zamanda tahammül edilmesi en zor yanları haline gelen daimi hareket halindeki bir makine veya doğaüstü bir mucize gibi bir şeydir kapitalizm. İşte bu noktada kapitalizmi bu şekilde inşa etmenin siyasi değerini değerlendirebiliriz. Bir alternatif yokluğunun söz konusu olduğu şu içinde yaşadığımız dönemde sistemi eleştirenlerin bile sistemin krizine ve adaletsizliğine yönelik tepkileri onu önce onarmayı sonra da ıslah etmeyi önermekten ibaret kalıyor. Halbuki kapitalizmin bütüncül bir sistem olduğu çıkarımı aynı zamanda, onun ıslah edilemeyeceğini ve aslında onun varlığını sürdürmeyi hedefleyen onarımların

önünde sonunda onu güçlendirip daha da genişleteceğini göstermek için de ortaya konulmuştur.

Şurası açık ki *Kapital*'in “adaletsizliklerin ve eşitsizliklerin” böyle bir bütüncül sistemle yapısal olarak iç içe geçmiş olduğunu sergilemesi onun gücünü ve yapıcı başarısını göstermektedir. Ekonomik olan ile siyasal olanın bütünleştiği bir sistemde hükümet düzenlemeleri gibi taktikler sözde kalan zihinsel bir inşa ve ideolojik retorik olmanın ötesine geçemez; zira bu düzenlemelerin işlevi ve amacı zaten tanım itibariyle sistemin daha iyi işlemesini sağlamaktan başka bir şey değildir. Düzenlemeyi savunmak demek ekonomik sistemin kendisinin yıkılışının önüne geçmek veya önlemek için onu daha etkin bir şekilde kontrol etmeyi savunmak demektir. Stanley Aronowitz'in epey önce ortaya koyduğu gibi çeşitli diğer hizip partilerinden farklı olarak sosyal demokrasinin asıl misyonu kapitalizmin bütüncül çıkarlarını korumak ve onun genel işleyişini sürdürmektir.

O zaman işte bu *Kapital*'i bütüncül bir sistem gibi okumanın faydalarından birisidir. Bu kitaptan beklenebilecek diğer pratik-politik çıkarım ise *Kapital*'in Birinci Cildinin de şaşırtıcı bir şekilde hakkında bir şeyler söylediği küreselleşme dediğimiz yeni durumla ilgilidir.

Aslında ben Marx'ın mutlak genel yasa adını verdiği, yani kapitalist üretim ile işsizliğin birliği etrafında yapılandırılmış bir *Kapital* okuması ortaya koydum. Kapitalizmin bu yeni küreselleşme safhasındaki genişlemesi bu süreci önemli ölçüde yoğunlaştırmakta ve bu şekilde okunulduğunda *Kapital*'in güncelliğini inkar edilemez bir noktaya taşımakta ve onun önceki kriz durumlarında görünür olmayan pek çok yeni ve özgün dersle dolu olduğunu açığa çıkarmaktadır. Zira şimdiye kadar yükselip çakılmak biçimindeki tanıdık ritme, yani sistemin, kendisini her zaman yeni bir biçimde ve hiç olmadığı kadar güçlü ve akıbeti öngörüle-meyecek bir zenginlikle kurtardığı o döngüye alışkıydık. Fakat, küreselleşmenin en hafif tabirle habercisi olduğu dünya pazarı olgusunun yaklaşmakta olduğu ve sermaye birikimini, onun alt-yapısını ve onun bugüne kadar getirdiklerini yok edebilecek ve yeniden inşayı bir kez daha olası kılacak bir dünya savaşının söz

konusu olmadığı ve bunların yanında da kapitalizmin finansal bir sisteme dönüştüğü bir durumdan bahsediyoruz. İşte tüm bunlar 1919 ile 1945 arasında yaşanandan tarihsel olarak farklı bir durumda olduğumuz anlamına geliyor.

