

MARX OKUMAK

SLAVOJ ŹIŹEK
FRANK RUDA
AGON HAMZA

Türkçesi Barış Engin Aksoy



Slavoj Žižek Sloven sosyolog, filozof ve kùltür eleştirmeni, Slovenya'daki Lùbliyana Sosyoloji Enstitùsù'nde felsefe profesùrù. Felsefe, sinema, din, kùltùr, sosyalizm alanlarını kesiştiren pek çok çalışması mevcuttur. *İdeolojinin Yùce Nesnesi* (Metis, 2002), *Kırılğan Mutlak* (Encore, 2003), *Yamuk Bakmak* (Metis, 2004), *Biri Totaliterizm mi Dedi?* (Epos, 2006), *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi* (Epos, 2007), *Ahir Zamanlarda Yařarken* (Metis, 2011), *Acı Çeken Tanrı: Kıyameti Ters Yüz Etmek* (Sel, 2013; Boris Gunjevic ile birlikte), *Paralaks* (Encore, 2014) *Hiçten Az* (Encore, 2016), *Kendini Tutamayın Bořluk*, (Metis, 2019) kitapları arasındadır.

Frank Ruda Alman filozof. Birleşik Krallık'taki Dundee Üniversitesini'nde felsefe bölümù öğretim görevlisi. *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. [Hegel'n Hukuk Felsefesi Üzerine İnceleme] (Continuum, 2011), *Özgürlüğün Feshi: Kaderciliğın Çağdaş Dönemde Kullanımının Bir Savunması* (Açılım Kitap, 2020), *For Badiou: Idealism without Idealism* [Badiou İçin: İdealizmsiz İdealizm] (Northwestern University Press, 2015) kitaplarının yazarıdır.

Agon Hamza Makedonya'daki Üsküp Sosyál ve Beřeri Bilimler Enstitùsù'nde felsefe bölümù öğretim görevlisi. *Althusser and Pasolini: Philosophy, Marxism, and Film* [Althussse ve Pasolini: Felsefe, Marksizm ve Film] (Palgrave Macmillan, 2016) ve *From Myth to Symptom: The Case of Kosovo* [Mitten Semptom: Kosova Vakası] kitaplarının yazarı, *Althusser and Theology: Religion, Politics and Philosophy* [Althusser ve Teoloji: Din, Siyaset ve Felsefe] (Brill, 2016) ve *Repeating Žižek* [Žižek'i Tekrar Etmek] (Duke University Press, 2015) kitaplarının editörù, ayrıca Frank Ruda ve Slavoj Žižek ile birlikte *Dialectical Materialism* (Palgrave Macmillan, 2016) kitabının eř editörùdür.

Kolektif Kitap ~ 186

Marx Okumak

Özgün Adı: *Reading Marx*

© Slavoj Žižek, Frank Ruda ve Agon Hamza, 2018 ~ © Kolektif Kitap, 2018

ISBN: 978-605-2205-83-9

İngilizce Aslından Çeviren: Barış Engin Aksoy

Yayıma Hazırlayan: A. Müge Çavdar

Son Okuma: Aslı Madenci

Sayfa Düzeni: Semih Büyükkurt

Kapak Tasarımı: Deniz Akkol

1. Baskı, Nisan 2021, İstanbul

Sertifika No: 43484

Baskı ve Cilt: Berdan Matbaacılık

Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 215-216

Topkapı, İstanbul - 0212 613 11 12

Sertifika No: 45750

kolektif.  kitap, bilişim ve tasarım ltd. şti.

Asmalımesit Mah. Tünel Meydanı Sok. Tünel Geçidi İş Hanı

C Blok No: 2 İç Kapı No: 18 Beyoğlu, İstanbul

www.kolektifkitap.com - info@kolektifkitap.com

T: 0212 243 96 39

Bu kitabın hakları Polity Press Ltd., Cambridge'den alınmıştır.

Yayıncının izni olmaksızın elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılamaz ve iletilemez. Tüm hakları saklıdır.

Marx Okumak

SLAVOJ ŽIŽEK, FRANK RUDA ve AGON HAMZA

Türkçesi Barış Engin Aksoy

Metin Hakkında Not

Kitabın ilk bölümü “Marx Nesne Yönelimli Ontoloji Okuyor” Slavoj Žižek’in, ikinci bölümü “Marx Mağarada” Frank Ruda’nın, üçüncü bölümü “Olumsuzun Damgası: Hegel, Marx Okuyor” Agon Hamza’nın katkısıdır. Giriş ve sonuç bölümleri üç yazarın birden imzasını taşıyor.

İçindekiler

Giriş: Beklenmedik Kavuşmalar	7
I. Marx Nesne Yönelimli Ontoloji Okuyor	23
II. Marx Mağarada	69
III. Olumsuzun Damgası: Hegel, Marx Okuyor	117
(Sonuç Değil) Devam Niyetine	157
Dizin	165

Bu kitap üç filozof tarafından yazıldı. Amaç Marx'ı okumanın farklı (ve henüz keşfedilmemiş) yollarını bulmaktı. Marx'ın yapıtlarına eğilen (özellikle *Kapital*'den beslenen, ama onunla sınırlı kalmayan) bu kolektif proje, şu an kendimizi içinde bulduğumuz özgül felsefi ve siyasal konjonktürde konumlanıyor. Sahiden tuhaf ama büsbütün benzersiz de olmayan bir durumdayız şu an. Gelin bu tuhaflığı ve benzersizliği göstermek için Marksizm ve komünizmin hayli "kısa tarihi"ne şöyle bir göz atalım. Diğer tarihlere, mesela demokrasinin muzaffer tarihine kıyasla Marksizmin tarihi "kısa"dır; emekleme dönemindeyken arızalar barındıran –örneğin Eski Yunan'da kadınları ve köleleri dışarıda bırakan– demokrasinin fiiliyata geçmesinin ne denli uzun zaman aldığını pek hatırlamayız genellikle. Önceki tarihsel koşullarda oluşmuş durumlara ve bu durumlarda "Marksizm" ya da "komünizm" in haline baktığımızda, içinde bulunduğumuz mevcut durumla bazı benzerliklerini görmek mümkündür. Zira önceki tarihsel konfigürasyonlar içinde de özgürleşmeyi (ya da devrimi) tasavvur etmek neredeyse bugünkü kadar imkânsız (hatta imkânsızlığın dereceleri var dersek, belki daha bile imkânsız) görünmüştür.

Dolayısıyla Marksizmin tarihine Marksist bir perspektiften baktığımızda, bunların (mesela özgürleşmenin imkânsızlığının) büsbütün ontolojik imkânsızlıklar değil, her zaman tarihsel olarak belirlenmiş ve dolayısıyla özgül imkânsızlıklar olduğu hemen görülebilir. Verili bir siyasal sistemde toptan bir dönüşümü tasav-

vur etmenin imkânsızlığı salt kavramsal bir imkânsızlık değildir; somut bir tarihsel durum tarafından belirlenmektedir, belli imkânsızlık noktalarının özgül bir şekilde eklemlenmesine dayalıdır. Marksizmin tarihine Marksist bir perspektiften bakıldığında, modal kategoriler tarihsel yüzlerini gösterir. Bu perspektifin tek getirisi bu değildir ama. “Marksizm” ya da “komünizm” adı altında toplanan pratiklerde çoğu zaman tarihsel anlamda özgül bir imkânsızlığın yeni bir imkâna (özgürleşme imkânına) çevrilebildiğini de öğrenmek mümkündür; bu modal dönüşümde her zaman Marksizmin bir nevi kendi kendini olumlaması (*Selbstbehauptung*), merkezi varsayımlarını, aksiyomlarını olumlaması da söz konusudur. Farklı bir toplum örgütlenmesinin mümkün olduğu iddiasını düşünelim: Önce bu iddianın ortaya konması gerekmiş, sonra Paris Komünü’nde tarihsel bir gönderge bulmuş, sonra da bu Komün Rusya’da meydana gelecek dönüşümlerin başlangıç noktası olarak alınmıştır.

Gel gelelim –Marksist olmayan– pek çok kişinin sonraları iddia ettiği gibi, Marksizmin tarihinden en nihayetinde öğrenebileceğimiz ve öğrenmemiz gereken bir şey daha var ki o da önceden imkânsız görüneni yeni bir imkâna dönüştürmenin ağır bedeli: şiddete gösterilen müsamaha, milyonlarca insana çektirilen acılar, tarifsiz adaletsizlikler, ama aynı zamanda üretilen yeni yapısal imkânsızlıklar – ya da önceki imkânsızlıkların sadece yer değiştirmesi. Yani pratik bir dönüşüm gibi görünen şey, bu perspektiften bakıldığında, aslında tam da bu tür imkânsızlıklara dokunulmaması gerektiğini, aksi takdirde olsa olsa felaket doğacağını gösterir.

Bugün nerede duruyoruz peki? Bu tarih bakımından bizim konumumuz neresi?

Birincisi, 2017 *Kapital*’in ilk cildinin yayımlanışının 150. yıldönümüydü. Başlı başına bu tarihsel olgu bir dizi soru doğuruyor (Marx düşüncesinin felsefi, ideolojik, epistemolojik,

siyasal ve potansiyel geçerliliği, önemi vb. hakkında); bu sorular mevcut durumun ve onu doğuran tarihin koordinatları tarafından belirlendiği gibi, aynı zamanda bu koordinatları belirliyor. Bu kitapta doğrudan ve dolaylı olarak değinilen sorular bunlar. Yani burada okuyacaklarınız ne kayıtsız şartsız bir Marx savunusu ya da övgüsü olacak, ne de –vaktiyle Benedetto Croce’nin Hegel felsefesini o çağ için önem taşıyan ve taşımayan parçalara ayırma çabası gibi– Marx düşüncesinde hangi kısımların hâlâ canlı olduğunu hangi kısımların öldüğünü teşrih etme çabası. Daha ziyade Marx’ı çağdaşımız olarak okuyup onunla birlikte düşünme girişimi olacak.

İkincisi, bu kitabın yazarları olarak, içinde bulunduğumuz felsefi ve siyasal konjonktürde dahi henüz belirlenmemiş/adı konmamış bir kavramsal ihtiyaç bulunduğu inancını paylaşıyoruz. Genç Hegel’in meşhur “felsefe ihtiyacı” formülünden şerhle bir Marx ihtiyacı, bizi Marx’ın yapıtlarına geri dönmeye zorlayan bir ihtiyaç olduğuna inanıyoruz. Fakat tarihin içinde bulunduğumuz noktasında bu geri dönüşün ancak felsefi bir doğası olabileceğini kabul ediyoruz. Hatta felsefe ihtiyacının Marx ihtiyacıyla doğrudan bağlantılı olduğu bile söylenebilir. Niçin? İçinde bulunduğumuz tarihsel durum, özgürleşmeye yönelik olanakların ve pratik girişimlerin gitgide azaldığını görebildiğimiz bir durum olarak anlaşılıyor genellikle; tarih tarafından uzun zaman önce hükümsüz kılınmış gibi görünen ama bugün şiddetle yeniden canlanan eski tahakküm biçimlerine ve siyasal iktidar kullanımına açıkça geri dönüldüğünü görüyoruz her yerde. Yeni otoriter siyaset tarzlarının, “popülist” milliyetçi hareket ve partilerin, hatta kölelik gibi mazide kalmış görünen sömürü türlerine benzer daha bile otoriter sömürü ve değer üretim biçimlerinin (örneğin Fukuyama’nın “tarihin sonu” olarak gördüğü demokrasi-kapitalizm bağlantısına son verir görünen, “Asya değerleriyle kapitalizm” olarak nitelendirilen –ama aslında Asya

ile ilgisi bile olmayan– kapitalizm şekli gibi) nasıl bir yükselişte olduğunu düşünelim. Gel gelelim günümüze özgü bu Marx ihtiyacı aynı zamanda Marksizmin tarihi tarafından belirlenmiş bir konjonktür içinde yer aldığı için, Marx düşüncesinin tuhaf akıbetini hesaba katmadan bu ihtiyacın doğru dürüst anlaşılması da mümkün olmayacak.

“Marx öldü” ifadesini duymaya alıştık; Marksizm tarihinin doğurduğu tüm kurbanların –baş sorumlusu değilse bile– nihai sorumlularından biri olduğu zannı altında ezilmiş görüldüğü zamanlar oldu Marksizmin. Diğer yandan, Lenin’in daha 1917’de teşhis ettiği gibi, –kendilerini özgürleştirici diye takdim eden gericiyle verdiği adla– “toplumsal şovenistlerin hepsi artık Marksist (hiç gülmeyin!)”.¹ “Marx” bir zamanlar kendisiyle ilişkilendirilen şeyin radikalliğini askıya alan işlemlerin hedefi haline gelmiş durumda. Lenin bunu şöyle tarif ediyor:

Ezilen sınıfları “teselli etmek” ve kandırmak için devrimci teoriyi özünden yoksun bırakıp bayağılaştırarak ve devrimci niteliğini körelterek, bu devrimcileri ölümlerinin ardından zararsız ikonlara dönüştürme, tabiri caizse onları azizleştirme ve *isimlerini* bir ölçüde kutsallaştırma girişimleri oluyor.²

Devrimci keskinliğinden yoksun bırakılan Marx azizleştirilmiş, kutsal bir isim haline gelmiştir, ki kutsal her zaman dünyevinin karşıtı olmuş, pratik kullanımdan muaf tutulmuştur.³ “Marx” olmuş “Aziz Marx” (Marx ile Engels’in *Kutsal Aile*’de başvurdukları polemik tabirlerinden biri). “Aziz Marx” biçiminde

1. V. I. Lenin, *The State and Revolution*, Chicago: Haymarket Books, 2014, s. 41. [Türkçesi: *Devlet ve Devrim*, çev. M. Halim Spatar ve Celal Üster, İstanbul: Yordam, 2016.]

2. *age.*, s. 41.

3. Karş. Giorgio Agamben, *Profanations*, New York: Zone Books, 2007. [Türkçesi: *Dünyevileştirmeler*, çev. Betül Parlak, İstanbul: Monokl, 2011.]

azizleştirilmesi “Marx” isminin mevcut durumla bağlantısını koparır. Bu koparma ancak isimle kurucu yönden bağlantılı belli unsurların, belli içeriklerin askıya alınması yoluyla iş görür ve bu yüzden özgül yer değiştirme/kaydırma [*displacement*] işlemlerine bel bağlar: “burjuvazi için kabul edilebilir olan yahut öyle görünen unsurlar ön plana itilip göklere çıkarılır.”⁴ Marx düşüncesinin kabul edilebilir unsurları ön plana çıkar, hâlâ kabul edilemez, abartılı, arsız ya da düpedüz fazla devrimci görünen unsurlarına koca bir gölge düşürür. Sonuç olarak “Marx”ın “Aziz Marx”a dönüşümü zararsız bir putperestlik biçiminde zuhur etmiş, Lenin’e göre özgülleşme ya da devrim fikriyle gerçek bir bağı olmayan siyasi grupların bu isim etrafında bir araya gelmesini sağlamıştır. Bu gruplardan bazıları canıgönülden değişim isterken dahi, her türlü değişimin önünü kesmek için ellerinden geleni yapmaktadır. Lenin, Marx’ın kutsallaştırılarak özümle-nişini tarif ederken farklı işlemlere atıf yapar: Bunlar Marx’ın düşüncesini “eksiltiyor, karartıyor, çarpıtıyorlar”⁵, “Marksizmi tahrif edip”⁶ işlerine gelen biçime büründürüyorlar, der.

Örneğin “sınıf mücadelesinin yerine sınıfların uyumu hül-yalarını geçiren”, böyle böyle “proletarya devrimini tasarla-ma alışkanlığını bırakanlar dahi” olmuştur.⁷ Marksist olmanın anlamının unutulması, karartılması ve çarpıtılması üzerinden herkesin Marksist olabilmesinin yolu açılmıştır. Lenin, Marx’ın (ve Marksizmin) tahrif edilmesinde kullanılan işlemlerin ayrıntılı bir listesini çıkarır: bastırma, çarpıtma, eksiltme, “iyileştirme”, yadsıma, örtbast etme, basitleştirme, ihanet, bayağılaştırma, kaçınma, aldırma, bozma. Bunların her biri kendi başına, ama daha ziyade hep birlikte, Marx’a (ve Marksizme) karşı

4. Lenin, *The State and Revolution*, s. 41.

5. *age.*

6. *age.*

7. *age.*, s. 90.

direnişin özümşenmesine neden olan, doğrudan bir red ya da saldırıdan daha incelikli bir pratik doğurmuştur – meçhul [*obscure*] ve tepkin [*reactive*] özneler özgürleşmeyi temsil eden ismi basbayağı kendilerine mal etmektedir. Böylece Marx, etkisiz, aciz, teneke bir tanrı olarak (yanında ona eşlik eden zayıf “meleş” Engels ile birlikte) tapınılması çok kolay, zararsız bir put haline getirilmiştir. Çarpıtılan, yanlış temsil edilen böyle bir put, devrimci (kavramsal) çekicinden yoksun girer tarihin alanına. Böyle bir tarihsel durum, Lenin’e göre, Marksizmin yanlış temsil edildiği bir zamanda Marx’a nasıl sadık kalınacağı sorusunu doğurur – nitekim *Devlet ve Devrim*’de Marksizmin hakikatini yeniden tesis etme, temel ilkelerine geri dönme girişimi söz konusudur (ki Lenin’e göre bu ilkelerin esasları zannedildiği gibi sınıf mücadelesi değil, proletarya diktatörlüğüdür). Özetle “Marx”ı kutsallığından arındırma, dünyevileştirme görevine soyunur Lenin; bunun tek yolu da Marx düşüncesinin çağa özgü öneminin somut tarihsel durum esas alınarak tasvir edilmesidir. Marx isminin hakikatini yeniden kazanmasının tek yolu, düşüncesinin tarihaşırı, dogmatik, kanonik bir külliyat olarak kalması değil, içinde bulunulan özgül, somut, tekil tarihsel durumun hakikati olarak etkinlik kazanması ya da külliyyatın bu hakikatin parçası olarak değerlendirilmesidir. Marx’ın geçerliliğini tarihsel durumun perspektifinden yargılamak demek değildir bu; Marksist bir perspektifin tekil bir tarihsel durumu değerlendirmede geçerli olduğunu göstermek demektir. Yani ilkemiz, Marx’ın ne olduğuna içinde bulunduğumuz durumun merceğinden bakmak değil, içinde bulunduğumuz durumun ne olduğuna Marx merceğinden bakmaktır.

Lenin’in koyduğu teşhisin günümüz için de geçerli olduğunu düşünebiliriz, zira günümüzde “Marx” genel olarak “modası geçmiş” sayıldığı halde, muhafazakârlar bile gitgide onunla aynı görüşlere meyletmektedir. Bu insanların kendilerini hiçbir

şekilde devrimci Marksist (ya da Leninist vb.) kimseler olarak tanımlamadıklarını düşünürsek, böyle bir şey nasıl mümkün olabilir? Bu soruya genellikle şöyle yanıt veriyorlar: Marx'ın iktisadi tahlilleri doğru ve ikna edici, ama klasik Marksistlerin bu tahlillerden çıkardığı siyasi sonuçlar kökten yanlış.⁸ Görünüşe bakılırsa Marx'ın tuhaf kaderi halen devam ediyor. Resmi devlet doktrini haline getirilerek dogmatik yoldan evcilleştirilen ve “reel sosyalist (Marksist) devletler”le birlikte silinip gitmiş görünen teorik konumu şimdilerde bilimsel ve akademik çalışmaların nesnesi; eskiden olsa sınıf düşmanı sayılabilecek, özgürleşmeci bir siyaset teorisi ve devrimci pratikle hiç işi olmayanlardan dahi ilgi ve alaka görüyor.

Mevcut durumu 1960'larla da karşılaştırabiliriz: O dönemde Marksizm felsefi, siyasal ve kültürel tartışmanın vazgeçilmez ve kurucu unsurlarından biriydi hâlâ; onun üzerine düşünen ve onun doğrultusunu belirleyen tarihsel pratik ve tartışmalar içinde ve bunlar vasıtasıyla önemi ve kapsamı tekrar tekrar tayin edilmesi gereken bir unsurdur. Bu durum artık geride kaldı. Geçtiğimiz yüzyıl genel anlamda, tarihin açıklık potansiyeli taşıdığı ve siyasal imkânların mevcut olduğu kabulü üzerinden işlediyse (her ne

8. Böyle bir konuma –sınıfların ve sınıf mücadelesinin varlığı açıktan kabul edildiği halde– hissimle karşı çıkar Lenin: “Sınıf mücadelesini tanımayı, proletarya diktatörlüğünü tanımaya vardiyan kişidir Marksist” (*The State and Revolution*, 70). Bugün bu iddiayı biraz değiştirebiliriz: Trump'ın ABD'de kazandığı zaferi düşünelim. Bunu burjuva tahakkümünün gerici bir temsili olarak görüp şöyle dediklerini düşünemez miyiz? “Bakın, nesnel olgu diye bir şey yok, yalnızca sınıf mücadelesinin dolayımından geçen bir gerçeklik var. Ve bu sefer biz kazandık!” Sınıf mücadelesinin varlığını yadsımlarına alıştığımız insanlar açık açık sınıf mücadelesi diye bir şey *vardır* demeye başladığında (ki yanlış anlama olmasın: sınıf mücadelesi diye bir şey *sahiden var!*), artık onları sınıfsal açıdan yanlılar diye eleştirmek mümkün değildir (“sahte haber” fikrine yöneltilen eleştiriler için de aynısı geçerli: Bunların siyaset alanında yansız olgu diye bir şey olmadığı gerçeğinin tuhaf bir asimilasyonu olduğunu söyleyemez miyiz? Burada amaç Trump'ı onaylamak değil, uyguladığı “siyaset”in, o ana kadar özgürleştirme potansiyeli taşımış bir unsuru asimile ettiğini göstermek – Steve Bannon'ın kendini Leninist diye tanımlaması da şaşırtıcı değil belki, “Lenin”i “Aziz Lenin”e dönüştürdükten sonra).

kadar bu siyasal imkânlar –devrimler, öğrenci ayaklanmaları, sömürgecilik karşıtı mücadeleler, kadınların özgürleşme hareketi vb– önce teşhis edilip asıl potansiyelleri sonradan tahlil edildiyse de), içinde bulunduğumuz çağda Marx (Marksizm) somut pratiklerle kurduğu bu bağı kaybetmiş görünüyor. Geçmişte gerçek anlamda tarihsel zamansallık için kurucu rol oynayan bir unsurun kaybolmuş görüldüğü (ve itici gücü çoğu zaman doğruca kapitalist sistemin dinamikleriyle özdeşleştirilen) bir zamanda yaşıyor gibiyiz bugün. Günümüzde büyük kitlesel siyasal olaylar gerçekleşmiyor (“Arap Baharı” tarihi yattığı uykudan uyandırma vaadiyle boy göstermiş olsa da⁹), geçmişteki kitlesel olayların da kalıcı bir etkisi olmamış gibi görünüyor (fiili sonuçları, düpedüz felaket addedilmese dahi, en azından çağımız için etkileri bakımından karanlıkta kalmış durumda – devrim kavramının kendisi için de geçerli bu). Önceleri insanların kendi siyasal, kavramsal ve felsefi tahayyüllerini etraflarında gelişen, hatta bilfiil iştirak ettikleri olaylarla ilişki içinde güncel tutmak zorunda bırakıldığını söylersek; bugün içinde yaşadığımız tarihsel durumda özgürleşmeyi tasavvur etme, düşünme yönündeki imkânlar, kavramsal yollar, inisiyatifler gitgide daraldığı gibi, bizi (başka türlü) düşünmeye, pratik ve teorik araç ve yolları (yeniden) biçimlendirmeye zorlayan pratiklerin de ortalıkta olmadığını görüyoruz. Malum, kapitalist sistemin işleyişinde ufacık bir değişimi hayal etmek dünyaya bir göktaşının çarptığını hayal etmekten daha zor. Sisteme karşı olduğunu iddia eden pek çok konum dahi bu *doxa*’ya sadık kalıyor gibi.

Geçtiğimiz yüzyılın Marksistleri dahi hızla gelişen olaylar karşısında kavramsal tahayyülü güncel tutmanın ne kadar zor olduğunu fark etmişlerdi; zira olayların gelişimi ve doğurduğu

9. Karş. Alain Badiou, *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*, New York: Verso, 2012. [Türkçesi: *Tarihin Uyanışı*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl, 2011.]

tepkiler karşısında (nasıl devam etmek, ne yapmak gerektiği gibi hususlarda) sürekli baştan düşünmek zorunda kalıyorlardı. Oysa günümüzde, farklı bir doğrultuya işaret eden, tuhaf, gerici bir gelişme söz konusu: tepkinliğin, gerici ve obskürantist eğilimlerin saltanatı. Yirminci yüzyılın (bilhassa 1960'ların) Marksistlerinde mevcut olan iyimserliğin aksine, biz bu gelişim çizgisinin işçi sınıfının ayağa kalkışına ya da günümüz dünyası için kurucu rol oynayan tahakküm sisteminin yok oluşuna yol açmayacağını ve (artık herkesin bildiği gibi) kaçınılmaz biçimde sosyalizmle sonuçlanmayacağını savunuyoruz.

Gelecek devrimin örtük bir öznesinin olduğu, bu öznenin yalnızca doğru saptanması ve seferber edilmesi gerektiği varsayımı klasik Marksizmin en ciddi sınırlılıklarından biri gibi görünüyor; hele ki kapitalizmin dinamiklerinin, sistemden dışlananların artık sömürüye bile maruz bırakılmayıp sistemin dışında tutulduğu, dört yanı saran yeni duvarlarla içeri girmelerinin engellendiği bir toplumsal örgütlenme olarak tezahür ettiği bir zamanda: gece-kondularda yaşayanların, göçmenlerin, Hegel'in yoksul ayakta-kımı diye tabir ettiği herkesin.¹⁰ Günümüz dünyasının (ki Alain Badiou'nun savunduğu gibi, ne kadar küreselleşmiş olursa olsun artık doğru dürüst bir dünya değil) sınırlılığı ve aynı zamanda hakikati, yeniden fiiliyat kazanmış bir tür barbarlık sahiden. Eskinin meşhur yapısal karşıtlığı olan “ya sosyalizm ya barbarlık”, “ya (kapitalist) barbarlık ya (sosyalist) barbarlık” arasında gidip geldikten sonra bugün askıya alınmış ve bizi totolojik bir seçimle, “ya (kapitalist) barbarlık ya (barbar) kapitalizm” ile baş başa bırakmış görünüyor – alternatif yok.

Bundan dolayı bugün Marx okumanın bilhassa felsefi bir anlam/önem taşıdığını kabul ediyoruz biz. Marx'ta hâlâ, Mark-

10. Karş. Frank Ruda, *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Londra: Continuum, 2011.

sizmin önceki biçimleri hilafına, mevcut tarihsel konjonktür uyarınca, özgürleşme doğrultusunda bir yönelim çizen imkânlar mevcut mu? Bu soruya yanıt vermek için Marx'ı nasıl okumak gerekir? Slavoj Žižek imzasını taşıyan bölüm bu kitapta gerçekleştirdiğimiz Marx okumasının paradigmatik öncülünü oluşturan bir iddiayla açılıyor: İçinde bulunduğumuz durumda bize gereken doğrudan bir Marx okuması değil, muhayyel, yaratıcı ve deneysel bir okumadır. Yani Marx'ı, onun ölüm ilanını veren, tahrif edilmiş bir Marksist konuma canıgönülden sarılarak onu evcilleştiren, yerine kökten farklı bir siyasal ve ontolojik yönelim geçirmeye, hatta onu bu yönelime uydurmaya çalışan eleştirmenlerine nasıl yanıt vereceğini hayal ederek okumak. Bu tür bir okuma hamlesi Marx'ı, özgürlükçü düşüncenin tarihi içinden ilk bakışta klasik Marksizme yabancı görünen teorik konumlar ve kavramsal temalarla karşı karşıya getirmeyi de gerektirebilir – Frank Ruda ve Agon Hamza imzalı bölümlerde göreceğimiz gibi. Ruda, Marx'ın kuruluşunu tasvir ettiği kapitalist öznellik paradigmasının (işçi), en eski özgürleşme mitlerinden biri olan Platon'un mağara alegorisi ışığında okunduğunda nasıl bir hal aldığını inceliyor. Hamza ise Hegel'in, çalışmayı kendi kendisine olumsuzluk damgası vuran bir faaliyet olarak gören emek teorisinden yola çıkıyor. Bunu yaparken amacı, soyut-somut emek ayrımını geride bırakan bir Marksist emek teorisi oluşturmak ve bunun Marksizmin anlaşılması bakımından nasıl bir anlam taşıdığını incelemek.

Bu üç bölüm, bir dizi farklı *Kapital* okumasının tarihsel ve siyasal arkaplanı ışığında konumlandırılabilir. Hamza başka bir yerde, *Kapital*'i bilhassa *Manifesto*'nun meşhur cümlesi ışığında okuyan Marksistler bulunduğunu söylemişti: “Kapitalizm kendi mezarını kazacak olanları kendisi üretmektedir” – kapitalizm *bünyesinde* meydana gelen bir kriz kapitalizme *ait* bir krizdir, o yüzden kapitalizmi alt etme araçlarını kapitalizm kendisi üret-

mektedir. Diğer yandan, *Kapital*'i *Manifesto*'daki başka bir cümle, burjuvazinin ürettiği süregelen toplumsal devrimden bahseden cümle ışığında okuyanlar da vardır – onlara göre krizler kapitalizmin daimi iç devrimine ait uğraklardır, kapitalizmin kendi kendini yeniden üretme sürecinin parçasıdır. Bunlardan hangisi daha ikna edici? Belki hiçbirisi. Kavramaya başladığımız çok daha ürkütücü seçenek, kapitalizmin sahiden kendi mantığını sürekli yeniden ürettiği ve sahiden içkin bir sınıra ulaştığıdır. Ama bu sınır sosyalizm ya da komünizm değil barbarlıktır (barbarlığa geri dönüştür): Hiçbir “gerçeklik testi” tanımayan “aşağı yönlü bir sarmal” içinde doğal ve toplumsal tözün baştan aşağı imhası. Kapitalizmin ürettiği o “mezar kazıcıları” bu anlamda tüm alternatiflerin, potansiyel özgürlüğün son zerelerinin mezarını kazandır – bu yüzden hiçbir özgürlükçü proje çıkış yoluna işaret edecek diye kapitalizmin içkin mantığına bel bağlamamalı ya da beraberinde sürüklenip gitmeyiz umuduyla kapitalizmin çöküşünü beklememelidir.¹¹

Marx'ı filozof konumundan okuyacağız dedik. Hemen Louis Althusser'in *Kapital*'i *Okumak* kitabındaki iddiası akla gelecektir. Althusser ve ekibi “*Kapital*'i filozoflar olarak” okurlar; daha önce iktisatçılar, tarihçiler, filologlar tarafından gerçekleştirilen okumalardan bambaşka bir okumadır bu.¹² Şunu da ekleyelim: Biz burada *Kapital*'i (yalnızca) siyasal bir kitap olarak okumuyoruz. Marx'ın siyasal iktisat eleştirisinin bilimler tarihinde nasıl bir konumu olduğu ya da günümüze ilişkin iktisadi tahlille nasıl bir doğrudan bağlantısı olduğu sorusuyla ilgilenmiyoruz; Marx'ı ve *Kapital*'i, doğruca uygulamaya koyulacak güncel bir

11. Bu nokta için karşı. Agon Hamza, “The Refugee Crisis and the Helplessness of the Left”, *The Final Countdown: Europe, Refugees and the Left*, Jela Krecic (der.), Lübllyana: IRWIN, 2017, s. 175.

12. Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Jacques Rancière ve Pierre Macherey, *Reading Capital: The Complete Edition*, Londra: Verso, 2015, s. 12. [Türkçesi: *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007].

siyaset “programı” sunmuyormuş gibi görünmesine bakıp da siyasal-tarihsel bir belge olarak da okumuyoruz.

Althusser ve öğrencileri semptomatik bir *Kapital* okuması yaparlar. Şöyle der Althusser: “Masum okuma diye bir şey yoktur, nasıl bir okumadan suçlu olduğumuzu söylememiz gerekir.” Althusser’e göre, *Kapital*’i harfi harfine ve semptomatik okuma yöntemiyle okuduğumuzda, metnin bastırılmış özüne ulaşip onu anlamak mümkün olacaktır – bir metinde her zaman ikinci bir metin vardır, bu tür bir okuma yoluyla görünürlük kazanan örtük bir metin. Böylece metnin kendisinin tabiri caizse bilinçdışını sorunlaştırıp yeniden inşa etmek mümkündür. Althusser daha da ileri gidip bu okuma biçimini Marksist felsefenin varoluş koşulu olarak görür. Zira verili bir ilişkinin ya da metnin semptomunu açığa vurma noktasından yola çıkan bu okuma Marksizmin kavramlarını ve felsefesini belirginleştirecek, “tutarlı varoluşu için asgari koşulu oluşturacaktır”.

Althusser ve ekibi *Kapital*’i okumanın felsefi temellerini atma projesine koyulur. *Kapital*’i Okumak’ın Althusser’in “*Kapital*’den Marx’ın Felsefesine” başlıklı yazısıyla açılması tesadüf değildir. Bu başlık projenin tamamının hedef ve yol haritasının bir özetidir. Kitaptaki *Kapital* okuması Spinoza’dan hareketle epistemoloji zemininde gerçekleştirilir. Althusser’in derdi kabaca *Kapital*’in “nesnesiyle kurduğu ilişkidir, yani hem nesnesinin özgüllüğü hem de o nesneyle kurduğu ilişkinin özgüllüğüdür.”¹³ Felsefe bilgi alanında iş görür ve bilginin (yeni-den-)üretimini sağlar. Felsefe yalnızca bilgi alanında mevcuttur, bilginin kendi alanı üzerindeki etkilerini dert edinir, düşünür.

Marx’ın *Kapital*’i Althusser’de sıradışı bir konuma yerleşir. “Klasik iktisatçılar”dan nesne ve yöntem düzeyinde ayrılmakla

13. Althusser vd., *Reading Capital*, s. 12.

kalmaz;¹⁴ “epistemolojik bir mutasyon” a yol açıp yeni bir nesne, yöntem ve teori doğurur. Althusser’in gayet cüretkâr bir adım atıp şu soruyu (bir tez biçiminde) sormasının sebebi budur: “*Kapital* yeni bir disiplinin, bir bilimin kuruluş anını mı temsil eder – yani gerçek bir olay mıdır, aynı anda hem klasik siyasal iktisadî hem de onun tarihöncesini oluşturan Hegelci ve Feuerbachçı ideolojileri reddeden teorik bir devrim midir, bir bilimin tarihinin mutlak başlangıç noktası mıdır?”¹⁵ Althusser’in bilim anlayışına göre –ki elinizdeki kitabın yazarlarının bu anlayış hususunda bazı kavramsal çekinceleri var– Marx’ın keşfinde yeni bir bilim kıtasının, tarih biliminin doğuşu söz konusudur, ki bilim tarihi içinde bu keşfe benzeyen iki keşif daha vardır: matematik kıtasının keşfi (Yunanlar) ve fizik kıtasının keşfi (Galileo). Yeni bir bilim kıtasının keşfinde bir “alan değişimi” ya da daha tanıdık bir tabirle, epistemolojik bir kırılma söz konusudur. Büyük bilimsel keşiflerin hepsinde –ki Althusser’e göre tarih biliminin keşfi “çağın en önemli teori olayıdır”– felsefe de büyük bir dönüşüm geçirir: Matematik ve Platon (felsefenin doğuşu), fizik ve Descartes (modern felsefenin başlangıcı), tarih bilimi ve Marx. Feuerbach üzerine 11. Tez’le çıkış yapan yeni felsefe pratiği klasik felsefenin sonuna işaret eder. Ancak Marksist felsefe –diyalektik materyalizm– hep sonradan gelir, bilim tarihinin, yani tarihsel materyalizmin gerisinde kalır. Bilimlerin gerisinde kalan felsefenin her zaman siyasetin de arkasından geldiğini savunur Althusser. Gel gelelim *Kapital*, Althusser’e göre, son kerte bilimler tarihinin temeli ya da “mutlak başlangıcı” olduğu için, kendi tarihine ilişkin bir yapıttır ve modern iktisadın, siyasal

14. Marx’ın sunduğu “siyasal iktisat eleştirisi” ile klasik siyasal iktisat ve iktisatçılar arasındaki farkın anahatları için bkz. Michael Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Marx’s Capital*, New York: Monthly Review Press, 2004, s. 29–38. [Türkçesi: *Kapital’e Giriş*, çev. Koray R. Yılmaz, İstanbul: Yordam, 2017.]

15. Althusser vd., *Reading Capital*, s. 13.

iktisadın bilgisinden kopuşı işaret eder. *Kapital*'i semptomatik okuma vasıtasıyla bu şekilde kavramlaştıran Althusser ve ekibi yapıtı epistemolojik bir konumdan okumuş, felsefi okumanın çoğunlukla epistemolojik içerimlerinden istifade etmiştir.

Elinizde tuttuğunuz kitap Althusser ve ekibinin kolektif uğraşından farklı; Marx, *Kapital* ve siyasal iktisat eleştirisi üzerine bir seminerin devamı, ürünü olmadığı gibi (üniversitede başlamış ortak bir angajmandan doğmuş değil), (Althusser'in "Spinoza grubu" gibi) gizli kapaklı bir felsefe hücresinin ürünü de değil. İlk defa Marx'ın ayak bastığı yeni bir bilim alanının keşfini duyurmak gibi bir arzu da taşımıyoruz biz. Marx'a ve siyasal iktisat eleştirisine yaklaşım tarzımız çok daha kısmi ve yanlı ya da angaje. Bizim deneysel bir şekilde ortaya atmaya çalıştığımız soru, Marx ile bugün pratikte ne yapabiliriz sorusu değil, felsefi açıdan nelerin (yeniden-)düşünülebileceği ve düşünülmesi gerektiği sorusudur ve bu yolda ne gibi araçların verimli (ne gibi araçların verimsiz) olduğunu inceliyoruz. Bu yolun sonu yirmi birinci yüzyılda Marx okumanın yol haritasını çizen etraflı bir felsefi çerçeve sunmak değil. Daha ziyade, okuyacağınız bölümlerin her biri kıyıda köşede kalmış görünen, Marx'a yandan yandan (hatta bazen uzaktan) bir bakışın ürünü gibi görünen noktalarda beklenmedik bir evrensel boyutun varlığını açığa çıkarma amacı taşıyan yanlı, tikel ya da somut bir okuma. Bu kitap yirminci yüzyıl ve öncesinde sunulmuş sayısız farklı okumanın bir değerlendirmesini yapma amacı da taşımıyor. Kısmi olduğu gibi, kesinlikle ansiklopedik olmayan bir yaklaşım tarzı benimsiyoruz. Üç okuma da (Marx'ta/n) beklenmedik bir şey üretme amacı taşıyor; bu deneylerin başarılı olup olmadığına, tam olarak nerede başarısız olduğuna, olabileceğine, olacağına karar vermek ise siz okurların takdirine kalıyor. Yani bu kitap beklenmedik bir Marx (Marksizm) kavuşmasına katkı gibi okunabilir. Neden beklenmedik bir kavuşma?

Ernst Bloch (ve hatta Franz Kafka), Johann Peter Hebel'in "Beklenmedik Kavuşma" adlı öyküsünün "dünyanın en güzel tarihi" olduğunu söyler.¹⁶ Öykü evlenmek üzere olan genç bir madenciyle başlar; düğüne sayılı günler kala genç adam madenin içinde bir yerde ölüp gider. Bundan elli yıl sonra madenin bir bölümü çökünce genç işçinin cansız bedeni gün yüzüne çıkar – onca yıl bedenini olduğu gibi muhafaza eden bir sıvının içinde yattığı için bir gün bile yaşlanmamıştır. Önce kim olduğunu anlayan çıkmaz, aradan geçen yıllarda genç adamın akrabalarının hepsi ölmüştür; ama sonra saçları ağarmış, koltuk değnekli, yaşlı bir kadın, elli yıl öncesinin müstakbel gelini cansız bedeni görmeye gelir ve kim olduğunu hemen anlar. Kadın adamın cenazesine katılır – "sanki düğün günüymüş gibi" – ve adamın cansız bedeni mezarına indirilirken şu sözlerle yanından ayrılır: "Soğuk zifaf yatağında bir gün daha, bir hafta daha, biraz daha uyu. Zaman yüreğini ağırlaştırmasın! Yapacak birkaç işim kaldı, yanına gelişim yakın, şafak vakti yakın."

Marx ile beklenmedik bir kavuşma yaratma girişimi bu kitap; onu ve bizi temelli gömme değil, özgürlükçü düşünce ile "Marx" ismini (yeniden) birleştirmenin muhtemel yolları üzerine düşünme girişimi: Yapacak birkaç işimiz kaldı belki, yanına gidişimiz yakın, "şafak vakti yakın" – felsefenin zamanı hep akşam karanlığı. Yapılması gerekeni yapalım o halde: Marx okuyalım.

Berlin/Lüblıyana/Priştine

16. Ernst Bloch, "Nachwort", Johann Peter Hebel, *Kalendergeschichten* içinde, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965, s. 139.

Marx Nesne Yönelimli Ontoloji Okuyor

Bugün ihtiyaç duyduğumuz Marx okuması doğrudan bir okumadan ziyade muhayyel bir okuma; miadını doldurduğu iddia edilen Marksizmin yerini alsın diye öne sürülen yeni teorilere Marx'ın nasıl yanıt vereceğini hayal ettiğimiz anakronik bir pratik. Nesne yönelimli ontoloji (NYO), öbekleşme teorisi ve yeni materyalizm gibi adlar altında farklı versiyonlarıyla karşılaştığımız karmaşık alan bu yeni teorilerin son halkasını oluşturuyor. Bu alanın hedef tahtasında esasen transandantal hümanizm bulunsa da, arkaplanda Marksizmin hayaletinin gezindiğini görmek zor değil. Marksizmi bu son saldırıya karşı savunurken beklenmedik bir sapaktan ilerleyeceğiz: Nesne yönelimli ontoloji üzerine okumamızı yaparken, onun en durağan, diyalektik olmayan versiyonunu sunar görünen ama paradoksal biçimde Marksist diyalektikle bağ kurmamızı sağlayan bazı özellikleri açığa çıkaran Graham Harman'a ayrıcalık tanıyacağız.¹

Mekanizma, organizma, yapı, bütünlük, öbekleşme – burada uygun bir konum belirlemek gerekiyor: Bir uçta bu kategorilerden yalnızca birinin (sözgelimi öbekleşme ya da bütünlüğün) uygun, diğerlerinin yanlış olduğunu öne sürmek; diğer uçta ise her birinin gerçekliğin belli bir düzeyi için (mekanizmanın cansız madde için, organizmanın hayat için vs.) uygun bir tanım

1. Graham Harman, *Immaterialism*, Cambridge: Polity, 2016. Dahası burada, öbekleşme teorisiyle ona benzer başka yaklaşımlar (Bertalanffy ve Luhmann'ın sistem teorisi) arasındaki ilişkiyi, keza Judith Butler'ın öbekleşme mefhumunu kullanma şeklini (terimi kamusal alanda toplanıp öbekleşme anlamında kullanışını) dışarıda bırakıyorum.

olduğunu kabul etmek. Bilhassa kategorilerin diyalektik olarak iç içe geçtiği örnekler ilginç; mesela Stephen Jay Gould'un "eksaptasyon" tezinde, organizmaların öbekleşmeler gibi yapılandığı ima edilmez mi? Hegel'in Yaşam'ın içinden Tin'in doğuşu düşüncesinde, imlerin işlevi düzeyinde mekanizmaya "gerileme" söz konusu değil midir? (Organizmaların ayırt edici özelliği olan organik-dışavurumsal Bütün olma niteliğinden çıkarak, simgesel ağların ayırt edici özelliği olan, farklılaşan yapıya geçişin dayanağı da bu "gerileme"dir.) Burada can alıcı nokta, söz konusu beş mefhumun –yani mekanizma, organizma, (farklılaşan) yapı, bütünlük ve öbekleşmenin– aynı düzeyde olmamasıdır. Bütünlük ile farklılaşan yapı aynı değildir, ama yalnızca şu anlamda: Bütünlük farklılaşan yapının son noktasına kadar düşünülmüş halidir, yani öznellik ve kurucu antagonizma içeren bir farklılaşan yapıdır. (Dahası, cansız maddedeki mekanizma ile imleyendeki mekanizma da aynı değildir.) Şimdi tüm bunları akılda tutarak, öbekleşme ile bütünlük arasındaki karşıtlığa odaklanalım. Öbekleşmenin temel belirlenimleriyle başlayalım:

1. Öbekleşmeler ilişkiseldir: Farklı şeylerin yeni bir bütün oluşturacak şekilde birbirine bağlandığı tertibatlardır. Dışsallık ilişkilerinden meydana gelirler ve bu dışsallık, terimlerin (insanlar, nesneler vs.) kendi aralarındaki ilişkilerden bir ölçüde özerk olduğu anlamına gelir; bütünü oluşturan ilişkileri bileşenleri oluşturan parçaların özellikleriyle açıklamak da mümkün değildir.
2. Öbekleşmeler üretkendir: Yeni bölgesel örgütlenmeler, yeni davranışlar, yeni dışavurumlar [*expressions*], yeni failer ve yeni gerçeklikler üretirler.
3. Öbekleşmeler heterojendir: Neler arasında (insanlar, hayvanlar, şeyler, fikirler) ilişki kurulabileceği konusunda herhangi bir *a priori* sınır olmadığı gibi, öbekleşmenin

içinde herhangi bir bileşenin baskın olması da söz konusu değildir. Bu anlamda öbekleşmeler sosyo-maddidir, yani doğa-kültür ayrımı tanımazlar.

