

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Hazırlayanlar
Andrew Pendakis - Jeff Diamanti
Nicholas Brown - Josh Robinson - Imre Szeman

Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar

TOPLUMSALA BAKMAK



Étienne Balibar
Dipesh Chakrabarty
Maya Gonzalez
Jeanne Neton
Slavoj Žižek
Théorie Communiste
Roswitha Scholz

*dipnot

Hazırlayanlar

Andrew Pendakis - Jeff Diamanti

Nicholas Brown - Josh Robinson - Imre Szeman

Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar

TOPLUMSALA BAKMAK

***dipnot yayınları**

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Eserin özgün adı:

Contemporary Marxist Theory: A Reader, Bloomsbury Academic, 2014.

© Bloomsbury Academic, 2015

© Dipnot Yayınları, 2017

ISBN: 978-605-4878-86-4

Dipnot Yayınları: 265

Sertifika No: 14999

1. Baskı, 2017/Ankara

Dizi Editörü: İbrahim Yıldız

Çeviri: : Döndü Şahin

Editör er: İdil Çetin - Soner Torlak

Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Paz. Ltd. Şti.

Baskı: Sözkese Matbaacılık (Sertifika No: 13268)

İvedik O.S.B. 1518. Şok. Mat-Sit İş Merkezi No:2/40

Yenimahalle/ANKARA Tel: (0312) 395 21 10

Dipnot Yayınları

Selânik Cad. No. 82/24 Kızılay / Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitavebi@yahoo.com

www.dipnotkitap.com

Hazırlayanlar

Andrew Pendakis -Jeff Diamanti

Nicholas Brown - Josh Robinson - Imre Szeman

Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar

TOPLUMSALA BAKMAK

İngilizceden çeviren

Döndü Şahin

Étienne Balibar

Dipesh Chakrabarty

Maya Gonzalez

Jeanne Neton

Slavoj Žižek

Théorie Communiste

Roswitha Scholz

İçindekiler

Giriş..... 7

Yeni Irkçılık Diye Bir Şey Var mı? 15
Étienne Balibar

Marksizmden Sonra Marx:
Bir Maduniyet Tarihçisinin Bakış Açısı..... 35
Dipesh Chakrabarty

Toplumsal Cinsiyetin Mantığı:
Alanların Ayrımı ve Zillet Süreci Üzerine..... 49
Maya Gonzalez ve Jeanne Neton

Postmodernizm mi, Sınıf mı?
Evet Lütfen! 93
Slavoj Žižek

Şimdiki Zamanda Müsterekleştirme 137
Théorie Communiste

Patriyarka ve Meta Toplumu:
Bedensiz Toplumsal Cinsiyet 159
Roswitha Scholz

GİRİŞ

MARKSİZMİN TOPLUM, kültür ve siyaset kuramına yapmış olduğu en anlamlı katkılardan biri toplumsal biçimlere değgin materyalist kuram olmuştur. Siyasi yelpazenin her kesiminden düşünürler, iktisadi sistemlerin karakterinin ve doğasının toplumsal olana şekil verdiğini artık kabul ediyor, üstelik bunun toplumsal yaşamı düşünme ve haritalama tarzımızla ilgili olarak akla getirdiği tüm içerimlerin gereğini her zaman yapmasalar bile. Üretici sistemler değiştikçe, toplumlar iyice çeşitlilik kazanıp karmaşılaştıkça, toplumsal olanın çağdaş biçimini inceleyen yeni kuramlar geliştirmek gereknıştır. Bu kitapta bir araya getirilen makaleler, kimlik kategorilerinin kapitalizmin toplumsal formasyonuyla, kapitalist üretimle ve sermayeden özgürleşme ufkuyula olan ilişkilerini anlamamanın farklı yollarını geliştirerek sınıf, toplumsal hiyerarşiler, toplumsal cinsiyet, ırk ve etnisite arasındaki bağlantıları yeni iktisadi ve toplumsal yapılanmalar bağlamında sorguluyor.