İsterseniz öncelikle işe önceki altın çağın o mucize yıllarının (yani kabaca 1950-1973 arasının) yalnızca bir dünya savaşına ve devlet harcamalarındaki muazzam yükselişe değil aynı zamanda nüfusun tarihte hiç görülmemiş bir şekilde tarımdan sanayiye aktarılmasına bağlı olduğunu hatırlamakla başlayalım. Tarımsal nüfus yeni sanayileşme dalgası için ucuz emek kaynağı sağladıklarından bunların “modernleşme” arayışı açısından güçlü bir silah olduğu ortaya çıkmıştı. 1950’de Almanya’da işgücünün yüzde 23’ü, Fransa’da yüzde 31’i, İtalya’da yüzde 44’ü ve Japonya’da yüzde 49’u tarımda istihdam ediliyordu. 2000 yılına geldiğinde ise hepsinin tarımsal nüfusu yüzde 5’in altına düştü. 19. Yüzyılda ve 20. Yüzyılın erken dönemlerinde kitlesel bir işsizlik ortaya çıktığında sermaye bununla kentteki proleterleri geri toprağa göndererek veya kolonilere yollayarak baş ediyordu. Geleneksel merkezdeki köylülüğün ortadan kaldırılmasının üstüne bir de aynı dönemde sömürgeci genişlemenin sınırlarına erişilince sermaye elindeki geleneksel toparlanma mekanizmalarını kendi kendine ortadan kaldırmış oldu.⁹³

Bu tarihsel hatırlatmalar bugün işsizlik fenomeninin daha önceki bunalımlara karşılaştırıldığında sistemsel krizin neden farklı ve aynı zamanda çok daha meşum bir belirtisi olduğunu açıklıyor. Ayrıca bunlar, bir zamanlar sistemin ikincil bir yönü olarak ele alınan Marx’ın “kapitalizmin yedek ordusu” anlayışındaki yapısal işsizlik fenomeninin nasıl olup da bugün herhangi bir yorumlamada sistemin analizinin en başına yerleştirildiğini de anlaşılır kılıyor.

⁹³ Aaron Benanav, “Misery and Debt: On the Logic and History of Surplus Populations and Surplus Capital,” *Endnotes* 2, s. 21. Benanav’ın kendi çalışmasında işsizliğe yaptığı vurgu beni böyle bir okuma yapmaya teşvik eden şeyler arasında.

İşsizlik, sıklıkla “tam istihdam” çağrısına dayalı bütüncül bir siyasal programın ideolojik olarak tam karşısına aldığı şey olarak kavranmıştır. Ben bir yandan bu tam istihdam sloganının günümüz konjonktüründe bizim için iyi ve harekete geçirici bir şey olduğunu düşünürken -ki hakikaten de tam istihdamı sistem içerisinde gerçekleştirmek mümkün değildir ve bu yüzden de böyle bir slogan bu sistemin yapısında işlemeyen her ne varsa gösterebilmek için bire birdir- diğer yandan da *Kapital*'in metninde işsizliğin temel yapısal merkeziliği konusunda ısrar ederken illa ki bu siyasal ve ideolojik stratejiyi çağırılmamız gerektiğini düşünmüyorum. Marx'ın kitabında yaptığı şey bu korkunç durumu bir tür tam istihdam politikası ile düzeltmek değildir. Onun derdi, işsizliğin, bizzat kapitalizmin doğasını oluşturan birikim ve genişlemeden yapısal olarak ayrı tutulamayacağını göstermektir.

Diğer yandan bence *Kapital*'in burada önerdiğimiz okumasında işsizliğin merkezde olması küreselleşmeyle ilişkili bir başka açıdan da siyasal olarak önem ve tarihsel olarak da geçerlilik arz ediyor. Bu okuma dünyanın her tarafındaki adeta “tarihin dışına düşürülmüş” o devasa topluluklar, Birinci Dünya kapitalizminin modernleşme projelerinden bilinçli olarak dışlanan ve umutsuz ve bilinçsiz vakalar olarak üstleri çizilenler, güya “başarısız devletlerin” (yeni ve kendinden menkul bir sahtekavram) veya çevresel felaketlerin veya çok eskilerde kaldığı ve arkaikleştiği söylenen “etnik nefretlerin” sağ kalan mağdurları ister insan yapımı ister doğal olsun açlığa maruz kalanlar için de anlamlı. Bugün bütün bu topluluklar en iyi ihtimalle çeşitli türde kamplara sıkıştırılmış veya çeşitli sivil toplum örgütlerinin veya diğer uluslar arası hayırseverlik faaliyetlerinin eline bakar hale gelmiştir. Bizim okumamız yeni bir tür küresel ve tarihsel sefaletin taşıyıcıları olan bu kesimlerin işsizlik kategorisi içerisinde düşünüldüklerinde başka türlü gözükeceklerini söylemektedir.