4. Öbekleşmeler yersiz yurtsuzlaşma ve yeniden yer yurt oluşturma dinamiği barındırır: Ortaya çıkıp bir arada durduklarında yer yurt oluştururlar, ama bir yandan da sürekli değişir, dönüşür, dağılırlar.
5. Öbekleşmeler arzuyla ilişkilidir: Arzu, doğası gereği parçalı ve parçalara ayrılmış kısmi nesnelerle süregelen akışları sürekli birbirine bağlar.

Bu perspektifte çoğul ve performatif bir dünya, yani önden var olan tek bir gerçeklikten farklı, pratiklerle şekillenen bir dünya tasavvuru mevcuttur. Bruno Latour bu yüzden siyasetin maddileşmesi gerektiğini, değerler ve inançlardan ziyade şeyler ve gündemde olan meseleler etrafında kurulu bir *Dingpolitik* haline gelmesi gerektiğini düşünür. Kök hücreler, cep telefonları, genetiği değiştirilmiş organizmalar, patojenler, yeni altyapılar ve yeni üreme teknolojilerinin varlığı üzerine (siyasetin alışıldık alanını oluşturan kurumların, siyasi çıkarların ve ideolojilerin ötesinde) muhtelif eylem türleri ve bilgi biçimleri üreten farklı kamular ortaya çıkarır. Adına ister ontolojik siyaset, ister *Dingpolitik*, ister de kozmosiyaset diyelim, bu siyaset biçiminde insan olmayanların hayatı bir rol üstlendiği kabul edilir; somut durumlarda elbirliğiyle muhtelif bilgi biçimleri üretilir – susturulmak yerine tanınıp entegre edilmesi gereken bilgi biçimleri. Siyaset coğrafyacıları için örgütlerin en merkezi olanına karşılık gelen devlet burada özel bir ilgi görür. Devleti birleşik bir fail gibi değil, düzenin heterojen noktalarının –coğrafi, etnik, dilsel, ahlaki, iktisadi, teknolojik tikelliklerinin– birlikte işlemlerini sağlayan bir öbekleşme olarak düşünmek gerekir. Bu haliyle devlet iktidarın kaynağı değil etkisidir; dolayısıyla odak noktamız da

devletin sosyo-maddi işleyiş zeminini yeniden inşa etmek olmalıdır. Öbekleşme kavramı hegemonik öbekleşmelerin doğallaştırılmasını sorgulamaya açar, bu öbekleşmelerin olumsuzluklarını açığa vurup onları siyasi meydan okumalara açık hale getirir. “Öbekleşme düşüncesi ve AAT [aktör-ağ teorisi], fenomenlerin mevcut hallerinin zorunlu halleri olmadığına dikkat çekerek alternatif düzenlemelere, dolayısıyla alternatif siyasal eylemlere alan açar.”²

Öbekleşmeleri oluşturan unsurların görece özerkliği sanat eserlerinin bambaşka şekillerde yeni bağlamlara yerleştirilmesini de mümkün kılar. Shakespeare oyunları bunun numunelik örneğidir elbette: Etkileyciliklerini kaybetmeden çağımıza aktarılıp farklı şekillerde bükümlendirilmeleri mümkündür. Ama gelin daha şaşırtıcı bir örnek verelim. İkinci Dünya Savaşı sonrasında *Quo Vadis* romanından uyarlanan en etkili üç film arasından (1951, ABD yapımı, Mervyn le Roy; 1985, TV minidizisi, İtalya yapımı, Franco Rossi; 2001, Polonya yapımı, Jerzy Kawalerowicz) ilki ve sonuncusu “nitelikli” dini kış kategorisinin numunelik örnekleridir. Rossi’nin çektiği, Nero rolünde Klaus Maria Brandauer’in oynadığı altı saatlik televizyon dizisi ise karanlık havasıyla çok daha rahatsız edicidir. Bu uyarlamada Nero ve maiyetinin sergilediği müstehcen iktidar gösterisinde öylesine sapkın bir karanlık vardır ki sondaki kefarete düpedüz yetersiz kalır – sağ kalmış ama hayatları resmen mahvolmuş, masumane hayat sevinçlerini kaybetmiş Hristiyanların öylece çekip gitmek zorunda kaldığını görürüz. Rossi örnek bir sinema uyarlamasının nasıl işlemesi gerektiğini gösterir burada: Hristiyan propagandasının en aşağı biçimi (Henryk Sienkiewicz’e Nobel Ödülü kazandıran gösteriş budalası romanı) dahi, açık-

2. Doğruca alıp kullandığım bu tarif için bkz. Martin Müller, “Assemblages and Actor-networks: Rethinking Socio-material Power, Politics and Space”, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/gec3.12192/pdf>.

tan verdiği mesaj etkisiz hale getirilecek şekilde resmedilebilir. Rossi romana yabancı bir unsur sokmaz – anlatı içeriği birebir aynıdır; yalnızca ilk Hristiyanların maruz kaldığı sapkın işkence ortamını romanın kendisinden daha fazla ciddiye alır. Aktör-ağ teorisinin [AAT] terminolojisiyle söylersek, Rossi uyarlaması romanın şemasında sanal bir seçenek olarak mevcuttur. Gel gelelim benim bu örnekten çıkardığım sonuç, Harman’ın çıkardığı sonucun aynıısı olmayacak. Rossi uyarlaması romanın Kendinde mevcut değildir; sinemada ortaya çıkan yeni trendlerle birlikte romanın şemasına eklenmiştir. Dahası bu tür bir “değişim”, romanın içine girdiği fiili etkileşimlerden bağışık kalan gizemli bir Kendindeliğin ürünü de değildir; romanın içkin yapısının böyle farklı bir okumayı nasıl mümkün kıldığını görmek için, ontoloji düzeyinde kendi içinde açık, “bitmemiş”, tutarsız, antagonizmalarla baştan başa kat edilmiş bir roman tasavvur etmemiz gerekir. Hegel’den aşına olduğumuz temel bir noktadan bahsediyorum: Değişim öylece dışarıdan gelmez. Bir şeyin değiş(ebil)mesi için özdeşliğinin/kimliğinin halihazırda “elişkili”, tutarsız, içkin gerilimlere dolu olması ve bu anlamda ontoloji düzeyinde “açık” olması şarttır.

Siyaset alanında Trump hareketini bir öbikleşme olarak tahlil etmek ilginç olabilir – *sui generis** tutarlı bir popülist hareket olarak değil, heterojen unsurlardan oluşan, hegemonik etkisini buradan alan kırılğan bir öbikleşme olarak: düzen karşıtı popülist öfke, vergi indirimleriyle zenginleri kayırma, köktenci Hristiyan ahlakı, ırkçı vatanseverlik vb. Bu unsurlar kesinlikle birbirine bağlı değildir; heterojendir, bambaşka bir küme içinde bir araya gelmeleri işten bile değildir (rneğin düzen karşıtı fkeden Bernie Sanders da istifade etmiştir; zenginler için geti-

* (Lat.) Nevi şahsına münhasır. –n

rilen vergi indirimlerini popülizmden hiç hazzetmeyen (iktisadi) liberaller genellikle sırf iktisadi gerekçelerle savunurlar vb.).

Solun koca koca özgürlükçü sloganları söz konusu olduğunda da öbekleşme mantığını hesaba katmak gerekir; örneğin, “İslamofobi karşıtı mücadele ile kadın hakları mücadelesi bir ve aynı mücadeledir” sloganı: Hedef olarak evet öyledirler, ama fiili siyasetin keşmekeşi içinde birbirinden bağımsız, hatta birbiri hilafına hareket eden iki ayrı mücadeledir bunlar. Müslüman kadınların maruz kaldıkları zulme karşı verdiği mücadele; kadın haklarını Müslümanlığın geleneksel cemiyet hayatını yok etmek için tasarlanmış bir Batı komplosu olarak gören sömürgecilik karşıtı mücadele vb.

Keza öbekleşme kavramı komünist toplum düzeni kurma gibi hayati bir soruya da yol açar: Su şebekesi, sağlık, emniyet gibi unsurların işleyişini düzenleyen büyük ölçekli örgütlenmeler nasıl farklı şekilde bir araya getirilebilir? Bu noktada öbekleşme mefhumu ile Ernesto Laclau’nun eşdeğerlikler zinciri mefhumu arasında nasıl bir ilişki olduğuna değinmek gerekir. Laclau’nun eşdeğerlikler zincirinde de belirli bir şekilde bir araya gelen heterojen unsurların daha farklı unsurlarla birleşmesi mümkündür – örneğin ekoloji yönelimi anarşist olabilir, muhafazakâr olabilir, kapitalist olabilir (piyasa düzenlemelerinin ve vergilendirmelerin güvenilir önlemler olduğuna inanma), komünist olabilir, devlet müdahaleciliği taraftarı olabilir vs. Fakat Laclau’nun “eşdeğerlik zinciri” mefhumunun farkı, heterojen unsurların bir faillik oluşturacak şekilde bir araya gelmesinin yanı sıra, antagonistik bir Biz/Onlar mücadelesinin parçası olarak birleşmesidir ki, antagonizma bu unsurların her birini baştan başa kat eden bir niteliktir. Bu yüzden öbekleşme mefhumunu bir şekilde birleşmeye çalışan önceden-verili unsurların bir araya gelmesi gibi tasavvur etmemek gerekir: Unsurların her biri kendilerini evrensel bir antagonizma/tutarsızlık olarak sekteye uğratan bir evrensellik

tarafından baştan başa kat edilmiştir çoktan; unsurları birleşmeye, öbekleşmeler oluşturmaya iten şey de bu antagonizmadır. Yani öbekleşme-arzusu, kendi kendine özdeşliği önleyen bir engelin olumsuzluğu kılığında, tüm unsurlarda halihazırda bir evrensellik boyutunun iş başında olduğunun kanıtıdır. Başka bir deyişle, unsurlar daha büyük bir Bütün'ün parçası olmak için değil, kendileri haline gelmek, kendileriyle özdeşliklerini fiiliyata geçirmek için öbekleşmeye çalışırlar.

Diyalektik Materyalizm = Gayrimateryalizm

Bu esas konudan, öbekleşme ile antagonizma arasındaki ilişkiden bahsetmeden önce, Harman'ın (kendisine yakın diğer akımların aksi doğrultuda) benimsediği antimateryalist duruşla, kendi tabiriyle “gayrimateryalizm” [*immaterialism*] derken ne kastettiğini belirginleştirmemiz gerekiyor. Bu kısa değerlendirmede nesne yönelimli ontoloji, aktör ağ teorisi ve yeni materyalizm arasındaki önemli farkları büyük ölçüde görmezden geliyorum elbette (Harman bu farkları özlü bir şekilde geliştiriyor). Yeni materyalizm ile Harman'ın gayrimateryalizmi arasındaki karşıtlık, her şeyin sürekli değişmesi (akış) ile süreğenliğin norm olduğu kesintili değişim arasındaki karşıtlıktır – bir tarafta devamlı akış, diğer tarafta sabit özdeşlikler ve kesin sınırlar; bir tarafta her şey olumsal, diğer tarafta her şey olumsal değil; bir tarafta eylemler/fiiller, diğer tarafta tözler/isimler; bir tarafta etkileşimli pratik, diğer tarafta özerk özler; bir tarafta bir şeyin ne yaptığı sorusu, diğer tarafta bir şeyin ne olduğu sorusu; bir tarafta çokluk, diğer tarafta teklik; bir tarafta içkinlik, diğer tarafta aşkınlık. AAT ile NYO arasındaki karşıtlık ise şöyledir: Temel ontolojileri aynı olmakla birlikte, bir tarafta (AAT) her şey fail iken, diğer tarafta (NYO) eylem evrensel bir özellik değildir; bir tarafta eylemin karşılıklılığı, diğer tarafta karşılıksızlığı vardır; bir tarafta ilişkiler arasında simetri, diğer tarafta asimetri vardır, vs. En temelde Deleuze'ün

oluş kavramını varlığın süregelen özdeşliklerine geri dönüşün karşısına yerleştirmektedir bu – günümüzde neredeyse genel geçer kabul gören bir duruş. Süregelen “özlerin” ve net biçimde sınırlanmış kendiliklerin, oluşun üretken akışının geçici “şeyleşmesinden” ibaret olduğunu yadsımaya kim cüret edebilir? Harman’ın teorisi ile AAT arasındaki hayati fark, AAT’de öbikleşmenin birliğinin salt ilişkiye dayanması, bileşenlerine indirgenebilir olmamasıdır – paradoksal biçimde ben bu noktada Harman’ın yanındayım, ama ufak bir farkla elbette. Harman’ın “NYO Yöntemi için On Beş Geçici Kural” yazısında ilk kural şudur: Nesneler fail değildir – “şeyler kendi faaliyetlerinden önce mevcuttur, o faaliyetin ürünü değildir”.³ Harman’ın nesnelerin süregelen “özel” özdeşliğini savunurken sunduğu esas gerekçe paradoksal biçimde değişimdir (değişim ihtimali): Nesneler diğer nesnelerle etkileşimlerinde büsbütün dışsallaşmış, büsbütün fiili hale gelmiş olsaydı, potansiyellerinin tamamı halihazırda fiiliyata geçmiş olurdu ve değişime yer kalmazdı.

Günümüzde materyalizmi, materyalist konumu ayırt etmenin pek çok yolu var. Bunlardan biri de, her tür evrenselliğin tikel türlerle arasında asgari bir bağ olduğunda ısrar etmek: Evrensellik hiçbir zaman büsbütün soyut değildir, içinde tikel türlerini barındıran nötr, yansız bir ortam değildir; türlerinden biriyle ayrıcalıklı bir bağ içindedir daima – Hegel buna “somut evrensellik” der. Günümüzde materyalizmi nerede aramak gerekir peki? Materyalizmle idealizm arasında nihai muharebe hattını oluşturan kuantum fiziğine bakalım. Nisan 2017 tarihli bir habere göre:

Biliminsanlarının kuantum mekaniğinde keşfettiği yeni mekanizma, birbirine dolanık ışık parçacıklarının ortaya çıktığı noktaya ilişkin mevcut bilgiye ters düşüyor.

3. Harman, *Immaterialism*, s. 114.

Kuantum dolanıklık, sezgilerimize aykırı gelen madde çiftleri veya gruplarının birbirlerini anında etkilediği süreçtir – Yeryüzü’ndeki bir parçacık üzerinde yapılan ölçüm, evrenin öbür ucunda bulunan başka bir parçacığı anında etkiler örneğin.

East Anglia Üniversitesi’nde (UEA) görevli araştırmacılar Spontan Parametrik Aşağı Dönüşüm (SPAD) üzerinde çalışıyorlardı – dolanık foton çiftleri üretmenin başlıca yöntemlerinden biri olan bu süreçte foton ışınları kristalden geçirilerek dolanık çiftler üretiliyor.

Daha önceki yaygın kanı, bu süreçte bir fotonun kristalin içine girip öldüğü, sonrasında ölen fotonla aynı konumda, aynı zaman ve mekânda birbirine dolanık iki yeni fotonun doğduğu yönündeydi. Gel gelelim söz konusu araştırmacılar birbirine dolanık foton çiftlerinin aslında kristalin içinde başka yerlerde de ortaya çıkabildiğini buldular.

UEA Kimya Fakültesi’nde kimya profesörü olarak çalışan Dr. David Andrews’un IBTimes İngiltere’ye verdiği bilgiye göre, “İki yeni fotonun aynı noktadan ortaya çıkması gerekmiyor, çünkü kuantum teorisinin standart bir özelliği olan vakum alanı, bu fotonların birbirine bağlanmasına olanak tanıyor. Evrenin her noktasında, normalde dokunamadığımız artık enerjinin oluşturduğu bir arkaplan var – ortada hiçbir fotonun bulunmadığı durumlarda ışıkla ilişkilendirilen ve adına vakum dalgalanmaları dediğimiz bir enerji bu.”

“Bu arkaplanın enerjisi esasen, iki yeni fotonun doğduğu noktalarda birleşen vakum dalgalanmalarından geliyor. Vakum alanı söz konusu iki noktayı birbirine bağlıyor.”⁴

4. <http://www.ibtimes.co.uk/quantum-entanglement-new-research-discovers-potential-problem-quantum-computing-development-1615114>.

İyice basitleştirirsek mesele şu: Parçacıkların (fotonların) boş uzayda hareket ettiği kabulü burada bahsi geçen süreci (yani dolanıklığı) açıklayamıyor – uzayın, kuvve halindeki/sanal parçacıkların sürekli belirip kaybolduğu vakum dalgalanmalarıyla dolu olması gerekiyor. Foton-foton etkileşimi boş bir alanda meydana geliyormuş gibi görünse dahi, etkileşimin gerçekleşmesi için vakum durumundaki başka bir alanla daha etkileşim şarttır. Buradan asgari bir materyalizm çıkarmak mümkün olabilir: Fiili parçacıklar arasındaki etkileşimler mutlak bir boşluk içinde meydana gelemez; kuvve halindeki parçacıkların oluşturduğu vakum dalgalanmalarının bu etkileşimlere dayanaklık etmesi gerekir. İlginçtir ki beklentimizin tam aksine buradaki materyalizmde fiili maddi parçacıkların kuvve halindeki varlıklara dayanaklık etmesi gerekmez; aksine, fiili etkileşimlerin her birine dayanak olacak kuvve halinde bir arkaplan, vakum dalgalanmalarına karşılık gelen bir arkaplan bulunması gerekir.

Harman “gayrimateryalizm” ile töz-nesne mefhumu, yani diğer nesnelerle ilişkilerinden bağımsız olarak kendinde mevcudiyeti olan nesne düşüncesi arasında eşitlik kurar – oysa kendinde mevcudiyeti olan töz-nesne mefhumu genellikle materyalizmin ana fikri olarak görülür. Yaygın anlamıyla “materyalizm” gerçekliğimizin ilişkiler, dalgalar veya titreşimlerden ibaret olmadığı anlamına gelir; titreşen, diğer şeylerle ilişki kuran, onlarla etkileşime giren elle tutulur somut “bir-şey”ler olmalıdır. Materyalizmin kuantum fiziğine hayli şüpheli yaklaşmasının nedeni budur; kuantum fiziğinde parçacıkların dalga düğümleri/kesişimleri olarak yorumlandığını düşününce, gayrimaddi dalgalardan oluşan alanların içinde töz-madde adeta “çözünüp” gidiyor gibidir:

Parçacıklar alanların içinden doğan ikincil fenomenlerdir. Yani Schrödinger alanı uzay kaplayan fiziksel bir alandır, herhangi bir uzay noktasında aldığı değer o noktada bir

etkileşimin meydana gelmesinin olasılık genliğidir. Bir elektronun alanı o elektronun ta kendisidir; çift yarık deneyinde her elektron her iki yarığa da uzanır ve örüntünün tamamına yayılır.⁵

Dahası, ilişki alanları içinde “(töz) maddenin kaybolup gidişi” en alt düzeyde, temel parçacıklar düzeyinde gözlemlenir (şimdilerde gözden düşmüş olan sicim teorisi açıkça bu görüşün dışavurumudur), fakat bunun yanı sıra “en üst” düzeyde, tinsellik düzeyinde de karşımıza çıkar. Fichte’nin idealist tanımına göre, bütünüyle kendi faaliyetine karşılık gelen şeydir özne: Gayrimaddidir, zira ancak edimi ölçüsünde “var”dır ve bu edimde kendini “koyutlar”. Daha genel düzeyde, Hegel maddi tözler ile tinsel tözler arasında ayırım yapar: Tinsel bir tözün herhangi bir gerçekliği yoktur, yalnızca gerçek üyeleri veya faillerinin gerçekleştirdiği süregelen faaliyet vasıtasıyla hayatta tutulduğu sürece mevcudiyeti olan, kuvve halinde bir şeydir. Örneğin siyasal bir Dava olarak komünizm ancak komünizm uğruna mücadele eden komünistler var olduğu sürece mevcuttur ve bir dizi kurum, pratik ve maddi nesnede (bayraklar vs.) maddileşir; Dava yalnızca bu maddi unsurlarda mevcut olduğu, onların etkisi olduğu halde, daha temel düzeyde aynı zamanda onların nedenidir, tüm bu birey ve kurumların faaliyetlerinin güdüsünü oluşturur. Ve bir materyalist için (ama aynı zamanda Hegel ve Kierkegaard için de) Tanrı işte tam bu manada salt ilişkisel bir şeydir, yalnızca inananların maddi ve manevi pratiklerinin etkisi olarak mevcut olan ve aynı zamanda bu pratiklerin güdüsünü oluşturan Davadır, Nedendir [Cause]. Bu tür şeylerin ilişkisel olması, büsbütün (kendilerine-) şeffaf [(self-)transparent] oldukları anlamına gelmez: Kendilerine özgü, nüfuz edilmez bir Kendinelikleri vardır; gizliden gizliye

5. Art Hobson, <https://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1204/1204.4616.pdf>.

taşıdıkları yıkıcı potansiyeli tartışmak pekâlâ meşrudur (örneğin komünizm fikrinin daha ilk halinde karanlık bir potansiyel taşıdığı, bu potansiyelin Stalinizmde patlak verdiği tartışması gayet meşrudur). Bu Kendindelik çok ilginç bir statüye sahiptir: Söz konusu şeyin (“komünizm”) salt ilişkisel olması, “gerçekten var olan” insanların ve bu insanların maddi pratiklerinin doğurduğu pasif bir ürüne indirgenebileceği anlamına gelmez; ilişkisel bir şeyin de saklı bir yüzü olması, kendine ait bir Kendindeliği olması mümkündür. Süreğen bir şeydir bu, ama süreğenlik ile değişimin üst üste geldiği bir şey: Süreğenliğini muhafaza eden unsur faillerinin sürekli değişimi ve faaliyetidir – bu faaliyet durduğu anda Davanın kendisi de dağılır gider.

Geleneksel bakış açısı normatif yapıların nesnel olgular olduğunu kabul eder; modern yabancılaşma çağında ise normatif yapılar öznel tavırların dışavurumlarına indirgenir. Bu iki yönün “uzlaşması” için her ikisinin de karşılıklı etkileşimleri ve bağımlılıkları çerçevesinde anlaşılması gerekir: Kendinde normatif töz diye bir şey yoktur; normatif yapılar ancak bunlarla meşgul olan bireylerin sürekli etkileşimi vasıtasıyla mevcut olur. Gel gelelim bu etkileşimin zorunlu sonucu, Jean-Pierre Dupuy’nin tabiriyle, simgesel yapıların “kendi kendine aşkın” olmasıdır – işlerlikte kalması için normatif bir sistemin özerk ve bu manada “yabancılaşmış” olarak anlaşılması şarttır. Biraz acıklı bir örnek verelim: Komünizm uğruna savaşıyor bir grup insan düşünelim; bu insanlar komünizm fikrinin ancak kendi uğraşları vasıtasıyla mevcut olduğunu bilmesine bilirler, yine de komünizmle hayatlarını düzenleyen, hatta uğruna hayatlarını feda edebilecekleri aşkın bir şeymiş gibi ilişkilendirirler. Bu noktada Hegel için yabancılaşmanın tam da nesnel normatif yapıları, sırf öznel faaliyetin dışavurumları/ürünleri, “şeyleşmiş” veya “yabancılaşmış” etkileri olarak tasavvur edilmesi olduğunu belirtmek gerekir. Başka bir deyişle, Hegel’e göre yabancılaşmanın aşılması normatif yapılara

atfedilen özerklik yanılsamasının ortadan kaldırılması değil, bu “yabancılaşma”nın zorunlu olduğunun kabul edilmesidir. “Tinsel Töz” Hegel’in “büyük Öteki”ne verdiği isimdir; “büyük Öteki” yanılsaması simgesel düzenin işleyişi bakımından zorunlu olduğu için, bu boyutu yadsımak isteyen sözde materyalist düşünceleri reddetmek gerekir. Büyük Öteki namevcudiyetine rağmen değil namevcudiyeti sayesinde etkindir; gerçek toplumsal süreçlerin düzenlenmesinde etkinlik gösterir – ancak namevcut sanal bir düzenin görebileceği bir iştir bu. O yüzden bu tür “kendi kendine aşkın” yapıların (öznelerin süregelen faaliyetlerinden doğan ve bu faaliyetlerle ayakta kalan, ama özneler tarafından –ister istemez– bu faaliyetlerden bağımsız olarak var olan sabit bir şey gibi algılanan sistemlerin) hepsini “kendi kendine yabancılaşma” veya “şeyleşme” sayıp yadsıma ayartısına kapılmamak gerekir. Harman’ın tahlil ettiği Hollanda Doğu Hindistan Şirketi (VOC) de böyle sanal bir şey değil midir – yalnızca faillerinin faaliyeti-nde ve o faaliyet vasıtasıyla mevcut olmasına rağmen kendine ait bir faillik taşıması anlamında sanal? Peki ya Sermaye – o da salt ilişkisel, sanal olmasına rağmen kendisini yeniden üreten sürecin faili olarak iş gören bir şey değil midir?

Dupuy’e göre bunun vitrinlik örneği piyasadır: Meta fiyatlarının piyasaya iştirak eden milyonlarca insanın etkileşimine bağlı olduğunu biliriz, ama bu insanların her biri fiyatlara nesnel olarak belirlenmiş bağımsız birer değer gibi muamele eder. Ama asıl örnek Lacan’ın “büyük Öteki” dediği şey değil midir, yani simgesel düzen? Bu düzen öznelerin etkileşiminden bağımsız, nesnel bir mevcudiyet taşımadığı halde, her öznenin asgari bir “şeyleştirme” veya “yabancılaş(tır)ma” etkisi yapması, onu bireyleri belirleyen nesnel bir şey olarak görmesi gerekir. Bu “yabancılaş(tır)ma” patolojik bir durum filan olmadığı gibi, düpedüz normallığın, yani dile neşredilen normatifliğin ölçütüdür: Herkesin içinde yerlere tükürmemek gibi bir norma sahiden

riayet etmek için kendi kendimize “çoğu insan herkesin içinde yerlere tükürmez” dememiz yetmez; bir adım daha atıp, “İnsan dediğin herkesin içinde yerlere tükürmez!” dememiz gerekir. Basit çoğunluğun yerini, bir nebze “şeyleşmiş”, anonim, gayrişahsi “insan” almalıdır.

“İnsan hakları” bu tür düşünsel (*ideal*) Davaların gizli potansiyeline iyi bir örnektir: İlk ortaya çıktıklarında fiilen yalnızca mülk sahibi beyaz erkeklerin sahip olduğu bu haklar çok geçmeden kendine ait bir dinamik kazanıp kapsamını genişletmiş, kadınları, çocukları, siyahları, köleleri vb. de içermeye başlamıştır. İşte bu yüzden Spinoza’nın “güç = hak” denkleminde vahim bir darlık vardır: Spinoza için adalet her şeyin içinde taşıdığı potansiyel gücü serbestçe kullanma hakkına sahip olması demektir, yani payıma düşen adaletin ölçüsü gücümdür. Spinoza burada antilegalist doğrultuda hareket eder: Farklılaşmaya dayalı somut ağı ve kuvvetler ilişkisini görmezden gelen soyut bir yasaya başvuru onun gözünde siyasal aczin numunelik örneğidir. Spinoza için “hak” bir şeylere “sahip olma” hakkı (hukuki hak) değil, her zaman “yapma” hakkıdır, kişinin kendi doğası uyarınca şeyler üzerinde edimde bulunma hakkıdır. *Tractatus Politicus*’un son sayfasında kadınların “doğal” olarak aşağı konumda olduğunu öne sürerken Spinoza’nın başvurduğu kilit argüman tam da bu “güç = hak” denklemdir:

Kadınlarla erkekler doğaları gereği eşit olsalardı, insanın gücünü ve dolayısıyla payına düşen hakkı oluşturan karakter kuvveti ve kabiliyet bakımından eşit olsalardı, bunca farklı halk içinde her iki cinsin de yöneten konumunda olduğu halklar olacağı gibi, erkeklerin kadınlar tarafından yönetildiği, buna uygun yetiştirildikleri için kabiliyetlerini daha az kullanabildikleri halklar mutlaka olurdu. Böyle bir durum hiçbir yerde görülmediğine göre, kadınların doğaları

gereği erkeklerle eşit haklara sahip olmadığı iddiası gayet yerindedir.⁶

Harman bu noktada haklıdır: Spinoza’da kadınların erkeklerden aşağı olmayan, farklı eyleme potansiyeli ortadan kaybolur, çünkü kadınlar (o zamanlar) içinde bulundukları fiiliyata, erkeklere tabi konumda oldukları toplumsal ilişkilerine indirgenir.

Antagonizmanın Baştan Başa Kat Ettiği Şema

Etkileşimin dinamiğinden taştan bu özdeşlik fazlası nesnenin içinde süregelen bir tür nüve bulunduğu anlamına gelmez; gerçeklikten taştan kuvve halindeki potansiyelliktir bu, Manuel De Landa’nın tabiriyle nesnenin şemasında işe koşulan fazlalıktır. Dolayısıyla her sabit özdeşliğin, o özdeşliğin oluş sürecinde meydana gelmiş bir sabitleme sayıldığı, her sınırlanmanın oluş akışının geçici olarak sabitlemesi gibi görüldüğü “dinamik” gerçeklik imgesinin baştan aşağı reddedilmesi gerekir. Dahası “süregelenlik” imkânsız/gerçek noktasına karşılık gelen süregelen sanal noktadır, üstü çizili Bir’in antagonizmasıdır, aralıksız faaliyeti doğuran açmazdır. Eylemlerimiz ne olduğumuzu belirlemez, ne olduğumuz eylemlerimizi belirler diyen öncülün Protestanlıktaki lütuf ve alınyazısı doktrininden (yine nefes kesici bir dinamik doğuran, “durağan” bir görüşten) yankılar taşıdığına da dikkat çekelim. Mozart’ın *Saraydan Kız Kaçırma* operasının ortalarında duyduğumuz Konstanze’nin aryası iki parçadan oluşur: Konuşmalı ve orkestral ara fasılın ardından gelen “Martern aller Arten”de (2. Perde, No. 10-11), rokoko usulü bir şarkılı-oyunda (*Singspiel*) büsbütün yersiz kaçan dramatik bir yoğunluk patlamasıyla son bulur – Mozart burada tekinsiz bir şekilde Wagner’i müjdeler.

6. Benedict de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, New York: Dover Publications, 1951, s. 387.

Wagner öncesi perspektiften bakıldığında iki aryanın bu şekilde bitıştırılması çarpıcı bir müzikal zaaf oluşturur şüphesiz; ama Wagner'in konumundan bakıldığında, bu “zaaf”ı Wagner usulü dramatik yoğunluğun habercisi olarak görmek de mümkündür. Aradaki fark ariyaya hangi şemanın atfedildiğine bağlıdır.

Tekilleri Aristoteles'in klasikleşmiş tümel/tikel/tekil üçlüsü dışında düşünmek isteyen öbikleşme teorisinde, tekil şeylerin niteliklerinin düzenlilik ve sürengenliği nasıl açıklanabilir peki? Buraya Aristoteles ontolojisinde cins ve türe düşen rolü üstlenecek bir ilave gerekir. Söz konusu düzenliliklerin “öbikleşmeye bir şema ilave ederek, yani öbikleşmenin eğilimleriyle ilişkili olanakların alanını tekillikler tarafından yapılandırılan bir alan gibi tasavvur ederek açıklanması mümkündür.”⁷ Yani ihtiyacımız olan öbikleşmenin cinsi değil, “öbikleşmenin şemasını oluşturan olanak alanlarının kuvve halindeki yapısıdır”; örneğin bir hayvan söz konusu olduğunda, “dünyayı dolduran farklı hayvan cinslerinin oluşturduğu çokluk biçiminde katlanıp esnetilebilen topolojik bir hayvan kavramlaştırması”⁸ veya Deleuze ve Guattari'nin tabiriyle, “o hayvanı meydana getiren tüm öbikleşmeler için tek bir soyut Hayvan” anlayışı söz konusudur:

Kafadanbacaklılar ve omurgalıları ilişkin özgün bir tutarlılık veya tertip düzlemi; bir omurgalının Ahtapot veya Mürekkepbalığı haline gelmesi için, kendini hızla ikiye katlayıp sırtının iki yarısındaki unsurları birbirine kaynaştırması, leğen kemiğini ensesine getirmesi ve kol ve bacaklarını bedeninin bir ucunda toplaması yeterlidir.⁹

7. Manuel De Landa, *Assemblage Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016, s. 142.

8. *age.*, 151.

9. Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, Minneapolis: Minnesota University Press, 1987, s. 155.

Bu tür topolojik dönüşümlerin “yetişkin hayvanlar üstünde gerçekleştirilmesi mümkün değildir elbette: Bu dönüşümleri kaldıracabilecek esneklik yalnızca o hayvanların embriyolarında vardır.”¹⁰ Yani burada soyut Hayvan tümeli değil, tüm çeşitleme ve permütasyonları içeren bir matris çıkar karşımıza; (Lévi-Strauss’ta olduğu gibi) zamandışı bir yapı değil, hayvanın tekilleşme-oluş sürecinin, yani tüm olası genetik süreçlerin bir şemasıdır bu matris. Bir öbekleşmenin şeması o öbekleşmenin –Deleuzecü anlamıyla– “transandantal” boyutudur. Bu soyut düzeyde (bir tekillik ile onun şeması, yani transandantal çerçevesi arasındaki ayrım düzeyinde), devrimi de söz konusu tekilliğin kuvve halindeki arkaplanının dönüştüğü, imkânsızın mümkün hale geldiği transandantal bir değişim olarak tanımlayabiliriz. Bu düzeydeki devrimde hiçbir şeyin “gerçekten değişmesi” gerekmemiştir – *Ninoçka*’dan bir örnek verelim: Bir fincan kahvenin devrimi, bir fincan sütsüz kahve olmaktan çıkıp bir fincan kremasız kahve haline gelmesidir. Keza erotizm söz konusu olduğunda, yaşayabileceğiniz yeni cinsel haz “olanakları” iyi bir âşık açığa çıkarır: Siz bu olanakların farkında olmasanız da o onları görür. Bu olanaklar keşfedilmeden önce de halihazırda mevcut olan saf bir Kendinelik değildir, başkasıyla (âşıkla) girilen ilişki vasıtasıyla doğan bir Kendineliktir. Keza iyi bir öğretmen veya lider de “size inanır” ve bu yolla beklenmedik olanaklar geliştirmenizi sağlar. Keşfedilmeden önce bu olanakların içinde Kendineliliğiniz biçiminde halihazırda uykuda beklediğini söylemek işi fazla basite indirgemek olur. Graham Harman’a katılmadığım nokta burası işte: Bir nesnenin başkalarıyla girdiği fiili ilişki ve etkileşimlerin ötesinde kendinde ne olduğu başkalarıyla girdiği ilişkilere bağlıdır; başkalarıyla girdiği ilişkilerden bağımsız olarak o nesneye içkin değildir. Bir fincan kahve sütle ilişkilendiril-

10. De Landa, *Assemblage Theory*, 151.

diğinde, sütsüz-kahve o kahvenin şemasına dahil olur, “takribi başarısızlıklar”dan birine dönüşür.

Bu yüzden özdeşliğin anahtarının başarısızlık olduğunu vurgulamakta haklıdır Harman: şeylerin (eylemlerinden fazlası olarak) ‘ne’liği, sanal boyutlarına neşredilen başarısızlıklarıdır. Harman’ın 4 numaralı kuralında belirttiği gibi, “bir nesneyi daha iyi tanımanın yolu başarılarından ziyade takribi başarısızlıklarından geçer”; takribi başarısızlıklar “önceden belli, kaçınılmaz birer sonuç olmayan komşu başarısızlıklardır”; “sonu gelmez (ve hepten kıymetsiz de olmayan) karşı-olgusal spekülasyonların yakıtı olan ‘hayalet’ nesneler doğururlar”.¹¹ Bir nesnenin özdeşliği, yani Kendindeliği, şemasında; ancak bir kısmı fiiliyata geçen sanallıklarında daima mevcuttur. Fakat bu noktada bir ayrım daha yapmak gerekir: bu bir dizi başarısızlık (veya fiiliyata geçmemiş potansiyel) arasında sahiden kaza eseri fiiliyata geçmeyenler ile –çok daha ilginç– fiiliyata geçmeyişi kaza eseri gibi görünen ama aslında söz konusu nesnenin özdeşliği için esas olanları birbirinden ayırmak gerekir; ikinci durumda, olabileceksen olmamış gibi görünen, ama aslında olması halinde nesnenin özdeşliğini yıkacak bir şey söz konusudur. Yani De Landa’nın “şema” kavramı (bir öbekleşme nesnesinin tüm olası çeşitlemelerinden oluşan matris, nesnenin sanal yankısı) can alıcı bir düzeltme gerektirir: Bazı çeşitlemelerin fiiliyata geçtiğini, bazılarının birer ihtimal/imkân olarak kaldığını söylemekle yetinmeyiz. Çeşitlemelerden bazılarının gerçekleşmemesi özselidir – yani ihtimal gibi görünmelerine karşın, salt ihtimal olarak kalmak zorundadırlar; kazara fiiliyata geçerlerse şemanın bütün yapısı dağılıp gider. Bunlar bir yapının imkânsız-gerçek noktasını oluşturur ve bu noktaların teşhis edilmesi hayati önem taşır. Mesela günümüz kapitalizmini

11. Harman, *Immaterialism*, s. 116–17.

küresel bir sistem olarak düşünelim: Sistemin hegemonyasını ayakta tutan fikir, sorunların peyderpey, birer birer çözülebileceğini savunan liberal pragmatik düşüncedir (“Ruanda’da insanlar ölüyor, emperyalizm karşıtı mücadeleyi filan bırakalım, şu kıyıma son verelim”; “yoksulluk ve ırkçılıkla şu an burada savaşmamız gerekiyor, kapitalist küresel düzenin çökmesini bekleyemeyiz”). Örneğin John Caputo:

ABD’nin aşırı solcu siyasetçileri kapsayıcı bir sağlık sigortası sistemi kurmayı, vergi kanunlarında değişikliğe giderek ulusun servetini daha adil paylaştırmayı, siyasi kampanya finansmanlarını fiilen sınırlamayı, tüm seçmenlere politik haklar tanımayı, göçmen işçilere insanca muamele edilmesini sağlamayı, ABD’nin gücünü uluslararası topluluğa entegre edecek çok yanlı bir dış politikayı hayata geçirmeyi vs. – yani ciddi ve kapsamlı reformlarla kapitalizme müdahale etmeyi başarabilseydi çok sevinirdim. (...) Tüm bunlar gerçekleşikten sonra, Badiou ve Žižek hâlâ Sermaye denen Canavarın hâlâ başımıza musallat olduğundan yakınacak olurlarsa, ben o Canavarı yüzümde bir esnemeyle karşılarım.¹²

Buradaki sorun Caputo’nun vardığı sonuç (yani “Tüm bunlar kapitalist sistemde gerçekleştirilebilirse, kapitalizmi bırakmaya gerek kalır mı?” sorusu) değil bu sonucun altında yatan “ütopik” öncül: Günümüz küresel kapitalizminin koordinatlarında tüm bunların gerçekleştirilebileceği öncülü. Caputo’nun tek tek sıraladığı o arızalar tesadüfi sorunlar değil de sistemin yapısal zorunlulukları olamaz mı? Caputo bir evrensellik hayali kurarken (evrensel kapitalist düzen hayali), bu evrenselliğin

12. John Caputo ve Gianni Vattimo, *After the Death of God*, New York: Columbia University Press 2007, s. 124–5.

“bastırılmış hakikati”nin zuhur ettiği kritik noktaları yani semptomlarını hesaba katmıyor olabilir mi?

Antagonizma ve Evrensellik

Evrensel özgürleşme mücadelesi ile hayat tarzlarının çoğulluğu arasında nasıl bir ilişki kurulacağını belirginleştirmeye çalışırken de aynı sorunla karşılaşyoruz – hiçbir şeyi şansa bırakmamak gerekiyor, hayat tarzı gibi açık seçik genel mefhumları bile. Liberal solcuların gözünde “hayat tarzı” başlı başına şüpheli bir mefhum (marjinal azınlıklarla ilişkili olmadığı sürece elbette), içinde proto-faşist bir zehir saklı sanki. Bu şüphe hilafına, terimi Lacancı anlamda, tüm kültürel özelliklerin ötesinde yatan bir Gerçek nüvesinin, *jouissance* nüvesinin göstergesi olarak kabul etmek gerekiyor – “hayat tarzı” dediğimiz şey en nihayetinde toplulukların kendi *jouissance*’larını düzenleme tarzlarıdır. “Entegrasyon”un bu kadar hassas bir mesele olmasının sebebi budur: Daha geniş topluluklara “entegre” olma baskısı yaşayan gruplar çoğunlukla kendi *jouissance* tarzlarını kaybetme korkusuyla direnç gösterir. Hayat tarzı sadece beslenme ritüelleri, müzikler, danslar, sosyal hayat gibi unsurlardan oluşmaz; hepsinden öte, cinsel hayata ve toplumsal hiyerarşiye ilişkin âdetleri, yazılı ve yazısız kuralları (çiftleşme ve evlenmeye ilişkin kurallar, yaşlılara saygı vb.) içerir. Örneğin Hindistan’da kast sistemini dahi, küresel bireyciliğin saldırısından korunması gereken özgül hayat tarzının bir unsuru olarak savunan postkolonyal teorisyenler vardır.

Bu sorun karşısında benimsenmesi tercih edilen tasavvur, her bir tikel hayat tarzının diğerlerinden farkını, hiç antagonizma yaratmadan, diğerleri pahasına değil bütün toplumun zenginliğine katkıda bulunan pozitif bir yaratıcılık olarak ortaya koyduğu, birleşik bir dünya manzarasıdır. Kendi hayat tarzından vazgeçip hâkim (genellikle Batılı) kültüre ve hayat

tarzına “entegre” olma baskısı altında kimliğini yaratıcılıkla dışavurmaktan/üretmekten alıkonan bir etnik grubun, negatif farklılığa doğru, hâkim kültürle savaşıyor, şiddete başvuran, gerici, pürist bir köktencilığe dönerek tepki vermesi kaçınılmazdır. Kısacası, hâkim kültürün başının altından çıkan bir tepkidir köktenci şiddet.

Yaratıcı farklılıkların, yani tikel kimliklerin birleşik bir dünyanın varlığına katkıda bulunduğu fakat azınlıklara şiddetle uygulanan “entegrasyon” baskısının –başka bir deyişle, Batılı hayat tarzının kendini herkes için ölçüt olarak dayatan sahte evrenselliğinin– onu tehlikeye attığı gibi tasavvurların toptan reddedilmesi gerekiyor. Hepimiz aynı dünyada yaşıyoruz ama küresel kapitalizmin kalbine kazınmış aynı antagonizmanın baştan başa kat ettiği (ve bu yolla bir arada tuttuğu) bir dünya bu. Evrensellik ile tikel kimlikler arasında ilişki yok değil; evrensellik tikel kimliklerin yansız mahfazası değil, her bir hayat tarzının içerisinden çıkan bir antagonizma. Bu antagonizma özgürleşme mücadelelerinin hepsinin üst-belirleyicisi (*overdetermine*): Aleni/yazılı ve yazılı olmayan hiyerarşi kuralları, homofobi, erkek tahakkümü vb. – bunların hepsi bu tür mücadelelerin sürdürüldüğü hayat tarzlarının kilit bileşenleri. Çok hassas bir duruma, Çin-Tibet örneğine bakalım: Evet, Tibet Çin tarafından insafsızca sömürgeleştirilmiştir, ama Tibet’in 1949, hatta 1959 öncesinde nasıl bir ülke olduğunu da görmezden gelmeyelim – en ince ayrıntısına kadar tanzim edilmiş, sıkı sıkıya feodal ve hiyerarşik bir toplumdur. 1950’lerin sonlarında, Çin idaresinin Tibet hayat tarzına halen az çok hoşgörü gösterdiği dönemde, feodal efendisinden izin istemeden bir köylü, komşu köydeki akrabalarını görmeye gitmiş. Yakalanan köylü ciddi bir ceza alma tehlikesi altında yakınlardaki bir Çin garnizonuna sığınmış; durumu öğrenen efendisi de insafsız Çinlilerin Tibet hayat tarzına burnunu sokmasından şikayetçi olmuş. Eh, adam haklı!