“‘Yeni-Irkçılık’ Diye Bir Şey Var mı?” adlı makalede Éti-enne Balibar, çağımızdaki ırkçı hareketler ve politikalar dalgasını ele alıyor ve bu olgunun “daha önceki ‘modellere’

indirgenemeyecek *yeni* bir ırkçılık" mı, yoksa "salt taktiksel bir uyarılma" mı olduğunu soruşturuyor. İlk örneği "biyolojik" ırklarla ilgilenen evrimci antropoloji olan akademik ırkçılığın kuram inşa etme sürecinin işlevini soruşturmanın önemini vurguluyor ve bu işlevin ne entelektüel rasyonelleştirmeleri örgütleme yeterliğinde ne de topluluk kimliği veya özgün kimlik imgesinde yattığını ileri sürüyor. "Bu [işlev], daha ziyade, akademik ırkçılık kuramlarının kendilerini gözle görülür 'kanıtlara' (dolayısıyla ırk damgasının ve özellikle de bedensel damganın asli önemine) dayandırarak bilimsel gidimliliği (*discursivity*) taklit etmelerine ya da daha doğru bir ifadeyle, bilimsel gidimliliğin 'gözle görülür olguları' 'gizli nedenlerle' bağlantılı olarak ifade etme şeklini taklit etmelerine ve böylece kitlelerin ırkçılığının doğasında var olan ve kendiliğinden gerçekleşen bir kuramlaşma süreciyle ilişki kurmalarına dayanır."

İrkçi söylemin bilimsel gözlem, açıklama ve kuramlaştırmaya dair gidimli (*discursive*) örüntüleri taklit edip kopyalama eğilimini gözlemleyen Balibar "ırkçı kompleksin, (yokluğu, tam da onunla iştigal eden insanlar için şiddeti katlanılır olmaktan çıkaacak olan) *yanlış tanıma* gibi can alıcı bir işlevi "bilme istenci" ile, yani toplumsal ilişkilerin dolaysız *bilgisine* yönelik şiddetli bir *arzu* ile sıkıca birleştirdiğini ileri sürüyor. Yeni-ırkçılığı kavramanın anahtarı, ırkçı söylemde ırkın yerine göçün ikame edilmesidir ki bu, sadece bir kamuflajdan ibaret olmayan, daha ziyade bir "ırksız ırkçılık" anlayışına uygun düşen bir ikamedir. Sonuçta, "baskın teması biyolojik kalıtım değil, kültürel farklılıkların aşılabilirliği olan bir ırkçılık, ilk bakışta belirli grupların veya halkların diğerlerinden üstün olduğunu değil, 'sadece' sınırların kaldırılmasının zararlı olacağını, yaşam tarzlarının ve geleneklerin uyumsuzluklarını varsayan bir ırkçılık" or-

taya çıkmaktadır. Bu ırksız ırkçılığın ilk örneği, zaten “kültürcü” ve “farklılıkçı” bir olgu olarak ortaya çıkan ve kırıl-gan da olsa bir bütünleşmeye varmak pahasına asimilasyon talebini beraberinde getiren modern antisemitizmdir.

“Marksizm’den sonra Marx” adlı makalede Dipesh Chakrabarty, tarihe, maduniyete ve farklılığa bir madunun bakış açısından bakmaya çalışıyor. “Marksist olmanın zaten Avrupa düşünce gelenekleri içerisinde çalışmak olduğunu” kabul eden Chakrabarty, “Marx’ın, ‘gerçek emek’ ve ‘soyut emek’ arasındaki çatışmayı sermayenin merkezi çelişkile-rinden biri olarak tanımlarken, öznelilik sorununu ‘sermaye’ kategorisinin tam da kalbine yerleştirdiği” şeklindeki göz-leminden yola çıkıyor ve tartışmasını bu doğrultuda gelişti-riyor. Ona göre asıl önemli sorunsal şu: Marx’ın kategorileri, ister istemez kuşatamadıkları konuların teşhisini, hatta ay-dınlatılmasını önüyor mu, yoksa buna olanak mı sağlıyor? “Başka bir deyişle, sermayenin ‘evrenselliği’ sorunuyla, tüm farklılığı/farklılıkları Aynı şey altında içere-mekle yetinen ruhsuz bir liberal çoğulculuğa bizi mahkûm etmeden uğ-raşmanın yolları var mıdır?”