Bu noktada Marksçı kategorilerin kullanımıyla başka bir karşıtlığın daha meydana çıktığını belirtmek gerekir ve bu da Althusser'in tahakküm ve sömürü kategorileri arasında tespit ettiği bir gerilimdir. Bu sanki Korsch'a atfettiğimiz kadercilik ve iradecilik karşıtlığı temelinde konumlandırılacak ve onunla eş-

güdüm içinde değerlendirilebilecek, onunla aynı derecede yüklü ve önemli başka bir karşıtlık eksenidir.⁹⁴ Kendilerine ait kodları belirli bir içeriğe yansıttıklarında bu içeriğin sorunsuz ve başka bir yolla aktarılabilmesini sağlayan bu kategorilere, Korsch'un karşıtlıklarındaki ikili kodlardan farklı olarak Marx'ın sisteminde farklı ağırlıklar verilmiştir. Ben burada üretim tarzının yapısını temel olarak "üretim ilişkileri" veya başka bir deyişle sömürü yapısı tarafından örgütlenen bir şey olarak kavrayan Althusser'in konumunu esas alacağım ve şunu söyleyeceğim: Öyleyse tahakküm bu yapının sadece "ikincil" bir sonucu değil aynı zamanda onun üretiminden ziyade yeniden üretiminin biçimidir.

Bunun karşısındaki konumlanışın sahibi ise Marksizmin herhangi bir çeşidi değil, onun akrabası ve kuzeni olan anarşizmdir. Hem Marksizm hem de anarşizm "ehl-i kitaptırlar", *Kapital*'i kendilerinin temel metni olarak kabul ederler; fakat anarşizm tahakküme, yani, bizim kısa yoldan ekonomi dediğimiz şeye değil de genel olarak iktidarın çeşitli versiyonlarını ve biçimlerini öncelikli olarak vurgular. Bugün bu çok-yüzlü kavramın nasıl bir cazibeye sahip olduğu herkesin malumu. Bana kalırsa Marksist pozisyon bu tahakküm vurgusunu üretim tarzının dönüşümüne değil de anlık isyanlara ve direniş eylemlerine yol açan özünde ahlaki ve etik bir şey olarak değerlendirir. Ve aslında çeşitli iktidar vurgulu ideolojilerin, ya özgürlük ya da daha politik olacak şekilde genelde parlamento-temelli olmayan, radikal ve doğrudan türdeki demokrasi bağlamında ifade edilen pozitif programı bu değerlendirmeyi daha da güçlendirir. Fakat benim burada ortaya koyduğum siyaset ile ekonomi arasındaki köklü ayrışmanın da öne sürdüğü gibi sömürüye yapılacak bir vurgunun sonucu sosyalist bir programdır. Diğer yandan tahakküme yapılan vurgunun neticesi kapitalist devlet tarafından kolaylıkla ve sıklıkla içerilebilecek demokratik bir programdan ve dilden ibaret kalacaktır.

⁹⁴ Bu pozisyon en olgun haliyle Althusser'in *Sur la reproduction* (Paris: PUF, 1995) isimli çalışmasında özetlenmiştir. Şimdiye kadar yayımlanmamış bu seminer bana sorarsanız Althusser'in pozisyonunu ve tüm yaşamı boyunca çalışmasını en olgun ve doyurucu ifadesidir.

Bu savları daha da geliştirmenin yeri burası değil. Fakat hiç değilse *Valences of the Dialectic*'in⁹⁵ sonunda ortaya koyduğum düşünme deneyini, yani dünyanın tüm bu kayıp insanlarını tahakküm değil de sömürü üzerinden yeniden düşünmeye eşlik edebilecek, teoride ve pratikte üretken bir değişim imkanını yeniden konumlandırabiliriz.

Zira bu kesimlerin durumuna yönelik yapılan nerdeyse tüm tarifler -ki bunların bu insanların durumundaki korkunçluğun altını çizmeleri aslında çok makbul bir şeydir- kullandıkları kavramların etkisiyle nihayetinde tahakküm temelli açıklamalar olup çıkma eğilimini taşırlar. (Bunun sebebi özellikle işsizliği bir sömürü kategorisi olarak düşünmeye alışkın olmayışımızdır.) Hatta bu, analizin ekonomik bir çözümlemeyle başladığı ve başka türde bir şeyi değil de emperyalizmin bir neden olarak ortaya konulduğu durumlarda da söz konusu olan bir şeydir. Aslında "emperyalizm" ekonomik bir kategorinin nasıl olup da kolaylıkla iktidar veya tahakküm kavramına kayabileceğini gösterebileceğimiz faydalı bir kavramsal alandır. ("Sömürü" sözcüğünün de böyle bir kaymadan bağışık olmadığı da açıktır.)