Ne yapsaydı peki Çinliler? Keza geleneksel Tibet âdetlerinden biri son elli yılda tuhaf bir dönüşüm geçirmiş:

Kültür Devrimi esnasında, eski toprak sahiplerinden biri olur da yol üstünde azat edilmiş serflere rast gelirse, kenara çekilir, üstündeki kıyafetin bir kolunu omzuna kadar çeker, başını eğip dilini çıkarır (daha alt statüde olanların üstlerine gösterdiği bir nezaket örneği) ve eski serfler geçip gitmeden yoluna devam etmezdi. Şimdi durum eski haline döndü: Eski serfler yol kenarında duruyor, başlarını eğip dillerini çıkarıyor, eski efendilerine yol veriyorlar. Kimsenin dayatmadığı, açıklamadığı, bütünüyle rızaya dayalı, göze çarpmayan bir süreç oldu bu.¹³

Özetle Deng Şiaoping'in getirdiği “reformlar”la birlikte, eski serfler toplumsal statü bakımından yeniden dibe indiklerini bir şekilde fark etmiş. Gel gelelim bu değişim toplumsal hiyerarşideki yeni dağılımdan çok daha ilginç bir gerçeğe işaret ediyor; o da aynı geleneksel âdetin bu korkunç toplumsal dönüşümlerden sağ çıkmış olmasıdır. Tibet toplumu hakkında herhangi bir yanılığa mahal vermemek için bu âdetin nahoşluğuna dikkat çekmekle yetinmemek gerekir. Tabi kılınmış bireylerin kenara çekilip baş eğmenin ötesinde –yaraya tuz basarcasına– suratlarına aşağılayıcı bir aptallık ifadesi takınıp (ağızlarını açıp dillerini dışarı sarkıtmaları, gözlerini yukarı doğru kaldırmaları vb.) bu gülünç çarpımayla ne kadar kıymetsiz olduklarını göstermeleri de gerekiyordu. Burada esas mesele bu pratiğin nasıl bir şiddet içerdiğini, kültürel farklar ve ötekine saygı gibi düşüncelerle bu şiddetin göz ardı edilmemesi gerektiğini görmektir. Ötekinin ha-

13. Wang Lixiong ve Tsering Shakya, *The Struggle for Tibet*, Londra: Verso Books, 2009, s. 77.

yat tarzına saygı gösterme düşüncesinin sınırı bu gibi durumlarda nerededir? Evet, dışarıdan müdahale edip kendi ölçütlerimizi öteki kültüre dayatmamamız gerekir, ama öteki kültürde bu tür baskıcı âdetlerle mücadele edenlere kayıtsız şartsız destek vermek de özgürleşme için savaşılan herkesin boynunun borcu değil midir?

Sömürgecilik karşıtları, kendi kültürlerini herkese dayatan sömürgecilerin yerli hayat tarzlarının altını oymaya çalıştığını vurgular genellikle. Peki tam aksine, sömürge hâkimiyetinin verimini artırmak için yerel gelenekleri güçlendirme stratejisi ne olacak? İngiliz sömürge yönetiminin Hindistan üzerindeki hâkimiyetini alabildiğine verimli kılacak kanunnameyi hazırlama sürecinde *Manu Yasalar Kitabı*'nı (kast sistemini meşrulaştıran ayrıntılı bir kılavuz) en önemli başvuru metni konumuna yükseltmesi tesadüf değildir. *Manu Yasalar Kitabı*'nın Hint geleneğinin başlıca kitabı haline gelişinin retroaktif olarak gerçekleştiği bile söylenebilir bir ölçüde. İsrail yönetiminin Batı Şeria'da yaptığı da bunun daha incelikli bir versiyonudur: "Namus cinayetleri"ne sessiz kalıp müsamaha gösteren (en azından ciddiyetle soruşturmayan) İsrail yetkilileri kendileri için asıl tehlikenin gelenekçi dindar Müslümanlar değil modern Filistinliler olduğunun pekâlâ farkındadır. Yalnızca mültecilerin değil geleneksel topluluklara ait herkesin çıkarması gereken ders budur: Kültürel neo-sömürgeciliğe verilecek yanıt ona geleneksel kültür namına karşı çıkmak değil, daha radikal bir modernlik icat etmektir; bunun farkına varanlardan biri de Malcolm X olmuştur.

Postkolonyal çalışmalara büyük ölçüde sekte vuran unsur da evrenselliğin başat rolünü kabul etmeye gösterilen bu direnç. Mesela Ramesh Srinivasan'ın *Whose Global Village?*¹⁴ kitabı

14. Bkz. Ramesh Srinivasan, *Whose Global Village? Rethinking How Technology Shapes Our World*, New York: New York University Press, 2017. İleride parantez içinde verilen rakamlar bu kitabın sayfa numaralarına işaret ediyor.

dijital teknolojiyi “sömürgecilik zihniyetinden arındırma” uğraşlarına tipik bir örnek; kitabın ayırt edici özelliklerinden biri de “ontoloji” teriminin tuhaf (ve düpedüz tekinsiz) bir şekilde kendi anlamının tam zıddını tanımlamak için kullanılması; her tür ontolojinin (gerçeklik görüşünün) tarihsel açıdan özgül semiyotik pratiklerin ürünü olduğu gerçeğinin tanımlanması, yani her ontolojinin kökünden tarihselleştirilmesi. Peki neden bu sözcük? Srinivasan’a göre dijital teknoloji, kültürler arasındaki alışverişin yansız-evrensel teknolojik çerçevesi değil; burada belli bir kültüre (Batılı modern kültüre) ayrıcalık tanınıyor, o yüzden, bilgisayar okuryazarlığının kapsamını genişletip herkesi “küresel köy”ün parçası haline getirmeye dönük iyi niyetli çabalar dahi alttan alta sömürgeleştirmenin devam ettirilmesine, madunlara Batı modernliğine entegrasyonun dayatılmasına ve böylece kültürel özgüllüklerinin baskı altına alınmasına yarıyor. “Ontoloji” derken, gerçekliğe ilişkin bilginin gerçekliği yansıtmanın yanı sıra, her zaman belli bir topluluğa ve o topluluğun kültürel pratiklerine dayandığını kastediyor Srinivasan: “Ontoloji kavramını bilginin kültürel olarak eklemlenişini ele almak için kullanıyorum” (34). Yahut John Law’un tabiriyle, “nesneler, şeyler, failer, süreçler – bunların hepsi göstergesel anlamlardır” (36). Srinivasan toplulukların kendilerinin de “çokyönlülük ve çeşitlilik” içerdiğine şöyle bir değiniyor, ama bu tespiti her topluluğun antagonizmalarla baştan başa kat edildiği anlayışına doğru geliştirmek yerine küresel görelileştirmeye yöneliyor, her bakışın kısmi olduğu gibi bir yumuşatmaya gidiyor:

Akışkan bir ontolojinin kısmi olduğunu kabul etmek. Bir ontolojinin topluluktaki bir grup tarafından üretilmesi, onun bu grubun tercihlerini ya da grubun temsil etme iddiasında olabileceği diğer topluluk üyelerinin tercihlerini birebir yansıtacağı anlamına gelmez. Tüm topluluklar çeşitli ve çokyön-

lüdür. Bu karmaşıklığı engel gibi görmek yerine benimsemek, hiçbir ontolojinin bütüncül olmadığını alçakgönüllülükle kabul etmek de mümkündür. (137)

Bu da bizi sorunun tam kalbine, Srinavasan'ın “ontoloji” terimini kullanma şekline getiriyor: Srinavasan'ın gerçeklik görüşünün temel ontolojik birliğini oluşturan unsur yaşam pratikleri vasıtasıyla kendi özgün gerçeklik görüşlerini biçimlendiren topluluklar. Yani topluluklar başlangıç noktası, “topluluk hudutlarını aşan söyleşmeler” sonradan geliyor; o yüzden bu pratikler esnasında tikel toplulukların özgün seslerine daima saygı göstermemiz gerekiyor. “Küresel köy” anlayışının barındırdığı tuzak da burada yatıyor: Batılı olmayan topluluklara, onlara ait olmayan varsayımlar dayatıyor, yani uygulamada kültürel sömürgeciliğe karşılık geliyor.

Başka halklar, kültürler ve topluluklar hakkında onların koşullarını göz önünde bulundurarak bilgi edinirken yerel, kültürel, yerli ve topluluk-temelli yaratıcı teknoloji kullanımının güç ve önemine de saygı göstermemiz gerekiyor. Topluluk hudutlarını aşan söyleşmeler ortaya çıkabilir ve çıkmalıdır da, ama katılımcıların kendi sesine sahiden saygı gösterilmesi şartıyla. Bu açıdan bakıldığında, “küresel köy” bir çözüm değil sorun oluşturuyor. Batılı kozmopolit fikirlerin teknoloji ve kültür hakkında dayattığı varsayımların reddedilmesi gerekiyor. (209)

Srinavasan'ın Ethan Zuckerman'a yönelttiği eleştirinin sebebi de bu: “Günümüzde karşı karşıya olduğumuz pek çok sorunun, sözgelimi iklim değişiminin küresel söyleşme ve kültürlerarası farkındalık gerektirdiği konusunda haklı Zuckerman. Ama küresel olmayan sorunlar da var; hatta halkların gelenekleri,

bilgileri, mücadeleleri, kimlikleri hakkında küresel düşünmenin, istemeyerek de olsa o halkları denetim ve iktidar konumlarının dışında bırakması mümkün” (213). Yani küresel bakış yine ikinci sırada geliyor; öncelik, kendi tikel “ontolojileri” ile yerel topluluklarda. Küresel menzilli modern bilim dahi imtiyazı hak etmeyen bir pratik, diğer pek çok bilgi pratiğinden biri sayılıp tarihsel olarak görelileştiriliyor; Srinivasan’ın Boaventura de Sousa Santos’tan onaylayarak aktardığı satırlara göre: “17. yüzyıldan itibaren modern bilime bahşedilen epistemolojik ayrıcalık, Batı’nın üstünlüğünü perçinleyen teknolojik devrimlere olanak sağlamakla kalmamış, bilimsel olmayan biçim ve bilgilerin bastırılmasına da destek vermiştir. (...) Daha demokratik ve adil bir toplum oluşturmanın, (...) bilgi ve iktidarın sömürgeciliğine son vermenin zamanı geldi artık” (224).

Kültürlerin çokluğuna ilişkin bu “akışkan ontoloji”nin temelinde, modernlik öncesi toplumlarla hiç ilgisi olmayan, her tür bilginin tarihselleştirilmesine dayanan Batılı postmodern görüşün yattığını göstermek zor değil. Ama bundan çok daha önemlisi, Srinivasan’ın evrenselliği yadsımasıyla (yani tikel kültürlerle/topluluklara ontolojik öncelik tanınmasıyla) tikel topluluklar için kurucu rol oynayan iç antagonizmaları görmezden gelmesi arasındaki bağlantıdır: Aynı madalyonun, aynı yanlış tanımanın iki yüzüdür bunlar, zira evrensellik tikel kültürlerin üstünde duran yansız bir çerçeve değildir; iç antagonizmalar, tutarsızlıklar, aksatıcı negatifikler kılığında tikel kültürlerin içine kayıtlıdır, orada işlerliktedir. Tikel hayat tarzlarının hepsi altlarında yatan bir antagonizmanın üstünü örtmekle görevli siyasi-ideolojik oluşumlardır, bu antagonizmayla baş etmenin tikel yollarıdır onlar, ki bu antagonizma toplumsallık alanının tamamını baştan başa kat eder. Günümüzde, modern toplumlarla temas kurmamış Amazon ormanlarındaki bazı kabileler dışında tüm topluluklar, bizzat özerkliklerinin küresel kapitalizm üzerinden açıklanması

gereği bakımından, küresel uygarlığın parçasıdır. Amerikan yerli kabilelerinin kadim hayat tarzlarını yeniden diriltme çabalarına bakalım örneğin. Modern uygarlıkla temas ve bu temasın tahrip edici etkileri yüzünden kadim hayat tarzları rayından çıkmış, ketlenmiş, bu da söz konusu kabilelerin yollarını kaybetmelerine, istikrarlı bir komünal çerçeveden yoksun kalmalarına yol açmıştır. Geleneksel hayat tarzlarının nüvesine yeniden kavuşup belli bir istikrar kazanma girişimleriye genellikle küresel piyasa ekonomisi içinde kendilerine uygun bir niş bulmayı başarmalarına bağlıdır; bu kabilelerden pek çoğu, akıllıca bir şekilde, kumarhanelerden ve madencilik haklarından kazandıkları parayı bu diriltme uğraşına harcamaktadır.

Bütünlük, Antagonizma, Bireyleşme

Vardığımız temel sonuç şu o halde: “Bütünlük”ü “öbekleşme”den ayıran husus toplanan unsurların oluşturduğu daha üst, organik bir tür birlik filan değil, tüm öbekleşmeleri çapraz kesen antagonizmadır. Bütünlük pürüzsüz (farklı parçaları bir arada tutan dikişlerden muaf, aksaklık veya güçlükler olmadan işleyen) bir Bütün değildir; (Lacancı teknik tabiriyle) tanımı gereği dikişlidir. Dahası Lacan’a göre dikiş noktası, yani yapıyı tanımlayan eksikliğin dönüşlü bir şekilde yapının içine neşredildiği nokta aynı zamanda yapının öznelleşme noktasıdır: Burada öznenin mevcudiyeti bir antagonizmanın, tutarsızlığın vb. söz konusu yapıyı (veya bütünlüğü) baştan başa kat ettiği anlamına gelir. Burada bir adım daha ileri gitmek gerekir: Bütünlük antagonizma tarafından bölünür, baştan başa kat edilir, fakat her bütünlüğü bir arada tutan da yine antagonizmadır. Bir öbekleşmeyi “bütünleyen” nokta, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan bir evrensellik değil, öbekleşmeyi oluşturan unsurların hepsini aynı antagonizmanın baştan başa kat ediyor olmasıdır. Bu noktayı kavramak için bütünlüğün bir Bütün değil, Bütün

artı o Bütünü çarpıtan fazlalıklar olduğunu görmemiz gerekir. Hegelci bütünlük mefhumunda, belli bir mefhumun çarpıtılması anlayışından bu mefhum için kurucu rol oynayan çarpıtma anlayışına geçiş sahneye konur: “Bütünlük” organik bir Bütün ideali değil, eleştirel bir mefhumdur – “bir fenomeni bütünlüğü içine yerleştirmek” demek Bütün’ün gizli ahengini görmek değil, belli bir sistemin tüm çarpıklıklarını (“semptomlar”, antagonizmalar, tutarsızlıklar) onun ayrılmaz parçaları olarak sisteme dahil etmek demektir. Başka bir deyişle, Hegelci bütünlük tanımını gereği kendi kendisiyle çelişir, antagonistiktir, tutarsızdır: “Hakiki” olan “Bütün” (Hegel: “*das Ganze ist das Wahre*”), Bütün artı semptomlarıdır; Bütün artı Bütün’ün hakikatsizliğini açığa vuran niyetlenmemiş sonuçlardır. Marx’a göre krizler kapitalizmin “bütünlüğünün” ayrılmaz uğraklarıdır; Freud’a göre öznenin resmi imgesindeki “bastırılmış” unsurlara işaret eden patolojik semptomlar insan öznenin “bütünlüğüne” dahildir. Burada temel öncül Bütün’ün hiçbir zaman sahiden bütün olmadığı fikridir: Bütün mefhumlarının hepsinde dışarıda bırakılan bir şey vardır, diyalektiğin çabası tam da bu fazlalığı dahil etme, hesaba katma uğraşıdır. Semptomlar temeli sağlam bir sistemin ikincil arızaları ya da çarpıklıkları değildir hiçbir zaman; sistemin tam kalbinde bir “çürüklük” (antagonizma, tutarsızlık) yattığına işaret ederler. Hegelci bütünlüğün, kendi dengesini bozan uyumsuz ayrıntıları ıskaladığını vurgulayan Hegel karşıtı retoriğin ıskaladığı nokta burasıdır: Hegelci bütünlüğün uzamı, (“soyut”) Bütün ile, Bütün’ün ürünü olmalarına rağmen ondan kaçan ayrıntılar arasındaki etkileşimin uzamıdır düpedüz. Yüzümüze tokat gibi çarpacak somut bir örneğe de geçebiliriz – küresel kapitalizmden bahsetmek isteyenler, uyuşturucuya boğulmuş binlerce çocuk savaşçısıyla tam bir kargaşa içinde küresel sisteme sonuna kadar entegre olan Kongo’yu da sisteme dahil etmek zorundadır.

Bu antagonizma mefhumu sayesinde, 1960'lara ilişkin Harman'ın aktardığı cinliğe farklı bir büküm vermek de mümkündür: "1960'ların asıl 1970'lerde vuku bulduğunu unutmamak gerekir." Harman bu sözü şöyle yorumlar: "Bir nesne ilk parlak döneminin peşinden gelen safhada her nasılsa 'daha bile fazla' mevcuttur. Yapmacık ve yavan 1970'ler bazı yönleriyle 60'lar ABD'sindeki esrar kullanımı, serbest ilişki ve iç çatışmayı çok daha iyi yansıtır."¹⁵ Gel gelelim 60'lardan 70'lere geçişe daha yakından bakınca iki dönem arasındaki hayati farkı görmek işten bile değildir: Müsamahakârlık, cinsel serbestlik, karşı-kültür ve uyuşturucu ruhu 1960'larda ütöpik bir siyasal protesto hareketinin parçasıyken, 1970'lerde bu ruh siyasal içeriğini kaybetmiş, bütünüyle hegemonik kültür ve ideolojinin parçası haline gelmiştir. Yani "daha bile fazla"nın (hegemonik ideolojiye entegrasyonun) bedeli "çok daha azı" (apolitikleşme) olmuştur; 60'lar ruhunun bu entegrasyonu fazlasıyla kolaylaştıran kısıtını kesinlikle irdelemek gerekirse de, siyasal yaşamın bastırılması 70'ler popüler kültüründe de kilit özelliklerden biri olmaya devam etmiştir. Benzer bir durum Rönesans için de geçerli değil midir? Rönesans'ın aslen gerçekleştiği dönem, zaanaatkârlığın ve yerel demokrasinin serpiştiği Floransa gibi bağımsız devletlerin doğup yükseldiği on dördüncü yüzyıldır. Ama bildiğimiz anlamıyla Rönesans, yerel prenslerin (Medici, Sforza) yerel demokrasiyi dümdüz edip şehir devletlerinin kontrolünü ele geçirdiği 15. yüzyıl sonları ve 16. yüzyılda meydana gelmiştir. Rönesans adını bu prenslerin destek verdiği büyük sanat dahilerinden almış, ama bu dönemde söz konusu halkların demokratik itkisi ortadan kaybolmuştur. Her iki örnekte de (1960'lar ve Rönesans'ta) bir şeyin hegemonik ideoloji uzamına entegrasyonu, yani kendisi için kurucu rol oynayan antagonizmanın üstünün

15. Harman, *Immaterialism*, s. 122-3.

örtülmesi yoluyla “daha bile fazla neyse-o” haline geldiğini görmek mümkündür.

Antagonizma, aktör-ağ teorisinin bireyleşme mefhumunun da ayırt edici özelliğidir: Bireyleşme, “saf veya mutlak bir “aradalık” olarak tasavvur edilen bir ilişkidir, terimlerinden tamamen bağımsız veya terimlerine tamamen dışsal görülür –dolayısıyla hiçbir şey ‘arasında’ olmayan– diye de tarif edilebilir pekâlâ.”¹⁶ Bu “mutlak aradalık” saf antagonizma statüsündedir. Lacan cinsel fark bahsinde işte bu antagonizmanın yapısından istifade etmiştir: Cinsel fark ayırdığı iki terimden önce gelen bir farktır. Lacan’ın cinsiyetlenme formüllerinde esas nokta, hem eril hem dişil konumun salt farkın oluşturduğu açmazdan kaçınma yolları olmasıdır. O yüzden, Lacan’ın cinsel fark “gerçektir-imbânsızdır” iddiası ile “cinsel ilişki diye bir şey yoktur” iddiası arasında anlam bakımından hiçbir fark yoktur. Lacan için cinsel fark bir dizi “durağan” simgesel karşıtlık, bir dizi içirme ya da dışlama (eşcinselliği ve diğer “sapkınlıkları” ikinci plana iten heteroseksüel normatiflik) değil, bir açmazın, bir travmanın, ucu açık bir sorunun, kendisine dönük her türlü simgeselleştirme girişimine karşı koyan bir şeyin adıdır. Cinsel farkı bir dizi simgesel karşıtlığa tercüme etme girişimleri daima başarısızlığa yazgılıdır; “cinsel fark”ın anlamına dair hegemonik mücadele alanını açan da bu “imbânsızlığın” ta kendisidir.

İnsandışı Bakış

Kilit ontolojik soruyla ilgilenebiliriz artık: Öbekleşme teorisinde savunulan ontoloji insan öznelere çok sayıdaki heterojen failden (Latour’un terimi) birine indirgendiği yassı bir ontoloji olduğuna göre, bu “insandışı bakış”ın bozguncu yönünü naif gerçekçiliğe geri dönmeden kabul etmek mümkün müdür? Başlangıç nokta-

16. Peter Hallward, *Out of This World*, Londra: Verso Books, 2006, s. 154.

mız insanların pek çok failden biri olarak resmedildiği ilk gerçek öbekleşme filmi, Ramon Zürcher imzalı *The Strange Little Cat* [Tuhaf Kedicik] olsun:

Bir araya gelen aile –oğullar, kızlar, eşler, sevgililer, hasta büyükanne, amca, dayı– mutfığa doluşup sohbet eder. (...) Monologlar sürer, insanlar mutfığa girip çıkar, karanlık holde gidip gelirler, daire kendi canlılığını kazanmaya başlar. Nesneler kendilerinden beklenen işlevlere baş kaldırmaya başlar. Düğmeler insanların gömleklerinden kopar. İçkiler dökülür. Kaloriferden tuhaf bir yankı gelir. Çamaşır makinesi bozulur. Fırının üstünde duran bir cam şişe dönmeye başlar. Arka avludan atılan bir top mutfak penceresinden içeri girer; aile dinamiğinin fanusunu paramparça eden telaş verici bir andır bu. Filmin devamında ailece yenen akşam yemeğinde biri masadaki tombul sosislerden birine bıçak saplayınca çılgınca yağ fışkırması herkesi neşelendirir.¹⁷

“Nesnelerin yerli yerinde davranmayıp yapmaları gerekenleri yapmayı reddetmesi” onların da kendi başlarına fail olduğuna, insanlar gibi daha başka pek çok fail olduğuna işaret eder. Şimdi soru şu: filmde pek çok fail olduğuna göre, özne kimdir – anne mi, kedi mi? Annenin saf özne olduğu (olayları ve nesneleri seyretmekle yetinir, onlarla ilişkili bir faaliyete girmez), kedinin ise ortalıkta gezinip diğer failer arasında aracı rolü oynadığı, olayların tetikleyicisi olduğu söylenebilir. Yani anne ile kedi, “Ş” (“üstü çizili” özne) ile “a” (arzunun nesne-nedeni) çiftine karşılık gelir; filmin kilit sahnelerinden birinde ikisi arasında tuhaf bir yüzleşme yaşanır: Anne mutfak lavabosunun yanında dururken bir ayağı yerde yatan kedinin hemen tepesinde, havada asılı gi-

17. Sheila O'Malley, <http://www.roger-ebert.com/reviews/the-strange-little-cat-2014>.

bidir, kediye ezmek istiyordur sanki. (Bu sahne annenin anlattığı, sinemada başına gelen bir kazanın yankılarını taşır, ayağının hareketsiz kalışı orada da ön plandadır: Yan koltukta oturan tanımadığı adam ayağına basınca kadın ayağını çekememiştir.) Peki ya kedi? Filmin sonlarına doğru büyükanne kocaman bir sandalyede uyuyakalır (ya da ölür?), ardından aniden kedinin kafasını yakın çekimde görürüz – kediye tekinsizce özneleştirir bu çekim. Kedi, doğrudan sorumlu tutulmasa bile büyükanne ölümüyle bir şekilde ilişkilendirilir – acaba Azrail midir kedi? Zurcher’in de “filmi ‘korkutucu unsuru olmayan bir korku filmi’ diye tarif etmesine şaşmamalı ama aynı zamanda esprisi olmayan bir komedi niteliğinde.”¹⁸ Bu formülleri birebir okumak, Kantçı manada almak gerekir (Kant da güzelliği “amaçsız amaçlılık” olarak tanımlar): Korkunun saf biçimsel hali komediye denk düşer.

Öbekleşme mefhumunun esas bozguncu potansiyelini çıkış noktasını görebilecek durumdayız artık: Öbekleşme formülünü insanların da dahil olduğu karma bir kümelenmeye “insandışı” bir bakış açısıyla uyguladığımızda, insanların da öbekleşmedeki pek çok failden biri sayılması ortaya çıkarır bu potansiyeli. Jane Bennett’in kirli bir çöplükteki failer arası etkileşimi nasıl tarif ettiğini hatırlayalım: Sırf insanlar değil, çürüyen çöpler, kurtçuklar, böcekler, terk edilmiş makineler, kimyasal zehirler vb. – her biri kendine özgü (asla salt edilgen olmayan) bir rol oynar.¹⁹ Böylesi bir yaklaşım teorik ve etik-politik bir içgörü barındırır sahiden. Yeni materyalistler maddenin mekanik parçalardan oluşan edilgen bir karışıma indirgenmesine karşı çıkarken elbette eski moda bir doğrudan teleolojiye değil, maddeye içkin, tesadüfe dayalı bir dinamiğe dikkat çekerler: “Ortaya çıkan yeni özellikler” farklı

18. <http://variety.com/2014/film/festivals/film-review-the-strange-little-cat-1201148557/>.

19. Jane Bennett, *Vibrant Matter*, Durham: Duke University Press, 2010, s. 4–6.

türde faillerin öngörülemez karşılaşmalarının ürünüdür, her eylem muhtelif türlerden bünyelerin failliğini içerir.²⁰ Böylece faillik toplumsal bir fenomen haline gelir, toplumsallığın sınırları da söz konusu öbekleşmeye iştirak eden maddi bünyelerin hepsini içerecek şekilde genişletilmiş olur. Örneğin ekolojinin kamusu, zarara uğratarak eylem kapasitesi düşürülen insanlardan ve insan olmayan bünyelerden oluşan bir gruptur. Bu duruşun etik içerimi, daha büyük öbekleşmelerle iç içe olduğumuzu kabul etmemiz gerektiğidir: Söz konusu karma kamunun taleplerine daha duyarlı olmamız gerekir, yeni baştan formüle edilen özçakar anlayışı da bizi bu kamunun karşı karşıya olduğu zorluklara yanıt vermeye çağırır. Genellikle atıl töz diye tasavvur edilen maddiyatı, içinde insan ve insan olmayan aktörlerin (faillerin) bulunduğu öbekleşmeler oluşturan bir yığın olarak düşünmek gerekir – kapsamı sınırlı olmayan bir ağdaki kuvvetlerden yalnızca bir tanesidir insan.

Bu yaklaşımı hiç çekinmeden uç noktasına götürmek gerekir. Auschwitz'i bir öbekleşme olarak düşünelim; tek fail Nazi cellatlar değildi; Yahudiler, karmaşık tren şebekesi, gaz fırınları, ayrıca mahkumları beslemenin ve kıyafetleri, altın dişleri, saçları, külleri vs. birbirinden ayırıp dağıtmanın lojistiği de failler arasındaydı. Auschwitz'i bir öbekleşme olarak okumanın maksadı rahatsız edici bayağı deneylere girişmek değil, öbekleşme yaklaşımının sahiden altüst edici karakterini açığa çıkarmak: Auschwitz'e insandışı bakışla yaklaşmak yahut Deleuze'un tabiriyle, "insan öncesi (veya sonrası) bir algı, insana özgü koordinatlardan kurtulmuş bir algı"²¹ ile bakmak, Auschwitz'i "insan

20. "İndirgemecilik" denen şeyin ne tür bir bilimsel gücü olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir: Bilimin en güçlü olduğu nokta, "daha üst" bir niteliğin nasıl olup da "daha aşağı" niteliklerden doğduğunun açıklanması değil midir?

21. Gilles Deleuze, *L'Image-mouvement*, Paris: Minuit, 1983, s.122. [Türkçesi: *Hareket-İmge*, çev. Soner Özdemir, İstanbul: Norgunk, 2014.]

öncesi dünyanın yanardöner kaosu”nun²² bir parçası olarak gören bakışı ayakta tutmaktır. Genel geçer gerçekçi yaklaşımda amaç dünyayı, gerçekliği biz gözlemleyen öznelerden bağımsız, var olduğu haliyle tasvir etmektir. Ama biz özneler de dünyanın bir parçası olduğumuz için, sonuna kadar götürülmüş bir gerçekçilikte tasvir ettiğimiz dünyaya kendimizi de dahil etmemiz gerekir; o yüzden kendimizi “dışarıdan”, bizden bağımsız bir şekilde, sanki kendimize insandışı bir gözle bakıyormuş gibi tasvir etmek de gerçekçi yaklaşımın parçası olmalıdır. Kendimizi dahil edişimizin neticesi naif gerçekçilik değil, çok daha tekinsiz bir şeydir – öznel tavrımızda bizi kendi kendimize yabancı kılan radikal bir kayma meydana gelir.

Yani burada bir çifte paradoks iş başındadır. Birincisi, insanların faillerden sadece biri gibi görüldüğü “insandışı” bakış açısında saf bir (Kartezyen) özne söz konusudur – bu konumu üstlenebilecek başka bir özne yoktur. İkinci paradoks (daha doğrusu, soru) ise şudur: Bir duruma “dışarıdan” baktığımızda, özne görmek mümkün müdür? Dışarıdan bakış için özne diye bir şey var mıdır, yoksa dışarıdan baktığımızda “ölü nesnellik”ten başka bir şey görmek zaten mümkün değil midir? İyice keskinleştirirsek: Özne (hatta hayat) her zaman bir önkabul, bir hipotez değil midir? Gördüğümüz bir şeye öznellik atfederiz ama öznelliğin sahiden orada olup olmadığına hiçbir zaman emin olamayız; gördüğümüz şey öznelliği icra eden bir makine de olamaz mı? Dahası bu noktada bir adım daha ileri gitmek gerekir: Öznellik bir bakıma düpedüz kendi kendinin icrasıdır, “maddi zemini” nöronal-biyolojik bir mekanizmadan ibaret olmakla birlikte kendine görünen bir şeydir.

Deleuze bu noktada alenen Kant’ın diline başvurup “kendinde (ne ise o haliyle) şeylere” doğrudan erişimden bahseder, ama

22. age., s. 81.

fenomenler ile kendinde-şeyler karşıtlığını, yani fenomenal ile numenal düzey karşıtlığını Kantçı işleyişinden (ilelebet elimizden kaçan aşkın şeyler olarak numenler) çıkarmak gerektiğini vurgular tam da. Deleuze'ün “kendinde şeyler” dediği, fenomenal gerçekliğimizden bile daha fenomenaldır bir bakıma: İmkânsız fenomendir, simgesel olarak kurulmuş gerçekliğimizin dışında bırakılan fenomendir. Bundan dolayı bizi numenlerden ayıran mesafe öncelikle epistemolojik değil, pratik-etik ve libidinaldir: Fenomenlerin arkasında veya altında “hakiki bir gerçeklik” filan yoktur; numenler kurulmuş bir gerçekliğe uyumlu algı mekanizmamızı aşan, “çok güçlü”, fazla yoğun/şiddetli fenomenal şeylerdir. Buradaki epistemolojik başarısızlıksa libidinal dehşetin dolaylı etkisidir; Kant'ın “Yapabilirsin, çünkü yapmalısın!” mantığı burada tersine döner: “Yapamazsın (numenleri bilemezsin), çünkü yapmaman lazım!” Dehşet verici bir işkence anına tanık olmak zorunda kaldığımızı hayal edelim. Gördüğümüz gaddarlık bu deneyimi, ortak gerçekliğimizin koordinatlarını söküp atan numenal imkânsız-gerçeğin deneyimine dönüştürecektir bir bakıma. (Yoğun bir cinsel faaliyete tanık olmak da aynı sonucu doğurur.) İşte bu yüzden, bir toplama kampındaki *Muselmann*'ların günlük hayatından sahneler gördüğümüz, sistematik olarak nasıl suistimale maruz bırakıldıklarını, saygınlıklarından eser kalmadığını gösteren filmler bulunacak olsa, “çok fazla şey” görmüş oluruz, yasak bir bölgeye, görülmemesi gerekenlerin bölgesine girmiş oluruz. (Böyle bir filme rastlarsa onu anında yok edeceğini söyleyen Claude Lanzmann gayet anlaşılır bir tepki vermiştir.) Ölmek üzere olduğunu bilen, bu anlamda halihazırda yaşayan-ölü olan insanların son anlarına tanıklık etmek de işte bu nedenle dayanılmazdır. Keza farz edelim ki İkiz Kuleler'e çarpan uçaklardan birinde çarpışmaya dakikalar kala yolcuların yaşadıklarını kaydetmiş bir kamera mucize eseri yıkıntılar arasında bulundu. Bu örneklerin hepsinde şeyleri gerçekten “kendinde” ne

ise o olarak, insan koordinatlarının dışında, insan gerçekliğinin ötesinde görmüş olurduk – dünyayı insandışı bir gözle görmüş olurduk. (ABD’li yetkililerin elinde bu tür kayıtlar olabilir, anlaşılır nedenlerle bunları gizli tutuyor olabilirler.) Buradan son derece Hegelci bir ders çıkarmak mümkündür: Fenomenal ile numenal arasındaki farkı fenomenalin içine geri yansıtmak/taşımak gerekir – “mutenalaştırılmış” normal fenomen ile “imkânsız” fenomen arasındaki farkı da keza.

Wagner’in *Die Walküre* operasında (Chéreau/Boulez versiyonu) 1. Perde’nin sonunda, Siegmund ve Sieglinde tutkulu aşk düetinin ardından sevişmeye başlayacak gibi sarmaş dolaş yere uzanır ve tam o anda perde iner. Benim elimdeki kayıta, ani bir rüzgar yüzünden perde bir anlığına yeniden aralanıyor ve sahne görünüyor; işte tam o anda şarkıcıların numara yapıp yapmadığını görme ayartısına kapıldım: Çoktan kalkmaya, üstlerini başlarını düzeltmeye başlamışlar mıydı? Hâlâ sarmaş dolaş uzandıklarını görünce şaşırmıştım – işte o an durumu “kendinde” ne ise olarak, insandışı bir gözle görebilmiş değil miydim? Bu tür durumlar gerçek hayatta da karşımıza çıkar, olağan gerçeklik “perdesinin arkasında” neler olup bittiği gözümüze ilişiverir (olağan hayatta da belli bir rolü –kendi kendimizi– oynarız, ne isek o değildir basbayağı). “Kendindelik” şeylerin bizden bağımsız hali değil, şeylerin bize görünen haline içkin imkânsızlık noktasıdır.

“Öznel bakış” nesnel bir durumun kısmi/yanlı bir şekilde çarpıtılması olarak anlaşılır genellikle: Öznel yaklaşım şeylerin gerçek dengesini bozup bir unsura diğerlerinden daha fazla ayrıcalık tanır, onun diğer unsurlara “kendi rengini” vermesine izin verir. Burada klasikleşmiş Marksist hamle, saf soyut evrenselliğin erişilemez olduğunu kabul etmektir – uğraştığımız tüm evrensellikler zaten tikel içeriklerinden biri tarafından üstbelirlenmiştir ve evrenselliğe (Marx’ın tabiriyle) özgün renklerini

veren bu tikel içeriklere diğer tikel içeriklere kıyasla ayrıcalık tanınmıştır. Her *a priori* evrenselliğin *a posteriori* tikel bir içeriğe bağlı kalmasına (rengini ondan almasına, onun tarafından “üstbelirlenmesine”) yol açan indirgenemez bir “göbek bağı” vardır. Biraz kabalaştırırsak: Evet, evrenselin kavramsal biçimi olumsal çoğul içeriklerine bir zorunluluk dayatır, ama bunu yaparken olumsallığın hiç çıkmayacak lekesini taşımaya devam eder – Derrida’nın tabiriyle, çerçevenin kendisi de çerçevelenen içeriğin bir parçasıdır daima. Burada Hegelci “karşıt belirlenim [*gegensätzliche Bestimmung*]” mantığı iş başındadır: Evrensel cins, tikel olumsal türleri arasında kendi kendisiyle karşılaşır. Marx’ın klasik örneği: Her üretim tarzı için o üretim tarzının evrenselliğine kendine has rengini veren bir üretim türü bulunur daima. Feodal toplumlarda zanaat üretimi de tarımsal üretimin alanlarından biri gibi yapılanmıştır; kapitalizmde ise tarımın kendisi “sanayileşir”, yani sanayi üretiminin alanlarından biri haline gelir.

Burada can alıcı nokta, bu karşıt belirlenim yapısı ile öznellik arasındaki bağlantıyı görmektir. Lacan imleyeni “başka bir imleyen için özneyi temsil eder” diye tanımlar: Ama imleyenlerin hepsi aynı düzeyde değildir – hiçbir yapı tamam olmadığı, her yapı bir eksiklik içerdiği için, bu eksik, imleyen eksiğinin imleyeni olan “dönüslü” bir imleyen tarafından doldurulur, hatta muhafaza edilir, mimlenir [*re-marked*]. Dolayısıyla özne ile eksik arasında özdeşlik kurup, eksiğin dönüslü imleyeninin diğer imleyenler için özneyi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Kulağa soyut geliyorsa, bilim tarihinden sayısız örneği hatırlayalım: Filojiston teorisi (biliminsanlarının ışığın nasıl hareket ettiğine dair bilgisizliğini açığa vuran bir sözde kavram), Marx’ın “Asya tipi üretim tarzı” (bir tür olumsuz mahfaza: kavramın tek gerçek içeriği, “Marx’ın standart üretim tarzı sınıflandırmasına uymayan üretim tarzlarının hepsi” dir). Jacques-Alain Miller özne mefhumunu

imgesel düzeye hiç gönderme yapmadan üretir: “İmleyen(in) öznesi”nde yaşanmış deneyim, bilinç ve genellikle öznellik ile ilişkilendirdiğimiz diğer özelliklerin hiçbirisi söz konusu değildir. O yüzden dikiş işleminin esası sıfırın bir olarak sayılmasıdır: Bir belirlenimin yokluğunun kendisi pozitif/olumlu bir belirlenim sayılır – Jorge Luis Borges’in meşhur köpek sınıflandırmasında olduğu gibi: “önceki türlere dahil olmayan köpeklerin hepsi” de bir tür olarak, yani köpek cinsinin “paysız payı” [*part of no-part*] olarak sınıflandırmanın parçasıdır.

“Perspektiflerin öznel sınırlılığı”na dair genel geçer anlayışın (gerçeklik algımız onu çarpıtan öznel bir bakış açısına bağlıdır hep) temelinde, yapıların öznelleşmesini sağlayan bu dönüşlülük yapısının yattığını görebiliriz artık: Özne gerçekliği çarpık/kısmi, “öznel” bir bakış açısından algıladığı gibi, öznenin ortaya çıkması için de yapının kendisinin ayrıcalık kazanan ve yapıya özgül bir evrensellik rengi veren hegemonik bir tikel unsur tarafından “çarpıtılmış” olması şarttır. Bu hegemonik unsuru iki farklı yoldan tarif etmiş olmadık mı ama? Önce evrenseline kendi “rengini veren” ayrıcalıklı tikel unsur (kapitalizmde tüm üretim alanlarının sanayi üretiminin türleri olarak görünmesi); sonra da yapı içinde yapıdan dışlanan şeyin, yapının dışsallığının yerini tutan “içi boş” unsur diye takdim ettik kendisini (yine Marksizmde, üretim tarzları dizisinin evrenselliği içinde fiilen Marx’ın üretim tarzı mefhumuna uymayan şeyin yerini tutan “Asya tipi üretim tarzı”). Yani evrensellik ile türleri arasındaki denge iki zıt yöne dağılmış oldu: İstisnai unsur hem evrenselliği hegemonyası altına alan tikel unsur, hem de dizi içinde dizinin evrenselliğine sığmayan dışsal boyutu temsil eden unsur oldu. Burada Hegelci-Marksist bir hipotez söz konusu: Her evrensellik, tikel türlerine karşıtlık içinde, onların “karşıt belirlenimi” kılığında bizatihi mevcut hale gelir. Marx’ın meşhur örneği: Tikel türlerine karşıtlık içinde, cumhuriyetçilik olarak bizatihi mevcut

olan kralcılık; tikel insan gruplarına karşıtlık içinde, proletarya kılığında, yani toplumsal bünyede kendine ait yeri olmayanlar kılığında bizatihi mevcut olan insan türü. Bu iki istisna arasında nasıl bir ilişki vardır peki? Hegemonik unsur –kapitalizmde tüm üretim türlerine “özgül bir renk” veren sanayi üretimi– ile evrensellik olumsuzlarken kendi türlerine karşıtlık içinde ona bizatihi mevcudiyet kazandıran unsurun aynı olmadığı belli. Hatta bu iki evrensellik arasındaki ilişkinin toplumsal antagonizmanın asgari biçimini oluşturduğu bile söylenebilir (antagonizma kavramını geliştirirken Laclau bu noktayı ihmal eder): Antagonizma, en nihayetinde, evrensellik hegemonyası altında alan tikel unsur ile söz konusu evrensellik içinde ondan dışlanan şeyin yerini tutan unsur arasında mevcuttur. Bu ikisi arasındaki bağlantıyı görmek de zor değildir: bir evrensellik içinde (sözgelimi burjuva toplumunda) dışlanan belli bir unsura yer olmamasının sebebi, bu evrensel boyutun gizliden gizliye tikelleşmiş, kendi unsurlarından birinin hegemonik ağırlığı yüzünden çarpılmış olmasıdır tam da. Örneğin hiçbir şeyi olmayan, açlık sınırında yaşayan güvencesiz işçilerin dahi girişimci diye tanımlandığı, yani girişimciliğin çalışan herkesi tanımlayan tikel özellik haline geldiği günümüz dünyasında antagonizma hâlâ girişimciler ile proletarya arasındadır.

Bu geçiş S_1 ’den (efendi/ana imleyen) S' e (üstü çizili S) –yani büyük Öteki’ndeki eksikliğin/tutarsızlığın imleyenine– geçiş diye de belirlenebilir. Bu ikisi bir bakıma aynı şeydir, zira efendi/ana imleyenin esrarlı mevcudiyeti büyük Öteki’ndeki eksikliği doldurur, simgesel düzendeki tutarsızlığın üstünü örter; S_1 ’den S' e geçiş de en nihayetinde efendi/ana imleyenin bu perdeleme işlevini elle tutulur hale getiren bir perspektif değişiminden ibarettir. *Objet a* da bu noktada devreye girer: *objet a* efendi/ana imleyende imleme işleviyle birleşiktir, efendi/ana imleyene halesini veren gizemli *je ne sais quoi*’dır; *objet a* imleme uzamından çıkarıldı-

ğında –yani S_1 ile *objet* birbirinden ayrıldığında– ise S_1 $\S$ haline gelir. Bu ayrılma sayesinde S_1 tüm aczi ve sefaleti içinde belirir, yalnızca bir eksikliğin telafisi olduğunu gösterir.

Fenomenal Kendindelik

Özne ile antagonizma arasındaki bu bağlantı sayesinde eski bir soruya yeni bir yaklaşım getirmek de mümkün: Görünüşlerin ötesine geçip Kendinde-olan’a nasıl erişilebilir? Kendinde-olan, fenomenlerin ötesinde ayrı bir dünya değildir – “kendinde” şeyler görünüşlerine veya bilimlerde görölme/inşa edilme tarzlarına yakın düşerler; burada bir muamma yoktur. Fenomenal gerçeklik bakımından Kendinde-olan’ın fazlalığı biziz – yani öznelliğe karşılık gelen gedik. Transandantal olanı (transandantal olarak inşa edilmiş gerçekliği) aşkın Kendindelik’ten ayıran mesafe bakımından bunun şöyle bir anlamı vardır: Biz gerçekliği kendinde ne ise o olarak, onunla kurduğumuz ilişkiden bağımsız haline yalıtım için uğraştıkça, o Kendindelik gerisingeri transandantal olarak inşa edilmiş olanın alanına düşecektir. Yani bir kısır döngüye gireriz, tüm Kendindelik figürleri zaten her zaman “transandantal”ın kısır döngüsüne saplanmış durumdadır. Ama bu döngünün kırılması mümkün – Kendinde-olan “dışarıda bir yerde” değildir. Transandantal olarak kurulmuş gerçekliğin farklı alanlarını ayıran kesiklerde ayırt edilebilir; “dış gerçeklik” figürasyonlarının hepsini tutarsız, engelli, natamam kılan şeydir Kendinde-olan – bu kesikler de öznenin gerçekliğe müdahale ettiği yerlerdir. NYO’nun iddiası, öznenin de diğer nesneler gibi bir nesne olduğudur. Ufkumuzun transandantal olarak özneninle sınırlı olmasının sebebi öznenin nesne olarak ayrıcalık taşıması değil, öznenin düpedüz bizim üstünde durduğumuz nokta *olmasıdır*. Peki buradan çıkış nasıl mümkün? Özneninle soyutlanıp şeyleri

kendinde ne ise o olarak, bizden bağımsız halleriyleyalıtma-ya çalışarak değil; bu tür çabalar başarısızlığa mahkumdur, çünkü bu şekilde ulaştığımız gerçeklik (Lacan'ın işaret ettiği gibi) Gerçek kesliğini perdeleyen bir fantaziye dayalıdır daima. Gerçek'e erişmenin tek yolu, etrafımızdaki nesnelerden oluşan gerçeklik içinde bizim nereye oturduğumuzu düşünmektir. Bu gerçeklik düz ama tutarsızdır, kesiklerle doludur ve gerçeklik içindeki bu kesikler öznenin neşrolduğu yerlerdir. Daha da keskinleştirirsek: Tüm nesnelerin aynı ontolojik statüye sahip olduğu "nesneler demokrasisi" yahut Jane Bennett'in geliştirdiği "insandışı" öbekleşme gibi manzaralar ancak (içi boş) bir özne konumundan mümkündür. Özne diğer nesneler gibi bir nesne olarak kaldığı sürece, gerçekliği ancak o nesnenin tikel bakış açısından görmek mümkündür; onun spesifik durumu ve çıkarlarının oluşturduğu tikel koordinatlar tarafından çarpıtılmış bir görüştür bu. İnsanları diğer nesneler gibi bir nesne olarak gören gerçeklik görüşü ancak tikelliğimizden şiddetli bir soyutlama sonucunda, özneye tanımını veren soyutlama sonucunda mümkündür.