Chakrabarty, Marx’ın düşüncelerinin büyük bir kısmı-nın “gerçekten de 19. yüzyıla özgü, toplumsal cinsiyete du-yarsız ve açıkça Avrupa merkezci” olduğunu kabul ediyor ve Marksizmin günümüzdeki önemini sadece, Hint moder-nitesi sorununun Avrupa emperyalizmi meselesinden ayrı düşünölemeyeceği gerçeğinde değil, aynı zamanda Marx’ın kategorilerinin “‘farklılık’ filozoflarından dünyanın çoğul-luğuna ilişkin ‘sorumluluklar’ hakkında öğrendiklerimizle temas ettirilme” potansiyelinde de görüyor. Marx’ın metaya ilişkin söylediklerinde “‘farklılığa’ dair yerleşmiş bir açık-lık’, soyut emek ve gerçek emek arasında, bir yandan meta-nın doğasında bulunun, öte yandan gösterge olarak meta

tarafından kuşatılamayan bir uçurum olduğunu tespit ediyor ve bu gerilimin açığa vurulmasının “tarihin işlemeyişini görünür kılmak amacıyla kendi sınırlarının zorlanmasını” hedefleyen maduniyet tarihi pratiği açısından çok önemli olduğunu ileri sürüyor.

Maya Gonzales ve Jeanne Neton’ın “Toplumsal Cinsiyetin Mantığı” yazısı, “insanların şu ya da bu toplumsal cinsiyeti neden hâlâ kuvvetle içselleştirdiklerini anlamak için Marksist feminizmi yeniden ele alıyor. Bireylerin, birbirinden ayrı ve bağımsız mekânlar olarak değil, daha ziyade “maddilik kazanmış kavramlar olarak” tanımlanan ayrı alanlarla ilişkilendirilmesine dayanan bir “gerçek soyutlama” olarak anlaşılması gereken toplumsal cinsiyetin sistematik diyalektiğini açığa çıkarıyor. Böylece, kapitalizme en az “sermayenin” kendisi kadar özgü olan kategoriler” geliştirme hedefiyle, toplumsal cinsiyetin anlaşılır olmak için ihtiyaç duymaya eğilim gösterdiği “özensiz, teorik olarak yetersiz, hatta kimi zaman yanıltıcı” kategorileri – üretim ve yeniden üretim, karşılığı ödenen ve ödenmeyen, kamusal ve özel, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet gibi ikilikleri – yeniden ele alıp canlılık kazandırıyor.

Yazarların analizlerinin merkezinde, emek gücü metasının yeniden üretimi kavramı ile toplumsal bütünselliğin yeniden üretimi kavramlarının sık sık birbirine karıştırılması yer alıyor. Bu ikisi arasındaki ilişkinin anahtarı, kendine özgü bir meta olan ve “ne bir kişi ne de sadece bir meta” olan emek gücüdür – bunun da özünde kullanım değeri ve (değişim) değer(i) arasındaki ayrım yatar. Toplumsal cinsiyetin yeniden üretiminin anlaşılması, “metalaşmış, piyasaya sürülmüş ya da seri üretilmiş yeniden üretimin böyle olmayan yeniden üretimden” ayırt edilmesine bağlıdır. Ücretsiz etkinlikler “toplumsalın toplumsal olmayanıdır. Bunlar top-

lumsal bakımdan geçerli sayılmasa da yine de kapitalist üretim tarzının bir parçasıdır” ve bireylerin bu alana yerleştirilmesi ise hukuki erkek ve kadın kategorileri aracılığıyla sağlanır. Piyasanın doğrudan aracılık etmediği etkinlikleri kadınların kendi başlarına örgütlemesinin yüceltilmesine karşı çıkan Gonzales ve Neton, zilletle uğraşmaya zorlanmaya yazgılı olma durumunu, toplumsal cinsiyeti güçlü bir kısıtlama olarak gösteren bir merceğin ardından görüyorlar.

“Sınıf Mücadelesi mi, Postmodernizm mi? Evet Lütfen!” adlı makalesinde Slavoj Žižek, kamusal ile özel arasındaki ikili ayrımın farklı bir tezahürünü değerlendiriyor: Demokrasi ve onun ötekisi arasındaki ilişki – sadece demokrasinin muhtelif biçimlerinin siyasal ötekisi değil, “öncelikle bizzat siyasal demokrasi tanımının ‘siyasal değil’ diye dışlama eğiliminde olduğu şeylerde (klasik liberalizmde ekonomi ile özel yaşam vb.)” Böyle bir ayrım çizgisi çekme hareketinin “mükemmel bir siyasal hareket” olduğunu kabul etmekle birlikte, “ya en saf halindeki mükemmel siyasal hareket tam da Siyasal Siyasal-olmayandan ayırma, bazı alanları Siyasaldan dışlama hareketiyse?” diye sorarak savı tersine çeviriyor.