Bir yandan savaş baronlarının diğer yandan da hayırseverlik kurumlarının istilasına çaresizce yem olan insanların, bu çoklu sefalet ve mecburi başıboşluk durumlarının, bir eylemlilikten ve üretimden yoksun varoluşlara mahsus büsbütün biyolojik zamansallığın ne anlama geldiğinin yorumlanabileceği her anlamıyla çıplak yaşamın, bunların hepsinin, takdire şayan bir şekilde yeniden kodlanmasına *Kapital*'in bizatihi kendi dinamiğinin bize sunduğu Marksçı küreselleşme analizinin imkan tanınması da bu yüzdendir. Tüm bunları şu ya da bu trajik öykünün parçası olarak değil de bir tür küresel işsizlik noktasından düşünmek, bana kalırsa, bizi yeniden, küresel bir ölçekte yeni tür bir dönüştürücü siyasetin keşfine sürükleyebilir.

⁹⁵ *Valences of the Dialectic* isimli kitabımdaki "Kültürel Devrim" üzerine olan bölüme bakınız.

- Açlık, 152, 153
 Adorno, Theodor, 33, 39, 158
 Agamben, Giorgio, 151
 Alegori, 17, 54, 55, 70
 Alegorik, 80, 84, 138
 Althusser, Louis, 10, 11, 21, 22, 24, 53, 92, 114, 115, 116, 157, 180, 181
 Althusserci, 25, 26, 53, 78, 159
 Anarşizm 34, 157, 172, 174, 181
 Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State* 26
 Anlatı; tarihsel, 92, 96, 101
 Aristo 170
 Aronowitz, Stanley; *How Class Works* 178
 Arrighi, Giovanni; *The Long Twentieth Century* 32, 60, 82
 Artık değer, 66, 68, 70, 76, 78, 120, 128, mutlak ve görelî artık değer; 76, 122
 Atina, 108
 Attali, Jacques; *Karl Marx, oul'esprit du monde* 17, 77
Auslöchen (sönümlendirme), 113
 Aydınlanmanın din eleştirisi, 51
 Ayrışma, 27, 78, 104, 133-4, 163, 181; ve genişleme 11, 16, 51, 55, 77, 81-8, 107-8, 133, 144, 158, 163, 172, 176-80; ayrışma figürü, 100-1
 Balibar, Etienne, 94, 103
 Baltrusaitis, Jurgis, 33
 Benanav, Aaron, 179
 Bilgi teknolojisi, 71
 Bilim (*Wissenschaft*), 11, 54, 119, 174
 Birikim, 83, ilkesel birikim; 24, 72, 78, 85, 86, 88, 99, 101, 106, 107, 121, 139, 163, 172, 178
 Blanche, Robert, *Axiyomatik* 77
 Bir ve Çok, 13, 52; ayrıca bkz. ikilikler
 Bloch, Ernst, 115
 Bloch, Marc, 45
 Bourdieu, Pierre, 102
 Brasilia, 150
 Brechtçe bir korkaklık 45
 Breton, Andre, 36
 Brewer, Anthony, 108
 Bukharin, Nikolai, *ABC of Communism* 9
 Burjuvazi, 27, 39, 84
 Bütünlük, 12, 15, 16, 27, 128, 155, 163; ayrıca bkz. Lukács
 Chandigarh, 150
 Chiasmus, 34
 Clastres, Pierre, *La Societe contre l'état* 102
 Clausewitz, 169
 Colon, Eglantine, 138
 Çelişki, 61, 85-6, 94, 138, 144-5, 165
 Çelişkisizlik ilkesi, 156
 Çin, 52, 98
Darstellung, 11, 14, 35, 129; ayrıca bkz. temsil (etme)
 Darwin, Charles 52, 93, 105
 Debord Guy 40
 Değişim değeri, bkz. kullanım değeri ve değişim değeri
 Deleuze, Gilles, *L'Anti-oedipe (Felix Guattari ile); Difference and Repetition* 14, 77, 81, 130, 159
 Denge teorisi, 33
 Dickens, Charles, 87, 138, 142
 Dienst, Richard, *Still Life in Real*

Time 123

Diyalektik, 7, 42, 158, 160, 162, 166 birikimin, 78; kelime oyunu olarak, 172; içkinlik, 164-6; dili, 21, 63; zenginlik ve sefaletin, 151; Sartre'ın, 70; üçlü formül, 164; ayrıca bakınız ikilikler