Kendinde-olan'la ilişkideki bu geçiş (Lacan'ın cinsiyetlenme formüllerine karşılık gelecek şekilde) eril konumdan dişil konuma geçiş üzerinden açıklanabilir. Kantçı yaklaşım eril tarafta kalır: Kendinde-olan, fenomenal gerçekliğimizi düzenleyen evrensel (transandantal) yasaların istisnasıdır; gözümüzdeki çarpıtıcı mercekten kurtulup da şeyleri bizden bağımsız halleriyle nasıl kavrayacağımıza dair epistemolojik oyunlara imkân tanıyan da budur. Kant'ta Kendinde-olan bizim için erişilmez kalır; Locke'ta bir şeyin tek bir duyu ile algılayabildiğimiz özellikleri öznel, birden fazla duyu ile algılayabildiğimiz özellikleri (mesela hem görebildiğimiz hem dokunabildiğimiz "şekil"leri) ise kendinde şeyin özellikleridir; modern bilimin büyük bölümü için Kendinde gerçeklik ancak matematiksel

biçimselleştirme vasıtasıyla kavranır bir şeydir. Hegelci “dişi” konumunda ise fenomenler alanı natamamdır. Hiçbir istisnası yoktur, dışarıda kalan herhangi bir Kendindelik yoktur, ama bu alan aynı zamanda tutarsızdır, baştan aşağı antagonizmalarla doludur. O yüzden bir şekilde öznel çarpıtmaya maruz kalmayan hiçbir şey yoktur ama tam da fenomen alanları içindeki kesikler ve tutarsızlıklarda Kendinde-olan’ı ayırt etmek mümkündür. Başka bir deyişle, her fenomen alanında bir imkânsızlık noktası, bir Kendinde-olan vardır, ama bu nokta –“resimdeki leke”– öznenin kaçıp kurtulan aşkınlığın alameti değil, bizzatihi öznenin ikamesi/dublorü/vekilidir, öznenin resmin içine neşredildiği noktadır.

Peki özne oyuna nasıl dahil olur? Bellini’nin *Norma* operasından “Casta Diva”nın ilk kıtası: Casta Diva, che inargenti / Queste sacre antiche piante, / A noi volgi il bel sembiante / Senza nube e senza vel ...” (Ey lekesiz Tanrıça, gümüşün kaplar / Bu kutsal, kadim bitkileri / Güzel suretini göster bize / bulutsuz, örtüsüz ...). Kutsal bir ormanın ortasında gerçekleştirilen gece ayininde dillendirilen bu yakarışın muhatabı Güneş değil Ay’dır –Tanrıça bu yüzden lekesizdir, saflıktan ziyade öncelikle kısırlık anlamında: Bulutsuz, örtüsüz haliyle dahi doğurgan değildir Ay ışığı, (güzel ama) salt surettir, altın Güneş ışığının soluk, gümüş bir yankısıdır– Deleuze’de bedensel nedenselliğin soluk bir sonucu olan Mana akışı gibi. İşte Lacan’da öznenin statüsü budur. Deleuzecü tabirle, özne bir mega-töz veya mega-fail değil kısır bir yüzeydir, temelde iktidarsızdır. § töz olarak değil, yalnızca faaliyet hali içinde mevcut olan bir faildir. Elbette maddi (nöronal, bedensel) bir zemini olması gerekir, ama esas mesele “bu değil”dir –araştırmacıların şaşkınlığı malum: “Bu ölü et parçası –beyin– nasıl olur da o (düşünce) olur?” “Benlik” insan organizmasının kendi kendini deneyimleme, kendi kendine görünme tarzıdır ve bu kendi kendine görünme perdesinin

arkasında *hiç kimse* yoktur, töz halinde bir gerçeklik yoktur.

Karşı koyulmaz bir yanılısma bu. Her yüzün arkasında bir benlik var. Işıyan her gözde bilincin alametini görüyoruz, kafatasının arkasında değişen duygu ve düşünce örüntüleriyle aydınlanmış, niyetlerle dolu uhrevi bir alan olduğunu hayal ediyoruz. Bir öz olduğunu. O yüzlerin arkasındaki alana bakınca ne buluyoruz peki? Orada maddi tözden başka bir şey olmadığını: et, kan, kemik ve beyin. (...) Açılmış bir kafanın içine baktığınızda, orada titreyen beyni, cerrahın bir yerleri kurcalayışını seyrederken, ortada başka bir şey olmadığını kesin olarak anlıyorsunuz. Orada kimse olmadığını.²³

Böyle bir varlık, hiçliğin kendi kendine görünüşü olarak iş gören bir varlık nasıl mümkün olabilir peki? Yanıt malum: Töz niteliği olmayan böyle bir varlık salt ilişkisel olmalıdır, kendine ait pozitif bir destekten yoksun olmalıdır. Yani tözden özneye geçişte kendine dönüşlü bir ters dönme meydana gelir: Nesnenin diğer nesneler için erişilemez olan gizli nüvesinden erişilemezliğin kendisine geçiş yaparız – § kendi erişilemezliğinden, töz olamayışından başka bir şey değildir. Lacan'ın başarısı buradadır: Genel geçer psikanaliz teorisinde Bilinçdışı özneliliğin psişik tözü (buzdağının görünmeyen kısmı) –derinlik: arzular, fantaziler, travmalar vb.– olarak tasavvur edilirken, Lacan Bilinçdışı'nı töz olmaktan çıkarır (ona göre Kartezyen *cogito* Freudçu öznedir) ve psikanalizi modern öznelilik düzeyine taşır. (Bu noktada Freudçu Bilinçdışı ile “bilinçdışı” nörolojik beyin süreçleri arasındaki farkı akıldan çıkarmamak gerekir: İkincisi öznenin doğal “töz”ünü oluşturur, yani öznenin mevcudiyeti

23. Paul Broks, *Into the Silent Land: Travels in Neuropsychology*, Londra: Atlantic Books 2003, s. 17. [Türkçesi: *Sessiz Ülkeye Doğru: Nöropsikolojiye Yolculuk*, çev. Burcu Çekmece, İstanbul: Güncel, 2004.]

biyolojik tözüne bağlıdır. Ancak bu töz özne değildir.)

Özne nesnelerden daha faal, temelde edilgen olan nesneler dünyasını etkin bir şekilde koyutlayan bir mega-fail değildir ki bu kibrin karşısına tüm nesnelerin etkin bir rol oynadığı düşüncesiyle çıkmak gereksin. Özne en temelde belli bir edilgenleşme hamlesidir, bir yapmama, gerileme hamlesidir, bir edilgen deneyim hamlesidir. Özne Lacan'ın tabiriyle “ce qui du réel p  tit du signifiant” dır (“Gerçek içinde imleyene maruz kalan”); gösterdiği faaliyet bu temel özelliğe karşı bir tepkidir. Dolayısıyla NYO'da öznellik hesaba katılıyor ama diğer nesneler gibi bir nesne olma özelliğine veya niteliğine indirgeniyor değildir. NYO'da özne diye tarif edilen şey özne olma ölçütünü düpedüz karşılamaz – NYO'da özneye yer yoktur.²⁴

24. Dahası öznenin diğer nesneler-failler gibi bir nesne-fail olduğu anlayışı kendi söz-celeme konumunu a  ıklaamaz: NYO teorisini geliştiren özne nereden konuşur? Nerede durur? Bu teorinin “diğer nesneler gibi bir nesne” konumundan telaffuz edilmesinin mümkün olmadığı bellidir.



Marx Mağarada

“Başlamak çıkmaktır.” (H. Blumenberg)¹
“... her gözde bir karanlık kutu vardır ...” (S. Kofman)²

Mağaracılık³

Meşhur bir laftır, felsefe tarihi Platon’a düşülmüş dipnotlardan ibarettir, denir – ondaki paradoks ve iddialarla boğuşmadır, sorduğu soruların tekrarıdır, düşüncesine sırt çevirme, hatta ondan temelli uzaklaşma çabalarıdır. Eleştirel ve özgürlükçü düşüncenin (veya felsefenin) tarihinin de Platon’un mağara alegorisine düşülmüş dipnotlardan ibaret olduğu söylenebilir mi? Görünürdeki genelliğine rağmen ya da tam da o yüzden ilk iddiaya aşinalığımız olabilir, ama ikincisi abartılıdır sanki. Özgürlükçü düşünce ne diye bu “çarpıcı ve harikulade mit”in⁴ gönüllü/gönülsüz taraftarı olsun ki?

Mağara alegorisi mitik düşünce ve eylem üzerine, aydınlanma öncesinden bir aydınlanma eleştirisi sunar. Dolayısıyla doğrudan özgürleşmeyi konu alır. Ama Sokrates bundan dolayı miti mit(olojik)leştirmek gerektiğini öne sürer (“*en mythò my-*

1. Hans Blumenberg, *Höhlengleichnisse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, s. 18.

2. Sarah Kofman, *Camera Obscura: Of Ideology*, Ithaca: Cornell University Press, 1999, s. 19. [Türkçesi: *Camera Obscura: İdeolojinin Karanlık Kutusu*, çev. Elvan Kıvılcım, İstanbul: Encore, 2015.]

3. Bu bölümün önceki versiyonları üzerine tespitleri için Lorenzo Chiesa, Rebecca Co-may ve Michael Heinrich’e müteşekkirim.

4. G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, 1825–6, cilt 3, Oxford: Clarendon Press, 2006, s. 187.

thologountes”):⁵ Mitolojiye gömülmüşlüğümüze kafa tutmak için “başka türlü ‘doğru bir yanlış’ hikâye”,⁶ ikinci derece bir mit, özgürlükçü bir kurmaca şarttır. Özgürleşme kurmaca yapısındadır.⁷ Platon’daki kurmaca da özgürleşmeyi özgül bir açıdan, özgürlükçü antropojenez olarak ele alır. Özgürleşme izleğini özgül bir şekilde, insanın gerçekten insan oluşu olarak ifade eder, ki özgürleşme düşünürlerinin birçoğunun (sadece hümanist olanların değil) farklı yollardan, farklı çeşitlemelerle tekrar edeceği bir izlek olacaktır bu. Malum, Platon’da bu oluş süreci en başta sürecin önünü kesen nesnel (uzamsal) koşullardan çıkılmasıyla bağlantılıdır. Mağaradaki insanlar “çocukluktan itibaren bacakları ve boyunları zincire vurulmuş halde yaşadıkları için oldukları yerde kalmaya, zincirleri yüzünden kafalarını çeviremedikleri için sadece önlerine bakmaya mecburdurlar”.⁸ Bakışları sınırlanmıştır, tek bir yöne bakarlar. Bu durum temel bir yönsüzlük yaratır, zira yön belirleme anlayışının dahi oluşmasını önler. Mağara alegorisi özgürleşmenin yahut özgürleşme arzusunun dahi ortaya çıkmasını önleyen bu yönsüzlüğü eleştirel bir şekilde ele alır – “Bu gölge dünya, iç dünyayı etkilemekle kalmaz, ona bulaşır da”; “mahkumların kurtulma iradesini çürütür”.⁹

5. Kolakowski’ye göre, mitik düşünme tarzını geride bırakma girişimlerinin hepsinde “mağara mitinin bir versiyonu” söz konusudur. Karş. Leszek Kolakowski, *The Presence of Myth*, Chicago: Chicago University Press, 2001, s. 114.

6. Blumenberg, *Höhlengleichnisse*, s. 109.

7. Burada Lacan’ın meşhur “hakikat kurmaca yapısındadır” iddiasına atıfta bulunuyorum elbette – bu demek değildir ki hakikat diye bir şey yoktur. Bu konuya döneceğim.

8. Platon, *The Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 514a–b, s. 220. [Türkçesi: *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.]

9. Blumenberg, *Höhlengleichnisse*, s. 121.

İçinde yaşayanlara gayet doğal görünür gölgeler;¹⁰ ne olduklarını tespit etmek, başka bir şey arzulamak imkânsız değilse bile zordur. Kuvvetli bir farkın tasavvur edilmesi neredeyse büsbütün imkânsızlaşır.

Mahkumlar mağaraya benzeyen bu ortamda “dünyanın içinde” ve “yuvalarında” olduklarını hissederler, güvenebilecekleri şeyi burada bulurlar (...) hapishanede yaşadıklarını asla fark etmezler. (...) Gerçek saydıkları şeyin ancak gölgeler kadar tutarlı olabileceğini akıllarından bile geçirmeleri olanaksızdır.¹¹

Mağaradaki mahkumlar “dilsiz değildir” ; onların evreni de simgeseldir, ama en temelde ne oldukları ve nerede oldukları konusunda “kavramsızlardır”.¹² Platon’un kurduğu senaryoda gölgelere bağlılık insan öncesi durumla ilişkilendirilir. Zira yön-süzleştiren etki (yönsüzlük duygusu olarak bile deneyimlenemez, zaten karakterini de bundan alır) mağara sakinlerinin “salt içinde yaşadıkları dünyanın ontolojisiyle belirlenmesine” yol açar.¹³ Mağaranın içindeki yaşam (insan yaşamı) gereğince yaşanmayan bir yaşamdır. Dolayısıyla insan özgürlüğünün gerçekleşmesini önleyen böylesi yönsüzleştirme (ve bu yolla doğallaştırma) işlemlerini eleştirel bir gözle irdeleyip onlarla mücadele etmeye

10. Mahkumların “arkasında, uzakta yanan bir ateşin ışığı” mağaraya vurur, mahkumlar “bu ışıktan mağara duvarına yansıyan gölgeleri” görür (Platon); nesneler –“taştan, odundan heykeller, oymalar ve insanların ürettiği daha pek çok şey” (Heidegger, 1998)– yine mahkumların arkasındaki bir ara yoldan getirilip götürüldükçe, bu yolun önünü kesen duvar yüzünden mahkumlar ancak taşınan şeylerin gölgemsi yansımalarını görebilir, onları taşıyanların seslerini duyabilir. Martin Heidegger, “Plato’s Doctrine of Truth”, *Pathmarks* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 157; Platon, *The Republic*, 515a, s. 22.

11. Heidegger, “Plato’s Doctrine of Truth”, s. 164 vd.

12. Blumenberg, *Höhlengleichnisse*, s. 26.

13. Blumenberg, *Höhlengleichnisse*, s. 46.

alışan tüm projelerde Platon'un mağara alegorisinin mirasını görmek mümkündür. Böyle si eleştirel çabalara verilen başlıca isimlerden biri ideoloji eleştirisi dir; özgürlükçü düşünce de mağaradakine benzer böyle si (blgeselleştirici) ontolojilerden tekrar tekrar kopmaya çalışmıştır. Bu ontolojilerin kökenlerinde farklar görülebilir: İnsanlığın “kendi kendine dayattığı bir toyluk” un (Kant) tezahürü olabilir, “meta biçimi ile düşünce biçimi arasınd a gizli bir özdeşlik”¹⁴ barındıran bir toplumun ürünü olabilir, “zaten hep nden kabul edilmiş biçimler” den¹⁵ kaynaklanıyor olabilirler. Mesele şudur: Özgürlükçü düşünce hemen her zaman mitik bir düşünce ve pratiğin aşılmasıdır – (sorgusuz sualsiz) verili sayılana dair mit(ler)le mücadele eder.

Örneğin Rousseau'nun meşhur tezinde –“insan zgr doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur”¹⁶– Platon'un mağara alegorisine anıştırma yapıldığını görmek; düşünme, hareket etme, konuşma tarzlarımıza dahi bulaşan “gösteri toplumu” na dönük eleştirileri (Debord)¹⁷ bile Platon'u harekete geçiren saikin yeniden gözden geçirilmesi olarak okumak mümkündür. Fakat insanın –gerçek veya metaforik– zincirlerini kırmak belli koşullar altında girift bir iştir, hele ki “içinde yaşadığımız toplumsal varlık mevcudiyetini aldatmacalar yayarak sürdürürken, hiç kimse –bir Marksist dahi [!]- bu aldatmacaların etkisinden ka-

14. Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, Londra: Macmillan, 1978, s. xiii. [Türkçesi: *Zihin Emeği Kol Emeği: Epistemoloji Eleştirisi*, ev. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis, 2011.]

15. Michael Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*, New York: Monthly Review Press, 2004, s. 76. [Türkçesi: *Kapital'e Giriş*, ev. Koray R. Yılmaz, İstanbul: Yordam, 2017.]

16. Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, New York: Dover Publications, 2003, s. 1. [Türkçesi: *Toplum Sözleşmesi*, ev. Vedat Günyol, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.]

17. Karş. Giorgio Agamben, *Means without Ends: Notes on Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, s. 49 vd.

çınamazken".¹⁸ Benim burada inceleyeceğim hipotez şu olacak: Modern –yani kapitalist– toplum da, ileride belirginleşecek bir manada, Platon'un mağarasına benziyor olabilir mi? Marx'ı da bu doğrultuda, "deneysel" biçimde ama tutarlılıkla okumak mümkün olabilir mi?¹⁹

Öncelikle tam olarak nedir mağara? İnsanın kültürel bir mağara-hali olduğu gibi, tam olarak ortadan kaldırılması mümkün olmayan doğal bir mağara-hali de olabilir mi (mağaradan çıkışla insan doğumu arasında sık sık kurulan analogide işaret edildiği gibi)?²⁰ Mağara tek seçenektir belki de. Platon dahi mağaradan çıktıktan sonra geri dönme ihtiyacından bahsetmez mi? Bu (geriletici?) arzunun kaynağı nedir?²¹ Yoksa büsbütün suni bir düzenek midir mağara, etkin bir tahakküm aracı mıdır? Öyleyse düzeneği kuran kimdir? Modern felsefe sürekli bu sorularla meşgul olmuştur bir bakıma. Başlangıç noktasında Descartes farklı seçenekleri diyalektikleştirmiştir: Kartezyen "mağara" ne doğal insanlık durumudur (doğa bizi kandırıyor değildir) ne de salt kültürel (başkalarının kanaatlerine esir olduğumuz, farklı düşünemediğimiz metaforik bir mağara değildir). Kötü bir ruh/cin (*genius malignus*) bize tamamen doğal görünen sahte bir

18. Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, s. s. 248; İngilizce çeviride eksik.

19. Adorno, Hegel'in ancak deneysel bir şekilde okunabileceğini öne sürer. Ben bu iddianın Marx için de geçerli olduğunu göstermeye çalışacağım. Karş. Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, Massachusetts: MIT Press, 1993, s. 145.

20. Bu analoginin bir versiyonu için bkz. Peter Sloterdijk, *Bubbles: Spheres, Vol. I: Microspherology*, Los Angeles: semiotexte, 2011.

21. Örneğin Ferenczi, "canlı türlerini doğum öncesinin atalet haline" –yani, ona göre mağaraya– "geri dönmeye iten biyolojik bir eğilim" bulunduğunu öne sürer. Sandor Ferenczi, "Versuch einer Genitaltheorie", *Schriften zur Psychoanalyse*, cilt 2 içinde, Frankfurt am Main: Psychosozial Verlag, 2004, s. 333. Hegel ise mağaraya geri dönüşün içsel değil dışsal ihtiyaçlardan kaynaklandığını savunur: "İnsanlar emniyet için mağaralara sığınmış, oralarda yaşamış, koca kabilelerin tek meskeni mağaralar olmuştur; zorunluluğun buyurganlığından doğmuştur bu durum." G. W. F. Hegel, *Aesthetics. Lectures on Fine Arts*, cilt 2, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 648.

dünya inşa etmiştir. Mutlak eminlik noktasına ancak bu fantastik mağara senaryosunu baştan başa kat ederek ulaşır Descartes (“Düşünüyorum” – mağarayı inşa eden kötü ruhun dahi beni bu hususta kandırması mümkün değil). Kapitalizmin kötü ruhunun insanlara dayattığı yabancılaşmayı ve disipline edici emek rejimini insanlığın tarihöncesi gibi tarif ederken genç Marx da bu senaryoyu tazeler bir bakıma; “zincirlerinden başka kaybedecek şeyi olmayanların” devrimci faaliyetiyle içinden çıkılması gereken bir durumdur bu.²² Ama unutmayalım, çıkışı mümkün kılan tek şey gölgemsi bir başka mevcudiyettir, komünizmin hayaletidir. “Alfred Sohn-Rethel de kapitalist üretim ilişkilerinin” en nihayetinde “bir hezeyanın bağlamı olduğunu, bu bağlamda her şeyin diğer şeyler sayesinde normalmiş gibi görüldüğünü” öne sürerek, Marx’ın geç dönem düşüncelerinde mağara alegorisine ilişkin bir bağlantıyı açığa çıkarmıştır zımnen.²³

Platon mağaranın –zincire vurulmuşluğun, gözünü gölgelerden ayıramamanın– kaynağı konusunda en az üç seçenek sunar: Ya insan doğasının bir parçasıdır bu durum, zira insan ruhunun yapısı ile devletin yapısı arasında bir analogi vardır (insanın akılcı olana ulaşma çabası akılcı olmayana duyduğu hevesle mücadele etmesi demektir her zaman), ya da devletin iki can düşmanından (sofistler ve şairlerden) birinin eseridir. Platon *Devlet*’in onuncu kitabında, en akılcı insanları dahi kısıkvrak yakalayan gölgemsi temsiller ürettikleri için şairleri eleştirdiği gibi (genel olarak sanatçının ürünü kopyanın kopyasıdır, ama o kadar cezbedicidir ki gerçek olana, idealarla karıştırılır); nazım sanatına (özellikle dramatik nazıma) da saldırır, çünkü uygulama düzeyinde taklitle meşgul olmanın, özellikle oyunculuğun bir tehlikesi vardır. Platon’un, gölgeler fabrikası olarak gördüğü sanatla derdi sırf

22. Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, Londra: Pluto Press, 2008, 84. [Türkçesi: *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satılğan, İstanbul: Yordam, 2013.]

23. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, s. 248; İngilizce çeviride eksik.

epistemolojik değil, daha ziyade pratik bir sorundur (Marx'ın ideolojiyle ilişkisinde olduğu gibi): Başka birini taklit etmeye başlar başlamaz, “başka birinin sesiyle konuşur konuşmaz (...) o kişinin kimliğini üstleniriz”. Yani “ne canlandırırıyorsak o oluruz” – numaradan bir şey yaparız, o şey bizi başka şeylere götürür, en sonunda numaradan yaptığımız şeyi sahiden yapar oluruz.²⁴

Mimesis bulaşıcıdır (ona kapılmamamız gerektiğini bilsek dahi) ve bize yönümüzü kaybettirir (idealara yönelimimizi kaybederiz): Safi “fantastik bir nesnellik”le (Marx) karşı karşıya olduğumuzu bilmemize rağmen, bu nesnellik iç dünyamızı etkilemeye başlar. Sanatsal mimesis, Platon’un bizi gölgemesi temsiller âlemine buyur eden pratiklere verdiği adlardan biridir.²⁵ Keza “sözcüklerle imge üretip sihirbazlık yapan” sofistler de “insanları ayartan imgecilerdir”²⁶; düşünce ve eylemlerimizi tutarsız yönlere sevk eder bu imgeler. İçgörünün, bilginin, argümanın gölgesini sunar sofistler, bilhassa hakikate yabancı olanları kısıklarak yakalayan “duygu uyandıran imgeler”le “salt tatmin” verirler ve en nihayetinde “suret insan mutluluğunun efendisi olur”.²⁷ Hem sanatçılar hem sofistler insanların pratik ve teorik hayatlarında yönsüzlük yaratır. Yakınlarda Badiou’nun bu eleştiriyi kısmen tazelediğini de hatırlayalım: Komünist devletlerin gerilemesi ve kapitalizmin dünya çapında zafer kazanmasının ardından dört bir yanda filozof numarası yapan,²⁸ siyasi meselelere ilişkin sahte bir yönelim sunarak “düzmece bir düşünme tarzı-

24. Mladen Dolar, “The Comic Mimesis”, *Critical Inquiry* 43 (Kış 2017), s. 577, 574.

25. Saf düşünce âleminin de –örneğin Hegel’de– “gölgeler âlemi” diye tasvir edildiğini hesaba katınca işler daha da karmaşık bir hal alır. Karş. G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, *Critical Inquiry* 37. [Türkçesi: *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011.] Bu noktaya en sonda kısaca döneceğim.

26. Blumenberg, *Höhlengleichnisse*, s. 111.

27. *age.*, 117, s. 102.

28. Alain Badiou, *D’un Désastre obscur. Sur la fin de la vérité de l’Etat*, Paris: Aube, 1998, s. 52 vd.

na”²⁹ öncülük eden sofistler türediğini söyler Badiou. Hakikat ile kanaat arasındaki ayrımın altını oyup bu ayrıma yaslanan her türlü siyasi eyleme suç muamelesi yapan bu sofistler, yanlış çözümler sunmakla kalmayıp –daha da kötüsü– sahte sorunlar üreterek sahici (siyasi) düşüncenin fiiliyata geçirilmesine engel olur. Badiou “fikrin olmadan yaşa”³⁰ diyen evrensel buyruğun, günümüzdeki zulmün hayati boyutlarından biri olduğunu tekrar tekrar vurgular; ıstırap olarak dahi deneyimlenmeyen bir ıstırapın sorumlusudur bu buyruk.

Marx, gelmiş geçmiş en sofistike gölge üretimlerinden birinin –yani kapitalizmin– eleştirisini sunan bir düşünür olarak okunabilir mi? Şuna dikkat çekmek gerekir ki Marx’ın düşüncesinde ne gözle görünece mesafe almamız gerektiği içermi vardır (zira böylesi bir tavır doğrucu sinizm biçiminde şeyleştirilip sistemin işleyişinin hayati parçalarından birine dönüştürülmüş,³¹ sistem düpedüz sinizm vasıtasıyla ve sinizmde “ilerler” hale gelmiştir³²), ne de kapitalizmin işleyişinin salt epistemolojik bir hataya dayalı olduğu içermi vardır. Marx’ta önemli olan, iktisadi soyutlamalara (ve dünyası olmayan spekülasyonlara) sırt çevirip, yabancılaşmamış somut yaşam sayılan “güzelim gölgeye”³³ geri dönmek değildir. Modern çağın tek

29. Blumenberg, *Höhlengleichnisse*, s. 113.

30. Bu buyruğun bilhassa gençler üzerinde neden etkili olduğu konusunda bkz. Alain Badiou, *The True Life*, Cambridge: Polity, 2017. [Türkçesi: *Gerçek Yaşam*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel, 2017.]

31. Slavoj Žižek “Batı Budizmi” başlığı altında bunu tekrar tekrar tahlil etmiştir. Karş. Slavoj Žižek, “From ‘Western Marxism’ to ‘Western Buddhism’”, *Cabinet* 2 (Bahar 2001), <http://www.cabinetmagazine.org/issues/2/western.php>.

32. Jacques Rancière, “The Concept of Critique and the Critique of Political Economy: From the 1844 Manuscripts to Capital”, Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Es-tabiet, Jacques Rancière ve Pierre Macherey, *Reading Capital: The Complete Edition* içinde, New York: Verso, 2015, s. 68.

33. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, Londra: Martin Lawrence Limited, 1937, s. 66; çeviri değiştirildi. [Türkçesi: *Felsefenin Sefaleti*, çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol, 2011.]

bilinçli mağara üreticisinin burjuvazi olmadığına da dikkat çekmek gerekir, zira kapitalizmin mantığı sistemden (geçici olarak) kazanç sağlayanların dahi sistemin işleyişinden muaf olmasına izin vermez (her an imtiyazlarını kaybetme tehlikesi altında olan “ücretli burjuvazi”den³⁴ bahsedenler çıkacaktır o yüzden). Tüm bunların da dahil olduğu sebeplerden dolayı, Marx kendisinden önceki iktisatçıları kapitalist düzenin toplumsal ilişkilerini yanlış temsil ettiler diye eleştirmek yerine bu yanlış temsili “burjuva toplumunun üyelerinin gündelik pratikleri sonucu kendi başına gelişen bir gerçeklik imgesinin ürünü”³⁵ olarak yorumlar, kapitalizme özgü tuhaf bir gündelik hayat dininin dışavurumu olarak okur. Bu yanlış temsilin kaynağı, metaların “salt fantastik nesnelliği” ile, yani Marx’ın açıkça “hayali” diye tarif ettiği nesnellikle pratik düzlemde meşgul olmaktır.³⁶ Kapitalizmde kapitalistler ve iktisatçılar dahil herkesin “‘kendiliğinden’ beliren bu ters dönmüş gerçekliğe yenik düştüğünü”³⁷ pekâlâ fark etmiştir Marx. Kapitalizmde gündelik pratik gerçeklik beraberinde kurucu bir dini, mitik veya metafizik uğrak getirir.³⁸ Bu iddia kapitalizmin kurucu çerçevesini oluşturan tüm kavramları ilgilendirir.³⁹ Mübadele döngüsü içinde (değer üreten) özgül bir meta türü olarak görünen emek ve emek gücü kavramlarının dahi en nihayetinde

34. Karş. Jean-Claude Milner, *Clartés de tous*, Paris: Verdier, 2011.

35. Heinrich, *An Introduction*, s. 34 vd.

36. Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy*, Londra: Penguin Books, 1993, s. 677 [Türkçesi: *Kapital 1. Cilt: Ekonomi Politikinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Selik, İstanbul: Yordam, 2011.]

37. Heinrich, *An Introduction*, 95.

38. Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, New York: Verso, 2010, s. 190. [Türkçesi: *Ahir Zamanlarda Yaşarken*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis, 2011.]

39. “Hem kapitalistin hem de işçinin adalet konusundaki bütün düşünceleri, kapitalist üretim tarzının bütün mistifikasyonları, kapitalizmin özgürlük hakkındaki bütün yanılsamaları, bayağı iktisadın bütün özürçü laf ebelikleri, gerçek ilişkiyi görünmez kılan ve tam karşısını gösteren bu görünüş biçimine dayalıdır.” Marx, *Capital*, s. 680. [Türkçesi: s. 518; çeviri değiştirildi. -çn]

gölgemsi soyutlamalar olduğu anlaşılır. “Metanın fiziki doğası ile [metallardan doğan] maddi ilişkiler arasında en ufak bir bağlantı olmamasını”⁴⁰ sağlayan, “kendi yörüngesindeki her şeye hükmeden soyutlama”⁴¹ bu kavramlar için de geçerlidir.

Kapitalizmin toplumu örgütlemenin tek ve doğal yolu olduğu izlenimini yaratma ihtiyacının kapitalizmin işleyişi için hayatı olduğunu da görmüştür Marx – “tarihsel üretim ilişkilerinin ebedileştirilmesi” der buna bir yerde.⁴² Mübadele ilişkilerine giren bir meta görünürde “doğası gereği değer biçimi kazanır”⁴³ (bir şeyin kendi özelliklerinden biri gibi görünen, dolayısıyla o şeyle kurulan belirli bir ilişkinin ürünü gibi görünmeyen özgül bir değerdir bu); dahası kapitalizmin kanunları da “ideologlarının [doğallaştırıcı] mit ve kurmacalarında”⁴⁴ –yani tam da Marx’ın eleştirel olarak ele aldığı mit ve kurmacalarda– dışavurulur. Yani kapitalizmin kendini doğallaştırma eğilimi vardır, bunu da örneğin kapitalizm öncesi üretim tarzlarının izlerini tamamen ortadan kaldırarak yapar, ama bu doğallaştırmanın bir diğer sebebi de, “toplumsal meta üretim biçimlerinin algımızı ve düşüncemizi şekillendirmesi”⁴⁵ ve en nihayetinde, tarihsel nitelikli bir toplumsal oluşumu “ebedi bir doğal zorunluluk”⁴⁶ haline getirmesidir. Bu bölümde kapitalizmi doğallaştırıcı bir

40. Marx, *Capital*, s. 165.

41. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, s. 19. Ama ilerleyen sayfalarda inceleyeceğimiz soyutlama ve indirgeme süreçlerinin sadece mübadele sürecinde meydana geliyor olması önemlidir.

42. Karl Marx, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, Londra: Penguin, 1993. [Türkçesi: *Grundrisse: Ekonomi Politîğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: İletişim, 2008.]

43. Marx, *Capital*, s. 149.

44. Fredric Jameson, *Representing Capital: A Reading of Volume One*, New York: Verso, 2011, s. 69. [Türkçesi: *Kapital’i Sahnelemek*, çev. Cenk Saraçoğlu, İstanbul: Sel, 2013.]

45. Michael Heinrich, *Wie das Marxsche Kapital lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des “Kapitals”*, Stuttgart: Schmetterling, 2008, s. 193.

46. Marx, *Capital*, s. 999.

gölgeler âlemi olarak okuma çağrısını ele alacağız (bu âlemnden nasıl çıkılır sorusuna hazırlık niyetine).

Kapital'in daha ilk cümlesinin işaret ettiğine göre Marx'ı metanın biçimsel tahliline götüren fikir, “kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, muazzam bir meta yığını olarak *görünür*”⁴⁷ fikridir. Marx'ın burada servetin tarihsel açıdan özgül bir *görünüştünden* bahsettiği bellidir – ondan önce gelen, Adam Smith gibi iktisatçılar ise serveti, içinde var olduğu toplum biçiminden bağımsız ele almışlardır. Yani *Kapital* bize kapitalizmin görünüş mantığına dair eleştirel bir tahlil sunar. Kapitalizmin dünyasında gölgemsi varlıklar kendilerini üretenleri ele geçirip belirlemektedir, zira “din alanında insan nasıl kendi kafasının yarattığı şeylerin egemenliği altında ise, kapitalist üretimde de kendi eliyle yarattığı şeylerin egemenliği altında olur”.⁴⁸ “Ücretli işçinin kendisinin yapıp boynuna geçirmiş olduğu altından zincirin”⁴⁹ unsurlarıdır bunlar, toplumun kendini başlı başına göstermeyen üretim ilişkilerini düzenleyen ilkelerin dışavurumudur. İşçiler kendilerini sisteme bağlayan zinciri kendi elleriyle üretirler; dahası, modern toplumların iktisadi hareket kanunlarını eleştirel olarak ortaya koymak da, pratikte gerçekleşen bu kendi kendini zincirlemenin nasıl işlediğini tasvir etmeyi içerir.⁵⁰ “*Monsieur le Capital* ile *Madame la Terre*’in aynı anda hem toplumsal karakterlerin hem de salt şeylerin hayalet-

47. age., s. 125 [Türkçesi: 49], vurgu bana ait. Bu nokta üzerine karşı. David Harvey, *A Companion to Marx's Capital*, New York: Verso, 2010, s. 15 vd. [Türkçesi: *Marx'ın Kapital'i için Kılavuz*, çev. Bülent O. Doğan, İstanbul: Metis, 2012.]

48. Marx, *Capital*, s. 772. [Türkçesi: s. 600.]

49. age., s. 769. [Türkçesi: s. 598.]

50. Heinrich kapitalist toplumların işleyişi hakkında ikna edici bir tespitte bulunur: “Kapitalist toplumda *Sermaye* ve ‘toprak’, ilkel addedilen toplumlarda ahşap ve kıyafet fetişlerinin büyüklü kabiliyetlerine benzer kabiliyetler edinir. Dolayısıyla burjuva toplumunda insanlar ‘şeylerin kişileştiği’, ‘efsunlu’ bir dünyada yaşarlar: Toplumsal sürecin özneli insanlar değil metadır, paradır, sermayedir.” Heinrich, *An Introduction*, s. 184.

leri olarak dolaştığı, büyülü, tersine çevrilmiş, baş aşağı duran dünya”nın⁵¹ eleştirel bir yaklaşımla irdelenmesi, anlamaksızın bu dünyanın kurucu varsayımlarını eklemleyen bilimle eleştirel meşguliyet,⁵² “cehennemin girişinde”⁵³ yaşanana benzer bir deneyimdir dolayısıyla – ki cehennem de başlı başına çok özel bir mağaradır belki.

Öne sürdüğüm hipotezin doğrulanabilmesi için, mağaradan çıkmanın ne anlama geldiği sorusunu sormak gerekiyor elbette. Özgürleşmenin (zincirlerden kurtuluşun) başlangıç noktası nasıl tasavvur edilebilir – ve kurtulacak olan kimdir? “Düşünmeye mecbur kalmamız” (Deleuze) için ne tür bir zorlama gerekir? Heidegger’in dikkat çektiği gibi, zincirleri kırmak niçin mahkumların mağaradan çıkmaya hazır hale gelmelerine yetmez? Daha ne gerekir? Peki mağaranın dışı nasıl tahayyül edilebilir? Platon’da iyi fikrinin sadece dönüş (gölgelere sırtını dönme) “olayı”⁵⁴ ile değil, (mağaraya) geri dönüşle de bağlantılı olduğunu düşününce,⁵⁵ ayrıldıktan sonra mağaraya geri dönmenin ne gibi bir anlamı olabilir? Geri dönüldüğünde baş gösteren sorunlar karşısında ne yapmalı peki – mağaradaki diğer mahkumlar özgürleştirilmek istemezlerse? Bilgi olmayan bir şey –bir fikir– bu mahkumlara nasıl aktarılabilir? Bu sorulara burada yeterli yanıtlar veremeyeceğim, ama yanıtlar için nelerin hesaba katılması gerektiğine dair bazı belirlemelerde bulunacağım.

51. Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy*, cilt 3, Londra: Penguin, 1991, s. 969. [Türkçesi: *Kapital 3. Cilt*, çev. Mehmet Selik, İstanbul: Yordam, 2015, s. 816; çeviri değiştirildi. –çn.]

52. Siyasal iktisat tasvir ettiği toplumun aynası değildir; “gerçek ilişkilerin değil hali hazırda dönüştürülmüş, efsunlanmış bir dünyanın yansımasıdır. Yansımanın yansıması, hayalin hayalidir” – tam da ideolojidir, dolayısıyla. Kofman, *Camera Obscura Of Ideology*, s. 11.

53. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, MECW, cilt 29, New York: International Publishers, 1987, s. 265.

54. Heidegger, “Plato’s Doctrine”, s. 165.

55. Blumenberg, *Höhlengleichnisse*, s. 142.

Genç Marx'ın, Platon'un tasvirinde mağaranın özgül etkilerinden birini oluşturan bir unsuru öne çıkaran tespitinden, insanların insanlıkdışı yahut insanlık-öncesi bir durumda yaşıyor olduğu düşüncesinden yola çıkacağım.

Mağarada

1843/44 elyazmalarında şöyle der Marx: “Siyasal iktisadın gözünde işçi bir yük hayvanından, asgari bedensel ihtiyaçlarına indirgenmiş bir hayvandan ibarettir [*auf die striktesten Leibesbedürfnisse reduziertes Vieh*].”⁵⁶ Siyasal iktisatta –yani burjuva üretim ilişkilerini konu alan bilim dalında– işçi hayvana indirgenir, büyükbaş hayvana. Kapitalizmin işçiyi hayvanlaştırması diyebileceğimiz sürece burada şöyle bir değinir Marx.⁵⁷ Ama bu fikirde, genç Marx üzerine basmakalıp hümanist okumaların gördüğünden çok daha fazlası vardır aslında. Kapitalizm “insanın bir hayvan olduğu fikrini mutlaklaştıran tek rejim” ise,⁵⁸ bu indirgeme işlemiyle Platon'un mağara düzeneği arasında bir

56. Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, in *Early Writings*, Londra: Penguin Books, 1992, s. 290. [Türkçesi: *1844 Elyazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim, 2000.]

57. Burada değinilmesi gereken bir nokta daha var: Negri ve Hardt gibi isimlerin savunduğu gibi, kapitalizm kendi emek modelini evrensel kılmayı başardığına göre, gelenekselleşmiş kendinde sınıf (nesnel sınıf bileşimi)/kendi-için sınıf (bir sınıf olarak örgütlenip eyleme geçen sınıf) ayrımının teoride aşılması gerekir (zira emek koşulları yüzünden bu ayrım pratikte çoktan aşılmıştır). Örneğin zengin bir yatırım bankacısı veya borsacı da sıradan bir fabrika işçisi kadar (hatta belki daha fazla) çalışır. Karş. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. Marx da çalışanların hepsinin (sadece fabrika işçilerinin değil) bu asgari düzeye indirgendiğini öne sürer, zira “normal ücret insanlık müstereğine, yani hayvani bir varoluşa uygun düşen en düşük ücrettir” (Marx, *Manuscripts*, s. 283). “Günümüz dünyasının, Marx'ın gerçek bir bilimkurgu misali harikulade bir öngörüyle gelişini müjdelediği dünyaya, kapitalizmin akıldışı ve aslen canice potansiyellerinin büsbütün açığa çıktığı dünyaya birebir karşılık gelmesi”-nin (Alain Badiou, *The Rebirth of History*, New York: Verso, 2012, s. 12) sebeplerinden biri de bu olabilir.

58. Alain Badiou, Frank Ruda ve Jan Völker, “Wir müssen das affirmative Begehren hüten”, Alain Badiou, *Dritter Entwurf eines Manifests für den Affirmationismus* içinde, Berlin: Merve, 2009, s. 56.

benzerlik yok mudur? “Kapitalist öznelliğe ilişkin bu teori”⁵⁹ ile mağaradaki mahkumların öznelliği arasında bir koşutluk yok mudur? Söz konusu perspektifin esrarlı, mitik bir nitelik taşıdığını (işçiye dair bu algı bir iktisatçıya gayet doğal görünebilir, ama bu şeffaflık en nihayetinde bir suretten ibarettir) ve bu “fantastik”⁶⁰ temsil biçiminin içerimi olan “çarpıtma uğrağı”nı⁶¹ göstermek için ayrıntılı bir tahlil gerekir. O yüzden, bu soruların yanıtı için, Marx’ın bahsettiği “indirgeme”nin nasıl düşünülmesi gerektiğini aydınlatmak gerek.

Marx’ın iddiasının, “bir şekilde hayvanlık düzeyine ‘gerilediğimiz’ gibi saçma sapan bir yargının”⁶² savunusu olmadığını baştan söylemek gerekir. Kapitalizmde bir tür tersine evrim olduğunu, herkesin evrimin önceki aşamasına karşılık gelen bir biyolojik türe gerileyeceğini ileri sürmez Marx. Marx’ta “indirgeme” geriye dönük değil üretkendir.⁶³ Fredric Jameson’ın başka bir bağlamda dikkat çektiği gibi: “Dolayısıyla işçi yalnızca yeniden üretilen değil, en başta üretilen bir şeydir.”⁶⁴ Kapitalizmin işçiyi indirgediği doğa da kapitalizmin kendi ürünüdür. Bu da siyasal iktisadın eleştirisinin öncelikli hedeflerinden birine işaret eder: Siyasal iktisat alanına ait kategorilerin verili bir nesnel gerçekliği –sözelimi, işçinin gerçek toplumsal varoluşunu– yanlış temsil etmesinin ötesinde, siyasal iktisadın kendine özgü bir gerçeklik

59. Rancière, “The Concept of Critique”, s. 84.

60. Marx, *Capital*, s. 165.

61. Heinrich, *Wie das Marxsche Kapital lesen?*, s. 169.

62. Slavoj Žižek, “Welcome to the ‘Spiritual Kingdom of Animals’”, <http://blogda-boitempo.com.br/2012/09/18/welcome-to-the-spiritual-kingdom-of-animals-slavoj-Žižek-on-the-moral-vacuum-of-global-capitalism/>. Açık açık “hayvanların mübadele becerisi yoktur” der Marx (*Manuscripts*, s. 373); söz konusu indirgemenin kaynağı tam da bu mübadele (ve üretim) sistemidir. Mübadele sisteminden hayvana uzanan bir yol vardır, ama hayvandan mübadeleye uzanan bir yol yoktur.

63. “Toplum düzeyindeki bu indirgeme süreci”nin bazı boyutları için bkz. Heinrich, *Wie das Marxsche Kapital lesen?*, s. 96 vd., s. 102, 151.

64. Jameson, *Representing Capital*, s. 63.

doğurduğunu gösterir. Bu demek değildir ki siyasal iktisat kategorilerinin hiçbirinin gerçek dünyada karşılığı yoktur, hepsi bilimsel bir üstyapı mekanizmasında üretilen bilimsel eklemelerden/dışavurulan kurmacalardan ibarettir. Daha ziyade, siyasal iktisadın gönderme yaptığı şeyler sınıfsal açıdan yanlış bir toplumsal gerçeklik yaratımının parçasıdır. “Siyasal öznelğin dolayımından geçmeyen bir ‘nesnel toplumsal gerçeklik’ yoktur”;⁶⁵ burjuva dünyasında (dünya görüşünde) çalışanların hepsi hayvana indirgenir. Marx burjuva sistemini ve sistemin siyasal iktisadını bu yüzden eleştirir: Böyle bir işçinin sahiden var olduğu bir gerçeklik yarattığı için.⁶⁶ Bu manada “işçi” gerçek bir soyutlamadır, kendisini kuran [ama bilinçli olarak yaratılmamış] “daha önceki bir soyutlamanın ürünüdür”.⁶⁷ Bu da siyasal iktisadın eleştirisinde, “metinde [*Kapital*’de, ama aynı zamanda Marx’ın erken dönem metinlerinde de] tahlil edilen tüm kategorilerde sınıf mücadelesinin iş başında olduğu” anlamına gelir.⁶⁸ İndirgenmiş işçi belli bir sınıfa özgü bir “işçi” temsilidir – tarif ettiği gerçekliği aynı zamanda kuran bir temsildir.