Butler’ın arzunun düşünümselliği mefhumu (ve psikanalizde etkili olan düşünümsellik mefhumu ile Alman İdealizmde etkili olan düşünümsellik mefhumu arasındaki bağlantı) hakkındaki düşüncelerine ve Laclau’nun “simgesel/yapısal farklılık mantığından kökten farklı olarak *antagonizma* mefhumuna” onay veren Žižek, evrensellik ile dışlama arasındaki ilişkiyi ve bunun sınıf mücadelesi ile kimlik politikaları arasındaki ilişki bakımından doğurduğu sonuçları yeniden değerlendiriyor. Siyasal alanı kökten değişikliğe uğratan her türlü edime karşı bir direniş gösterildiğini ve bunun Derrida, Habermas, Rorty ve Dennett gibi geniş bir

yelpaze oluşturan düşünürler tarafından paylaşıldığını ve bunun liberal-demokratik bir direniş olduğunu tespit ediyor ve bugünün vazifesinin bu müşterek önkabullerden kurtulmak olabileceğini öne sürüyor.

Théorie Communiste'in "Şimdiki Zamanda Müşterekleştirme" adlı makalesinde işlenen konu, müşterekleştirmenin, maddi üretim araçları üzerindeki mülkiyetteki bir değişmeye dayanan bir iktisat idaresi tarzı olarak toplumsallaşmadan ayırt edilmesidir. Müşterekleştirme ise aksine, dolaysızca toplumsal olan bireyler tarafından doğrudan oluşturulmuş bir insan topluluğunun bu dolayimsız kuruluşuna (yani komünizmin kuruluşuna) dayanır ve başlıca özelliği, (en geniş anlamıyla) geçim araçlarına el konması ile proleterlerin dolayimsız bir şekilde toplumsal olan bireylere dönüşümü arasında hiçbir ayırım olmamasıdır. Bu bakımdan müşterekleştirme, proletarya egemenliğinin kurulması değil, (proletarya da dâhil olmak üzere) sınıfların doğrudan doğruya ortadan kaldırılmasıdır.

Bu yüzden müşterekleştirme işçi sınıfının olumlanmasından ziyade yadsınması ifade eder, bu da hem proleter kimliğin hem de işçilerin özerkliğini amaçlayan bir yönelimin reddedilmesi anlamına gelir: "Sermayenin ilgası aynı zamanda işçinin işçi olarak kendisini yadsınması ve bu itibarla kendisini örgütlememesi demektir." Proletaryanın varoluşunun, onun sermaye karşısındaki ve kendisini sermayeden ayırt eden tanımının ta kendisi bu bakımdan onun kendi eyleminin sınırıdır. Bundan, müşterekleştirmenin bir geçiş olmadığı sonucu çıkar; komünist tedbirler "cenin halindeki komünizm değildir, daha ziyade onun ürünleridir." Müşterekleştirme ufku, ancak komünizmin doğrudan üretiminin bir armağanı olabilir.

“Patriyarka ve Meta Toplumu” adlı makalede Roswitha Scholz, hem fiilen var olan sosyalizmin sona ermesinden sonraki gelişmeleri hem de mevcut iktisadi krizi açıklayabilen Marksist-Feminist bir kuramsal çerçeve geliştirmek için, kapitalizmin gelişimi karşısında toplumsal cinsiyetin taşıdığı merkezi önemi temellendiriyor. Eleştiri konusunun, artık değere el konması ve bundan doğan eşitsizlik veya sömürü ilişkisi değil, “meta üreten sistemin toplumsal karakteri ve dolayısıyla özellikle soyut emeğe özgü etkinlik biçimi” olması gerektiği şeklindeki vurgudan yola çıkıyor.

Scholz, bu sistemin “kadınlarca belirlenen, değerden ve soyut emekten ayrılmış yeniden üretici etkinliklere dayalı bir öz” içerdiğini söylüyor. Öyleyse kapitalizm kendisini, eril yapısal ve oluşumsal bakımdan cinsiyetlendirilmiş halde, ortaya çıkışı esnasında kendini gizleyen bir cinsiyetlendirmeye ortaya koyar. Bu cinsiyetlendirme ve insanlığın yeniden üretimine özgü etkinliklerin değerinden ayrılmak kapitalizmin bir sonucu değil, daha ziyade değer üretiminin zorunlu bir önkoşuludur. Dolayısıyla modernitenin ve postmodernitenin tarihsel gelişimini belirleyen bir meta üreten patriyarkanın ortaya çıkışından bahsetmek zorunlu hale gelir. Gerçekten de, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, kapitalist değer biçiminin gelişim sürecinin parçası olarak değer ayrışımı ilkesi altında genelleşmesi, modernliğin yükselişinin araçsal bir yönü olarak kendini gösterir.