Doğa; insan doğası, 86, 158

Dolaşım, 28, 60-1, 114, 127, 129, 163; *Kapital* Birinci Cilt'te, 23, 57, 62-3, 72, 126, 130

Dolaylılık, 17-8, 23, 165

Donne, John, 75

Douglas, C. H. (Major) 60

Dufferin, Lord, 89

Dussel, Enrique, 98

Dünya pazarı, 109, 134, 172, 178

ayrıca bkz. küreselleşme

Eğitim, 142-5, 148; ayrıca bkz. emek, çocuk,

Ekoloji, 79, 149 ayrıca bkz. Foster

Emek, 117, 119, 126, 128; (ayrıca bakınız eğitim); ölü emek, 123; canlı emek, 64, 65, 72, 118, 121; emeği örgütlemek, 73, 95, 102, 172;

Emek gücü, 119, 126; "üretken" emek, 76; yedek emek ordusu, 78; nitelikli emek, 137; emek değer kuramı, 32, 155; emekçi huzursuzluğu, 73; niteliksiz emek, 37; ücretli emek, 18, 27, 81, 126-8, 149; ayrıca bakınız işbölümü; Makineler; teknoloji

Emperyalizm, 9, 108, 163, 177, 182

Engels, Friedrich, 10, 26, 59, 76, 80, 82, 95, 164, 174

Estetik, 116

Etkinlik (*Tätigkeit*), 36, 40, 41, 56, 62, 133, 143, 163

Fenomenoloji, 30, 36, 39, 116, 118, 120-1, 125-7, 137, 156

Heidegger, 125; emeğin, 36; yaşam deneyiminin, 30, 116; Sartre, 156

Fidelio, 51

Figürasyon, 32, 46, 74, 84, 134, 155, 164; ayrıca bkz. temsil

Finans kapital, 13, 32, 59, 82

Fordizm, 130

Foster, John Bellamy; *Marx's Ecology* 79, 149, 151

Foucault, Michel, 14, 151

Fourier, Charles, 116, 142

Freud, Sigmund; grupla özdeşleşme; *The Interpretation of Dreams* fukaralaşma; ayrıca bkz. "mutlak genelyasa"; yoksullaşma 14, 15, 156

Fukaralaşma, 96, 109

George, Henry, 60, 148

Godelier, Maurice, *Sur le mode de production asiatique*, 26

Goethe, 131

Goux, Jean-joseph; *Economie et Symbolique*, 49

Görünüm; biçimi (*Erscheinungsform*), 71

Gramsci, Antonio, 9, 27, 32, 143

Grev, 73

Guattari, Lelix, *L'Anti-oedipe* 77, 130

Haiti, 75

Harvey, David; *The Limits to Capital*, 97, 130, 135

Hausmann, Georges-Eugene, 124

Hegel, G. W. F., 21, 23, 28, 31, 35, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 58, 64, 70, 71, 83, 85, 93, 96, 100, 113, 115, 131, 157, 160, 163, 164, 165, 166; *Encyclopedia Logic*, 31; eşitleme, 28;

“öz ve görünüm”, 23; dış-sallaştırma (*Entausserung*); “görünümün biçimi” (*Erscheinungsform*) idealizmi, 71; “tersine çevrilmiş dünya” Marx’ın eleştirisi, 55, 79; monarşi; *Phenomenology of Spirit*; tanınma mücadelesi, 44; ayrıca bkz.: etkinlik (*Tätigkeit*); tekinsizlik (*Unruhe*)

Hegelcilik; Marx’ın iddia edilen Hegelciliği, 21; üçlü formül, 71

Heidegger, Martin, 14, 41, 106, 118, 123, 124, 125; anti-modernizm, 125; Bremen dersleri, 123; *Holzwege*, 14; *Sein und Zeit*, 41, 118, 125; teknoloji teorisi, 124

Hyman, Stanley Edgar, *The Tangled Bank*, 13

İdeoloji, 14, 26, 27, 46, 54, 62, 113, 121, 130, 166, 174; etkinliğin, 113; sivil haklar ideolojisi, 45; piyasanın, 27-8; İdeoloji olarak Marksizm, 27, 31, 161, 171, 174; üretkenlikçi ideoloji, 109, 113, 125, 130; kar güdüsü olarak ideoloji, 158