Marx’ın iddiası bakımından bunun şöyle bir anlamı vardır: İşçinin indirgendiği doğa durumu daha en baştan bir tür ikinci doğa durumudur.⁶⁹ Marx’a göre işçi evcilleştirilmiş bir hayvandır, anlamına gelmez bu. *Kapital*’de “[i]nsanlık tarihinin başlangıcında, işlenmiş taş, tahta, kemik ve deniz kabuğu

65. Žižek, *Living in the End Times*, s. 183.

66. Marx’ın projesi ve siyasal iktisat kavramı üzerine öğretici bir anlatım için bkz. Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert: Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Stuttgart: Westfälisches Dampfboot, 2001.

67. Heinrich, *Wie das Marxsche Kapital lesen?*, s. 13.

68. Žižek, *Living in the End Times*, s. 204.

69. İkinci doğa alışkanlık ile eşanlamlıdır. Keza Marx da, “metaların hepsi için geçerli olan değer ifadesinin” – yani paranın – esasen “toplumsal âdetler [*Gewöhnung*]” yoluyla, yani alışkanlık sayesinde neyse o olduğunu söylerken benzer bir iddiada bulunur (Marx, *Capital*, s. 158, 162).

ile birlikte, evcilleştirilmiş, yani kendileri de emek harcanarak değiştirilmiş, yetiştirilmiş hayvanlar emek araçları olarak başrol oynar,” der,⁷⁰ ama Marx’ın bahsettiği indirgeme insan türünün emek harcanarak evcilleştirilmesi değildir. Aksi takdirde, insanın emek vasıtasıyla insanlaştığı iddia edilebilirdi fakat siyasal iktisat dahilinde işçinin emek vasıtasıyla hayvanlaştığı iddia edilemezdi. Evcilleştirme ikinci bir doğa üretir, ama her ikinci doğa oluşumu beraberinde indirgeme getirmez. Marx’ın sözleri daha ziyade, insanlık tarihinin en eski dönemlerine ait bir etkinin siyasal iktisat tarafından tersine çevrildiğine işaret eder. Burada herhangi bir evcilleştirme etkisi söz konusu ise, bunun “uygarlıkların başlangıç dönemleri için evcilleştirilmiş hayvanların öneminden”⁷¹ farklı bir şey olması gerekir. Burada ilerleme değil tarihsel indirgeme getiren bir evcilleştirme, uygarlaştırıcı herhangi bir unsur içermeyen yerleşik düzenin devam etmesini ve yeniden üretilmesini sağlayan bir evcilleştirme söz konusudur. Burada bir evcilleştirme varsa şayet, uygarlıktan çıkaran, tarihsellikten çıkaran bir evcilleştirmedir bu. Bu tuhaf, üretken indirgeme işlemi, bu indirgeyici üretim işlemi nasıl gerçekleşir peki?

Artı Soyutlama

Siyasal iktisadın gözünde işçi bir hayvandan ibarettir. Bu da kapitalizmi “insanlıktan çıkmış mahluklarla”⁷² dolu dev bir hayvanat bahçesi, “bireyleri daha zayıf olan ve devamlı kırılan hayvan türlerinin sınırsızca yeniden ürediği”⁷³ bir yaban hayatı haline getiriyor gibidir. Fakat kapitalizm doğa değildir. Bu noktada, kapitalist siyasal iktisat için kurucu dayanak olan başka bir işleme, soyutlama işlemine değinerek ilerlemek öğretici ola-

70. Marx, *Capital*, s. 285–6. [Türkçesi: s. 183.]

71. *age.*, s. 286. [Türkçesi: s. 183, d4; çeviri değiştirildi. –çn]

72. Marx, *Manuscripts*, s. 260.

73. Marx, *Capital*, s. 797. [Türkçesi: s. 621.]

caktır.⁷⁴ Kapitalist indirgemecilik ile soyutlama teorisi arasında nasıl bir bağlantı olduğunu şöyle belirginleştirir Marx: “Doğrudur, yeme, içme, üreme gibi işlevler de sahici insan işlevleridir. Gel gelelim insan faaliyetinin diğer boyutlarından soyutlanıp nihai ve tek amaç haline geldiklerinde hayvani işlevler haline gelirler.”⁷⁵ İşçinin hayvana indirgenişinin temelinde daha önce gelen bir soyutlama vardır: İşlevlerinin insana özgü yaşam biçiminden soyutlanması. Yani daha Marx’ın erken döneminde bile siyasal iktisadın hayati kategorilerinden biridir soyutlama. İlk bakışta indirgemeci gibi görünür, çünkü belli işlevlerin insani biçimlerinden koparılmasında bir biçimsizleşme, bir bozulma uğrağı söz konusudur. Fakat soyutlama uygarlıktan çıkarma etkisi yaratsa da, somut işlevi göz ardı etmez. Daha ziyade, tikelin tikel boyutlarından birini özelleştirir. Tek bir somut belirlenimi alır, diğerlerinden ayırır ve onu işlevin tikel sahibinin özsel bir özelliğiymiş gibi hipostazlaştırır; belli bir tikel (işlevi) seçer, genel biçiminden –(insani) bağlamından– çıkarır ve bu tikelliğin tikel karakterini özelleştirir. Soyutlama tikel bir şeyin (bu örnekte işçinin) somut tikelliğine ait tikel bir boyutu özelleştirerek onun genel özünü tikelleştirir – bu yüzden soyutlamada tikel olanı özelleştiren bir tikelleştirme söz konusudur.⁷⁶

74. *Grundrisse*’de, soyutlamanın özgül toplumsal koşullara bağlı olduğunu önemle vurgular Marx: “Emek burada yalnız bir kategori olarak değil, gerçekte de genel zenginliğin yaratım aracı haline gelmiş, tikel bireylerle her türlü özgül organik bağınlarından koparılmıştır. Bu durum en uç noktasına burjuva toplumunun en modern biçiminde ... ulaşır. Modern ekonominin hareket noktası, yani ‘emek’ kategorisinin soyutlanması, ‘bağlı başına emek’, ilk kez burada uygulamaya geçirilir” (Marx, *Grundrisse*, s. 104 vd.) [Türkçesi: s. 175; çeviri değiştirildi. –çn]

75. Marx, *Manuscripts*, s. 327.

76. Marx bunu daha sonra “işçinin ömrü boyunca tek bir parça işe bağlanması” diye ifade edecektir; bu sayede işçi “kayıtsız koşulsuz sermayenin hükmü altına [alınır]”. (*Capital*, s. 477.) [Türkçesi s. 345.]

Somut bir tikelliği soyutlama, bu tikelliğin tikellik biçimini öne çıkarır, onda tümel olan her şeyi görmezden gelir. İndirgeme ise bu tikellik biçiminin ele alınan somut tikelliğin özü haline dönüştürüldüğü anda meydana gelir tam da, yani tikel olanın biçiminin (yani işlevlerden birinin) tek tümel belirlenim olarak koyutlandığı noktadır. İndirgeme, tikelleştirilen tikelin kendisinin yeni bir öz, yeni bir (tümel) cins olarak koyutlandığı noktada meydana gelir. Burada şunu eklemek gerekir: Soyutlama sürecinin baş göstermesi için soyutlamanın “bir şekilde kendi başına bir şey haline getirilmesi şarttır”⁷⁷ – dolayısıyla indirgeme ile bağlantılıdır bu süreç. Burada canavarımsı işçi-hayvan, indirgemeyle cins haline getirilir. Yani (nesnel) gerçeklikte nesnel bir “işçi” yoktur; belli bir özne konumunu tarif eden bir imleyendir “işçi”. Başka bir deyişle, işçi “biyolojik olarak verili” olmayan, “toplumsal olarak üretilen” bir şeydir.⁷⁸

Soyut düşünmek ne demektir peki? Soyut düşünce genel olarak tikelleştiricidir, tikelleştirilmiştir; zira en temelinde soyut düşünce ile somut düşünce arasında yapılan soyut ayrıma bağlıdır. Bu ayrım her iki tarafı da salt tikel haline getirir ve (iki seçenekten biri olan) soyutlamanın tümel olmasını büsbütün imkânsızlaştırır.⁷⁹ Bununla birlikte, soyutlama kendi belirlenimini tersine çevirip ikileyerek tümelliği gasp eder: (Soyutlama ile somutlama arasında yapılan soyut ayrım gereği) tikelliklerden başka bir şey yoksa, tikelliklerden başka bir şey yoktur – dolayısıyla soyutlamadan başka bir şey de yoktur. İşte bundan dolayı soyutlama indirgemeye yol açar: Kendi tikelliğini bütünleştirip hipostazlaştırma, beraberinde (kendi soyut

77. Jameson, *Representing Capital*, s. 25.

78. Heinrich, *Wie das Marxsche Kapital lesen?*, s. 95.

79. G. W. F. Hegel, “Who Thinks Abstractly?”, *Hegel: Texts and Commentary* içinde, New York: Anchor Books, 1966, s. 113–18.

önkabullerini) özelleştirme işlemini de getirir.⁸⁰ Soyutlamanın beraberinde getirdiği tikelleştirme bütünleştirilip özelleştirildiğinde soyutlama indirgemeci hale gelir. Ondan başka bir şeyin var olmadığı koyutlandığında, dahası kendisi yeni, görünüşte somut bir tikel şey (örneğin “işçi”) olarak koyutlandığında özelleşir soyutlama. Daha spesifik bir ifadeyle, bir soyutlama işlemi ile soyut bir ilişki kurulduğunda ve tikel bir nesnenin tikel boyutlarından biri özelleştirildiğinde, buradan yeni bir nesne –bir nesne gölgesi– üretildiğinde meydana gelen şeydir indirgeme. İndirgeme beraberinde her zaman soyutlama ediminin kendisinden soyutlanmayı, soyutlamanın ikilenmesini getirir. Artı soyutlamadır indirgeme.

İkilenen soyutlama indirgemeci bir artı doğurur. Soyutlama yoluyla insanın tikel işlevleri tikel işlevlerden ibaret görülür; tikel olanın (işlevin) tikellik biçimini öne çıkarır soyutlama. Bu işlevler sonrasında başlı başına işçi ile, işçinin ne olduğu ile özdeşleştirildiğinde, indirgemeci özelleştirme gerçekleşir. Yani bu işlem yeni bir cins üretir. Siyasal iktisat işçiyi sadece bir hayvan olarak bilir, ama bu hayvan sahiden tikel bir hayvandır, bir artı soyutlamadır. Bu tuhaf temsilde siyasal iktisadın işçiyle kurduğu ilişki kendini gösterir, zira siyasal iktisat işçiyi sadece bir hayvan olarak bilir. Soyut bilgidir bu bilgi. Ama fiilen indirgemecidir, çünkü siyasal iktisat kendi ürünü olan soyut işçi kavramıyla soyut bir ilişki kurar. Bu artı soyutlama

80. İki ilave: (1) Soyutlama, kendisinin nasıl kurulduğunu anlamaya yönelik çabaların önünü keser daima. Kendi tikel varoluş koşulu ile kurulmuş hayali bir bütünleştirici ilişkidir. Yani burjuva siyasal iktisadı ideolojik bir inşadır. (2) Paranın neden soyut olduğunun açıklaması burada yatar: Genel eşdeğer olarak, tüm tikel metallerle ancak tikellik biçimini [metallığı] özelleştirerek ilişki kuran tikel bir metadır para. Tikelliklerin tikelleştirilmesi işlemi de, bizzat soyutlamanın kendisine uygulanıp ikilenerek tümel-leştirilebilir: Marx işte bu *ilişkiye* sermaye adını verir. Sermayenin para doğuran para (kendi kendini gerçekleştiren değer) ve soyutlamayla kurulan soyut bir ilişki olarak görünmesinin sebebi budur. Kapitalizmde her şey bu işlemin devam etmesine indirgenmiştir.

siyasal iktisadı indirgemeci kılar; siyasal iktisadın işçilere dair bilgisini de tuhaf hayvanlar üreten bir bilgi haline getirir öyle ki siyasal iktisat bu hayvanları evcilleştirmekten öte düpedüz varlığa getirir. İşçiye karşılık gelen hayvan çifte soyut bir şeydir, siyasal iktisadın hayali, ideolojik yumrusudur. İşçiye karşılık gelen tuhaf hayvan siyasal iktisadın gözünde mevcut değildir (“*sujet supposé de l’histoire*” [tarihin varsayılan öznesi] diye bir şey yoktur⁸¹), dolayısıyla (sıradan) bir hayvandan bile daha azdır. “Agamben’in ümitsiz toplama kampı sakinlerine kıyasla, kökleri iktisadi sistemin çok daha derinlerine uzanan bir ‘çıplak hayat’ biçimi çıkar” burada karşımıza.⁸² Doğal olmayan bu varlıkta, siyasal iktisat için kurucu rol oynayan bir soyutlama fazlası kendini gösterir, “tüketilen/tükenen [*verzehrte*] doğası bir gölge âlemi olarak yeni bir ideal şekil kazanır”⁸³ adeta. Siyasal iktisadın gözünde işçi bir nahayvandır [*unanimal*] (ne hayvan ne insan – insan/hayvan alternatifinin altını oyan üçüncü bir boyut açar bu). Doğal olmayan bu nahayvan –Almancada *Untier*– doğal bir varlık gibi, hayvanmış gibi sunulur. İndirgemeci özelleştirme esas gücünü buradan alır – gerçek soyutlamanın iş görme tarzlarından biri olan özelleştirici indirgemedi.

Kâh Mide, Kâh Anüs...

Siyasal iktisat işçiyi sadece nahayvan olarak bilir. Gel gelelim doğal bir şey olarak sunulur işçi. İndirgenmiş ve üretilmiş hayvanlıktır bu, yalıtılmış tikel bedensel işlevlerinin toplamına verilen addır “işçi”. Siyasal iktisat işçiye sahip olduğunu varsayar: O işçiye sahiptir, işçi de bedenine sahiptir; işçi ile bedensel işlevleri

81. Alain Badiou, *Qu’est-ce que j’entends par Marxisme?*, Paris: Les éditions sociales, 2016, s. 24.

82. Jameson, *Representing Capital*, s. 125.

83. G. W. F. Hegel, “Aphorismen auf dem Wastebook”, *Werke*, cilt 2 içinde, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 552.

özdeşlik oluşturur. Badiou'nun savunduğu gibi: “[Kapitalizmde] çağdaş *doxa*, ‘varoluş=birey=beden’ denklemini geçerli kılmak için, insanlığı aşırı esnetilmiş [ve indirgenmiş] bir hayvanlık tasavvuruna indirgeme cüretini göstermek zorundadır.”⁸⁴ İşçi söz konusu olduğunda, bedenler ve işlevlerden başka bir şey yoktur. İndirgemeci soyutlama özelleştirir; özelleştirilen de olmak ile sahip olmak arasında kurulan özdeşliktir. Yani kapitalizmde (ikilenmiş) soyutlamanın doğallaştırıldığına tanık oluruz. İşçi hayvan olarak görülür, çünkü hayvan için sahip olmak ile olmak arasında ayrım yoktur; “doğrudan doğruya yaşam faaliyetiyle birdir”, “o faaliyetin kendisidir” hayvan.⁸⁵ Dolayısıyla işçide, “tüm fiziksel ve zihinsel duyuların yerini bu duyuların büsbütün yabancılaştırılması –sahip olma duygusu– almıştır”.⁸⁶ İşçinin yaşamındaki her şey –kapitalizmin ürünü, kapitalizm içindeki öznel konumu– işçinin olduğu her şey, sahip olma duygusuna indirgenir. Siyasal iktisat işçiyi sadece beden olarak bilir, işlev ve ihtiyaçlarına doğrudan özdeş (yaşam faaliyetiyle bir) beden olarak. Ayrıca söz konusu işlev ve ihtiyaçların asgariye indirgenmesi mümkündür, bu da “emekçileri ‘hayvani varoluş koşulları’na indirger”.⁸⁷

Fakat Marx’a göre işçi mevcut biyolojik bedenine indirgenmekle kalmaz. Siyasal iktisatta işçinin bedensel birliği dahi soyuttur, zira birbirinden yalıtılmış tikel bedensel işlevlerinin toplamıdır işçi; soyutlayıcı indirgemenin ürünlerinden biridir. Kapitalizmde çalışan varlığın “soyut bir faaliyet ve bir mide haline geldiğini” söylerken Marx’ın aklından geçen budur.⁸⁸ Çalışan birey tuhaf bir (hayvan-) bölünür şey, bölünmüş bir hayvan, tikelleşmiş be-

84. Alain Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event 2*, Londra: Continuum, 2009, s. 2.

85. Marx, *Manuscripts*, s. 328.

86. *age.*, s. 352.

87. David Harvey, *The Limits to Capital*, Londra: Verso, 2006, s. 161. [Türkçesi: *Sermayenin Sınırları*, çev. Utku Balaban, İstanbul: Yazılama, 2015.]

88. Marx, *Manuscripts*, s. 285.

densel işlevlerden oluşan kırılğan bir yığın haline gelir böylece. İşçi bir zamanlar bir mide, penis, gırtlak vs. imiş gibi temsil edilir. Bu “hayvan, bedensel yapısı gereği, bedeninin işleyişine gayet yatkın bulur kendini fakat bedeninin işleyişi dışında elinden hiçbir şey gelmez”.⁸⁹ Yalıtılmış tikel işlevler arasında bölünmüştür. İnsanın bir artı soyutlamaya indirgenmesi “dolaysızlıkla gelen bir anarşizm yaratır, cismani sistemler ile ussal sistemlerin birbirinden ayrışıp kaybolan soyutlamalar haline gelmesine” yol açar.⁹⁰ Burada Freud’un çocuk cinselliği tarifiyle koşutluk görmek mümkündür: Normal ve sapkın cinsellikte “tam teşekküllü bir zorbalık hâkimken (...) çocuk cinselliğinde genel olarak böyle bir merkezlilik ve örgütlülük yoktur; çocuk cinselliğinde, birbirinden ayrı duran bileşen içgüdüler eşit haklara sahiptir, her biri haz elde etmek için kendi yolundan gider”.⁹¹ Yani işçi merkezlilikten, örgütlülüğün yoksun bir varlık, sürekli emir verilmesi gereken bir çocuk muamelesi görür bir bakıma.⁹² Çünkü hayvan olarak çağırılmasının yanı sıra, kapitalist üretim ilişkilerindeki mübadele süreçlerinin vazgeçilmez bir unsuru olduğu için (işçinin “emek gücünü” satması gerekir) aynı zamanda teolojik inceliklerle de dolu bir konum üstlenmek zorundadır – dolayısıyla kendini gösterdiği biçim (meta biçimi) tarafından da belirlenir. Siyasal iktisat için, tikel bedensel işlevleri arasındaki “gevşek bir bağlantı”dan⁹³

89. Gilbert Simondon, *Two Lessons on Animal and Man*, Minneapolis: Univocal Publishing, 2011, s. 75. [Türkçesi: *Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders*, çev. Emre Sünter, İstanbul: Norgunk, 2019.]

90. Rebecca Comay, *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 2011, s. 117.

91. Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, New York: Norton, 1989, s. 401.

92. Karş. Badiou, *The True Life*, s. 50–73.

93. Luhmann çalışanlarıyla bağlantısı gevşek olan bir müessese tarzını (örneğin bir ofisi) tarif etmek için kullanır bu tabiri (bu gevşeklik nedeniyle, çalışanların değişmesi müessesenin işleyişini hiç etkilemez). Gevşek bağlantıyla işleyen sistemlerin sıkı bağlantıyla işleyenlerden daha stabil olduğunu savunur Luhmann. Luhmann, *Introduction to Systems Theory*, Cambridge: Polity, 2012, s. 193.

ibarettir işçi, “beden kanununun umudun sırrını taşıdığına ikna olmuş bir hayvandır”,⁹⁴ “insan kırıntısı [*Teilmenschen*] haline gelmiştir”⁹⁵. Siyasal iktisadın bu şekilde işçiye tahsis ettiği bilinç Hegel’in duyulardan-eminlik (*sense-certainty*) adını verdiği bilinçtir: İşçinin belli bir bedensel işleve sahip olduğu –ve dolayısıyla o işlev olduğu– ya da belli bir bedensel ihtiyacı giderdiği anın “şimdi”liğinden emin olma iddiası söz konusudur; işçi bu sayede indirgenir. Belli bir ihtiyacı veya bedensel işlevi olduğunu hissettiğinde, olduğu kişi olduğuna emin olur. İndirgemeci parçalamanın doğallaşmış sonucudur bu.

Siyasal iktisat için işçi kâh bir ağızdır, kâh bir anüs; kâh yemendir, kâh sindirim, kâh boşaltım vb. Hegel duyulardan eminliğin ister istemez çelişkilere düştüğünü gösterir; tek cümlede özetlersek, “şimdi” dediğim anda şimdi şimdi olmaktan çıkar. Marx’ın argümanı bakımından bunun anlamı şudur: İşçi, bir “şimdi”nin ortadan kaybolup yerini bir diğerine bıraktığı, ortadan kaybolmanın kendisi ortadan kayboluncaya (ve işçi ölünceye) dek tekrar eden bir süreçle özdeşleştirilmektedir. İşçi bir bakıma çoktan ölmüş gibi yaşamaktadır (“*le mort saisit le vif!*”⁹⁶), yapısal olarak ortadan kaybolan ama emek süreci tarafından tekrar tekrar diriltilen bir ölü gibi. Emek süreci sadece belli malzemeleri değil işçinin kendisini de “ölümden döndürür, onları muhtemel kullanım değeri olmaktan çıkarıp gerçek ve etkin kullanım değerlerine dönüştürür”, “emeğin aleviyle yıkar [bu ölüleri]”; “üretim araçlarını ölümden döndürmesi, canlandırması için onlara temas etmesi yeterlidir”.⁹⁷ Siyasal iktisadın indirgemeci üretim süreci, her an hazır ve nazır bulunan çalışma baskısının can verdiği, sürekli ortadan kaybolan soyutluklar (“şimdiler”) yaratır. Olmak ile sahip olmak arasında

94. Badiou, *Logics of Worlds*, s. 2.

95. Marx, *Capital*, s. 799.

96. Marx, *Capital*, s. 91.

97. Marx, *Capital*, s. 289, 308.

kurulan özelleştirici özdeşlik, işçinin yapısal açıdan halihazırda ortadan kaybolmuş olmasına, mevcudiyetsizliğine yol açar: Ortadan kaybolan işlevlerinin ortadan kayboluşudur işçi. Bu ortadan kayboluş olarak, böyle indirgemeci bir üretimin mevcut olduğu bir toplumda tek akıbeti ortadan kaybolmaktır – ontolojik olarak, tarihsel olarak, siyasal olarak, ama aynı zamanda iktisaden ürettiği şeyin arkasında kaybolmak. İşçi hayvan doğal olmayan bir hayvandır; siyasal iktisat insanın “hayvanlar karşısında sahip olduğu avantajı (...) inorganik bedeninin, doğanın kendisinden alınması gibi bir dezavantaja”⁹⁸ dönüştürür. İşçinin doğası ortadan kaybolmanın doğasıdır, ortadan kaybolmanın doğallaşmış halidir. Hayvan olarak –yani yaşamsal faaliyete özde– görüldüğü için, doğası ortadan kaybolmak olan bir hayvandır işçi. O yüzden hayvandan aşağıdır, gölge bir faildir. Platon’un mağara ortamından farklı olarak, burada mağaradaki mahkumlar gibi görünen işçilerin dahi en nihayetinde gölgemsi şeyler olduğunu görebiliriz. Bu da Engels’in, “burjuvazi ortaya çıktığı andan itibaren, proletarya her daim onun gölgesi olmuştur”⁹⁹ iddiasına farklı bir anlam verir.

Tikel işlevlerinin “şimdi”lerine parçalanmış (tikelin tikelleştirilmesi) işçinin özüdür bu parçalanma (indirgeme). “Bodur bir canavardır”,¹⁰⁰ bir nahayvandır işçi. Sahiplikten başka bir şeyin anlamı olmadığında, işçinin sahip olduğu tek şey de sürekli ortadan kaybolmak olduğunda, onu bekleyen tek bir akıbet vardır: Sahip olduğunu (çoktan kaybetmiş olduğu şeyi) kaybetmek. Başka bir akıbet “yoktur artık; insan biçiminden çıkmıştır, insandışı bir biçim aldığı için artık hayvan biçiminde dahi değildir”.¹⁰¹ Zira

98. Marx, *Manuscripts*, s. 329.

99. Frederick Engels, *Anti-Dühring*, MECW, cilt 25 içinde, New York: International Publishers, 1987, s. 98. [Türkçesi: *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol, 1995.]

100. Karl Marx, *Critical Notes on “The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian”*, MECW, cilt 3 içinde, s. 206.

101. Marx, *Manuscripts*, s. 360; çeviri değiştirildi.

“bu insan sadece insani ihtiyaçlardan mahrum değildir – hayvani ihtiyaçları bile ortadan kaybolur”.¹⁰² Hayvanlığından mahrum kalmış bir hayvandır işçi. Zira bu hayvanlığa hiçbir zaman sahip olmamıştır. İşçi-hayvan ikilenmiş soyutlamanın artısıdır.

İndirgemenin İçkinliği yahut (Hayvani) Eksiğin Eksilmesi

Peki işçi bu durumdan nasıl etkilenir? Kapitalist üretim örgütlenmesinde modern fabrika sisteminin işçileri kooperatif, kolektif “tek bir kuvvet” oluşturacak kalabalık gruplar halinde mekânlara sıkıştırdığını hatırlayalım (bu durum ilke olarak bugün dahi geçerliliğini koruyor). Sıkışma ““hayvani güdüler” uyarıp rekabet yaratarak tüm işçilerin verimliliğini artırır”¹⁰³: Bu çalışma şartları, güçlü olan ayakta kalır ideolojisinin kendiliğinden serpilmesine imkân sağlar. Böylece kapitalist şartlar altında çalışan herkes “şahsi çıkar şirreti”yle¹⁰⁴ dolar, “bedeni, [toplum] fabrika[sı]nın tamamını kaplayan mekanik canavarın”¹⁰⁵ bir uzantısı olur; işçiler bu canavarın “bilinçli organlarından ibaret”¹⁰⁶, bilinçlidirler çünkü kendi çıkarları uğruna başka birine çıkar sağladıklarını bilirler. Yapısal bir sapkınlığın işaretidir bu: İşçi, iradesini gerçekleştirdiği başka birinin aracı haline gelir, çünkü “işçinin sahip olduğu kabiliyetlerle yapabildiği her şey sermayenin ürünüymüş gibi görünür”.¹⁰⁷

102. Marx, *Manuscripts*, s. 360.

103. Marx, *Capital*, s. 443. 2001’de Nobel Ekonomi Ödülü’nü alan George Akerlof yakınlarda, kapitalizmin ilerlemeye devam etmesinden hayvani güdülerin sorumlu olduğunu öne sürmüştür – 1930’larda Keynes sayesinde popülerleşen bir tabirdir bu. Karş. George A. Akerlof ve Robert J. Shiller, *Animal Spirits*, Princeton: Princeton University Press, 2009. [Türkçesi: *Hayvansal Güdüler*, çev. Neşenur Domaniç ve Levent Konyar, İstanbul: Scala, 2010.]

104. Marx, *Capital*, s. 92.

105. Marx, *Capital*, s. 503. Marx daha sonra buna “sokulgan [übergreifendes] özne” der (*Capital*, s. 544; çeviri değiştirildi).

106. Marx, *Capital*, s. 544.

107. Heinrich, *An Introduction*, s. 111.

Peki “bu hikâyeyi bir de işçiden dinlersek”?¹⁰⁸ Şöyle der Marx: “Sonuçta insan sadece hayvani işlevlerinde –yiyip içmede, üremede ya da olsa olsa ikametgâhında ve süslenmesinde– özgür hareket ettiğini hisseder; insani işlevi bakımından ise bir hayvandan ibarettir. Hayvan insanlaşırken, insan hayvanlaşır.”¹⁰⁹ Boş zamanın yapısal kökenlerinden birine işaret eder bu. İşçi emek harcarken özgür olmadığını, “boş” zamanlarında sevişirken, yiyip içerkense özgür olduğunu hisseder. Bu boş zaman yapılandırması tüketimcilikten keyif almaya imkân sağlar. Ama işçinin kendini özgürleştirmek istediği şeye, özgürlük ile bedensel işlevlerinin şimdi’leri arasında kurulan özdeşliğe iyice gömülmesine yol açan da bu özgürlük modelidir. (Boş zamanın, arzu edilen hafta sonunun) “şimdi”si geride kaldığında, işçinin özgürlüğü de sona erer (ve yine çalışmak zorundadır). Fakat özgürlüğün “şimdi”si yerini daima başka bir “şimdi”ye (emeğin “şimdi”sine) bıraktığı için, özgürlük de işçi için daima geçmişte kalır. Çalışmaya geri dönüşün sürekli ortadan kaybolan ertelenişidir özgürlük.¹¹⁰

İnsanın soyut geçmişi hayvandır (geçmişteki bir biyolojik duruma dair soyut fikir) anlayışı bağlamında, işçi de özgürlüğünü soyut bir şekilde geçip giden ve en nihayetinde daima çoktan geçmiş bir şey olarak tasavvur eder. İşçi bu geçmişte yaşar, özgürlüğünü özgürlüğünün geçişi ve dolayısıyla geçmişi olarak tasavvur eder; ki soyut ifadesiyle, hayvandır bu geçmiş. Yani siyasal iktisatta

108. Jameson, *Representing Capital*, s. 113.

109. Marx, *Manuscripts*, s. 327; son cümle çeviride eksik.

110. “Yaşamın çalışma saatleri dışında kalan kısmı bu kadar dar olduğunda”, çalışılmayan zamanlarda yapacak tek şey “uyumak”tır (Jameson, *Representing Capital*, s. 116) – çalışma zorunluluğundan azade olduğu zamanlarda özgürlüğünü uyuyarak geçirir işçi. Adorno buna başka bir anlam daha kazandırır: “İnsanlar çok fazla çalışmak zorunda kaldıkları için, boş zamanlarında da adeta bir zorlantıymişçasına kendilerinden beklenen uğraşların ritüellerini gerçekleştirmek zorundalar.” Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, “Diskussion über Theorie und Praxis” (1956), Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, cilt 19 içinde, Frankfurt am Main: Fischer, 1989, s. 45. Bundan dolayı insanlar boş zamanlarında üretken ve aktif olmak isterler.

nevi şahsına münhasır bir zaman ekonomisi söz konusudur. İşçi, burjuva siyasal iktisadının ürünü olan indirgemeci soyutlamayı yaşar, cisimleştirir ve öznelleştirir.¹¹¹ Kapitalizm basitçe modernleşme doğrultusunda iş gören devrimci bir kuvvet değildir; geri gidişe ve modern öncesi, insan öncesi unsurların indirgemeci üretimine kökten bel bağlar; siyasal iktisattaki “işçi” de söz konusu unsurların başını çeker. Bu bağlamda Marx’ın geç dönemine ait şu iddiasını anlarız: “Kapitalist üretim sürecinin örgütlenişi, gelişimini tamamlar tamamlamaz tüm direnişi kırar.”¹¹² Çünkü işçi, indirgeme ve esareti beraberinde getiren karmaşık soyutlama işlemlerini özgürlük olarak deneyimleme yanılgısına düşer¹¹³ – zira zaten en baştan kapitalist sistemin ürünüdür “işçi”. İşçi sınıfının uyanışının yeterli olacağı varsayımı daha en baştan arızalıdır.

Althusser’in ideoloji tanımını hatırlayabiliriz bu noktada (gerçek varoluş koşullarıyla kurulan hayali ilişki): İşçinin kendi özgürlüğünü anlama tarzı siyasal iktisadın indirgemesini sürdürür ve yeniden üretir. İşçi indirgemeci doğallaştırılmış soyutlama içinde ve bu soyutlama olarak yaşar; (gerçek) bölünmüşlüğü ve indirgemeci yapaylığıyla kendini (hayali bir şekilde) tam hisseder. Kapitalistin siyasal iktisadının bir gölgesidir, çünkü özü (özgürlüğü) bir gölgeden ibarettir. Kapitalizm işçileri tam da özgürlüğün gölgesinden ibaret öznel olarak, (*Enternasyonal*’deki meşhur dizenin şeyleşmesi misali) piyasadaki meşguliyetleriyle her şey olmaya çabalaması gereken hiçler olarak çağırır. Böylece siyasal iktisadın bilgisinin nesnesi ile işçinin kendine dair anlayışı bir-

111. “Açlıktan kıvranan bir insan için gıdanın insani biçimi mevcut değildir, sadece soyut biçimi mevcuttur (...) bu şekilde yemeyi hayvandaki yemeden ayırt etmek zordur.” Marx, *Manuscripts*, s. 353. Günümüzde bunun tam tersi daha bile doğru olabilir: Damak tadımız ne kadar gelişir, ne yediğimize, yediklerimizin nasıl üretildiğine, pişirildiğine vb. ne kadar fazla dikkat edersek, kendi varoluşumuzla ilişkimiz de o ölçüde soyutlaşır.

112. Marx, *Capital*, s. 899.

113. Karş. Frank Ruda, *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, Lincoln: Nebraska University Press, 2016.

birinin yerini alabilir hale gelir. Bu ikisi çakışır, çünkü işçi kendi özgürlüğünün tam da varoluşunun indirgenmiş uğraklarında yat-
tığını varsayar ve böylece siyasal iktisadın kendi üzerinde kurduğu
hâkimiyeti doğrular. Hegel vaktiyle şöyle demiştir: “Bir eksiği
olan aynı zamanda bu eksiğin üstünde bir yerde durmuyorsa, bu
eksik onun için eksik değildir. Hayvanlar bizim bakış açımıza göre
eksiktir, kendi bakış açılarına göre değil.”¹¹⁴ Yani hayvanın sınırlı-
lıkları nesnel sınırlılıklardır. Doğal olmayan hayvan –işçi– ise bir
hayvan gibi davranır, çünkü özgürlüksüzlüğünü özgürlük olarak
deneyimler. Yani sınırlılıklarını sınırlılık olarak tanımaz: İndirgen-
miş mevcudiyetiyle ilişkisinde, (hayali bir şekilde) eksiği (bedensel
işlevlerinin zamansal uğraklarına indirgenmişliğini) eksik olarak
algılamaz. Böylece hayvana indirgenmişliği ile özdeşleşir. Ama bu
yüzden, hayvanın sahip olduğu eksiği dahi kaybeder; hayvanın bir
eksiği vardır, çünkü kendi sınırlılıklarına dair bilgiden yoksundur.
İşçi hayvandan bile azdır, çünkü eksiğine dair bilgisini kaybeder
ve böylece hayvanca eksiklikten bile eksik kalır. Kendi eksiğinin
sahibi değildir işçi.

Hegel’in şu iddiasını hatırlayınca bu paradoksal içgörü daha
anlaşılır hale gelir: “İnsan bir hayvandır, ama hayvani işlevlerinde
dahi hayvan gibi kendinde-olanda kalmak yerine kendinde-olanın
bilincine varır (...) ve onu özbilinçli bilim düzeyine çıkarır (...) hayvan olduğunu bildiği için hayvan olmaktan çıkar insan.”¹¹⁵
İnsan kendi sınırlılıklarının bilgisine, yani bir hayvan olduğu
bilgisine sahiptir. Tam da bu bilgi onu hayvandan daha fazlası
haline getirir. Ama bu meydana gelir gelmez de, kendisinin hayvan
olduğu bilgisi yanlışlanır (tam da bilgisinden dolayı hayvandan
daha fazlası haline gelir). Fakat sahip olduğu bilginin artık yanlış

114. G. W. F. Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 33; çeviri değiştirildi.

115. G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, cilt 1, Oxford: Clarendon Press, 1988, s. 80.

olduğunu bilmeyen insan böylece yeniden hayvanlığa (sınırlılıklarını bilmemeye) geriler. Ama (kendisinin bir hayvan olduğu) bilgisinin bir kez daha yeterli bilgiye dönüşmesiyle birlikte yeniden hayvanlıktan çıkar. Hegel'e göre insan ile hayvan arasındaki bu daimi salınımdır insan; yetersiz bilgi ile yeterli bilgi arasındaki paralaktır. Yani insan-hayvan ayrımında tek bir taraf değildir insan; daha ziyade, bu ayrımı mümkün kılan bölünmenin ta kendisidir, insan-hayvan özdeşliği ile farkı arasındaki özdeşliktir. Başka bir ifadeyle, insan ile hayvan arasında herhangi bir ilişki yoktur, ama insan hayvan diye bir şey vardır; o da bu ilişkisizliğin özümsemişidir.

Yeniden Marx ile ilişkilendirdiğimizde bunun anlamı: İşçi kendi sınırlılıklarını bilir, siyasal iktisatta varsayıldığı gibi olmadığını bilir, ama bunu bildiğini bilmez ya da pekâlâ bilir, ama bilmiyormuş gibi davranır. Böylece hayvandan “daha” eksik hale gelmeye başlar;¹¹⁶ hayvanın sahip olduğu eksikten bile yoksundur – bilinçdışı bir eksik vardır burada. Hayvan sınırlıdır, insansa sınırlı olduğunu bildiği için sınırlılıklarının üstüne çıkar; nahayvan (işçi olarak özneleşerek) kendini sınırlar ve bunu yaptığını bildiğini bilmez. İşçi nahayvana indirgenir, çünkü kendisinin hayvandan ibaret olduğunu bilir ama bunu bildiğini bilmez. Marx bunu şöyle tarif eder:

Bilinçli yaşam faaliyeti, insan ile hayvanın yaşam faaliyetini doğrudan birbirinden ayırır. İnsan sırf bu yüzden türsel bir varlıktır. Daha doğrusu sırf türsel bir varlık olduğu için bilinçli bir varlıktır, yani kendi yaşamı kendisi için bir nesnedir. Faaliyeti sırf bu yüzden özgür faaliyetidir. [Kapitalizmde] yabancılaşan emek bu ilişkiyi tersine çevirir.¹¹⁷

116. “Bunu bildiğini bilmediği için bilmediğini düşünür.” Freud, *Introductory Lectures*, s. 124.

117. Marx, *Manuscripts*, s. 328.

Yani siyasal iktisat bilinçli yaşam faaliyetini bilinçdışı nayaşam [*un-life*] –yaşamayan bir yaşam– faaliyeti haline getirip insanın yaşam faaliyetinin biçimini tersine çevirir, saptırır.¹¹⁸ İşçi ne bildiğini bilmez, bu yüzden bir hiçmiş –hayvandan ibaretmiş– gibi davranır.

Örtülen İndirgeme ve Soyut Doğallaştırma

Siyasal iktisat işçiyi sadece hayvan olarak bilir ama bilfiil özünde tuhaf bir nahayvanlık taşıyan bir hayvan olarak. Marx'ın ilk başta *Kapital*'in ilk cildinin son bölümü olmasını planladığı metinde hayvan-insan ayrımı üzerine öğretici bir görüş daha mevcuttur:

İhtiyaçlarının hudutsuz ve esnek doğası insanı diğer tüm hayvanlardan ayırır. Gel gelelim ihtiyaçlarını bu kadar akıl almaz ölçüde sınırlandırabilen, yaşam koşullarını mutlak asgari düzeye indirebilen başka bir hayvan da yoktur. Kısacası, kendini “İrlandalı” kılmak konusunda insan kadar becerikli bir hayvan daha yoktur.¹¹⁹

Siyasal iktisat için işçi bir hayvandan daha azdır; işçi bu mutlak asgari yaşam faaliyetidir. Burada insanı tanımlayan unsur potansiyel indirgemedir. Hayvandan daha azı olabilen tek hayvandır insan.¹²⁰ Tam da hayvanlar kendi sınırlılıklarını bilmedikleri için, hayvan ihtiyaçlarında gözetilen nesnel asgarilikler vardır. Oysa insan, tözü ve ihtiyaçları bakımından plastiktir, çünkü

118. “İnsanı hayvandan (‘insan hayvan’ da dahil olmak üzere) ayıran unsur bilinç değil –hayvanlarda bir tür öz farkındalık olduğu rahatlıkla kabul edilebilir– bilinçdışıdır.” Žižek, *Less Than Nothing*, s. 824.

119. Marx, *Capital*, s. 1068.

120. “Işık, hava vs. –en basit hayvani temizlik– insan için ihtiyaç olmaktan çıkar (...) Doğal olmayan evrensel bakımsızlık, kokuşmuş doğa, insan için yaşamın bir unsuru haline gelir.” Marx, *Manuscripts*, s. 359 vd. Olup olabilecek en uç koşullara uyum sağlama kapasitesi insanı diğer hayvanlardan ayırır. Karş. Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. 3: *The Doctrine of Creation*, Edinburgh: T.&T. Clark, 1960, s. 115.

bildiklerini (sözelimi kendi sınırlarını) yeniden belirleme kabiliyetine sahiptir. Herhangi bir nesnel sınır tanımadığı için, gitgide azalması mümkündür. İnsandaki asgari düzey öznel olduğu için, sınırsızca yeniden belirlenmeye açıktır. Bundan dolayı mutlak bir asgarilikte yaşaması mümkün olan tek hayvandır insan; yaşamıyormuş gibi yaşaması mümkün olan tek hayvandır – ki bu da işçidir. Fakat diyalektik püf noktası da buradadır: Siyasal iktisat işçiyi sadece bir hayvan olarak bilir ve dolayısıyla indirgerken, bu indirgemenin dayanağı hayvani değil insana özgüdür. Siyasal iktisat, insanı bir hayvana indirgerken, bu indirgeme ediminde insanın özgül niteliğine gönderme yapar.

Siyasal iktisadın işçiyi (hayvandan daha azı olan) bir hayvana indirgeyebilmesinin tek sebebi, insanın halihazırda her zaman “*içi boş bir hayvan*”¹²¹ –herhangi bir (hayvani) tözden yoksun bir hayvan– olmasıdır. Yani siyasal iktisat için işçi, sınırsızca indirgenebilir bir varlıktır çünkü sahip olduğu her şeyin sınırsızca indirgenebilir bir tözü vardır.¹²² Siyasal iktisadın gerçekleştirdiği indirgeme işleminde asıl sorun –öznel bir indirgeme olmasına rağmen (terimin her iki anlamıyla da)– işçi üzerine üretilen bu indirgemeci bilginin nesnel bilgi olduğu, yani verili bir nesne hakkında, işçi hakkında bir bilgi olduğu varsayımdır; bu nesnenin nesnelliğinin tikelleştirilmiş (verili) bedeniyle doğal(laştırılmış) özdeşliğinde yattığı düşünülür. Kendi gerçekleştirdiği işlemin, verili bir doğal nesneye indirgeme işleminin neticesini, doğal bir hayvan bedeni biçiminde “verili” kabul eden siyasal iktisat bu yolla kendi indirgeme ediminin üstünü örter.

Marx *Kapital*'de değer üreten emeği en yalın biçimiyle (salt insan emeği) “ortalamada, her sıradan insanın [işçinin] canlı bedeninde bulunan, herhangi bir şekilde geliştirilmesi gerekmeyen

121. Badiou, *Logics of Worlds*, s. 114.

122. Bu anlamda düpedüz hiçten azdır.

basit emek gücünün harcanması” diye tarif eder.¹²³ Siyasal iktisat işçinin tikel bedensel işlevlerini genel olarak emeğin önkoşulları kabul eder ve işçinin bunlara sahip olduğunu varsayar. İşçinin çalışırken kullandığı şeylerdir bunlar; “işçi” de bu gücün (emek kuvvetinin) sahibinin adıdır. Doğallaştıran bir özdeşleştirmedir bu, çünkü “işçi=hayvan” denkleminin doğal olduğu, dolayısıyla denklem olmadığı varsayımını üretir. “İşçi” bu yüzden tikelleştirilmiş bedensel işlevlerinin sahibi olarak muamele görür. İndirgemeci biçimde hayvan bedeni olarak belirlenir; böylece özgürlüğü de sahip olduğu bir mal olarak kabul edilen bedenine ilişkin verili bir kapasiteyle (onu kullanma kapasitesiyle) özdeşleştirilir. Ama doğallaştırılan başka bir şey de, siyasal iktisadın kurucu unsuru olarak kökten bel bağladığı mülkiyet (ve mülkiyet ilişkileri) kavrayışının ta kendisidir. Kendi indirgeme ediminin üstünü örten siyasal iktisat, indirgemeci bir doğa üretirken kendini de soyut bir şekilde doğallaştırır. Kendini doğal ortamın bir parçası haline getirir, ki bu ortamın tek doğal (olmayan) sakini de işçi-hayvandır.