YENİ IRKÇILIK DİYE BİR ŞEY VAR MI?*

Étienne Balibar

BİR YENİ-IRKÇILIKTAN SÖZ ETMEK ne ölçüde doğru olur? Günümüzde, ülkeden ülkeye bir ölçüde farklılık gösteren, ama ulus-ötesi bir olgunun mevcut olduğunu hissettiren bazı olaylar bizi bu soruyu sormaya zorluyor. Fakat bu soru iki şekilde anlaşılabilir. Bir taraftan, bir kriz durumuyla veya başka nedenlerle açıklanabilecek yeni bir ırkçı hareketler ve politikalar dalgasına mı şahit olduğumuzu sorabiliriz. Öte yandan, gördüğümüz bu şeyin, içeriği ve toplumsal anlamı bakımından, daha önceki “modellerine” indirgenemeyecek *yeni* bir ırkçılık mı, yoksa salt taktiksel bir uyarılama mı olduğunu sorabiliriz. Burada öncelikle sorunun bu ikinci yönüyle ilgileneceğim.¹

· *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Londra: Verso, 1991: 17–28.

¹ Pierre-André Taguieff’in *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles* (Paris: La Découverte, 1988) adlı kitabını, bu makaleyi yazdıktan kısa bir süre sonra öğrendim. Taguieff bu kitapta, benim yukarıda değindiğim analizleri epeyce geliştiriyor, nihayetlendiriyor ve ayrıştırıyor.

Her şeyden önce şu tespitte bulunmak zorundayız: Yeni-ırkçılık hipotezi, en azından Fransa göz önünde bulundurulduğunda, özünde dışlama politikalarını antropoloji veya tarih felsefesine dayanarak meşrulaştırma eğiliminde olan kuramların veya söylemlerin içeriden bir eleştirisi üzerinden şekillendirilmiştir. Bu doktrinlerin yeniliği ile bunların rağbet görmesini sağlayan siyasal durumların ve toplumsal dönüşümlerin yeniliği arasındaki bağı teşhis etmek adına ise pek az şey yapılmıştır. İrkçılığın kuramsal boyutunun geçmişte olduğu gibi günümüzde de tarihsel bakımdan esas olduğunu, ama bağımsız veya öncelikli olmadığını birazdan ele alacağım. İrkçılık –gerçek bir “bütünsel toplumsal olgu” olarak– (şiddet, küçümseme, hoşgörüsüzlük, aşağılama ve sömürü biçimleri gibi) pratiklere, (toplumsal bedeni saflaştırma ve “kendi” ya da “biz” kimliğini her türlü karışma, melezleşme veya istiladan koruma ihtiyacı gibi) koruma ya da ayırım fantezisinin düşünsel detaylandırmasından başka bir şey olmayan ve (isim, deri rengi ve dinsel pratikler gibi) ötekilik damgaları çerçevesinde dile getirilen söylemlere ve temsillere kazınmıştır. Böylece (haklarındaki çalışmalar saplantılı karakterlere ve “akıldışı” müphemliklere yoğunlaşmış olan) duygulanımlara hem kendi “nesneleri” hem de “özneleri” bakımından basmakalıp bir biçim atfeder ve bunları düzenler. İrkçi bir toplumun (veya aralarında uzaktan “öykünme” bağları bulunan bir ırkçılar toplumunun) oluşumuna ve aynı zamarıda, ırkçılığın hedefi (onun “nesneleri”) olan bireylerin ve toplulukların, bir tür ayna imgesi etkisiyle kendilerini bir topluluk olarak görmek

landınıyor; umarım yakın gelecekte bu kitabı da hak ettiği gibi ele alabilirim.

zorunda bırakılma şekillerinin oluşumuna bir açıklama getirebilmemizi, işte bu pratiklerin, söylemlerin ve temsillerin duygulanımsal bir kalıpyargılar ağı içerisindeki bu bileşimi sağlar.