İkilikler, 29-31, 59, 75, 119-21
İkinci Entemasyonel, 87, 174, 175

İlksel birikim, 24, 99, 101, 107

İngiliz köylüsünün mülksüzleştirilmesi, 93

İnsanın çağı, 78

İradecelik ve kadercilik, 106, 176, 180; ayrıca bkz. Korsch 106, 180

İrlanda’ daki patates kıtlığı, 89

İsa, 51, 52, 146

İş birliği, 68, 107, 143

İş bölümü, 104, 136; ayrıca bkz. Tayloristleştirme

İşgünü, ayrıca bkz. makineler; Senyör’ün son saati 138

işsizlik, 19, 108, 151, 158, 179, 180, 182; “yedek ordu” 87, 179; ayrıca bkz. “mutlak genel yasa”; fukaralaşma

İtalya, 108, 179

Jameson, Fredric; *The Cultural Turn*, 60; *The Hegel Variations*, 31, 41, 85; *Ideologies of Theory*, 40; *Valences of the Dialectic*, 182

Kant, 37, 92

Kantçı etik, 87, 166

Kantorowicz, Ernst, 50

Kapitalizm öncesi toplumlar, 27, 59 106

Kapitalizm, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 23, 26, 27, 28, 31, 34, 40, 53, 58, 59, 60, 68, 75, 83, 86, 88, 89, 93, 94, 95, 103, 106, 115, 127, 138, 160, 166, 170, 172, 177

Kar oranının düşmesi, bkz. kar, 109, 155

Keynesçi reçeteler, 158

Kölecilik, 149, 150

Kolektif, 17, 26-8, 34, 37, 58-9, 68-70, 73, 84, 104-7, 110, 123-4, 137, 144, 173; ayrıca bkz. İşbirliği

Korsch, Karl; yazgıcılık ve iradecilik, 180; *Karl Marx*; “özüleştirme” yöntemi, 157, 165; *Three Essays on Marxism* 21, 157, 165, 166, 172, 173, 175, 180, 181

Köy kent ayrışması, 134

Krader, Lawrence, *Ethnological*

Kullanım değeri ve değişim değeri, 17, 29-31, 37-8, 42, 44, 48, 50, 55, 58, 64-5, 75, 91, 120-1, 135, 162

Kurtuluş, 98, 111

Kutsal İttifak, 51

Küreselleşme, 9, 27, 83, 88, 129, 151, 172, 176, 178, 180, 182; *ayrıca bkz.* dünya pazarı

Lacan, Jacques, 33

Lampert, Jay, *Deleuze and Guattari's Theory of History*, 130

Lautreamont, 36

Lebowitz, Michel; *Following Marx* 10, 83, 130, 134, 156

Lefebvre, Henri, 135

Lenin, 11, 21, 34, 143, 169, 173

Levi-Strauss, Claude, 128

Loncalar, 102, 104

Ludist, 76

Lukacher, Ned, *Time-Fetishes*, 130

Luxemburg, Rosa, *The Accumulation of Capital*, 98

Machiavelli, 169, 173

MacPherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, 170

Magun, Artemy, 130

Makineler, 48, 51, 55, 65, 69, 71-80, 84-6, 92-4, 102-4, 107, 117-24, 129, 133-4, 137-9, 158; *ayrıca bkz.* teknoloji

Mandel, Ernest, 10, 19

manüfaktür, 94, 101, 102, 103, 104

Marcuse, Hebert; *Eros and*

Marksizm, 32, 33, 69, 156, 171, 174, 181; analitik, 156, 157, 166; Engels'in yaratımı olarak Marksizm, 174; epistemoloji eleştirisi, 14; ideoloji olarak Marksizm, 27, 31, 161, 171, 174; bilim olarak Marksizm, 92; Ütopya-cı zorlama, 43, 172

Marx, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 149, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181

Matematik, 65

Mekansallık, 16, 135

Meta biçimi, 27, 38, 58

Meta fetişizmi, 31, 39, 42, 57, 58

Mill, John Stuart; kapitalizm ve Mill; Mill'in teorileri 127

Moore, Stanley, *Three Tactics in Marx*, 174

More, Thomas, 18, 60

Morris, William, 31, 146

Mülkiyet; özel mülkiyet 26, 34, 43, 56, 97, 104-5, 109, 126, 128, 170

Mülksüzleştirme, 51, 93, 98, 101, 104, 106, 109, 172
Napolyon III., 69
Negri, Antonio; *Marx Beyond Marx*, 170
Nitelik ve nicelik, 30-1, 36, 46, 48-50, 57-8, 61, 75, 114; *ayrıca bkz.* ikilikler