Gel gelelim geç döneminde, para üzerine tahlilinde şunu iddia eder Marx: “Kümeleştirildiklerinde hayvanlar âleminin farklı çeşitlerini, türlerini, alttürlerini, familyalarını vb. oluşturan aslanlar, kaplanlar, tavşanlar ve diğer tüm gerçek hayvanların yanı sıra ve dışında, bunlara ilave olarak, bir de başlı başına hayvan, tüm hayvanlar âleminin tekil cisimlenişi mevcutmuş gibidir.”¹²⁴ Para tek hakiki hayvandır,¹²⁵ bir soyutlama sürecinin ürünüdür ve hayvanlar âlemindeki tüm türlerin hakiki cisimlenişidir. Çünkü siyasal iktisat bu şekilde aynı zamanda tüm tikelliklerin

123. Marx, *Capital*, 135. [Türkçesi: s. 57.]

124. Karş. Karl Marx, *Value: Studies*, Londra: New Park, 1976.

125. Malum, para kavramını ayrıntılandırırken, para ile insan arasındaki ilişkiyi incil’deki “vahiy” kitabından alıntı yaparak tanımlar Marx: “Bunlar güç ve yetkilerini canavarla verecekler. Ve canavarın damgasına, adına veya adının sayısına sahip olmayan kimse ne alabilir, ne de satabilir.” Marx, *Capital*, s. 181; Türkçesi: s. 95.

soyut olarak birbirleriyle değıştirilebilirliklerini doğallaştırır; bu tikellikler ortak noktalarını soyut, üçüncü bir unsurda bulur: hayvanda, parada. Ortada evrensel bir eşdeğer olması, tüm tikelliklerin bir ortak noktası olması demektir; bu ortak nokta da tikelliğin biçimidir. İndirgemeci soyutlama edimleri mübadele pratiğı üzerinden yeni bir şey üretir: daha en baştan bel bağlamış göründükleri para-biçimi.¹²⁶ “İşçi” ile siyasal iktisadın gerçekleştirdiğı indirgemenin neticesinin birbiriyle değıştirilebilir olmasını sağlayan zemini de bu oluşturur. Para için çalışan işçi, siyasal iktisadın indirgemeci varsayımına göre neye ihtiyacı varsa ve dolayısıyla ne ise onun için para öder tam da. Böylece siyasal iktisadın hayvanlar âleminde, indirgemeci soyutlama (“işçi”) ile adlandırdığı nahayvan arasında soyut bir değıştirilebilirlik ilişkisi tesis edilir. Yani siyasal iktisadın gerçekleştirdiğı doğallaştırma işlemlerinin en temeli olan kendi kendini doğallaştırma, değıştirilebilirlik fikrinin ta kendisine ilişkindir (törlü törlü gölgemsi terimler ve varlıkların birbiriyle değıştirilebilirliğine).

Kapitalist siyasal iktisadın –kendi kendini temsilinde– zorunlu görünüş biçimi, yani “dünya pazarı”, hayvan için en iyi ortamı, “zeminin ta kendisini ve canlı atmosferi”¹²⁷ oluşturur. Ve bu gerçeğı büsbütün şeffaf hale getirerek (işçi yalnızca kapitalizmde hayvan olarak görülür) aynı anda karartır: soyut isim “işçi”, varsayıldığı şekliyle, indirgemeci, parçalanmış bedensel işlevlerinin birliğı olarak sunulur, –işçinin doğal sahibi olduğı (o şekilde koyutlanan) ve doğal ortamı piyasa olan– bedensel işlevlerin bitimsiz bir silsile oluşturan tikel şimdi’lerini soyut bir şekilde birleştiren zemin olarak. Bu doğallaştırma zamansallığı

126. Marx paranın “gölgesini önüne”, yani geleceğı düşürerek, “metanın satıcının ellerinden alıcının ellerine geçmesine neden olduğunu” belirtir. Para kapitalizme düpedüz gölge düşürür. Karş. Karl Marx, *Outlines of a Critique of Political Economy*, MECW içinde, cilt 29, New York: International Publishers, 1987, s. 373.

127. Marx, *Capital*, cilt 3, s. 205.

da etkiler, zira içinde nesnel, verili bir bedensel işlev bulunan bir “şimdi”ler silsilesi biçiminde anlaşılır zaman. Bu da zamanın kendisinin ortadan kaybolması demektir, çünkü tikel işlevin geleceği geçmişinin tekrarı olacaktır. Dolayısıyla işçinin geleceği geçmişinin (hayvan) tikelliğidir; bu da demektir ki: (1) işçi halihazırda geleceğinde, yani geçmişinin yeniden üretiminde yaşamaktadır ve (2) şimdi(ki zaman) kaybolur: “eskiden tarih vardı, artık yok.”¹²⁸ Doğallaştırma vasıtasıyla zaman doğal zamana dönüşmez, daha ziyade doğanın zamanına dönüşür; ki bu da (tarihsel) zamanın ilgası demektir. Marx’ın kapitalizm için neden insanlığın tarihöncesi dediği buradan yola çıkarak anlaşılabilir.

Alışmak

Burjuva siyasal iktisadının düşünme şekli indirgemecedir. Peki işçiler nasıl olur da bu “aşağıya doğru sentez”le¹²⁹, siyasal iktisadın nahayvanı olarak yaşamaya devam edebilir? Bu sorunun bir yanıtı, işçilerin bu duruma alışabiliyor olmasıdır: “Kapitalist üretimin gelişimi içinde, eğitimleri, gelenekleri ve alışkanlıkları dolayısıyla bu üretim tarzının zorunluluklarını apaçık doğa yasalarıymış gibi gören bir işçi sınıfı oluşur.”¹³⁰ “Üreticilerin fark etmediği bir toplumsal sürecin (Heinrich fetişizmin sağladığı “evrensel arkaplan ışıktandırması”ndan bahseder¹³¹ – mağaradaki ortamı hatırlayalım) tesis ettiği” fiili değer ölçüleri dahi “üreticilere gelenekten miras gibi görünür”.¹³² Bir şeye alışmak ne demektir peki? İndirgeme, verili bir birinci doğaya gerileme

128. Marx, *The Poverty of Philosophy*, s. 102.

129. Žižek, *Less than Nothing*, s. 108.

130. Marx, *Capital*, 899; Türkçesi: s. 707. “Sömürülenlerin bu sömürüye rıza göstermesinin” sebebi budur. Heinrich, *An Introduction*, s. 204. Zira “bu indirgemenin nedeni ... düzenleyici doğa yasası olarak kabul ettirilmesidir”. Marx, *Capital*, s. 168. [Türkçesi: s. 85; çeviri değiştirildi. –çn]

131. Heinrich, *Wie das Marxsche Kapital lesen?*, s. 211.

132. Marx, *Capital*, s. 135.

değildir. Siyasal iktisadın gerçekleştirdiği indirgeme işlemi üretken olduğuna göre, her zaman ikinci bir doğa vardır ortada. Bu ikinci doğa da kavramsal olarak alışkanlıkla eşanlamlıdır.

Hegel'e göre alışkanlık biçimlendirici ve eğitici bir işlev gördüğü gibi, sosyopolitik yaşamın nesnel kuruluşunda da hayati rol oynar.¹³³ İnsan doğası alışkanlık aracılığıyla "ikinci doğaya, tinsel doğaya dönüşür ve alışkanlık bu tinsel düzeyi insanlar için alışıldık hale getirir".¹³⁴ Fakat bu antropolojik devrimin temelinde mekanizma ile özgürlük denilen iç içe geçmiş iki moment yatar: Birincisi, Hegel'in "kendilik hissinin mekanizması"¹³⁵ dediği şey, yani mekanizmanın üretilmesi söz konusudur. Bir faaliyetin tamamen mekanik bir şekilde tekrarlanmasıdır, bilinçsizce gerçekleştirilen bir tekrardır. Yeni bir dil öğrenirken, belli sözdizim kurallarını, kelime dağarcığını vb. (mekanik bir şekilde) yeniden üretmeye alışmak gerekir. Mekanik tekrar kendini serbestçe dışavurmanın önkoşuludur ve belli bir kendilik hissi yaratır: Bu alışkanlık olmadan kendimi tasavvur edemem. Yani ilk başta özgürlüğün karşıtı gibi görünen şeyin (mekanizma) onun önkoşulu olduğu anlaşılır.¹³⁶ Bilinçdışı hale gelmesiyle özgürlüğe temel oluşturan bir mekanizmanın bir araya gelişi ve bilinçli özgürlüğün mekanik tekrara bağlılığı, öznenin "belirlenimleri olmasına yahut kendi belirlenimleri içinde hareket etmesine"¹³⁷ olanak sağlar. Fakat mekanizmanın özgürlüğün önkoşulu olabilmesi "alışkanlıklarımızdan ibaret olmamız,

133. Karş. Frank Ruda, *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Londra: Continuum, 2001, s. 75-99.

134. Hegel, *Outlines*, s. 159.

135. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 131.

136. Karş. Slavoj Žižek, *Madness and Habit in German Idealism. Discipline Between the Two Freedoms*, <http://www.lacan.com/zizdazedandconfused.html>.

137. Karş. Thomas Khurana, "The Potentiality of Habit: Notes on Self-Formation" (yayımlanmamış metin).

alışkanlıklara sahip olmamız”¹³⁸ koşuluyla mümkündür ancak. Alışkanlık beraberinde mekanik tarafın kontrolü ele geçirme tehlikesini getirir daima.

Alışkanlığın marifeti (...) alışkanlığın laneti haline de gelebilir: Alışkanlık baştan aşağı mekanikleşip ruhun tamamını ele geçirmesi durumunda (...) Hegel alışkanlığın bu boyutunu tarif ederken kullandığı en uç ifadede (...) yaşam alışkanlığı büsbütün soyut hale gelirse “ölümün ta kendisi” olur der.¹³⁹

Bu arkaplan ışığında, siyasal iktisadın indirgeme yaparak özgürlüğün önkoşulunu (mekanizma) bizzat özgürlüğün filliyatı haline getirdiği görülebilir. Olmak ile sahip olmak arasındaki soyut özdeşlik özleştirilerek, mekanizma indirgemeci biçimde özgürlükle özdeşleştirilir. İşçi sahip olduğu ikinci doğa haline gelir. Geriye sadece salt mekanik bir özilişki kalır: İşçi, özgürlüğü ya emek mekanizması olarak ya da (artık diğer şeylerle değiştirilebilir hale gelmiş) bedensel işlevlerin mekanizması olarak kabul etmeye zorlanır. Özgürlüğünü sahip olduğu şeyde deneyimler, sahip olduğu şey de mekanizma(lar)dır. Hegel bir yerde şöyle der: “[S]oyutlama [süreci] çalışmanın tümel ve nesnel boyutunu oluşturur. (...) üretimin soyutlanması çalışmanın gitgide mekanikleşmesini, böylece en nihayetinde insanın kenara çekilip yerini bir makineye bırakmasını sağlar.”¹⁴⁰ Marx bu iddiaya farklı bir anlam katar: İşçi basitçe yerini makineye bırakmaz, bir mekanizmaya dönüştürülür, alışkanlığın mekanik tarafına indirgenir. Bu yüzden siyasal iktisadın, “işçinin ihtiyacını asgariye ve en sefil fiziksel geçim düzeyine indirgeyerek, faaliyetini de en soyut

138. age.

139. age.

140. Hegel, *Outlines*, s. 191.

mekanik harekete indirgeyerek”¹⁴¹ iş gördüğünü söyler Marx. Alışkanlığa sahip olmak ile o alışkanlık olmanın birbirinden ayırt edilemez hale getirilmesiyle birlikte işçi –Kartezyen hayvanlar gibi– mekanik harekete indirgenir; kapitalizmin “mekanik monotonlukla sürdürülen fazla mesainin ürünü bodur bir canavar” haline gelir.¹⁴² Hegel, “kendini bu tastamam Ben soyutlamasıyla kavrayabilmenin insana mahsus” olduğunu söyler.¹⁴³ Yani kendini bu mekanizmaya indirgeyebilmek insana mahsustur.

Gel gelelim indirgeme tahlilini tamamlamak için başka bir unsurun daha hesaba katılması gerekir. Marx şuna dikkat çeker: “Ben ile insan yaşamı arasında, toplumla ben arasında bağ kuran, beni doğaya ve insana bağlayan unsur para ise, tüm bağların bağı değil midir para? (...) Esas ayırıcı ve bağlayıcı unsurdur para, toplumun kimyasal gücüdür.”¹⁴⁴ Bu pasaj indirgeme sürecinin kapitalizmin doğasıyla bağlantılı olduğuna işaret eder, zira işçinin kendi özgürlüğünden ayrı düşmesine hem ayırıcı hem bağlayıcı olan kimyasal bir güç aracılık eder. Bu çok sayıda soyut mekanik hareketi (nahayvana indirgenmiş işçileri) birbirine bağlayan unsur kimyasal etkileşime benzer. Yani kapitalist doğayı (üretilen ve devam ettirilen doğallaştırılmış indirgemeler) mekanizma ile kimyasallığın alaşımı gibi anlamak mümkündür: Çalışan öznelerin soyut nesnel mekanik hareketlere indirgenme sürecini temellendiren ve bir arada tutan kimyasal bir güç olarak kapitalizm=kimyasallık+mekanizma. Bunu nasıl anlamak gerekir? Marx, hayvana indirgenen işçinin tam da işlevleri “insan faaliyetinin diğer boyutlarından soyutlanıp nihai ve tek amaç haline getirildiği için hayvanileş[tiğini]”¹⁴⁵ anlatır. Soyutlanan

141. Marx, *Manuscripts*, s. 360.

142. Marx, *Critical Notes on “The King of Prussia and Social Reform”*, s. 406.

143. Hegel, *Philosophy of Mind*, s. 199.

144. Marx, *Manuscripts*, s. 377.

145. Marx, *Manuscripts*, s. 327.

işlevlerin kendi başına amaç haline gelmesi fikri, mekanizma ile kimyasallığın nasıl birbirine bağlandığını anlamanın anahtarıdır. Zira bunların ikisi de, sosyopolitik ilişkilere uygulanan doğa bilimi modelleri değil, amacın nasıl tasavvur edileceğine dair farklı modellerdir. Yani kapitalizmin siyasal iktisadı “amaç”ın kavramsallaştırılmasının iki (indirgemeci) yolunu beraberinde getirir. Burada mesele, doğal olmayan bir nayaşam biçimine içkin amaçların insanın tüm varoluşunu tüketmesinin ne demek olduğudur.¹⁴⁶ Mekanizmaya ve kimyaya dayalı açıklamaları birbirine bağlayan siyasal iktisat, gerçek anlamda öznel amaçlara ilişkin evrensel fikri indirger.

Kapitalist Doğa/Anabasis

Hegel’in *Mantık Bilimi*’nin sonlarında, (öznel) amaç koyutlamanın (en nihayetinde sorunlu) iki yolu üzerine ayrıntılı bir tartışma mevcuttur: mekanizma ile kimyasallık üzerine.¹⁴⁷ Mekanizmaya dayalı açıklamaların başlangıç noktası, nesnelerden başka bir şeyin var olmadığı varsayımdır. Nesneleri hareket ettiren de diğer nesnelerdir; nesneler arası ilişkiler bir nesnenin diğerini etkilemesi ve hareket ettirmesi biçiminde anlaşılır. Mekanizma içinde öznel de hareketin nesneleridir – amaçları diğer nesneler tarafından dayatılır. Bir eylemin amacı ancak bir nesnenin diğeri üzerinde uyguladığı kuvvetten hareketle düşünülebilir. Sonrasında mekanizmanın daima “bir bütünlük arayışı”nı¹⁴⁸ beraberinde getirdiğini söyler Hegel: Mekanizma kendini bütünlemenin peşindedir, dolayısıyla nesnelerden başka bir şeyin var olmadığı iddia edilir. Ama kavramsal sorunun çıkış noktası da burasıdır: Mekanizma kendini bütünlemenin

146. Zira “gaye ... somut evrenseldir”. G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, New York: Humanity Books, 1969, s. 739.

147. Karş. Hegel, *Science of Logic*, s. 711–34.

148. Hegel, *Science of Logic*, s. 736.

peşindedir; ortada sadece nesneler ve nesnelerin birbirleriyle kurduğu dışsal ilişki vardır. Böyle olunca gönderme yapılan nesnelerin tam anlamıyla bireyselleştirilmesi imkânsızlaşır, dolayısıyla ortada tek bir nesne kalır (bu da bir sorundur, zira iddianın ayakta kalması için en az iki ayırık nesneye ihtiyaç vardır), fakat artık (teorik bir konum olarak) mekanizmanın kendi mevcudiyeti açıklanamaz hale gelir. Sadece nesnelerin ve birbirleriyle ilişkilerinin var olduğu iddia edilir, ama mekanizmanın kendisi bir nesne değildir. Dolayısıyla nesneler ve birbirleriyle ilişkilerinden başka bir şeyin var olduğu varsayılır ve en nihayetinde mekanizma açıktan “amaç” olarak kavram-sallaştırılan şeyle çelişen bir “amaç” kavramında cisimleştirilir.

Kimyaya dayalı açıklamalar bu sorundan kaçınmaya çalışır. Şeyleri hareket ettiren içkin nedenler bulunduğunu varsayarlar; kimyaya dayalı konum kendi mevcudiyetini de kimyacılığa başvurarak açıklar. Burada amaçlar hareket ettirdikleri şeylere özgüdür. Böylece kimyacılık mekanizmanın nesnelerini öznelleştiriyor gibidir – salt dışsal, nesnel amaçlardan gayrinesnelere [*non-object*] içkin amaçlara geçiş. Ama içimde beni hareket ettiren bir şey varsa, benim bu şeyle ilişki kurmamın tek yolu o şeyin irademin nesnesi haline gelebilmesidir. Kimyacılıkta durum böyle değildir; beni sürükleyen şey içsel olsa da, bana daima dışsal kalır. İçkin bir dışsallıktır (dışsal nedensellikten daha fazlası olmasına rağmen). Kimyasal bir amaç beni iç-riden belirler, ama ben onu asla etkileyemem, çünkü onunla asla doğrudan karşılaşmam (örneğin parmaklarımın ne kadar uzun olacağı benim irademin dışında kalır). Bu tür bir amaç koyutlamak –mekanizmadan farklı olsa da– doğal zorunluluğu varsaymaktır (kimyacılık Aristotelesçiliğin versiyonlarından biridir); ama en nihayetinde buradan çelişkili bir “amaç” kavramına ulaşılır: Daima çoktan içkin biçimde verili olarak koyutlanan, yani aslında koyutlanmayan bir amaçtır bu. Amacı

(ve böylece kendisini) koyutlanmamış (doğal olarak verili) bir şey olarak koyutlayan kimyacılıkta koyutlama edimi yadsınır.

Hegel'in argümanına dair bu kısacık özeti (kimyacılık ile mekanizmanın birbirine bağlanıp kapitalist doğayı oluşturması) şöyle devam ettirebiliriz: Bireyin erişimi dışında kalan, onu bir amaç olmak ile bir amaca sahip olmak arasında kurulan indirgemeci ve şeyleştirici özdeşleştirmeye (mekanizmaya¹⁴⁹) sürükleyen bir şey (kimyasal güç) vardır. Bir tarafta bireyselleşmenin ve bunun sonucunda bir amaç tasavvurunun dahi kaybolması, diğer tarafta ise hiçbir zaman koyutlanmamış ve dolayısıyla doğal olarak her zaman çoktan orada olan bir amaç bulunduğu varsayımı vardır. Sermayenin indirgemeci ve kendini yeniden üreten hareketi tüm öznel eylemlerin içsel amacı haline gelir, onları içeriden dışsal bir şekilde belirler, mekanizmayı benimsemeye sürükler. Öznel eyleme yol gösteren yönelimler yönelim gölgelerinden ibarettir; gerçekleştirilen özgürlük özgürlüğün gölgesidir, zira burjuvazi "kişisel onuru mübadele değerine dönüştürmüş, kazanılmış, feshedilemez sayısız özgürlüğün yerine o tek, acımasız özgürlüğü, Serbest Ticareti geçirmiştir".¹⁵⁰ Mekanizma ile kimyacılık amaç kavramını doğal zorunluluğa dönüştürüp hakiki öznel eylemleri ortadan kaldırmanın yollarıdır.

Mekanizmacı ve kimyacı amaç mantığı kapitalizmin mantığına ait bileşenlerdir, kapitalizmin işleyişinin doğal bir zorunluluk gibi görünmesini sağlarlar. Kapitalizm doğal bir zorunluluk olduğu için değil, mekanik ve kimyacı amaç anlayışları

149. Gayelere ilişkin bu yorum, örneğin basın özgürlüğünün halihazırda özgürleşme olduğu gibi bir varsayıma yol açar ve haklı olarak amaçlarla araçların birbirine karıştırılması olarak, "gölgeyi şeyin kendisi zannedip elleri boş kalmak" olarak eleştirilmiştir. Karş. Friedrich Engels, "Deutsche Zustände III", MEW, cilt 2 içinde, Berlin: Dietz, 1962, s. 583.

150. Marx ve Engels, *Communist Manifesto*, s. 37. [Türkçesi: s. 40; çeviri değiştirildi. -çn]

vasıtasıyla kendini doğallaştırmaya ve böylece doğal olmayan şeyler üretip durmaya meyilli olduğu için. *Manifesto*'daki meşhur burjuvazi tarifiyle (burjuva kendi toplum tertibini “sürekli devrime uğratmadan var olamayacak olan”, toplumun süregelen modernleşmesinde “en devrimci rolü” oynar ve “ahenksiz” bir işçi kütlesi üreten sürecin motorudur tarifiyle) kapitalist yapının bu doğallaştırma eylemi arasında nasıl bir ilişki vardır peki?¹⁵¹ Doğallaştırma ile bu tür bir devrim nasıl bir arada gider? Marx'ın kapitalizmle birlikte “insan toplumunun tarihöncesi-nin sona erdiğini”¹⁵² söylediğini hatırlayalım. Tarihsel gelişimin itici gücü, tarihsel olmayan ve tarihöncesi bir toplumsal tertip gibidir; gerçek anlamda zamansallığı ilga etmesine rağmen ve ilga ettiği için. Zira sürekli gölgemsi insanöncesi (ve nahayvan) failer üreterek ve daima modern öncesi tahakküm biçimlerine geri dönerek iş görebilir ancak.¹⁵³ Hiçbir şeyin devrilmemesi ve yapısal statükonun ebedileşmesi uğruna yapılan daimi ve düz anlamda bir “devrim” mevcuttur – dönüşümün olmadığı bir dönüşüm. Bu bölümün hipotezi açısından bunun ne gibi bir anlamı vardır peki? Marx'ın eleştirisi mağara mitinin yeniden fiiliyata geçirilmiş, yeniden modellenmiş hali midir?

Mağaradaki mahkumları işçilere eşitlesek şaşırtıcı bir sonuca varır, mahkumların bizzat kendilerinin gölge olduklarını, dahası mağarayı kuran ve işleten unsurları yeniden üretmede hayati rol oynadıklarını görürüz. Gölge olarak işçiler, metalarının dayatmasıyla olsa da kendi varsayımlarına dayanarak üstlendikleri rolün, üretip piyasaya taşıdıkları şeylerin ağına düşüp zincire vurulmuştur. Dolayısıyla Marx'ın bu kategoriye dönük eleş-

151. Marx ve Engels, *Communist Manifesto*, s. 38, 36, 45.

152. Marx, *A Contribution*, s. 264.

153. Günümüzde gitgide barizleştiği gibi, kapitalizm önceki tahakküm biçimlerine gerileyerek iş görür. Örneğin karşı. https://www.vice.com/en_us/article/4waq9n/the-slaves-of-dubai.

tirisinde bir yanılısama teorisi de mevcuttur; “kapitalistin [ve işçinin] üretimin faili, kapitalist ilişkinin taşıyıcısı konumunu üstlenmesi için zorunlu olan yanılısamaya ilişkin bir teori”.¹⁵⁴ Bu manada “işçi” ayrıcalıklı bir özgürleşme konumunun adı değildir – daha ziyade (en azından potansiyel olarak) böyle bir konumu üstlenme ayartısının adıdır; namevcut hiçliğe karşılık gelen işçinin şeyleştirilip sürekli “sen bir hiçsin, her şeye sahip olmaya (ve her şey olmaya) çalış!” buyruğuyla karşı karşıya bırakılmasının zeminini sunar. Yani sunulmuş biçimine karşılık gelen nahayvanın¹⁵⁵ arkasında yeniden kazanılabilecek yabancılaşmış bir işçi tözü filan yoktur. Daha ziyade kapitalizmin gölgeler mantığı daha fazla gölge doğurur, kurucu soyutlamaların arkasında veya dışında yatan zengin, somut, gerçek hayatın gölgesi de bunlardan biridir. Gölgeleler çoğalır.

Marx’ın sunduğu tarif, kapitalizmin siyasal iktisadında yapısal açıdan Platon’un mitik mağarasına benzer bir şeyin inşa edildiğine de işaret eder: Zamansallık uzam tarafından özümse-nir – doğallaştırma eğiliminin bir parçasıdır bu. Gerçek anlamda tarihsellik ve zamansallığın (kendi kendini doğallaştırma yoluyla) ortadan kaybolmasıyla birlikte, geriye tek bir uzam türü kalır: kapitalist dünya, “sermaye içi dünya”.¹⁵⁶ Bu iç dünya “iktisadi nesnelerin birbirleriyle ilişki kurdukları, hep birlikte bir yandan gizledikleri toplumsal süreçleri diğer yandan açığa vurdukları”¹⁵⁷ bir dünyadır. Bu dünya “yapıya ait belirlenimlerin kendilerini açığa vurdukları bir uzamdır tam da (fantazmagorik nesnellik

154. Rancière, “The Concept of Critique”, s. 108.

155. “Özne kendisini tüm nesnelliğin, tüm tözselliğin kurucu ilkesi haline getirmiş olan tözsel yoğunluğunu kaybeder, geriye sadece yavan bir hamilin gerçekliği kalır.” Rancière, “The Concept of Critique”, s. 106.

156. Karş. Peter Sloterdijk, *In the World Interior of Capital. For a Philosophical Theory of Globalization*, Cambridge: Polity, 2013 [Türkçesi: *Kapitalist Dünyanın İç Evreninde*, çev. İlknur Aka, İstanbul: Kırmızı, 2008.]

157. Rancière, “The Concept of Critique”, s. 86.

uzamı)”.¹⁵⁸ Yani gerçek anlamda bir dünya yoktur artık – sadece kapitalizmin “küreselleşme” sürecinde yarattığı bir kubbe, bir mistifikasyon, bir dünya gölgesi vardır; bu dünyada devrim yaratması gereken bir özne de yoktur, yine sadece öznenin gölgesi vardır, ama gölgelerin ötesini görmesi gereken bir özne değil. Bir gölge dünyadır bu dünya. Platon’daki alegorinin hayli kaderci –ve abartılı– bir versiyonu gibidir bu. Orada bakışımızı çevirmek ne demek olabilir?¹⁵⁹ Siyasal iktisadın eleştirisini bu arkaplan ışığında okumanın bir faydası, bakışı çevirmeye yardımcı olmasıdır. Gerçek üretim mahallerine değil, soyutlamanın arkasında yatan somut yaşama değil; “biz arkasına geçmedikçe” gölgenin arkasında “görülecek hiçbir şey olmadığını” görmeye.¹⁶⁰ Başka bir deyişle, siyasal iktisadın eleştirisinden öğrenilebilecek şey şudur: (İkilenmiş) soyutlamaların dahi bir (gölge) dünya doğurabildiği – pek çokları (Marx’ın meşhur tabiriyle) “bu içeriğin neden bu tikel biçimi aldığı”¹⁶¹ sorusunu sormamış olsa da. Marx’ın mekanizma ile kimyacılık arasındaki bağlantıdan bahsederken zımnen atıf yaptığı kitapta, yani Hegel’in *Mantık Bilimi*’nde, ele alınan bölgeye “gölgeler âlemi”¹⁶² dendiğini ve buranın içi boş soyutlamalardan çok farklı olduğunu hatırlamak gerekir. Kısacası gölgeler bahsinde dahi bir, ikiye bölünür. Hegel’in kitabı neredeyse en sonlarda mekanizma ve kimyacılık kavramlarını baştan başa kat edip koyutlamanın ne demek olduğuna dair doğru dürüst bir anlayışa ulaşırken (buna “teleoloji” der Hegel), sonrasında tıpkı Platon gibi bunu yapmak için (mutlak)

158. age., s. 87.

159. Kapitalizmin mağarasında (bakışı) çevirme teorisini fiiliyata geçirme amaçlı güncel bir çaba için bkz. Alain Badiou, “De quel réel cette crise est-elle le spectacle?”, <http://www.entretiens.asso.fr/Badiou/Crise.htm>.

160. Hegel, *Phenomenology*, s. 103; [Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yıldırım, İdea, 2010.]

161. Marx, *Capital*, s. 174.

162. Hegel, *The Science of Logic*, s. 37.

bir idea'ya gerek olduğunu savunur Hegel. Marx da bu yoldan ilerlemek gerektiğine işaret etmez mi sessizce?

Mantık Bilimi saf düşüncenin somut göndergelerden büsbütün koparılmış saf gölgelerle iş görmeye mahkum olduğunu gösterir, ama aynı zamanda sığ görünen bu mecranın en nihayetinde gerçek anlamda bir dünya yaratımına yol açtığına da gösterir: Tanrının “yaratım öncesi”¹⁶³ düşüncesini tasvir eder ve kitap sadece idea fikriyle değil, tam da bu yaratımın (tamamlanmış olsun olmasın) sona erdiği ve filli hale geldiği noktada biter. Yani gölgeler âleminden gerçek bir şeye giden bir yol olduğunu, bu gerçeğin gölgeler âleminin dışında durmayıp bizatihi Gerçek bir gölgeler âlemi olduğunu görebiliriz.¹⁶⁴ Bu, gölgelerin farklı bir kullanımına, bir dünya doğurabilen farklı, materyalist bir gölge pratiğine işaret eder; Hegel’in apaçık gösterdiği gibi, özgür olmanın –yaratım öncesindeki Tanrı kadar özgür olmanın– ne demek olduğunu anlamak, gölgelerin oluşturduğu zahmetli basamaklardan (yani kavramlardan) geçmenin ne demek olduğunu anlamaktır.¹⁶⁵ Buradan şöyle bir sonuç çıkarılamaz mı: bakışın nasıl çevirileceği, günümüzün indirgemeci gölgeler mağarasından nasıl çıkıp sonra oraya nasıl geri döneceği sorusuna yanıt vermek için, önce kafamızı çevirip Marx’tan Hegel’e dönmemiz gerekiyor (belki de bu sadece bir ilk adımdır). Siyasal iktisadın eleştirisinin (veya herhangi bir eleştirinin), ne yapmak gerektiği konusunda cevaplar sunamayacağını savunanlar var; Marx’tan Hegel’e dönüş (Marx’ın yerini alması için değil, Hegel aracılığıyla Marx’a geri dönmek için), kapitalizmin büyüğü bozulmuş ve ye-

163. Hegel, *The Science of Logic*, s. 29.

164. Alain Badiou hakikat pratiğinin verili bir durumun kurulu bilgisi üzerinde mağara geri dönmeye benzer bir etkisi olduğunu öne sürmüştür (bu etkiye “zorlama” der).

165. Bunu yapabilmek için nevi şahsına münhasır bir efendi figürü de lazımdır: yol üstündeki adımların hiçbirinde yardımı olmayan bir efendi – zira basitçe onun ne düşündüğünü anlamaya çalışıyor değildir, düpedüz tüm işi biz yaparız.

niden büyülenmiş doğasının tılsımını kırmamızı sağlamasa bile, en azından insanın “hakikatine ancak tam bir parçalanmışlık içinde kendini bulduğunda ulaşmasının”¹⁶⁶ ne demek olduğunu anlamamıza yardımcı olabilir.

166. Hegel, *Phenomenology*, s. 19.



Olumsuzun Damgası: Hegel, Marx Okuyor

“Felsefeyi içine sürüklendiği tenhalıktan çekip çıkarmak
– zamanımızın yüksek tininin bizi böyle bir meşgaleye
çağırdığını umabiliriz.”
Hegel

Sağduyudan başlayalım: Sermayenin gelişim mantığı tek bir hedefe, kâr maksimizasyonuna dayalıdır, spekülâtif hareketinin toplumu (küresel düzeyde) nasıl etkilediğini hesaba katmaz.¹ Peki, sermayenin toplumsal gerçeklikteki yapısal değişimleri göz ardı eden bu öz gelişimi bir noktada sınırına dayanır mı, yoksa sonsuza dek devam mı eder? Küresel geç kapitalizm,² kendi toplumsal biçimi dahilinde çözümlenemeyen bir dizi antagonizma ve çelişki doğuruyor. Bu antagonizma ve çelişkilerin sermayenin sürekli kendini yeniden üreten hareketine en nihayetinde son vereceği gitgide belirginleşiyor, fakat kapitalizmin sonunun dünyanın sonunu da beraberinde getirip getirmeyeceği henüz belirsiz.

1. Bu bölümün taslak versiyonları üzerine yorumları için Gabriel Tupinambá, Frank Ruda ve Serene Richards’a teşekkür ederim.

2. “Geç kapitalizm” tabirini kullanmak paradoksal görünebilir. Emperyalizmin kapitalizmin en uç safhası olduğunu söyleyen Lenin’den başlayarak 1930’ların Alman sosyalistlerine, oradan kapitalizmin neoliberal biçimini geç safhası addeden Fredric Jameson’a varıncaya değin, her daim *geç kapitalizm* diye kavramsallaştırılmamış mıdır kapitalizm?

Günümüzde bize düşen siyasi ve felsefi görev kapitalist yenisinden üretimin kapitalizmin hangi biçimi dahilinde son bulabileceğini düşünmenin yanı sıra, kapitalist gelişimin günümüzdeki biçiminin doğurduğu güçlüklerin, olası sistemik değişimleri nasıl ketlediğini veya koşulladığını da düşündürmektir. Yani sermayenin toplumsal uzamın tamamında doğurduğu değişim ve dönüşümleri (emeğin değişen statüsü, işçi sınıfının içine düştüğü kriz, “gayrimaddi” sermaye, ekolojik felaketler, yeni teknolojik icatlar, *homo sacer* vb.) nasıl düşünmek gerekir?

Slavoj Žižek’e göre, kapitalizmden çıkış yolunu düşünürken şunu akılda tutmak gerekir:

(...)sadece komünist İdea’ya sadık kalmak yeterli değil; tarihsel gerçekliğin içinde bu İdea’ya pratik aciliyet kazandıran antagonizmaları da belirlemek gerekiyor. Bugün önümüzdeki esas soru şu: Hâkim sürece, kapitalizmin doğallaştırılması sürecine destek mi vereceğiz, yoksa günümüz küresel kapitalizmi sonsuz yeniden üretimini önleyecek kuvvette antagonizmaları kendi bünyesinde mi barındırıyor?

Bu türden dört antagonizma belirler Žižek ve bunlara “kıyametin dört atlısı” der:

(...) eli kulağında bir ekolojik felaket; “fikri mülkiyet” denen mefhumun özel mülkiyet anlayışı bağlamındaki yersizliği; (bilhassa biyogenetik alanındaki) yeni tekno-bilimsel gelişmelerin sosyo-etik içerimleri; sonuncusu ama en önemlisi, üretilen yeni apartheid biçimleri, yeni Duvarlar ve kenar mahalleler. Bu son özellik –Dışlanmışları İçeridekilerden ayıran mesafe– ile Hardt ve Negri’nin “müşterekler” diye tabir ettikleri ilk üçü arasında bir nitelik farkı vardır: Toplumsal varlığımızın müşterek tözünü oluşturan bu üçlü şiddet eylem-

leriyle özelleştirilmektedir, gerektiğinde şiddete de başvurarak buna karşı koymak gerekir.³

“Müşterekler” göndermesi komünizm kavramına geri dönüşü meşrulaştırıyorsa, ilk üç antagonizmayı dördüncünün perspektifinden yorumlamak gerekir. Aksi takdirde, “ilk üç antagonizma insanlığın iktisadi, antropolojik, hatta fiziksel bekâsına ilişkin meseleler, dördüncüsü ise en nihayetinde adalet meselesi haline gelir,” der Žižek.⁴ Yani “müşterekler” kavramı liberallerce gasp edilme tehlikesi altındadır; kavramı “dayanışma”, “ortak iyi” gibi muğlak mefhumlardan ve benzeri yanıltıcı, yüzeysel siyasi kavramlardan kurtarıp yeniden canlandırmak gerekir. Müştereklerin özel mülk haline getirilmesi bir proleterleşme süreci doğurur – sonuçta oluşan toplumsal gerçeklik Marx’ın tahayyülünü de aşar pekâlâ.⁵

Bu da bizi birbirleriyle bağlantılı bir dizi soru ve soruna getirir. Bunların ilki, içinde bulunduğumuz zamanın eklemeli-rilmesinde felsefenin işlevine ilişkindir. Dile getirme sorununun aynı zamanda felsefenin bizatihi kendi sorunu olduğunu söylemek pek de aşırılık sayılmaz. Zira felsefe açısından düşünme şimdiki zamanı dile getirme çabalarıyla başlar ve bu çabalara eştir – *Devlet*’te insanların filozof olmasını sağlayacak en uygun koşulları sunan bir şehir düşünmeye çalışan Platon’un yaptığı gibi. Felsefenin her kafanın eşdeğer olduğu önkabulüne dayanarak yapar bunu Platon. Aynısı *Hukuk Felsefesi*’nde yeni bir devlet vizyonu sunmaya çalışmayan Hegel için de geçerlidir. Gel

3. Slavoj Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce*, Londra: Verso, 2009, s. 90–1. [Türkçesi: *Önce Tragedi Sonra Komedi*, çev. Mehmet Öznur, İstanbul: Encore, 2009.]

4. Slavoj Žižek, *The Courage of Hopelessness: Chronicles of a Year of Acting Dangerously*, Londra: Allen Lane, 2017, s. xix.

5. Karş. Gabriel Tupinambá, “The Unemployable and the Generic: Rethinking the Commons in the Communist Hypothesis”, *Palgrave Communications*, 3 (Ağustos 2017), <https://www.nature.com/articles/palcomms201773>.

gelelim, Platon ile Hegel’de öncüllerin aynı olduğu kabul edilebilse bile, aralarında can alıcı bir fark vardır. Hegel’in aksine Platon bir ideal devlet tasavvuru ve taslağı sunmuş (hatta daha da ileri gidip belirli bir siyasal ideayı uygulaması için Dionysius’a danışmanlık yapmış), Hegelse şimdiki zamanın tahlili ile “yetinmiştir”. Proleterleşmeyle felsefe arasında nasıl bir bağlantı vardır peki? Proleter konum, işçinin öznellikten çıkarıldığı, emek gücünü satması karşılığında aldığı paraya eşdeğer kılındığı uğraktır. Bu anlamda, kapitalizmin antagonizmalarının doğurduğu açmazları somutlaştıran en iyi örnektir.

Soru ve sorunlardan ikincisi, Marksizm ile felsefe, komünizm ile siyaset arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisine dair. “Marx ve felsefe” derken, aynı düşünce disiplini içinde yer alan iki farklı konum arasındaki bir ilişkiden mi, yoksa aynı düzlemde olmamalarına ve iş görmemelerine rağmen birbirine bağımlı, birbiriyle bağıntı içinde iki ayrı düşünce disiplininin mi bahsediyoruz? İkincisi şu paradoksal savın ifadesi: Marx bir filozof değildir, felsefe içinde konum almış değildir (Marksizm de bir felsefe değildir). Gel gelelim (siyasal iktisadın eleştirisi olarak anlaşıldığında) Marksizm felsefe açısından belirleyici sorular doğurur.

Okuduğunuz bölümün anahattını oluşturan soruya gelmiş olduk: Felsefe ile kapitalizm arasında nasıl bir ilişki var? Felsefe her daim kapitalizmle ilgilenmiş, kapitalizmse felsefeyle hiç ilgilenmemiştir. Felsefe kapitalizmin önce anlaşılması, sonra eleştirilmesi, en sonunda da ortadan kaldırılmasına yardımcı olabilir mi? Kapitalizmi felsefe karşıtı değilse bile felsefi olmayan bir girişim addetmek zor değildir. Kapitalizmin felsefi olmasının sebebi, bir toplumsal üretim sistemi olarak faydacılık iddiasıyla felsefi heveslerinden vazgeçmiş olmasıdır. Gel gelelim kapitalizmin ideolojik “hakikati”dir bu: Kazandığı başarının bir yansıması olarak kendisini “işleyen” tek toplum sistemi

diye konumlandırıran kapitalizm, kendisini yansızmış gibi sunar. Fakat kapitalizme özgü bazı noktalara dikkat çekmek gerekir. “Tahakküm ilişkilerine dayalı sistemler içinde”, tahakkümün göz önünde olduğu, transandantal bir bahane olmadan açıktan gözler önüne serildiği ilk sistemdir kapitalizm. Karl Marx’ın *Komünist Manifesto*’da belirttiği gibi:

Burjuvazi hâkimiyeti ele geçirdiği her yerde bütün feodal, ataerkil, kır yaşamına özgü ilişkilere son vermiştir. İnsanı “doğal üstleri”ne bağlayan karmakarışık feodal bağları acımasızca kesip atmış ve insan ile insan arasında katıksız çıkardan, katı “nakit ödeme”den başka bir bağ bırakmamıştır. Dini bağnazlığın, şövalye ruhunun, küçük burjuva duygusallığının ilahi vecde gelişlerini bencil hesabın buzlu sularında boğmuştur. Kişisel onuru mübadele değerine dönüştürmüş ve sayısız tescilli ve feshedilemez hürriyetin yerine o tek, acımasız hürriyeti, Serbest Ticareti geçirmiştir. Sözün kısası, dini ve siyasi yanılsamaların ardına gizlenen sömürünün yerine açık, hayasız, dolaysız, gaddar sömürüyü geçirmiştir.⁶

Kapitalizmde insanlar toplumsal ilişkileri nasıl görünüyorlarsa öyle anlamak zorundadır. Öte diye bir şey yoktur adeta – tahakküm ve sömürü tam da görünüşün görünümüne dayalıdır; ayrı bir ontolojik diyarda meydana gelmez. Aynı mantıkla söyleyebiliriz ki kapitalizmde tahakkümün belirsizleşmesini sağlayan da işte onun bu açıklığı, yani görünürlüğüdür. Bu noktada metanın biçimine değinebiliriz: Metaların kendilerine atfedilen özelliklere sahip olmadıkları gün gibi ortadaysa

6. Karl Marx ve Friedrich Engels, “The Communist Manifesto”, *The Communist Manifesto and Other Writings* New York: Barnes & Noble Classics, s. 9-10. [Türkçesi: s. 39.; çeviri değiştirildi. -çn]

da, bu özelliklere sahiplermiş gibi muamele gördükleri ancak diyalektik tahlille gösterilebilir. Yani toplumsal biçimlerin esas muammasını görünüşte önemsiz özelliklerinin yarattığı (metanın biçimi, tahakküm ilişkileri vb. unsurların özellikleri gibi) ancak diyalektik tahlille açığa çıkarılabilir.

Komünist Manifesto’dan aktardığımız paragrafa geri dönersek, kapitalizmin bizi düşünmeye ittiğini söylemek mümkün. İçinde olduğumuz durumun tuhaflığı şu: Kapitalizm küresel düzeyde toplumların örgütlenme biçimi olsa da onu düşünmeye yarayan kavramsal/felsefi araçlarımız olmayabilir. Fakat, Marx’ın gayet iyi bildiği gibi, kapitalizm bu açıdan paradoksaldır: Görünmez olmakla birlikte, bugüne kadarki toplumsal sistemler içinde en irdelenebilir olanıdır (düşünülemez bir Tanrı figürünün teminatına yaslanmadığı için).

Komünist Manifesto’nun meşhur cümlesine geri dönelim: “Katı olan her şey buharlaşıyor”. Çoğu (çağdaş) felsefenin henüz kapitalizmle aşık atacak düzeye gelmediği öne sürülebilir; kapitalizme kafa tutamamak anlamında değil, *Manifesto*’da geçen bu ifadenin kapsamını ve sonuçlarını bütünüyle kabul etmemek anlamında. Çünkü bazı şeylerin katı olduğu kabülünden vazgeçmezler genellikle. Felsefe kapitalizmi düşünmez. Fakat, kabaca söylersek, felsefenin temelinde “doğası gereği” antikapitalist bir İdea bulunduğu için, felsefeyi ilgilendiren bir sorundur kapitalizm. Yani felsefenin gerçek anlamda çağdaş olması için, katı olan her şeyin buharlaşmasının sonuçlarını ve içerimlerini kabul etmesi şarttır. Katı olanın pek çok farklı tezahürü vardır: din, teknoloji, modernlik öncesinin toplumsal örgütlenme biçimlerine geri dönüş vb. Sermayenin acımasızca yok edip yerine piyasanın buz gibi kuvvetini geçirdiği “kutsal”, kapitalist ilişkilerin sebep olduğu daimi kopuş ve kırılmaların üstünü örtmeye çalışan bir telafi mekanizmasıdır aslında. Elbette gerici bir telafidir bu.