Ontoloji, 68, 73, 80, 81, 97, 107
Ovid, 97
Owen, Robert, 34, 142, 143
Özdeşlik ve farklılık, 18, 28-9, 33, 160, 162; *ayrıca bkz.* ikilikler

Para; sermayeden ayrı olarak para, 17, 21, 41, 59, 61
Pietz, William, 52
Polybius, 169
Post-kolonizasyon çalışmaları, 98
Proletarya, 56, 87, 139
Proudhon, Pierre-Joseph, 34, 43, 60, 68, 72

Quesnay, Abbe, 67

Radikal coğrafya, 135
Reverdy, Pierre, 36
Ricardo, David, 62
Ruskin, John, 31

São Paulo, 150
Sartre, Jean-Paul, 32, 42, 57, 69, 70, 116, 118, 123, 156; *Critical of Dialectical Reason*, 42; Marksizm ve fenomenoloji, 127, 137, 156

Search for a Method, 32, 70
Sendikacılık, 66
Schopenhauer, 37
Sefalet, 72, 87, 89, 125, 151, 155, 180, 182
Senyör'ün son saati, 121
Sermaye, 63, 77, 78, 81, 109; "mutlak genel yasa", 86, 88, 155, 157-8, 178; 86, 88, 155, 157, 178; sabit ve değişken, 65, 74, 84, 118, 120; merkezileşmesi, 82, 85, 107, 109; genişlemesi, 22, 55, 62, 77, 81-8, 107-8; finans, 13, 32, 59, 82, 176, 179; mekan ve, 133-55; zaman ve, 113-33; bütünlüğü, 84, 158, 160; vampir olarak, 75, 149
Sermaye birikimi, 48, 78, 81, 85, 106, 172, 178
Sibernetik, 71
Sicilya, 108
Silva, Ludovico, *El Estilo de Marx*, 13
Sismondi, Simonde de, 128
Sistem, 9, 10, 11, 12, 30, 42, 45, 49, 53, 55, 58, 59, 60, 67, 68, 69, 70, 79, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 92, 95, 97, 99, 103, 104, 105, 106, 107, 114, 115, 127, 128, 129, 130, 136, 138, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 150, 151, 155, 157, 158, 160, 163, 164, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180
Siyasal iktisat, 21-2, 51, 60, 99; ekonomi-politik, 28, 38, 148
Siyaset teorisi, 169
Sınıf mücadelesi, 57, 172, 173
Smith, Adam; işbölümü; neo-Smithçiler, 103, 137, 146
Soğurma, 16, 76, 88
Sorel, Georges, 169

Sosyal demokrasi, 144, 174, 178
Sosyal fenomenoloji, 39
Sosyalizm, 25, 83, 95
Soylulaştırma, 134, 151
Sömürgeleştirme, 40, 107, 108,
133; *ayrıca bkz.* emperyalizm;
ilksel birikim
Spinoza, Baruch, 156
Spivak, Gayatri, 14
Stahanovculuk, 116, 131
Stalin, 143, 164, 171
Stalinizm, 157
Sürrealizm, 36; *ayrıca bkz.* Breton;
Lautréamont; Reverdy
Şeyleşme, 18, 38, 39, 40, 41, 43,
47, 58, 60, 61, 70, 104,
164, 165; *ayrıca bkz.*, estetik;
Hegel, dışsallaşma
Taiping, 52
Tam istihdam, 180
Tarih öncesi, tarih sonu 41
Tarih yazımı, 91, 106
Tarih; ve Darwin; dönemlendirme;
ve temsil, 15, 27, 41, 42,
63, 65, 70, 78, 91, 92, 95,
96, 104, 106, 108, 127, 162
Taylorizasyon, 135
Tekel, 9, 82, 107, 109
Teknoloji, 17, 70, 71, 124, 125,
142, 157, 159
Temel ve üstyapı, 12, 53, 157, 164;
ayrıca bkz. Marksizm
Temsil (etme), 13-6, 19, 44, 52-
7, 71, 76-7, 93-5, 100-1,
122, 137, 152, 155-6, 164,
169-72
Teoloji, 13, 14, 52, 119
Terry, Emmanuel, *Marxism and
"Primitive" Societies*, 26
Thatcher, Margaret, 127
Tombazos, Stavros, *Les Categories
du temps dans Ir Capital*, 130
Toprak rantı, 88, 97, 134

Trager ("taşçıyıcılar"), 42, 44, 54,
80, 84, 97, 138
Trevelyan, Sir Charles, 89
Tüketim, 30, 63, 74, 79, 80, 118,
128, 135; kapitalistin, 79-80, 118;
Emek gücünün, 74; üretim olarak,
117-9
Uyku, 17, 120, 140, 141
Ücretler, 63, 76, 85, 120, 129, 159
Ücretli emek, 18, 27, 126, 128,
130, 149
Üçüncü Dünya, mülksüzleşme-
si, 98
Unruhe, 64, 116, 117
Üretim, 17, 23-8, 36-8, 44-7, 52,
56-9, 62-80, 83, 93-101, 107,
113-30, 133, 142-5, 163, 178;
Asya tipi üretim, 25-6; kolektif
üretim, 59 (*ayrıca bakınız*
kolektiflik; işbirliği); ve tüketim,
117-9; kapitalizm öncesi üretim,
17; sanayi öncesi üretim, 127;
"üretkenlikçilik", 109, 113; artık
üretim
Ütopya, 31, 34, 60, 109, 142,
143, 144, 164, 172; *ayrıca*
bkz. Thomas More
Valery, Paul, 76
Virno, Paolo; *A Grammar of Multi-
tude*, 31, 170
Wagner, Rheingold, 23
Weber, Max, 40, 123
Weberci, 50, 80
White, Hayden; *Metahistory*, 13,
96
Whitmanesque, 35, 136

- Yabancılaşma, 9, 21, 39, 53,
56, 64, 79, 84, 99, 116,
125, 133, 159, 160, 165;
1844 El Yazmaları'nda, 9;
Althusser'in eleştirisi, 10;
Lukacs'ın üzerine söyledik-
leri, 39; felsefi anlayış ola-
rak, 53; dinsel, 84; ayrışma
ile ilişkisi, 133-4; teknolo-
jik, 70-1; işçinin yabancı-
laşması, 39, 56; ayrıca bkz.
Hegel, dışsallaştırmaYapı-
salcılık 161, 162
- Yapıbozum, 164
Yapısalcılık, 16, 29, 161-3
Yeats, William, Butler, 107
Yeryüzü, 79, 98, 136
Yineleme, 129
Yoksulluk, 88-9, 108, 155; *ayrıca*
bkz. fukaralaşma; işsizlik
- Zamansallık, 33-5, 64, 75, 78, 81,
92, 114, 121-2, 127-30,
133; *ayrıca bkz. auslöschen*
- Zanaat, 101-3, 127, 137
Zapatistalar, 176
Zasulich, Vera, 110
Zombiler, 75

Her kriz, küresel kapitalizmin yapısının, ona yön verdiğini iddia edenlerin de kavrayışlarını aştığını gösterirken, Marx'ın *Kapital*'ini yeniden gündeme getiriyor. Kendi çelişkilerini ve krizlerini, ancak bunları genişletme yoluyla "aşan" bu karmaşık varlığı resmetmeye girişen Marx, eserini inşa ederken incelediği yapıya ayak uydurur: Sermayenin her ögesinin kendi içinde bir problem olarak ele alındığı, ortaya çıkartılan her karakteristik özelliğin çözülmesi gereken başka bir bulmacaya dönüştürüldüğü, kavramların sürekli hareket halinde olduğu bir metin ortaya koyar. Öyle ki Ernst Mandel gibi günümüz kapitalizminin "Kapital'deki 'soyut' modele, Marx'ın Birinci Cildin düzeltmelerini bitirdiği 1867'deki 'somut' kapitalizmden çok daha yakın" olduğunu iddia etmek mümkündür.

Kapital'i Sahnelemek'te Fredric Jameson hem eser üzerine tartışmaları yeniden ele alıyor hem de metne sadık kalarak yeni bir çeviri sürecine girişiyor ve *Kapital*'in aslında işsizlik üzerine bir kitap olduğu gibi çarpıcı sonuçlar çıkarıyor: "Kapitalizmin her aşaması bir yandan onun özüyle ve yapısıyla uyumlu iken (kâr güdüsü, birikim, genişleme ve ücretli emek sömürüsü) aynı zamanda kültür ve gündelik hayatta, toplumsal kurumlarda ve insan ilişkilerinde bir başkalaşmaya işaret ediyor. Bugün *Kapital*'e yönelik yapılacak yaratıcı bir okuma, bir tür çeviri süreci olarak görülebilir."



15 TL

www.selyayincilik.com