Dolayısıyla şöyle bir ilave teze ihtiyaç vardır: Kapitalizmin felsefi olmayan bir sistem olduğunu söylemek tuhaf bir iddiadır. Tuhaftır, çünkü insanlık tarihi içinde soyutluğa kapitalizm kadar bel bağlamış bir toplumsal örgütlenme sistemi daha yoktur. Finansal sermayeyi örnek alalım. Marx'ın klasikleşmiş formülü P–M–P (para–meta–para) burada P–P haline dönüşüyor gibidir. Yani kendine değer katma [*valorizasyon*] adımı es geçilir; meta dolayım uğrağı olmaktan çıkar, parayı satın alan yine paradır. Sahiden öyle midir peki, üretime karşılık gelen fiziksel düzey (boyut) fiziküstü bir düzeye (ontik boyuttan yoksun finansal spekülasyonlar vb.) mi çıkarılmaktadır? Ben finansal sermayenin üretim düzeyini yeniden örgütlediğini ama es geçmediğini iddia edeceğim. Bunun en iyi örneği, Olimpiyatlar ve FIFA Dünya Kupası gibi büyük etkinliklerdir: (Yeni bir yoldan) üretken etkinliklerdir bunlar, ama ancak uluslararası sermayenin finansal döngüsü bakımından anlaşılır hale gelirler. Marx *Grundrisse*'de şöyle bir iddiada bulunur:

(...) [kapitalizmde] nesnel bağımlılık ilişkileri, kişisel bağımlılık ilişkilerinin antitezi olarak ek bir görünüm daha kazanırlar (toplumsal ilişkilerin bireyden bağıını koparıp görünürde bağımsız kalan bireyin karşıtı konumuna gelmesinden başka bir şey değildir nesnel bağımlılık ilişkisi – yani karşılıklı üretim ilişkilerinin bireylerden ayrılması ve özerkleşmesidir): Bireyler eskiden birbirlerine bağımlıyken şimdi soyutlamaların tahakkümü altına girmiştir. Soyutlama yani idea ise, bireyin hâkimi ve efendisi olan o maddi ilişkilerin teorik dışavurumundan başka bir şey değildir.⁷

7. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Londra: Penguin Books, 1993, s. 164. [Türkçesi: s. 241; çeviri değiştirildi. –çn]

Dolayısıyla artık bu ilişkiler ancak “idealar” da dışavurulabilmektedir;

(...) filozoflar da bundan hareketle, idealar saltanatının yeni devrin özgül niteliği olduğuna karar vermişler, özgür bireyselliğin yaratılışını da bu saltanatın yıkılması diye tanımlamışlardır. İdeolojik açıdan bu hatanın yapılmasını çok daha kolaylaştıran faktör, bu ilişkiler tahakkümünün (yani sonunda belirli kişisel bağımlılık ilişkilerine dönüşen ama bu esnada tüm aldatmacalardan arınan nesnel bağımlılığın) bireylerin bilincine bir idealar saltanatı olarak yansımaları ve ideaların, yani bu nesnel bağımlılık ilişkilerinin ebediliğine olan inancın “bittabi” hâkim sınıflar tarafından eldeki tüm imkânlarla beslenmesi, güçlendirilmesi, kafalara sokulması olmuştur.⁸

“İdea” sözcüğünü burada Hegelci manada anlamak gerekir. *Hukuk Felsefesi*’nin önsözünde şöyle der Hegel: “rasyonel olan fiilidir, fiili olan da rasyonel.”⁹ Bugün dahi Hegel’in itibarına gölge düşüren pek çok unsurdan biridir bu tez. Hegel eleştirmenlerine göre bu ifadenin amacı Prusya monarşisini meşrulaştırmaktır; dolayısıyla şimdiki zaman için değişim, dönüşüm ve devrim ihtimalini ortadan kaldırır. Dahası, düşünmenin/düşünmenin mevcut durumla uzlaşması, yani gerek mevcut siyasal düzeni gerekse düşünmenin mevcut durumunu düşünme ve değiştirme çabalarından vazgeçilmesi olarak da okunur bu ifade. Buna göre, “gerçek rasyoneldir, rasyonel olan da gerçek” ifadesiyle, felsefenin, siyasetin, tarihin vb. mutlak noktasına varır Hegel. Oysa kendisi bunun tam tersini savunur: Açıkça

8. age., s. 165; [Türkçesi: s. 241-241; çeviri değiştirildi. –çn]

9. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 20.

şunu ifade eder; “ideal” olandan uzaklaşıp akli gerçeğin bir parçası olarak müdafaa etmek, hiçbir konuda “tesadüften”, “çürümeden ve bozulmadan” kaçılmayacağını söylemektir – bir şeyi varlığı bakımından düşünmenin onu olumsuzluktan kurtaracağını söylememizin önüne geçmektir; felsefe tarihinin ebedi olduğunu, ama tarih içinde hiçbir şeyin ebedi olmadığını kabul eder.

Basit bir İdeal'den ibaret olmayan bu ilahi İdea'nın saf ışığı altında, tesadüfi şartların tutarsızca bir araya gelip olayları ortaya çıkardığı bir dünya hayaleti kaybolup gider. Felsefenin arzusu ilahi idea'nın esas anlamını, gerçek yüzünü keşfetmek ve şeylerin onca küçümsenen Gerçekliğini gerekçelendirmektir; zira İlahi emeğin kavranışıdır Akıl. Fakat dini, etik, ahlaki gayelerin ve genel toplum hallerinin yoldan sapması, bozulması, mahvolması söz konusu olduğunda, bunlar özleri bakımından sonsuz ve ebedi olsa da, aldıkları biçimlerin sınırlı, dolayısıyla salt doğa alanına ait ve tesadüfe tabi olabileceğini kabul etmek gerekir. Yani fanidir bu biçimler, çürüme ve bozulmaya açıktır.¹⁰

Burada, ideaların kendi dışlarında içkin biçimde mevcut oldukları tezi hayatidir: “(...)idealar dışında fiili olan bir şey yoktur.”¹¹ Hegel'de ideanın normatif boyutu burada devreye girer. Felsefe ile eleştiri arasındaki ilişkinin çok önemli olduğunu Hegel de kabul eder – Hegel'in eleştirel düşünürlerden olmadığını göz önüne alınca paradoksal bir konumdur bu. Gel gelelim bugün hem eleştiri hem felsefe tehdit altındadır, içinde kendilerini ifade edebilecekleri yahut düşünce faaliyetleri olarak

10. Hegel, *Philosophy of History*, Ontario: Batoche Books, 2001, s. 51.

11. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 20.

işlemlerini gerçekleştirebilecekleri kavramsal çerçeveden yoksun oldukları için tam da. Kavramsal çerçeveden yoksun olan eleştiri ve felsefe kısırlaşıp köhneleşmekte, kanaatlerin ifadesinden ibaret kalmaktadır. Bugün Hegel'e her zamankinden daha çok ihtiyaç duymamızın sebebi, onun tam da eleştirmeyen bir eleştirel filozof olması olabilir – içkin eleştiri, sistemleri dışarıdan irdelemek değil, sistemlerin kendi kendini eleştirmesidir. Materyalist Marx'ın kapitalizmi düşünürken Hegelci yöntemi benimsemesinin önemli bir sebebi olabilir bu: Eleştirel perspektiften vazgeçmesine rağmen (ki kapitalizm kendi kendisini değerlendirirken açıktan bu yöntemi benimsemiştir) tarihten belirlenmemişlik çıkarabilen tek yöntemin bu olması.

Son yirmi otuz yılda gerçekleşen muazzam bilimsel, siyasal ve iktisadi dönüşümler, siyasal iktisadın eleştirisine geri dönmeyen her tür komünist siyasetin koşulu olduğunu yeniden doğrulamıştır. Marx'ın yapıtından kapitalist gelişimin çağdaş biçimine dair bir fikir almak mümkün müdür? Başka bir ifadeyle, kapitalizmin geçirdiği dönüşümleri düşünmek için gereken kavramsal çerçevenin Marx'ın yapıtında bulunması mümkün müdür? Felsefenin çağdaşlığının nasıl tanımlanabileceğinden bahsetmiştik. Ama Marx'ın siyasal iktisada yönelttiği eleştiri söz konusu olduğunda, bu teorinin çağdaşlığını ölçmemizi sağlayacak ilke ne olabilir? Marx'ın teorisinin gerek siyasal iktisadın eleştirisini gerekse kapitalizmin geçirdiği dönüşümün etkilerini yeniden düşünmede köşe taşı olduğunu düşünen pek çok insan var. Burada asıl engel kapitalizmin farklı boyutlarının tahliline ilişkindir (toplumsal tahakküm ve sömürü, kâr karşısında rant, çağdaş kapitalizmde toplumsal ilişkiler, çağdaş kapitalizmin dinamikleri gibi).

Dolayısıyla bu bölümde amacım, emek-değer ve sömürü teorisini yeniden düşünerek Marx'a geri dönmeyi önermek.

Siyasal iktisadın eleştirisine yaklaşımın, Althusser'in tabiriyle "ekonomist sapma"ya dönüşmemesi için, felsefi bir konumda temellendirilmesi (en azından felsefi bir konumla dolayımlanması) şarttır. Tek başına, kendinde nesne olarak incelendiğinde, siyasal iktisadın eleştirisinin ve bilhassa sermayenin epistemolojik statüsü belirsizleşir. Marx'ın felsefeyle ilişkisinden bahsederken, siyasal iktisadın eleştirisinin felsefe alanı içine düşmediğini öne sürmüştük. Gel gelelim Marx'ın yapıtının bütününde eleştiri kavramını nasıl ve hangi biçimde kullandığını tahlil etmek ilginç olabilir. Din eleştirisinden yola çıkan Marx, onu tüm eleştiri türlerinin en tepesine yerleştirir ("din eleştirisi ... her eleştirinin önşartıdır"); bunu felsefe eleştirisi takip eder ("felsefeyle gerçek dünyayı inceleme arasındaki ilişki mastürbasyon ile cinsel ilişki arasındaki ilişkinin aynısıdır"); en sonda da siyasal iktisadın eleştirisi gelir. Burada döngüsel bir hareket var gibidir, çünkü siyasal iktisadın eleştirisi Marx'ı yeniden din eleştirisine götürür. *Kapital*'in birinci bölümünün meta fetişizmini konu alan meşhur altbölümünde metaların dini yapısından bahsedilir, ama iki farklı "düzey"de; din üstyapıya ait bir fenomenken, meta fetişizmi iktisadi temele ilişkindir. Burada felsefeyi şimdilik nesnesiz bir bilgi disiplini biçiminde tanımlayarak devam edebiliriz – ama onu organize bir teorik bilgi üretimi olarak anlayıp kendi epistemolojik ufkuyla sınırlandırmamak gerekir; felsefe ontolojik önkabuller düzeyinde anlaşılıp kavramsallaştırılmalıdır. Althusser'in öne sürdüğü gibi, felsefenin kendine ait bir nesnesi yoktur; meşgul olduğu alanlardan biri de kendisidir. Öte yandan, siyasal iktisadın eleştirisi kendi kendisini nesne olarak alır – inceleme nesnesi klasik siyasal iktisadın nesne, yöntem ve teori düzeyinde teorik açıdan mutasyona uğratılmış bir hali olarak düşünülmediği takdirde.

Marx'ın geç dönem çalışmalarına ilişkin temel soru da böyle ortaya çıkar: Siyasal iktisadın eleştirisinin hangi temeller üzerinden kendi önkabullerini, 'şimdi'yi vs. baştan düşünebileceğisorusudur bu. Marx'ın geç dönem çalışmaları üzerine en ciddi ve meydan okuyucu yorumlardan biri Moishe Postone'den gelmiştir. Postone'nin projesi, "kapitalizm üzerine yeniden güçlü bir eleştirel teori formüle etmek"tir.¹² Bu kısımda Postone'nin çalışmalarının tek bir boyutu, yani Hegel-Marx ilişkisinde diyalektiği nasıl anladığı üstünde duracağım.¹³ Marx'ın Hegel'le ilişkisini yorumlarken, onun Hegel'de reddettiği ve olumladığı noktaların tarihsel bir yörüngesini çıkarır Postone. Bu tahlilde, Marx'ın sermaye kavramsallaştırmasının hangi düzeylerde Hegel'in Tin'ine, Töz-olan-Özne'sine, "bütünlük" anlayışına vb. dayandığını açığa çıkarmaya çalışır.

Postone'nin diyalektik yöntem konusunda vardığı sonucu uzun uzadıya aktarmak gerekiyor:

Marx'ın *Kapital*'de sunduğu argümanın diyalektik gelişim yapısını Hegel üzerine bir üst-yorum olarak okumak gerekir. Hegel'i klasik siyasal iktisada "uygulamış" değil, Hegel'in kavramlarını kapitalist toplumun toplumsal biçimleri üzerinden bir bağlama oturtmuştur Marx. Yani Marx'ın olgun dönemine ait Hegel eleştirisi, *Kapital*'deki kategorileri geliştirme sürecine içkindir – Hegel'in aynı kavramları geliştirme yöntemine paralel giden bu süreç zımnen, bu kavramların dışavurumu oldukları belirlenmiş sosyo-tarihsel bağlama işareter eder. Marx'ın tahliline göre, Hegel'in diyalektik, çelişki ve özne-nesne özdeşliği gibi kavramları kapitalist gerçekliğin te-

12. Moishe Postone, "Labor and the Logic of Abstraction", *South Atlantic Quarterly*, 108/2 (2009), s. 307.

13. Postone'nin çalışmaları üzerine ayrıntılı bir eleştirel okuma için bkz. Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, New York: Verso, 2010, s. 191–243.

mel boyutlarını dışavurmakla birlikte, bu boyutları yeterince kavrayamaz. Hegel'in kategorileri sermayenin yabancılaşmış bir üretim biçiminin Özne'si olduğunu aydınlatmadıkları gibi, biçimlerin kendilerine özgü içkin çelişkilerin itici gücüne bağlı, tarihsel açıdan özgül dinamiğini de tahlil etmez.

Postone'ye göre Hegel ne yapar peki? *Geist*'i Özne olarak öne sürer; diyalektik Hegel'de evrensel devinim kanunuyla aynı doğaya sahiptir. Öte yandan,

Marx zımnen Hegel'in kapitalizmin soyut, çelişkili toplumsal biçimlerini kavradığını, ama bunu tarihsel özgüllüğü içinde yapmadığını öne sürer. Aksine, bu biçimleri idealist bir şekilde hipostazlaştırıp dışavurmuştur Hegel. Yine de, yetersiz düzeyde de olsa bu biçimleri dışavurur Hegel'in idealizmi: Özne-nesne özdeşliğine karşılık gelen ve kendi yaşamları varmış gibi görünen kategoriler aracılığıyla sunar bu biçimleri. Bu eleştirel tahlil söz konusu idealist kategorileri antropolojik bir şekilde öylece tersine çeviren bir materyalizmden çok farklıdır; ikinci yaklaşım, kapitalizmin ayırt edici özelliği olan, insanlara tahakküm uygulayan ve sahiden iradeleri dışında iş gören o yabancılaşmış toplumsal yapıların yeterli biçimde tahlil edilmesine imkân vermez.¹⁴

Althusser'e göre Marx'ın materyalizmi Hegel'in idealist sistemi salt tersine çevirmekle kalmaz, hayali idealizm tezine bir maddi açıklama getirir; Postone'ye göreyse, aksine, Marx'ın konumu Hegel'in idealizmini tersine çevirmez, maddi olarak "gerekçelendirir":

14. Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 81.

Yani *Kapital* bir Ricardo eleştirisi olduğu gibi, aynı zamanda bir Hegel eleştirisidir – Marx’a göre mevcut toplumsal oluşumun sınırları içinde kalan düşüncenin en uç gelişim noktasını temsil eder bu iki düşünür. Marx’ın yaptığı, Ricardo’yu “uç noktasına götürmek”ten, Hegel’i “maddileştirmek”ten ibaret değildir. Eleştirisi esastan tarihseldir – emeğin kapitalizmdeki tarihsel açıdan özgül “çifte karakteri” üzerinden gider. Sırasıyla “emek” ve *Geist* kavrayışları bakımından, Ricardo ve Hegel’in inceleme nesnelerinin tarihsel olarak özgül karakterini tam olarak kavrayamadıklarını ve bu nesneleri tarihaşırı şeyler gibi koyutladıklarını savunur Marx. Yani Marx’ın olgun döneminde sunduğu tahlilin açıklama biçimi Hegel diyalektiğinin sermaye sorunsalına “uygulanması” olmadığı gibi, meta üzerine sunduğu eleştirel inceleme de Ricardo’nun değer teorisini “devraldığının” işaretçisi değildir. Aksine, Marx’ın argümanı, Hegel ve Ricardo’nun teorilerini bağlamalarını oluşturan toplumsal biçimlerin özgül karakteri üzerinden temellendirmeye ve açıklamaya çalışan içkin bir eleştiridir.¹⁵

Postone buna “geleneksel Marksizm” der: “eleştirel bir Ricardo-Hegel sentezi”. Vurgu emek kavramındadır; bu türden bir Marksizm anlayışında emeğin tarihaşırı bir servet kaynağı olduğu önkabulü vardır, ama aynı zamanda Özne’nin tözü olarak koyutlanır emek. Postone’nin “geleneksel Marksizm” anlayışına göre, kapitalizmde toplumsal ilişkiler Özne’nin kendi kendini gerçekleştirmesini önleyen bir unsur olarak kavramsallaştırılır. Eleştirinin bakış açısı olarak koyutlanan bütünlüğü oluşturan emektir; Marx’taki diyalektik ise tarihsel olarak özgül bir hareketten tarih yapma pratiğinin ifadesine veya öne sürülmesine

15. age., s. 81-82.

dönüşür. Bu doğrultuda proletarya Özne olarak anlaşıldığında, Özne'yi kuran faaliyetin aşılması değil tamamen gerçekleştirilmesi gerekir. Dolayısıyla bu yaklaşım söz konusu faaliyetin yabancılaşma olarak görülmesini imkânsız kılar. Postone'un iddiasına göre, emek üzerine kurulmuş her eleştiri aynı zamanda şunu savunur: "(...) yabancılaşmanın kökleri emekte değil, somut bir Öteki'nin, yani kapitalist sınıfın emeği kontrol etmesinde yatmalıdır."¹⁶

Yani Postone'ye göre, Marksizmi Ricardocu-Hegelci diye kavramsallaştırdığımız takdirde, ortaya "maske düşürme" amacı taşıyan bir eleştiri çıkar.¹⁷ "Maske düşürme" sürecini büsbütün göz ardı etmeden onun ardından gitmek isteyen Postone'nin amacı şunu göstermektir: Marksist eleştirinin içinde bu adım daha temel bir teorinin uğraklarından biridir; "kapitalist toplum ideallerinin ve gerçekliğinin toplumsal ve tarihsel kuruluşuna dair temel teori"nin bir uğrağıdır.¹⁸

Postone'nin konumu nasıl özetlenebilir? Proleter emeğinin özgürleşmenin kaynağı olduğu düşüncesini reddeder Postone; ona göre, başlıca nokta olmak şöyle dursun proleter özgürleşmesinin önünde duran başlıca engeldir emek. "Servetin kaynağı emektir" tezini reddeden Postone, emeğin "soyut, gayrişahsi, yarı-nesnel bir karaktere sahipmiş" gibi tasavvur edildiğini savunur:

Tarihsel olarak belirlenmiş bir toplumsal pratik biçiminin (kapitalizmdeki emeğin) yapılandığı bu dolayım biçimi insanların eylemlerini, dünya görüşlerini ve yönelimlerini yapılandırır. Böyle bir yaklaşımda, kültür ile maddi hayatın ilişkisi meselesi, tarihsel olarak özgül bir toplumsal dolayım biçimi ile toplumsal "nesnellik" ve "öznellik" biçimleri ara-

16. age., s. 82.

17. age., s. 82.

18. age., s. 83.

sındaki ilişki meselesine dönüşür. Toplumsal dolayımına ilişkin bir teori olan bu yaklaşım, klasikleşmiş teorik özne-nesne ikiliğini aşma ve bu ikiliği tarihsel olarak açıklama yönünde bir çabadır.¹⁹

Marx'ın olgun dönem çalışmalarına yönelik iki yaklaşım arasında ayırım yapan Postone, “emeğin bakış açısından” kapitalizm eleştirisi ile “kapitalizmin bünyesindeki emeğin eleştirisi”ni birbirinden ayırırken, ikincisini kendi Marx yorumuna öncül kabul eder. Böylelikle şunu savunur: “Marx'ın tahliline göre kapitalizmin karakteristik toplumsal ilişki ve oluşumları, – mülkiyet ilişkilerinden doğan, piyasanın aracılık ettiği– sınıf ilişkileri üzerinden tam olarak anlaşılamaz”,²⁰ kapitalizmdeki temel toplumsal ilişkilerin tahlili, aslında meta ve sermayenin tahlilidir.

Ben Postone'nin Marx yorumuna dair bu kavramsallaştırmanın onun diyalektik anlayışına dayalı olduğunu savunacağım. Martin Niclaus'un kendi *Grundrisse* çevirisi için yazdığı girişi yazısı üzerine değerlendirmelerinde, Postone ve Helmut Reinicke diyalektiği tarihsel açıdan sınırlı (modern fenomenleri tahlil etmekle sınırlı) bir teorik biçim olarak koyutlar. Metalar ile diyalektik arasında bir koşutluk bulunduğunu iddia eder, bu ikisini belli bir tarihsel bağlam içinde konumlandırırlar. Marx'ın metayı tahlilin başlangıç noktası olarak seçmesinin sebebi kapitalist üretim tarzının hâkim olduğu toplumlarda servetin kendini “muazzam bir meta birikimi”²¹ olarak sunması, yani tahlilini belli bir toplumda, tarihsel olarak belirlenmiş bir uğrakta konumlandırmak istemesi değildir sadece, aynı

19. age., s. 5.

20. age., s. 6.

21. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt 1, Londra: Penguin Classics, 1990, 125.

zamanda belli bir topluma ve belli bir tarihsel zamana ait bir yöntem olarak diyalektiğe başvurmasıdır. Yani Postone diyalektiğin meta üretimi ile birlikte doğduğunu öne sürüyor gibidir. Dahası diyalektiğin nesnesi, metayı üreten toplum biçimidir. Fakat diyalektiğin “evrensel olarak uygulanabilir bir yöntem” olduğunu reddediyor gibidir Postone; başka bir deyişle, doğası gereği çelişkili, belirlenmemiş bir gerçekliğin doğru dışavurumu değildir diyalektik. Aksine, tarihsel olarak belirlenmiş eleştirel bir yöntemdir, meta biçiminin baş göstermesiyle birlikte doğmuştur ve metaların bütünlüğü tarafından belirlenen bir toplumsal biçimi, tarihsel olarak özgül çelişkileriyle birlikte tahlil etmek için uygun olan tek yöntemdir. Dolayısıyla diyalektik burada kapitalizmi yahut başlı başına modernizmi (eleştirel biçimde) tahlil edebilen, ama bunu kapitalist olmayan ya da post-kapitalist bir bakış açısından yapması mümkün olmayan bir teori (daha doğrusu, felsefe) biçimi olarak çıkar karşımıza.

Postone’nin tezini kabul mu etmeli, yoksa çalışmalarının tamamına yayılan bir konum olarak tarihselcilik bu deyip geçmeli mi? Kendisinin de hoşuna giden bir şekilde yanıt verirsek, Postone’nin hem haklı hem haksız olduğunu söylemek gerekiyor: Evet, diyalektik modernizmle, yani kapitalist toplumla birlikte başlı başına kendini göstermiştir; ama bu onun tarihasırı geçerliliğine ve iddialarına halel getirmez. Kapitalizm elbette tarihsel bir toplumsal örgütlenme biçimidir, ama gerek eleştirel araçlar ve kavramlar düzeyinde gerekse (maddi olsun olmasın) ürünlerin üretildikleri mahale bağlı kaldığını savunan teori düzeyinde, her toplumsal oluşum kendi kendisiyle sınırlı değildir.

Postone, Marx’ın diyalektiğinin Hegel’inkinden farklı olduğunu düşünür: İkincisi “kapitalist ilişkilerin dışavurumu” iken, ilki “bu ilişkileri özbilinçli bir şekilde dışavurur”. Bu doğrultuda Marx’ın diyalektiğinin ikili karakteri vardır: Birincisi, düşünce biçimlerini tarihsel olarak anlayan, eleştirinin

şeyin kendisinden, yani kapitalist üretim tarzının çelişkilerinden doğduğu eleştirel bir epistemolojidir. Bu haliyle, kapitalist toplumsal biçimi olumsuzlamayı amaçlayan bir eleştiri haline gelir. İkincisi, olumsuz karakterinden dolayı, Postone'ye göre siyasal iktisadın eleştirisinin en kuvvetli boyutu zamansallık, yani tarihsel belirlenimdir; toplumsal örgütlenmenin burjuva biçimi hâkim biçim olduğu sürece var olmaya devam edebilir ancak.

Postone'deki sorun, toplumsal biçimlerin gücünü tanımamasıdır. Yani, toplumsal biçimler ebediyetin önüne geçmek konusunda Postone'nin düşündüğünden daha acizdir. Kapitalizm ile diyalektiği birlikte düşünebilmemizin sebebi diyalektiğin mantığının tarihsel olarak erken kapitalizmin mantığıyla bağlantılı olmasıdır – kapitalizm mantığının dolaysız tarihin mantığı olması değil. Yani Postone kapitalizmin ortadan kaybolmasıyla birlikte diyalektiğin de ortadan kaybolacağını söylerken diyalektiği doğuran epistemolojik biçimin, ortaya çıktığı tarihsel uğrak tarafından üstbelirlendiğini kasteder. Fakat diyalektiğin iç mantığı, şeyler veya fenomenlerin tarihte hangi sırayla ortaya çıkmışlarsa diyalektikte de o sırayla baş gösterecekleri anlamında “tarihsel” değildir. Diyalektiğin kapitalist çağın ürünü olması, dolayısıyla bilişsel bir araç olarak kapitalizmle birlikte ortadan kaybolacak olması, diyalektik yöntemin işleyişinde şeylerin, tarihte belirledikleri sırayla sunulduğu anlamına gelmez.

Bu meselenin diğer bir boyutu da yapısalcılıktan çıkan derttir. Buna göre, bir mefhumun, kavramın, fenomenin vb. tarihsel gelişimi, içinde “üretildiği” zamansal ve mekânsal sınırlara indirgenemez. Hegel'in fark ettiği gibi, diyalektik süreçte tüm mesele şimdiki zamanın asla kendi başına olmaması, yani kendi geçmişini yanında taşıyor olması, bu geçmişin de şimdinin perspektifinden yeniden biçimlendirilmesidir. *Manifesto*'nun tarihi şimdinin perspektifinden ifade eden açılış cümlesinin

asıl Hegelci yorumu budur: “Gelmiş geçmiş tüm toplumların tarihi sınıf mücadelelerinin tarihidir”. Şimdiki zaman kapitalist toplumun perspektifinden geçmişini yeniden yazar ve “yaratır”. Žižek’in Hegel kavramlaştırmasına göre bütünlük de böyle anlaşılmalıdır: Şimdiki zamandan ibaret olmayıp geçmiş de geleceği de içinde taşıyan tarihsel uğrak. Bütünlük, geçmiş ve geleceği gösteren somut bir tarihsel uğrağı ifade eder. Bunu üretim ve dolaşım sürecinde de görmek mümkündür: İsmen üretim sürecinde meta ile birlikte üretilen değer, ancak dolaşım döngüsünün tamamlanmasıyla birlikte fiiliyat kazanır. Aynıısı sermayenin kendisi için de geçerlidir: Sermaye ilkesi aracı faaliyet rolünü ve işlevini üstlendiğı, ama aynı zamanda meta mübadelesine aracılık eden fail haline geldiğı ölçüde sermaye (Hegelci manada) bir Özne’dir. Yani kapitalist biçim altında tüm meta mübadelesi süreci, sermayenin kendi kendine hareketidir. Burada Hegel’in aynı zamanda Töz olan Özne mefhumu çıkar karşımıza.

Marx *Grundrisse*’de diyalektik matrisi nefis bir şekilde aydınlatırken şimdinin perspektifinden geriye bakma [*retroaktivite*] ilkesine işaret eder:

Burjuva toplumu, tarihin en gelişmiş ve karmaşık üretim örgütlenmesidir. Bundan dolayı, bu toplumun yapısının ve ilişkilerini dışavuran kategorilerin kavranması, ortadan kaybolmuş tüm eski toplumların yapılarını ve üretim ilişkilerini kavramamıza da olanak sağlar; burjuva toplumu kendisini inşa ederken geçmiş toplumların yıkıntılarından ve öğelerinden faydalanmış, onların hâlâ feshedilmemiş kısmi kalıntılarını beraberinde taşımış, geçmiş toplumların başlangıçta salt nüanslardan ibaret görünen belirsiz özellikleri burjuva toplumuyla açık bir anlama kavuşmuştur vs... İnsan anatomisi maymun anatomisinin anahtarını taşır.

Ama alt hayvan türlerinde daha ileri gelişim yönündeki gizli imaların anlaşılması ancak daha ileri gelişim aşaması öğrenildikten sonra mümkündür.²²

Önceki toplumsal üretim örgütlenmelerini ancak kapitalist üretim örgütlenmesinden geriye bakarak anlamak mümkündür. Marx'ın sermayenin doğasını düşünmesine imkân tanıyan Hegelci diyalektik budur işte. Diyalektik işte bu manada teleolojik olmayan ve (Postone'nin tabiriyle) tarihasırı bir karakter kazanır.

Fakat burada birkaç noktaya daha dikkat çekmek gerekiyor. Postone'nin, diyalektiğin kapitalist tarihin ürünü olduğu ve bundan dolayı meta biçimlerinin tarihsel evrimini gösterecek şekilde “programlanmış” olduğu yönündeki argümanında, diyalektiğin şeyleri tarihsel kronolojik sırası içinde sunduğu iddiası yoktur. Postone'nin argümanı görüldüğünden daha karmaşık gibidir, çünkü diyalektikte şeyler mantıksal sıraya göre sunulur. Gel gelelim Postone'ye göre diyalektiğin bunu yapabilmesinin tek sebebi kapitalizmin kendi iç mantığının ürünü olmasıdır. Anladığım kadarıyla öne sürdüğü tezin sorunu, Postone'nin Alfred Sohn-Rethel'in gerçek soyutlamalara ilişkin ikili tezini anlayamamasıdır. Ben Postone'nin Sohn-Rethel'in ilk hamlesini tekrarlar larken haklı olduğuna inanıyorum; bu hamle kabaca şöyledir: Evet, diyalektik olmayan felsefenin kategorileri (bir, ebediyet vb.) belli bir sosyoekonomik durum içinde, sözgelimi MÖ 7. yüzyıl İyonya'sında para basımının icadıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Keza kapitalizme karşılık gelen yeni sosyoekonomik durum da diyalektik kategorilere koşul oluşturmuştur. Fakat Sohn-Rethel sosyoekonomik hayatın bu “yan etkisi”nin söz konusu tarihsel uğrağın ardından da varlığını ve etkinliğini sürdürdüğünü gösterir – aynı kategoriler hâlâ etkinliğini sürdüren modern

22. Marx, *Grundrisse*, s. 105. [Türkçesi: s. 176-177; çeviri değiştirildi. -çn]

bilimsel paradigmayı, saf niceliklerin matematiksel tahlilini vb. doğurmuştur. Bu mantığı diyalektiğe de uygulamak gerekir: Evet, tarihsel olarak koşullanmıştır diyalektik, ama kendisini doğuran tarihsel koşullar ortadan kaybolduğu anda yanılısal hale geleceği anlamına gelmez bu. Bence Postone'nin tezinin sorunlu yönü işte bu ikinci tezle ilgili.

Peki sermaye Hegel'le birlikte nasıl düşünülebilir? Žižek gibi ifade edersek, kapitalist düzenin –Hegel'in gözleri önünde ortaya çıkan– tam da Hegelci boyutunu kim görememiştir?

Hegel ve Kapitalizm

Kapitalizm eleştirisiyle bilinen bir filozof değildir Hegel. Kapitalizmi sözcüğünü hemen hiç kullanmaz. Kurduğu felsefi sistem mevcut sistemin bir dayanağından mı ibarettir (“fiili olan gerçektir ...”), yoksa kapitalizm için kurucu rol oynayan içkin antagonyizmalar mı saptamıştır? Başka bir deyişle, kapitalizm Hegel'in etik sistemiyle bağdaşır mı? Yani kapitalizm Hegel düşüncesinin sonuçlarıyla örtüşür mü, yoksa Hegel'in görünürdeki kabulünde ve bu kabulün neticesinde hata mı vardır?

Bu noktada, Hegel'in daha önce bahsi geçen içkin eleştirisini netleştirmemiz gerekiyor. Bunu Hegel'de içkinliğin mevcudiyetin içselliğini, kavramın kendi kendisi için mevcudiyetini aşabildiği şeklinde anlıyorum ben.

Hegel'e yöneltilen alışıldık eleştiri kabaca şöyledir: Hegelci spekülâtif düşünme kavramdan kavrama gider, gerçekliği arkasında bırakır. Bu argümantasyon çizgisine göre, Hegel doğayı, tını, toplumu, yasayı vb. indirgeyip kendi mantık kategorilerinden çıkarsamış, yani somutun kaynağı soyut tümel olmuştur. Hegel soyutlama günahını işlemiş, şeylerin düzenini tersine çevirmiştir; “yaratım” süreci kavramla başlamış, somutun veya gerçeğin yerini kavram almıştır. Bu tezi savunanlardan biri Althusser olmuştur. Hegel'i “soyutlamayı kötü kullanmak”la, yani makul

ve materyalist bir kullanım yerine spekülâtif ve idealist kullanımla suçlar Althusser. İlginçtir, canavar Hegel imgesi bilhassa Fransa’da Marksistler ile Marksist olmayanları birleştiren bir nokta olmuştur. Derrida’dan esinle söylersek, Deleuze, Foucault ve diğer Fransız filozoflarla birlikte Althusser de Hegel’e karşı organize bir alerjiden mustarıptır. Bunu belki en iyi ifade eden Deleuze olmuştur: “*Felsefe Hegel’den bu yana ontoloji ile antropoloji, metafizik ile hümanizm, teoloji ile ateizm, vicdan azabı teolojisi ile güvenmişlik ateizmi arasında tuhaf bir karışım olarak boy göstermektedir.*”²³ Bu vebanın izlerini, *Tinin Fenomenolojisi* ve bilhassa mutlak bilgi üzerine yorumuyla savaş sonrası Fransız felsefesinde iz bırakan Kojève’e kadar sürmek mümkündür.

Bu konumu *Grundrisse*’de Marx bizzat özetler:

Hegel gerçeği kendi kendini yoğunlaştıran, kendi derinliklerini kurcalayan, kendini kendinden yola çıkarak, kendi başına açımlayan düşüncenin ürünü olarak tasavvur etme yanılsamasına kapılmıştır; oysaki soyuttan somuta yükselme, düşüncenin somutu kendine mal edip onu zihinde somut olarak yeniden üretme yönteminden başka bir şey değildir.²⁴

Bu reddin arkasında, Hegel’de var olma ile düşüncenin birbirine özdeşleştirilmesi vardır. Doğru mudur bu peki? Yapıtlarıyla Alman idealizmini doruk noktasına çıkarmış filozof olarak bilinir Hegel. Kapitalizmin Batı Avrupa’da kendini hâkim üretim biçimi olarak tesis ettiği dönemdir bu. Dolayısıyla idealizm=modernizm=kapitalizm eşitliği, Hegel ile çağı arasındaki ilişkiyi irdeleyenlere rehberlik etmiştir.

23. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2006, s. 183; vurgu Deleuze’e ait. [Türkçesi: *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, Norgunk, 2010.]

24. Marx, *Grundrisse*, s. 101. [Türkçesi: s.169; çeviri değiştirildi. –çn]

Peki kapitalizm eleştirisinin temellerini de Hegel felsefesinin canavarımsı sisteminde mi aramak gerekir? Daha önce dediğimiz gibi, Marx'ın aksine Hegel'in belki en has tefekkür filozofu olduğunu, dünyayı değiştirme amaçlı ihtiraslı projelere hiç bulaşmadığını savunmak gerekiyor. *Hukuk Felsefesi*'nin önsözünde geçen meşhur pasajı bilmeyen yoktur: "Felsefe grinin üzerini griyle boyadığında bir yaşam şekli yaşanmıştır, gençleştirilmesi değil olsa olsa tanınması mümkündür; Minerva'nın baykuşu uçuşuna ancak alacakaranlık çökünce başlar."²⁵ Hegel'in bu tezi derinden materyalisttir, yukarıda aktardığımız tezle birlikte okunması gerekir (gerçek olan fiilidir, filli olan da gerçek). Minerva'nın baykuşunun ancak karanlık bastıktan sonra, toplumsal pratiklerle geçen uzun bir günün ardından uçuşa geçtiği iddiası, düşünmenin olaylardan sonra geldiğini öne sürer. Düşünmenin veya felsefenin geleceğe bakamayışının sebebi budur. Marx'ın konumuysa bunun tam tersidir; bu noktada, Žižek'in izinden gidip, Hegel'in materyalist biçimde tersine çevrilmesinden bahsetmek gerekir. Hegel düşünme (Alman İdealizmi) –Minerva'nın baykuşu– ile özdeşleşirken, Marx dosdoğru Fransız Horozu'nun (*Coq Gaulois*, Fransa'da devrim sembolü) yanında saf tutar.²⁶

Yani Hegelci düşünme ya da Marx'ın tabiriyle "araştırma/ inceleme yöntemi", belli bir gerçekliğin düşüncede veya düşünmede yeniden inşa edilmesi olarak anlaşılmalıdır, düşünmenin kendi içinden *a priori* bir düşünce üretimi olarak değil. Hegel'in felsefi projesini bütünüyle tanımlayan özellik budur. Gelin Hegel'in "inceleme yöntemi"ne biraz daha yakından bakalım. *Hukuk Felsefesi*'nde, kendisine yöneltlen eleştirileri öngörmüş gibidir:

25. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 23.

26. Slavoj Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londra: Verso 2012, s. 220.

Bizim ilerleme şeklimiz bu değil, zira biz sadece kavramın kendi kendini nasıl belirlediğini gözlemlemek istiyoruz ve kendimizi, düşünce ve kanaatlerimizi işe karıştırmamaya zorluyoruz. Gel gelelim, bu şekilde, bir düşünce dizisi, bir de mevcut şekiller dizisi elde ediyoruz; ki bunların fiilen görünmelerinin zamansal sıralaması kavramların sıralamasından bir ölçüde farklı olabilir.²⁷

Hegel'in konumu şudur:

Burada bu gelişmenin nasıl işlendiğini ele alıyoruz; idea'dan yola çıkarak tikelin belirlendiği bu işlemin gerçekleşmesi ve evrene yahut doğaya ilişkin bilişsel bilginin gelişmesi için, tikele ilişkin bilgi şarttır. (...) Bilim olgunluğa ulaştığında artık ampirik olandan yola çıkmayı bırakır, ama bilimin mevcudiyet kazanması için tekil yahut tikel olandan tümel olana geçilmesi gerekir. Deneyim bilimleri kendi başlarına gelişme kaydetmeseydi, felsefenin antik çağda eriştiği noktadan öteye gitmesi de mümkün olmazdı.²⁸

Hegel'e göre modern çağa tanımını veren kategori hangisidir? Burada modernlik için kurucu rol oynayan iki öznel özellik ve olay bulunduğunu akılda tutmak gerekir: Fransız Devrimi (yeni özgürlük fikrinin ortaya çıkışı) ve Protestanlık, yani Luther (öznenin sadece sahiden doğru olduğunu gördüğü şeye inandığı inancı). Gel gelelim, farklı bir boyutta da modernliğe tanımını veren ilkeyi mülkiyet olarak teşhis eder Hegel.

Başka bir deyişle, modernliğin toplumsal biçimine tanımını veren unsur mülkiyettir. Ama mülkiyet sözleşme, kabahatler ve suçla

27. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 61.

28. G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, cilt 3, Oxford: Clarendon Press, 2009, s. 89–90.

ilişki içinde mevcuttur. Burada tartışmamız gereken mesele, mülkiyet ve türevlerinin (sözleşme, kabahat/suç) modern dünyanın tahlili için doğru kategori olup olmadığı ya da Hegel'in genel sistemine oturup oturmaması değil. Hegel'in yapıtlarında onu antikapitalizmin savunucusu ilan etmemizi sağlayacak bölümler aramaktan da vazgeçmemiz gerek. Kapitalizmin toplumda genel bir tatmin yaratıp yaratmayacağı konusunda şüpheleri olmuştur Hegel'in, ama sivil toplumda eşitsizliği ve egoist davranışı sahiden savunmuştur. Bunu sivil toplum üzerine yazdığı ikircikli bölümde, tikel (birey) ile tümel (sivil toplum) meselesini ele alışımda görmek mümkün: Burada, bu ikisinin sivil toplum alanında birbirlerinden ayrı olsalar da, koşullu bir karşılıklı bağımlılık içinde var olduklarını savunur Hegel. Tümel olmadan bireyin ihtiyaçlarını gidermesi mümkün değildir; "tümelin gücünü özümseme" konusunda sivil toplum daha iyi iş görecektir. Fakat bu ikisinin var olması için birinin diğerine dönüşmesi gerektiğini savunur Hegel: Tikel (birey) kendisine haz getiren, ihtiyaçlarını gideren şeylerle meşguldür – "olumsal bir gelişigüzellik ve öznel kapris"tir bu; ("etik bir fikrin görünüş dünyası" olan) sivil toplum olarak tümel ise "hem bir savurganlık ve sefalet gösterisi, hem de her ikisinde de ortak olan fiziksel ve etik bir bozulma gösterisi sunar".²⁹

O halde devlet, sivil toplum üyelerinin ihtiyaç ve arzularını gerçekleştirmek için kullandığı bir araçtan mı ibarettir? Marx, Hegel'in devleti sivil toplumun denetleyici bir uğrağı olarak kavramsallaştırdığını düşünür. Tikel bireylerin devleti kabul edip etmemelerinin sebebi ihtiyaç ve arzularının giderilip giderilmemesi değildir; özneler yapısı kendi istemleriyle örtüştüğü sürece rasyonel devleti kabul ederler. Dieter Henrich'e göre Marx, Hegel'in devlet kavrayışını anlayamamıştır, çünkü *Tinin Fenomenolojisi*'nin kavramsal aygıtına bel bağlamıştır: "*Hukuk Felsefesi*"ni (nesnel Tin

29. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 222.

felsefesi) yorumlamak için *Tinin Fenomenolojisi*'nin kavramsal çerçevesine başvurduğunuzda, *Hukuk Felsefesi*'ndeki teori çöker ve Marx'ın yaptığı türden teşhislere kapı açılır.”³⁰ Marx, Hegel'in devlet mefhumunu bir Mutlak olarak anlar. Oysa *Hukuk Felsefesi*'nde, Hegel'in devletin rolünü (aynı zamanda) hayatın ekonomi dahil çeşitli alanlarındaki antagonistik eğilimleri kontrol altında tutmak olarak anladığı net pasajlar vardır. Örneğin, mülkiyetin rasyonel boyutunun “ihtiyaç tatmininde değil, kişiliğin salt öznelliğinin aşılmasında yattığını” öne sürer Hegel; “mülkiyet sahibi olmadan akıl olarak var olmaz kişi”.³¹ Aynı zamanda emek sözleşmesini savunur.³² Ama yapıtında felsefe sisteminin bütünü açısından semptomatik bazı özellikler vardır, ki bunlardan biri ayaktakımı kavramıdır.³³ Hegel'in sisteminde, farkında olmadan, deneme niteliğinde geliştirdiği diğer pek çok noktadan birinin bu olduğu söylenebilir.

Burada baş gösteren sorun, komünizm hipoteziyle çalışan filozoflara düşen başlıca görevlerden biri olabilir: Özgürlük, kurumlar ve komünizm arasında uyumlu bir ilişkinin nasıl olabileceğini açıklamak. Bu alanda ilk adımı atan Žižek olmuştur. Modern özgürlükçü hareketlerin “ilk günahı”nın, genç Hegelcilerin devletin otoritesini ve yabancılaşmışlığını reddedişinde yattığını savunur Žižek.³⁴ Yukarıda bahsi geçen meselenin çözümü de, çağdaş komünist hareketin ve filozofların “yaşlı Hegelciler'in müşterek bir etik tözde temellenen güçlü Devlet motifini kendilerine yeniden mal etmelerinden”³⁵ geçmektedir.

30. Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008, s. 329.

31. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 73.

32. *age.*, s. 97–8.

33. Bu kavram üzerine nefis bir yorum için bkz. Frank Ruda, *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, New York: Continuum, 2011.

34. Žižek, *Living in the End Times*, s. 200.

35. *age.*

İlerleyen kısımda tam da bunu yapmaya çalışacağız: Hegel esinli Marksist bir emek teorisinin anahatlarını çıkaracağız.

Emek Teorisi

Hukuk Felsefesi'nde geçen bir paragrafta “soyut emek”ten bahseder Hegel:

Gel gelelim araçlar ve ihtiyaçlara, dolayısıyla üretime özgül bir nitelik bahşeden, böylece iş bölümünü doğuran o soyutlama [süreci] çalışmanın tümel ve nesnel boyutunu oluşturur. İş bölümü sayesinde bireyin [*das Einzelnen*] çalışması daha yalınlaşır, böylece soyut çalışmasındaki becerisi ve çıktı hacmi de artar. Beceri ve aracın bu şekilde soyutlanması, diğer ihtiyaçlarının karşılanması konusunda insanlar arasında tam ve büsbütün zorunlu bir bağımlılık ve karşılıklılık ilişkisi de yaratır. Dahası üretimdeki soyutlama çalışmanın gitgide mekanikleşmesini, böylece en nihayetinde insanın kenara çekilip yerini bir makineye bırakmasını sağlar.³⁶

Burada hemen Adam Smith'in çalışmaları akla gelir; ona göre kapitalizmin temel ayırt edici özelliklerinden biri iş bölümüdür. Hegel'in Smith'in çalışmalarına ve siyasal iktisat alanındaki gelişmelere aşina olduğu herkesin malumudur (*Hukuk Felsefesi*'ndeki göndermeler bunu gösterir). Çalışma ve emeğe dair anlayışı ise Smith'in kavrayışının ötesine geçer kesinlikle (Jameson zanaat ideolojisi der bu anlayışa).

Hegel soyut emeğin makinelere, yani çağdaş ifadesiyle otomasyona dönüştüğünü savunur. Üretim sürecinin “bir dizi başkalaşımdan geçip makine haline, daha doğrusu otomatik bir sistem veya

36. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, s. 232–3.

mekanizma haline geldiğini”³⁷ gösteren Marx’ı anımsatır bu; aynı zamanda işçinin doğası ve faaliyetinin de dönüşmesi demektir bu, zira onlar da makineler tarafından belirlenirler.³⁸ Marx bundan “geleneksel üretim araçlarının tarihsel dönüşümü” diye bahseder. *System of Ethical Life*’ta emeğin dönüşümünün yapısı üzerine yerinde bir yorum yapar Hegel:

Belirli karakteriyle nesnenin tamamı büsbütün yok edilmez, nesneye bir bütün olarak uygulanan bu emek kendi içinde parçalara ayrılır ve tek bir çalışma haline gelir; bu tek çalışma tam da bu nedenle daha mekanikleşir, çünkü çeşitlilikten yoksun kalır ve böylece kendisi daha tümel hale, [canlı] bütüne daha yabancı hale gelir.³⁹

Sonrasında şöyle devam eder:

Bu şekilde bölümlenen çalışmada, geri kalan ihtiyaçların başka yoldan karşılanacağı önkabulü de vardır, zira bu başka yol da üstüne çalışılması gereken, yani başkalarının emek harcaması gereken bir şeydir. Ama mekanik emeğin bu köreltiliğinin doğrudan bir içerimi de kişinin kendini ondan büsbütün koparma imkânıdır; zira burada emek çeşitlilik içermez, bütünüyle nicelikselidir ve zekâ kapsamına sokulması kendi kendini hükümsüz kılan mutlak surette dışsal bir şey olduğundan, bir şey hem emeği hem hareketi bakımından kendi kendine aynılığı sayesinde kullanılabilir hale gelir.⁴⁰

37. Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, cilt 29, New York: International Publishers, 1987, s. 82.

38. *age.*, s. 83.

39. G. W. F. Hegel, *System of Ethical Life and the First Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1988, s. 117.

40. *age.*, s. 117.

Hegel ile Marx arasında basit bir koşutluk veya devamlılık kurmak mümkün müdür o halde? Henrich, Marx'ın Hegel'in reel-felsefesini doğru dürüst okumayışının, *Hukuk Felsefesi* ile aynı kavramsal yapıda olan *Mantık Bilimi*'ne bel bağlamamasından kaynaklandığını savunur. Bu tezi kabul etmek gerekir, zira Hegel tam da ontoloji ile metafizik arasındaki ayrımı reddettiği, daha doğrusu aştığı ve birinin aslında diğeri olduğunu kabul ettiği noktada Hegel olur. Büyük Mantık bu tezin nihai kanıtıdır.

Burada kısa bir parantez açmak ilginç olabilir. Slavoj Žižek *Tinin Fenomenolojisi*'ni yirminci yüzyıl için yazma ihtimalinden bahseder; “teknolojik ilerleme, demokrasinin yükselişi, başarısızlığa uğrayan komünist deney, faşizmin doğurduğu dehşetler, sömürgeciliğin aşama aşama son buluşu” bir araya gelecektir burada.⁴¹ Geçtiğimiz yüzyılda olup biten her şey, “zıtların [sayısız] çakışması’, liberal kapitalizmin faşizme evrilmesi ve daha da kötüsü, Ekim Devrimi’nin Stalinist kâbusa evrilmesi tam da Hegelci bir okumayı çağıran öncelikli meseleler değil midir?”⁴² Benim çok daha mütevazı bir amacım var, yine de bu iddiayı *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki görece gösterişsiz ama derinlere inen bir mesele üzerinden tekrar etmek enteresan. Henrich'ten farklı bir adım atıp, Hegel esinli bir Marksist emek teorisini *Tinin Fenomenolojisi*'nde aramak mümkün olabilir mi? Marx Hegel'den çok faydalanmış, ama Hegel'in emek teorisini benimsememiştir. Hegel'in emek teorisini Marx'a yedirmenin belli sonuçlar doğurması kaçınılmazdır: (1) ancak kesinlikle bir boşluğu dolduracaktır ve Marx'ın teorisinin geri kalanıyla aynı çizgide sunulması gerekir; (2) kapsama dahil edilmesiyle birlikte, Marx'ın tüm yapıtında karşılaşılan diğer başlıca kavramların da tashih edilmesi gerekecek ve bu girişim Marx'ın yapıtının

41. Žižek, *Less Than Nothing*, 225; [Türkçesi: s. 225; çeviri değiştirildi. –çn]

42. *age.*, s. 226. [Türkçesi: s. 226.]

“doğasını” derinden değiştirecek, Marx’ı kolay kolay tanınmaz hale getirecektir.

Tinin Fenomenolojisi’nin en az anlaşılan pasajlarından biri, özbilinç üzerine olan bölümün sonlarında efendi-hizmetkâr diyalektiğinin çalışma yoluyla “çözöldüğü” kısımdır. Marx, Lukács, Kojève, Lacan, Lebrun, Žižek gibi pek çok filozof için burası hâlâ rahatsız edici ve muammalı bir pasajdır.

Gelin önce *Tinin Fenomenolojisi*’nden bize rehberlik edecek bir pasaj aktaralım. Uzun uzadıya aktarılmayı hak ediyor bu pasaj:

Biçimlendirici faaliyet bu olumlu anlamı, yani hizmet eden bilincin saf kendi-için-varlığının mevcudiyet kazanması anlamını taşımakla kalmaz; ilk uğrağına karşıtlık içinde, olumsuz bir anlam da taşır: korku. Çünkü şeyin biçimlendirilmesinde, hizmetkârın kendi olumsuzluğu, kendi-için-varlığı, onun için ancak karşısında var olan şekli ortadan kaldırması yoluyla nesne haline gelir. Ama bu nesnel olumsuz uğrak önünde titrediğı yabancı varlığın ta kendisidir. Şimdi ise bu yabancı olumsuz uğrağı yok etmekte, şeylerin kalıcı düzeninde kendisini bir olumsuz olarak koyutlamakta ve böylece kendi için var olan biri haline gelmektedir. Efendide kendi-için-varlık hizmetkâr için bir “başka”dır ya da sadece onun içindir [kendisine ait değildir]; korkuda, kendi-için-varlık hizmetkârın kendisinde bulunur; şeyi şekillendirirken hizmetkâr kendi-için-varlığın kendisine ait olduğunu, kendisinin esasen ve fiilen kendi için mevcut olduğunu fark eder. Onun dışına koyulmakla şekil onun için ondan başka bir şey haline gelmez; çünkü hizmetkârın saf kendi-için-varlığı bu şeklin ta kendisidir ve bu dışsallıkta bunun hakikat olduğunu görür. Böylece kendi kendini yeniden keşfeden hizmetkâr, içinde ancak yabancılaşmış bir

mevcudiyete sahip olabildiği çalışmanın kendisinde kendi aklını kazanır. Bu yansıma için, korku ve bizatihi hizmet uğrakları gibi biçimlendirme uğrağı da zorunludur – aynı zamanda her ikisi de evrensel kiptedir. Hizmet ve itaatın disiplini olmadığında korku biçimsel safhada kalır ve bilinen gerçek dünya mevcudiyetine uzanmaz. Biçimlendirici faaliyet olmadığında korku içsel ve dilsiz kalır, bilinç de açıktan kendi-için haline gelmez. Bilinç bu ilk mutlak korku olmadan şeyi şekillendirdirmeye kalktığında bu çaba benmerkezli boş bir tavırdan ibaret kalır; çünkü biçimi ya da olumsuzluğu başlı başına olumsuzluk değildir ve bu yüzden biçimlendirici faaliyet ona özsel bir varlık olduğu bilincini veremez. Mutlak korku değil de sadece biraz endişe duyduysa, olumsuz varlık onun için dışsal bir şey olarak kalmıştır, tözüne baştan aşağı bulaşmış değildir. Doğal bilincinin tüm içeriği sarsılmadığı için ilkece hâlâ belirli varlığa ilişiktir; “kendi aklına sahip olmak” dikkafalıktır, hâlâ hizmetkârlıkla iç içe bir özgürlüktür. Saf biçim onun için özsel varlık olamadığı ölçüde, tikele uzanmış olarak görüldüğünde, evrensel bir biçimlendirici faaliyet değildir, mutlak bir Kavram değildir; kimi şeylere hâkim olan, ama evrensel güce ve bütün bir nesnel varlığa hâkim olmayan bir beceridir daha ziyade.⁴³

Çalışmanın şeylere olumsuzluğun damgasını vurduğu fikri derinlikli bir fikirdir ve dışsallaşma (*entäusserung*) mantığını bilincin kendini kendi dışında tanımasını sağlayan süreç olarak gören olağan anlayışımıza ters düşer – “onun dışına koyulmakla şekil [üstünde çalışılan şeyin şekli] onun için ondan başka

43. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 117–18. [Türkçesi: s. 131-132; çeviri değiştirildi. –çn]

bir şey haline gelmez” derken bu anlayışı dile getiriyor gibidir Hegel. Oysa çalışma yaratıcı ile yaratımı arasındaki tanınma ve uyum ilişkisine dair bir mesele olsaydı, nesneye özbilincin olumlu özelliklerinin, kendimiz hakkında kavrayabildiğimiz ve dolayısıyla emeğin ürünlerinde de tanıyabildiğimiz özelliklerin damgası vurulurdu. Gel gelelim bu süreç hizmetkârın durumunun herhangi bir şekilde “alıkonulup aşılmasına” [*aufhebung*] yol açamazdı: hizmetkârın hükmettiği nesne efendinin hükmettiği hizmetkârın benzeri olurdu. Çalışmanın efendi-hizmetkâr ikiliğinin diyalektik olarak alıkonulup aşılması anlamına gelmesi için, efendi ile hizmetkâr arasındaki dışsal gerilimi yeni bir şekilde bir araya getirmesi gerekir. O yüzden, Hegel’de çalışmanın mantığını anlamak için, *Fenomenoloji*’nin bu kısmında daha önce atılan adımları kısaca yeniden oluşturmak gerekir.

Arzunun çelişkisinin iki arzu arasındaki tanınma mücadelesi biçiminde “gerçekleştiğini” Hegel’in nasıl gösterdiğine herkes aşinadır. Arzu bir açmazdır: Arzuladığımız bir şey vardır, ama o şeyi arzularken aynı zamanda onun tarafından belirleniriz. Arzuladığımız şeyi elde ettiğimiz takdirde o arzu olarak varlığımızı sürdürememe tehlikesi söz konusudur. Bu anlamda, pozitif bir nesneyi arzulamak aynı zamanda arzunun pozitifleşmesi ve böylece kaybolması tehlikesi, arzu olmaktan çıkma tehlikesi taşır. Ancak başka bir arzuyu arzuladığım takdirde aynı şekilde olumsuz bir nesneyi nesne olarak almış ve arzuyu yoksun olduğu nitelik bakımından öne sürmüş olurum; yani arzunun altta yatan arzusunu, arzulamaya devam etme arzusunu gerçekleştirmesinin tek yolu başkasının arzusunu arzulamaktır. Ama başka bir arzunun nesne olarak alınması başkası için nesne haline gelmek anlamını da taşır – yani başka türlü bir olumluluk tehlikesi, başkası için bir nesne olma olumluluğunun tehlikesini doğurur. Hegel buna “tanınma mücadelesi” der: İki arzudan hangisi olumsuz kutup olarak tanınacak, böylece

nesnesinin olumsuzluğu tarafından belirlenen özü bizatihi arzu olacak; hangisi olumlu hale gelecek, olumsuzluğu varoluşsal-laşacak, dolayısıyla özsel olmayan bir niteliğe dönüşecektir? Hegel, diğer arzusun olumsuzluğunu kendi nesnesi olarak sabitleyip arzulamaya devam edebilen arzuya “efendi”, belli bir nesneyi sabitleyemeyip kendisi nesne haline gelen arzuya ise “hizmetkâr” der. Hizmetkârın arzusu efendinin arzuladığı şeyi arzular –bu manada nesnesizdir– ama efendinin arzuladığı tek şey de kendi yerinde olsa hizmetkârın arzulayabileceği şeydir.

Şimdi her iki konum da önceki –arzu olmak ile olmamak arasındaki– çelişkili gerilimden kurtulmuştur; birbirinden ayrık iki kutup arasındaki bu bünyevi çelişkinin çözülmesinden yeni bir gerilim doğar. Efendinin arzusu, hizmetkârı kendine nesne edindiği için mümkündür yani tüm içeriği öteki tarafından belirlenmektedir; hizmetkâr ise, bu nesnelerin olumluluğu ile efendinin olumsuzluğu arasında aracı konumunu işgal ettiği için, bu içerikle sadece arzu olarak bağlantılıdır. Emek işte bu noktada, efendi ile hizmetkâr arasındaki ilişkinin hizmetkâr ile nesneler arasındaki ilişkiye kayması olarak baş gösterir. Hegel şuna işaret eder: Köle, efendinin arzusuna uygun hale getirmeyi amaçladığı gerçeklik üstünde çalışırken, bu çalışma emeğin nesnelerine olumsuzluğun damgasını vurur ve şunu ortaya koyar: hizmetkârın arzusunun olumsuzluğu köleye efendinin olumlu nesnesi olarak değil, kendi emeğinin olumsuz ürünü olarak görünebilir. Bu yüzden hizmet ve korkunun yeni bir mantığın doğması için zorunlu uğraklar olduğunu söyler Hegel: Çalışmayı hizmetkârın tanınması için yeni bir mecra haline getiren unsur, insani olanın maddi olanda olumlu dışavurumu değildir; daha ziyade, hizmetkârın efendideki yabancılaşması, efendiye itaati onu, şeylerin şekil alması için doğaya itaati sonuna kadar kabullenmeye hazırlar. Efendiden duyulan korkuyu maddi olana gösterilen “saygı”ya dönüştüren şey işte bu mutlak ita-

attir; başka bir deyişle, özgürlüğün karşıtı olan hizmeti maddi sınırlamalara ilişkin bir bilgiye dönüştürür mutlak itaat, ki bu da özgürlüğün aracıdır.

Burası hayati bir noktadır: Söz konusu diyalektik adımın “özgürleştirici” karakteri, hizmetkârın dönüştürdüğü nesnelere “hâkim” olduğu ölçüde “kendi kendisinin efendisi” haline gelmesinden ileri gelmez. Burada can alıcı nokta, emeğin dış dünya üzerindeki göreceli hâkimiyetinin emekçiyi değil emeği nesnenin hâkimi haline getirmesidir – hizmetkârın kendi kendisiyle arzulayan bir varlık olarak ilişki kurması için önceden efendinin dolayımı gerekirken artık kendi emeğinin dolayımı gerekir. Başka bir deyişle, burada hizmetkârın efendideki yabancılaşmışlığının “aşılması” değil derinleşmesi söz konusudur, zira efendi üzerindeki denetimsizlik artık bizatihi emek üzerindeki denetimsizliktir. Şeyler istediğimiz gibi şekil almazlar – ya belirlenmiş maddi etkiler ancak belirlenmiş faaliyetler sayesinde, tabiri caizse doğanın koyduğu sınırlara saygı gösterilerek üretilbildiği için böyle olur bu, ya da yaratıcı veya dışavurumcu çalışma başlangıçtaki planlarımızdan ve sezgilerimizden uzaklaştığı için. Üçlü ilişki sabit kalır; arzu kendi içinde üçe bölünmüştür: bir şeye dönük arzu, arzulamaya devam etme arzusu ve bu gerilimi çözemeyen arzu nesnesi. Ardından arzunun bu çelişkisi ikiye bölünür: Efendi arzulayan arzu, hizmetkâr ise bir şeye dönük arzu olarak kalır, ama bu şey efendinin memnuniyeti için sürekli değişir. En nihayetinde arzu her iki uğrağını da kaybeder ve nesnenin kendisine geçer; böylece elimizde nesneyi dönüştüren, olmadığı şey haline, arzu için uygun bir nesne haline getiren emek kalır, ama kendisini olumsuzlamayacak bir nesne arzulayan özne artık orada değildir. Onun yerinde, emeğe tabi kılınmış arzu olarak söz konusu üçlünün aktif kutbunu oluşturan, başkalık arzulayan arzu ile kendisine başkalaşan arzu nesnesi arasındaki ilişkiyi dolayımlayan insan vardır artık.

Burada dikkat çekilmesi gereken esas nokta, Hegel'in emeği şeylerin başka-laşımı olarak gören, olumsuz olanın şeylerin en derinine işlemesi olarak açıklayan teorisinde, Marx'ın erken dönem hümanist emek teorisine kıyasla daha az ontolojik bağlılık bulunmasıdır. Marx, Feuerbach'ın türsel varlık teorisini aktif bir yabancılaşmamış emek teorisi olarak geliştirdiği *Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*'nda, emek kategorisini belirli birtakım işlevleri olan bir operatör olarak kullanır: (1) iktisat teorisi için materyalist bir anlaşılabilirlik ilkesi sunar (mülkiyet ilişkilerinin karşıtı olarak); (2) insanla doğa arasındaki metabolik ilişkinin açıklamasını sunar (herhangi bir idealist özelleştirmenin karşıtı olarak); (3) aynı zamanda insanların tür olarak birbirleriyle ilişkilerini de açıklar (insanların birbirleriyle ilişki kurması için bir "ikinci doğa" gerektiği fikrinin karşıtı olarak). Bu "türsel varlık" kavramı, kapitalist toplumsal ilişkilere özgü yabancılaşmanın gerçek anlamda ölçülüp anlaşılmasını sağlayan buluşsal ilkedir. İşçiler kendi üretimleriyle ve birbirleriyle homojen biçimde ilişki kurarken (emeğin ürünleri onlar için yaptığımız planları yansıtırken, aynı zamanda insanlığın bütününe ilgilendirir) mülkiyet ilişkileri bizi faaliyetlerimize, üretimimize ve birbirimize yabancılaştırır. Yani yabancılaşma, çalışmanın ontolojisi olarak dışsallaşmanın karşıtı olarak konumlanır. Ama Hegel'e göre durum böyle değildir. Az önce değindiğimiz gibi, Hegel'de emeğin ürünlerinin "efendisi" işçi değil iştir – yaratma faaliyeti yaratım ve yaratıcıdan önce gelir. İşte bu anlamda, kapitalist toplumsal ilişkilerin "ötesinde", üretimlerimizde sürekli kendimizi tanıyıp durduğumuz bir tür yabancılaşmamış emek cenneti yattığını varsayan her tür fantazinin içini boşaltır Hegel.

Çalışmayı ne somut ne soyut emeğe eşitlenebilir kılan bir teorinin anahatlarını çıkarma uğraşına bu noktadan başlayabileceğimizi öne süreceğim. Daha doğrusu, emeğin sermayenin ürünü olduğu fikrini reddettiğimizde, emeğin kendisinden geriye

ne kalır? Bu işlemi gerçekleştirip, Žižek’in “Marx’tan Hegel’e geri dönüş” hipotezinde geliştirdiği argümanın izinden gitmek mümkün müdür? Hegel’in emek kavramsallaştırmasının ne feodal ne kapitalist olduğunu görmüştük. Toplumsal değil kurucu bir fenomen olan bir emek kavramı, ontolojik bir emek inşası geliştirir Hegel. O halde, yabancılaşma emek için kurucu rol oynuyorsa, alıkonulup aşılacak şey ne olabilir?

Hegel’in “uzlaşma” kavramını hatırlayalım. Uzlaşma öznenin tözü özümsemişi, kendi içinde cisimleştirdiği süreç değildir. Žižek’in gösterdiği gibi, “iki ayrılmanın çiftlenmesi”ne karşılık gelir uzlaşma: “özne Töz’den yabancılaşmışlığında Töz’ün kendi kendisinden ayrı düşmüşlüğüne görmelidir.”⁴⁴ Yabancılaşmanın tersi, hümanist Marksistlerin savunduğu gibi yabancılaşmanın ortadan kalkması değildir: Bu konuma göre adil toplum (sosyalizm, komünizm) yabancılaşmanın aşıldığı toplumdur, insanların kendilerini aktif failer olarak tanıdıkları toplum.

Hegel’le birlikte yabancılaşma bir hak olarak düşünülebilir hale gelir; kendi üretimimiz üzerindeki denetimimizi kaybetme hakkı olarak (bir mucidin icadına tabi olması anlamında tam da); ki siyasal dönüşüm için, yabancılaşmanın veya yabancılaştırıcı toplumsal faaliyetlerin büsbütün ortadan kaldırılmasından çok daha iyi bir yönelim oluşturur bu. Žižek’in sıkı sıkıya savunduğu tezi, yani komünizmin yabancılaşmış tözel içeriğin öznel bir şekilde yeniden temellük edilmesi olarak kavramsallaştırılmaması gerektiği tezini işte bu şekilde anlamak gerekir. Uzlaşma kavramı burada da boy gösterir: Komünizmi (adil toplum) özne ile (yabancılaşmış) töz arasındaki uzlaşma olarak düşünme girişimlerini kayıtsız şartsız toptan reddetmek gerekir. Uzlaşma kaybın kabullenilmesidir. Hegel tını hareket halinde bir şey olarak düşünür: “doğadan ileri gitme ya da kendini do-

44. Žižek, *Living in the End Times*, s. 227-8.

ğadan özgürleştirme süreci: tinin varlığı, tözü budur.”⁴⁵ Yani tin sonradan temellük edilmesi gereken töz haznesi değildir, kendini kendinden özgürleştirme sürecidir.

Hegel’e göre hem öznellik hem yabancılaşma temel niteliği taşıdığı için, asıl soru şudur: Kapitalizme özgü yabancılaşma biçiminde sorun nedir? Bu soruya cevap vermenin bir yolu, toplumsal üretim örgütlenmesinin kapitalist biçiminde yabancılaşmadan yabancılaştığımızı işaret etmektir – yani, özgürlükçü yabancılaşma deneyimlerine önayak olan herhangi bir maddi zemin yoktur. Bunun kapitalizmde yabancılaşmanın içeriğini sarsacak, anlamlı bir ölçüde meydana gelmediği bellidir. Bunu anlamamanın diğer yolu Lenin’e bakmaktır. Militanlığın emek olduğunu bilen Lenin’in çalışmalarında bunun belli bir işareti vardır. Ama “profesyonel devrimci”, Lenin’in semptomatik tabiridir; militanlığı emek olarak açıklayabilecek “kapitalist olmayan” bir emek kavramını bekler. Bu teori gönüllü militanlığın karşısı yabancılaşmış çalışma üzerine tartışmaların üstesinden gelecektir, zira militanlık ile kapitalist çalışma biçimleri arasında basit bir eşitlik kurmadan da militanlığın bir çalışma biçimi olduğunu söyleyebiliriz – zaman ve disiplin ister militanlık.

“Kapitalist olmayan” emek kavramını eklemlenmenin yolu Hegel’in yabancılaşma kavramını genel emek kavramlaştırmasına dahil etme öncülünden geçiyor olabilir, zira günümüzde esas mesele Marksist emek-değer teorisi içinde olumsuz emeğe yer bulmaktır.

45. Aktaran Žižek, *Living in the End Times*, s. 230.

Kitabı bitirirken, burada sunulan okumaların muhtemel bazı sonuçlarına işaret etmek istiyoruz. Bunlar ihtiyaç duyulan çalışmalar için taslak görevi görüyor daha ziyade. Bölümlerin sırasını takip ediyoruz.

1. Bugün Marx okumanın güçlüklerinden biri, siyasal iktisat eleştirisinin geçerliliğini ya da çağdaşlığını değerlendirmekten ziyade, bizatihi okuma yönteminin kendisini tersine çevirebilmekte yatıyor. Marx'ı tersten okumak, eleştirmenlerine (sunduğu tahlilin çağımız için geçerli olmadığını iddia edenlere) yanıt verdiği düşünülen bir Marx okuması sunmak anlamına geliyor. Bu tür çağdaşlaştırıcı bir Marx okumasını Marx'ın temel tezlerinden biriyle, kapitalizmin zaten küreselleştiği, kendi gerçekliğinin doruk noktasına ulaştığı teziyle ilişkilendirmek gerek. Neden peki? Çünkü Hegelci diyalektiğin en temel hamlelerinden biri, tam da belli bir mefhumun bütünüyle gerçekleştiği anda (bazen ancak o zaman) kendini gösteren sınırları ve/veya tutarsızlıkları görünür kılmaktır. Dışarıdan bir tehditle (sosyalist bir blok örneğin) karşı karşıya olmadığına göre, kapitalizme yönelik tehditler içeriden, kendi iç çelişkilerinden kaynaklanıyor demektir. Soru şudur o halde: Belirli bir mefhum kuvveden tam anlamıyla fiile geçtiğinde ne olur?

Biraz basitleştirirsek, nesne yönelimli ontoloji, nesnelerin –içinde bulundukları ilişkilerin türü (insani, doğal veya

başka türlü) ne olursa olsun– özerk olduğunu savunur. İnsana tanınan önceliği bozma stratejisinin bir parçasıdır bu. Ama Marksist bir okumayla değerlendirildiğinde görüldüğü gibi, bu teorik yönelimde özneye yer olmamasının sebebi de budur. İşte bu anlamda, NYO değişimin ancak nesnelerin konfigürasyonunda dış kaynaklı bir arıza olduğunda meydana gelebildiğini savunur. NYO’daki sorun, şeylerin gerçekte kendilerinde nasıl olduklarına ilişkin modernlik öncesi bir kavrayışı, ontolojik öncüllerindeki modern bilimin kavrayışına ekleme ya da onun yerine geçirme çabasında olmasıdır. NYO’nun bazı temsilcileri modern metafizik ile NYO arasındaki farkı ifade etmek için Lacan’ın “cinsiyetlenme formülleri”ne başvurur (ilki eril tümellik tarafı, ikincisi dişil natamam tarafı temsil eder). NYO’da her şey aynı ontolojik düzeyde nesne olarak mevcuttur. Bu anlamda insanlar da şeylerden oluşan öbeksleşmeler içindeki unsurlardan biridir. İnsanı çabucak –sıradan bir nesne anlamında– nesneyle özdeşleştirdiği gibi, aynı zamanda özneye de özdeşleştiren NYO’da bizatihi öznelliğin kendisinin (Hegel ve psikanalizin yanı sıra Descartes’ın da işaret ettiği) insandışı nüvesi gözden kaybolur. NYO’da özneye ya da öznelliğe yer yoktur çünkü özne diğer failer gibi bir fail değildir, en önemlisi de bir pasifleşme hamlesidir, bu yüzden NYO’nun perspektifinde gözden kaybolur – Lacan’ın bıraktığı mirasın hayati bir parçası burada tersine çevrilir: Öznelliği olan yapı; yapı için kurucu rol oynayan fakat yapıdan dışlanan bir unsur içeren yapıdır. Yani NYO’nun Marksist gözle okunması, çağdaş düşüncenin belli bir Kartezyen unsura (öznelliğe) ihtiyaç duyduğunu gösterir (Lacan dahi nevi şahsına münhasır bir Kartezyendir) – Marx da bunu pekâlâ fark etmiştir.

Nesne-özne dolayımına verilecek Hegelci-Lacancı yanıt çok daha isabetlidir. Bu gerilim farklı bir düzeyde çözülür;

başı başına nesne erişime kapalıdır: Nesneyi kendi başına kavrama, konumlandırma, yakalama çabaları belli antinomi-lerle son bulur. Nesneyi anlamamanın yolu epistemolojik engelleri ortadan kaldırmak değil, o engellerin içinden bakmaktır.

2. Marx'ın kapitalizm için kurucu rol oynayan indirgemeye ilişkin tahlilini Platon'un mağara alegorisi ile aynı çizgide okuduğumuzda karşımıza şaşırtıcı sonuçlar çıkar: Tarihin önceden varsayılan öznesi, mağara sisteminin gölgemsi üretimlerinden biridir sadece; bu durum, özgürleşmenin temel meselesi olan mağaradan çıkmanın ne anlama geldiği sorusunu da doğrudan karmaşıktırır. Neden bir meseledir bu? Platon'un alegorisini yorumlarken Heidegger, alegorinin farklı öznelerinin özgürleşme yolunda geçmesi gereken “farklı ikametgâhlar”ı¹ belirler. Bunlardan ilki, mağaranın içinde zincirlendikleri yerdir; ama asıl soru ve mesele zincirler çözüldüğünde baş gösterir, zira “mahkumlar şimdi bir bakıma özgür”² olmalarına rağmen gölgelerden vazgeçmezler. Çünkü “gölgelerden başka bir şeyle karşılaşmadığınızda, bakışınız onlara tutsak olur”.³ Mahkumlar bu tuhaf libidinal bağdan nasıl kurtulabilir peki? Ancak mahkumlardan biri “mağaranın dışına çıkarıldığında”⁴, dışarı çıkmaya zorlandığında. Efendinin psikanalizde tarif edilen işlevine işaret eder bu – libidinal ama aynı zamanda epistemolojik, siyasal ve bir bakıma ontolojik işlevine. Efendi ne bana ne yapacağımı söyleyen ne de öylece eline alet olacağım bir figürdür; efendinin bana söylediği şudur: “Yapabilirsin! – ne yapabilirim? İmkânsız

1. Martin Heidegger, “Plato's Doctrine of Truth”, *Pathmarks* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 168.

2. *age.*, s. 168.

3. *age.*, s. 169.

4. *age.*, s. 169.

olanı yapabilirsin.”⁵ Bizi dışarı çıkmaya zorlayan efendi “bizi bize geri verir”⁶, “her kimsek o olmamıza”⁷ imkân sağlar – özgürleşme ile Platon’un hatırlama teorisi arasında bünyevi bir bağ olması gerektiğinin açık işaretidir bu: Hiçbir zaman (bilinçli olarak) bilmediğimiz şeyi hatırlamamız gerektiğine işaret eder bu teori.⁸ Efendi sadece “ben bunu yapabilirim”i doğrulamamı sağlar, “bu”nun ne olduğunu veya “ben”in kim olduğunu söylemeksizin. İşte psikanalizdeki efendiye yapılan bu göndermeden ince bir nokta daha çıkar. Zira mahkumların analizan konumunda olduğu anlamına mı gelir bu? Öyleyse şayet, burada basit bir gerçeği, (psikanalizde) analizanın kuruluşu itibarıyla gönüllü olduğunu hatırlamak gerekmez mi?⁹ Mağaradan zorla dışarı çıkarılmaya gönüllü olma fikri nasıl tasavvur edilebilir?¹⁰ Bu soruya yanıt vermek için, bir efendi-gönüllü diyalektiği açıklamamız gerekir. Bunun bir diyalektik olması şarttır, zira gönüllüleri gönüllü haline getiren, önceki sorgulanmamış konumlarından özgürleştirip efendinin buyruğunun gönüllü takipçileri haline getiren ve en nihayetinde efendinin fuzulileşmesini sağlayan, bir ölçüde efendinin ta kendisidir.¹¹ Peki ama bizzat kapitalizm, ücretsiz ve dolayısıyla yapısal olarak “gönüllü” emeğe bel bağlamıyor

5. Slavoj Žižek, *Lenin 2017: Remembering, Repeating, Working Through*, New York: Verso, 2017, s. lxii.

6. *age*.

7. Karş. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: How to Become What You Are*, Oxford: Oxford University Press, 2007. [Türkçesi: *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İthaki, 2003.]

8. Karş. Frank Ruda, *For Badiou: Idealism without Idealism*, Evanston: Northwestern University Press, 2015, s. 115 vd.

9. Karş. Alain Badiou, *Lacan: L’Antiphielosophie 3 (1994–1995)*, Paris: Fayard, 2013, s. 101.

10. Kaderciliğin özgürleştirici potansiyelini hatırlamak bu soruya muhtemel bir yanıt oluşturabilir. Karş. Frank Ruda, *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*, Lincoln: Nebraska University Press, 2016.

11. Gereğinden fazla katı bir alışkanlığın doğmaması için bu özgürleşme sürecinin tekrar tekrar yenelenmesi de gerekiyor olabilir.

mu? O halde şöyle demeli: gönüllü var “gönüllü” var, efendi var “efendi” var. Bunları birbirinden ayırmak gerek. Zira tutunduğumuz gölgeleri üreten tam da kapitalizmdeki “gönüllü” çalışma olabilir. Dolayısıyla başka türlü bir gönüllülük tasavvur etmemiz gerekiyor, bunun için de başka türlü bir efendi gerekiyor. Marx’ı okuyacak bir efendi-gönüllü diyalektiği hâlâ geliştirilmeyi (ve belki bu okumadan çıkarılmayı) bekliyor.

3. Marx ve Hegel okumalarını bir araya getiren perspektiften bakıldığında ele alınması gereken bir boyut daha var: Hegel’in malum efendi-hizmetkâr diyalektiği ve Marx’ın düşüncesiyle ilişkisi. Marx’ı çağımız için yeniden inşa etmenin payandalarından biri budur belki de. Amaç sadece (Marx’tan) Hegel’e geri dönmek, Mantık karşısında Fenomenoloji’ye öncelik tanımak değil, Marx’ı Hegel perspektifinden okumaktır. Başka bir deyişle, Hegel, Marx’ın *Kapital*’ini okumuş olsaydı ne yazardı? Marx’ın ancak Hegel’le ve bilhassa *Mantık Bilimi* ile meşgul olduktan sonra *Kapital*’i yazabilecek duruma geldiği hususunda filozoflar, Marksistler ve Marksist olmayanlar arasında neredeyse tam bir fikir birliği mevcuttur. Engels’e yazdığı pek çok mektubunda bunu kendi ağzıyla da söyler Marx; başka şeylerin yanı sıra, kâr teorisinin Hegel’in *Mantık*’ı temelinde yeniden ifade edilmesi gerektiğini önerir. Gel gelelim yirminci yüzyılda pek çok Marksist Marx’ı kendi düşüncesinin yaratıcısı olarak görmeyip, Marx’ın siyasal iktisat eleştirisine daha iyi oturan bir felsefe aramak için Spinoza’ya dönmüştür. Marksizmin belki en gözüpek anti-Hegelci filozofu olan Louis Althusser’e göre Marx’ın asıl selevi Spinoza’dır.

Efendi-hizmetkâr diyalektiğine dönelim. Hegel’in çalışma teorisinin Marx’ın erken dönem Feuerbach eleştirisini

şekillendirdiği bellidir. Fakat işin tuhafı, Marx türsel yaşam teorisini Feuerbach'tan almış, ama Hegel'in çalışmayı biçimlendirici bir faaliyet olarak gören teorisine geri dönerek etkinleştirmiştir. Gel gelelim asıl sorun, solcu ideolojik “işçilik” kavrayışının bizzat Marx'ın öne sürdüğü “kaba” bir Hegel okumasına dayanıyor olmasıdır: Lukács'ın daha sonra söylediği gibi, Hegel hiçbir zaman çalışmanın “teleolojik bir faaliyet” olduğunu öne sürmez. Lukács'a göre, kapitalist üretimin iktisadi bütünlüğü içinde her üretim edimi bir “teleolojik çalışma sentezi”ni temsil eder, ama “bu sentezde kendisi de teleolojik, yani pratik bir edimdir”.¹² Dolayısıyla, Lukács'a göre emek teleolojisi hem Marksizmin nüvesini anlamak, hem de bizatihi dünyanın diyalektik yoldan anlaşılması ve kavramlaştırılması bakımından hayati bir unsurdur. Lukács'ın emeğin özgürleşmesine dair anlayışı özgün bir praksise geri dönüşle ilgilidir; daimi bir kendi kendini yaratım süreci haline, çevresiyle bilinçli bir ilişki haline gelmelidir emek – ki daha sonraları buna toplumsal varlığın ontolojisi diyecektir Lukács. Lukács önceki ilişkinin altüst edilmesini, böylece amaçlarla araçlar arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesini önerir. 3. Bölüm'de ayrıntılandırıldığı gibi, Hegel'e göre çalışma olumsuzun (“dışsallaştırma”dan ziyade yabancılaştırmanın) damgasını vuran her tür faaliyettir. Dolayısıyla işçilerin ne yaptığını bilenler oldukları, özel mülkiyet yoluyla kendilerine yabancı kılınan şeyler ürettikleri fikri Hegel karşıtı bir konumdur.

Marx'ı Hegel perspektifinden okumak, yabancılaşmanın çalışma üzerinden tespit edebileceği bir alan açar. Bu sayede siyasal iktisadın eleştirisine, parti siyasetine, militanlığa vb.

12. György Lukács, *History and Class Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, 1972, s. xx. [Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge, 1998.]

yeni bir ışıkla bakmak mümkün olur. Burada sadece felsefi numaralar ve inceliklerle meşgul değiliz, çünkü Marx'ın düşüncesine olumsuzun uygun bir şekilde neşredilmesi kapsamlı felsefi ve siyasal sonuçları doğurur.

Bu kitapta sunulan felsefi okuma, Marx ile en önemli filozoflardan üçü –Platon, Descartes, Hegel– arasında üretken olabilecek kısa devreler sunmak üzere şekillendi. Kapitalist mağarada Platoncu Marx, öznellik düşmanlarına öznelliği savunan Kartezyen Marx, emek temelinde özilişkisel bir olumsuzluk gören Hegelci Marx. Bunlar yeni bir ortodoksiye kapı aralamıyor elbette, ama beklenmedik kavuşmalara, hatta belki ilk karşılaşmalara yol açabilirler. Her zaman olmasa bile bazen, yeni bir şeylerin kurulabilmesi için beklenmedik karşılaşmalar gerekir.

- Adorno, Theodor W. 77dn, 98dn
 Agamben, Giorgio 12dn, 76dn, 92
 alışkanlık 87dn, 106-09
 Althusser, Louis 19-22, 80dn, 99,
 131, 133, 141-42, 163
 antagonizma 28, 31-3, 41, 46-7, 50,
 52-6, 65-6, 68, 121-24, 141

 Badiou, Alain 16dn, 17, 45, 79-80,
 85dn, 92dn, 93, 94dn, 95dn,
 103dn, 115dn, 116dn, 162dn
 Bloch, Ernst 23
 Blumenberg, Hans 73, 74dn, 75dn,
 79dn, 80dn, 84dn
 bütünlük 27-8, 53-4, 110, 132, 139

 Deleuze, Gilles 33, 42, 59-61, 68, 84,
 142
 Derrida, Jacques 63, 142
 Descartes, René 21, 77-8, 160, 165
 diyalektik materyalizm 21, 33
 doğallaştırma 75, 82, 102, 105-06,
 113-14
 Dupuy, Jean-Pierre 38-9

 efendi-gönüllü 162-63
 efendi-hizmetkâr 150, 152, 163
 emek 18, 76dn, 78, 81, 85dn, 88,
 89dn, 95, 98, 101, 103-04, 108,
 124, 129-30, 134-36, 146-49,
 152-57, 162, 164-65
 Engels, Friedrich 12, 14, 78dn, 96,
 112dn, 113dn, 125dn, 148dn,
 163
 evrensellik/tümellik 32-4, 45-7, 52-3,
 62, 64-5, 160

 Feuerbach, Ludwig 21, 155, 163-64
 Foucault, Michel 142
 Freud, Sigmund 54, 94, 101dn
 Fukuyama, Francis 11

 gayrimateryalizm 33, 36

 Hamza, Agon 18, 19dn
 Harman, Graham 27, 31, 33-4, 36,
 39, 41, 43-4, 55
 Hegel, G. W. F. 11, 17-8, 28, 31, 34,
 37-9, 54, 73dn, 77dn, 79dn,
 90dn, 92dn, 94dn, 95, 100-01,
 107-10, 112, 115-16, 117dn,
 123-24, 128-30, 132-34, 137-39,
 141-49, 151dn, 152-53, 155-57,
 160, 163-65
 Heidegger, Martin 75dn, 84, 161
 Heinrich, Michael 21dn, 73dn, 81dn,

- 82dn, 83dn, 86dn, 87dn, 90dn, 97dn, 106
- Henrich, Dieter 145, 146dn, 149
- indirgeme 82dn, 85-6, 88, 90-3, 96-7, 99, 102-09, 161
- insan/hayvan 92
- Jameson, Fredric 82dn, 86, 90dn, 92dn, 98dn, 121dn, 147
- Kant, Immanuel 58, 60-1, 67, 76, 146dn
- kimyacılık 111-12, 115
- Kofman, Sarah 73, 84dn
- Kojève, Alexandre 142, 150
- komünizm 9-10, 19, 37-8, 78, 123-24, 146, 156
- kriz 18-9, 54, 122
- Lacan, Jacques 39, 53, 56, 63, 67-70, 74dn, 107dn, 150, 160, 162dn
- Laclau, Ernesto 32, 65
- Lebrun, Gérard 150
- Lenin, V. I. 12-4, 15dn, 121dn, 157, 162dn
- Lukács, György 150, 164
- mağara alegorisi 18, 73-4, 76, 78, 161
- Marksizm 9-10, 12-8, 20, 22, 27, 64, 124, 134-35, 163-64
- Marx, Karl 9-23, 27, 54, 62-4, 76dn, 77-83, 84dn, 85-9, 91dn, 93, 95, 96dn, 97dn, 98-9, 101-04, 105dn, 106, 108-09, 112dn, 113-16, 123-27, 130-34, 136-37, 139-40, 142-43, 145-46, 148-50, 155-56, 159-61, 163-64
- materyalizm 21, 27, 33-4, 36, 133
- mekanizma 27-8, 34, 60-1, 87, 107-12, 115, 126, 148
- mit 18, 73-4, 76, 82, 113
- nesne yönelimli ontoloji (NYO) 27, 33, 159
- objet a* 65
- öbekleşme 27-34, 42-4, 53, 56-9, 67, 160
- para 53, 83dn, 87dn, 91dn, 104-05, 109, 124, 127, 140
- Platon 18, 21, 73-9, 84-5, 96, 114-15, 123-24, 161-62, 165
- Postone, Moishe 132-38, 140-41
- proletarya 13-4, 15dn, 65, 96, 135
- Rousseau, Jean-Jacques 76
- Ruda, Frank 17dn, 18, 85dn, 99dn, 107dn, 121dn, 146dn, 162dn
- sınıf mücadelesi 13-4, 15dn, 87
- Sohn-Rethel, Alfred 76dn, 77dn, 78, 82dn, 140
- soyutlama/gerçek soyutlama 67, 80, 82, 87-94, 97, 99, 104-05, 109, 114-15, 127, 140-41, 147
- Spinoza, Baruch 20, 22, 40-1, 163

tarihsel materyalizm 21
teleoloji 58, 115, 140, 164

yabancılaşma 38-9, 78, 80, 135, 153,
155-57, 164

zaman/zamansallık 9-12, 14, 16-7,
20-1, 23, 34-5, 37, 40-1, 43, 50,
52-4, 58, 60, 66, 68, 76, 78, 87,
91, 94, 96-100, 103-07, 112-14,
116, 121, 123-24, 128, 130, 134-
35, 137-39, 144, 146, 148, 151-
52, 155, 157, 159-62, 164-65

Žižek, Slavoj 18, 45, 80dn, 81dn,
86dn, 87dn, 102dn, 106dn,
107dn, 122-23, 132dn, 139, 141,
143, 146, 149-50, 156, 157dn,
162dn

***Bu kitapta sunulan felsefi okuma,
Marx ile Platon, Descartes ve Hegel arasında
retken olabilecek kısa devreler sunmak üzere
ekilleniyor: Kapitalist mağarada Platoncu Marx,
Öznellik düşmanlarına öznelliği savunan
Kartezyen Marx, emek temelinde zilikisel
bir olumsuzluk gören Hegelci Marx
bir araya geliyor.***

Günümüzün nemli Marksist dnrlerinden Œiek, Ruda ve Hamza, cesur bir felsefi hamleyle Marx'ı yeni bir özgürleşme siyasetine zemin sunabilecek tarzda yeniden yorumluyorlar. Sonuçta, parçacık fiziğinden güncel siyasi eğilimlere uzanan bir turla kapitalizmin içinde bulunduğu krize farklı bir yaklaşım getiren muhayyel, yaratıcı ve deneysel bir okuma çıkıyor karşımıza.

"ok yerinde bir zamanlamayla kaleme alınmış bu eserde yazarlar, alıılagelmı şekilde Hegel eleştirisi üzerinden Marx'ı anlama yaklaşımını tersine çeviriyor, ie Marx'tan balayıp sonra Hegel'e dönüyorlar. Önümüze yepyeni bir entelektüel ufuk aıyorlar."

KOJİN KARATANI



kolektifkitap.com

kolektif
imkân