Gelgelelim, bu sınırlılık ne denli mutlak olursa olsun, asla kurbanlarının lehine bir sınırlılığa dönüştürülerek telafi edilemez: Ne çatışmasız bir biçimde içselleştirilebilir (Memmi'nin eserlerine bakınız) ne aynı zamanda kendilerini tanımlama hakkından mahrum bırakılmış topluluklara bir cemaat kimliği atfedilmesindeki çelişkiyi oradan kaldırabilir (Frantz Fanon'un yazılarına bakınız), ne de, en önemlisi, fiili şiddetin ve eylemlerin söylemler, kuramlar ve rasyonelleştirmeler karşısındaki daimi aşırılığını azaltabilir. O halde kurbanlarının bakış açısına göre, edimlerine ve "eyleme biçimlerine" doktrinlerinde tartışılmaz bir öncelik veren ırkçı kompleks bünyesinde özsel bir asimetri bulunur; doğal olarak bu eylem kategorisi içinde sadece fiziksel şiddet ve ayrımcılık değil, sözcüklerin kendisi de ve aşağılama ve saldırganlık edimleri oldukları ölçüde yer alır (sözcüklerin şiddeti). Bu da bizi, ilk aşamada, doktrinde ve dilde nispeten ilineksel meselelermiş gibi görünen değişimleri dikkate almaya yöneltir: Din dilinden bilim diline ya da biyoloji dilinden kültür veya tarih söylemlerine geçerken aynı yapıyı (hakların inkârına ilişkin yapıyı) muhafaza etmeyi sürdüren ve pratikte yine aynı eski edimlere yol açacak olan gerekçelendirmelere bu kadar önem atfetmemiz gerekli midir?

Bu soru, hayati önem taşıyan, yerinde bir sorudur ama tüm sorunları çözmez. İrkçi kompleksin yok edilmesi sadece kurbanlarının isyanını değil, bizzat ırkçıların dönüşümünü ve sonuç olarak *ırkçılık tarafından yaratılmış olan topluluğun kendi içinde çözümlenmesini de önlemeseydi*. Bu bakımdan,

yaklaşık son yirmi yıldır sık sık söylenmiş olduğu gibi bu durum, üstesinden gelmek için hem kadınların isyanını hem de “erkeklerin” topluluğunun çözülüşünü gerektiren ci iyetçilikle tümüyle benzeşir. Irkçı kuramlar, ırkçı cemaatlerin oluşumunun ayrılmaz parçasıdır. Aslında kuramı (kuramları) olmayan bir ırkçılık yoktur. Irkçı kuramların esasen seçkinlerden mi kitlelerden mi, yani egemen sınıflardan mı yoksa ezilen sınıflardan mı çıktığını araştırmak tamamen anlamsız olacaktır. Bununla birlikte, bunların entelektüeller tarafından “rasyonelleştirildikleri” de gayet açıktır. “Rak” göstereni etrafında şekillenen cemaatin belirginleşmesinde akademik ırkçılığın kuramsal inşasının (bunun ilk örneğı, 19. yüzyılın sonlarında geliştirilmiş olan, “biyolojik” ırklara ilişkin evrimci antropolojidir) yerine getirdiğı işlevi soruşturmamız ise son derece önemlidir.

Bana öyle geliyor ki bu işlev ne sadece entelektüel rasyonelleştirmelerin genel örgütlenme yeteneğine (Gramsci’nin deyişiyile “organikliğe” ve Auguste Comte’un deyişiyile kendi “manevi gücüne”), ne de akademik ırkçılık kuramlarının bir cemaat imgesini, her türlü toplumsal sınıfa mensup bireylerin kendilerini tanımasını sağlayan bir özgün kimlik imgesinin detaylandırılmasına dayanır. Bu, daha ziyade, akademik ırkçılık kuramlarının kendilerini gözle görülür “kanıtlara” (dolayısıyla da ırk damgasının ve özellikle de bedensel damganın özsel önemine) dayandırarak bilimsel gidimliliğı taklit etmelerine ya da daha doğru bir ifadeyle, bilimsel gidimliliğın “gözle görülür olguları” “gizli nedenlerle” bağlantılı olarak ifade etme şeklini taklit etmelerine ve böylece kitlelerin ırkçılığının doğasında var olan ve kendiliğinden gerçekleşen bir kuramlaşma süreciyle ilişki kurma-

larına dayalıdır.² Bu yüzden, ırkçı kompleksin (yokluğu, tam da onunla iştigal eden insanlar için şiddeti katlanırlı olmaktan çıkaracak olan) yanlış taruma gibi can alıcı bir işlevi bir “bilme istenci” ile, yani toplumsal ilişkilerin dolaysız bilgisine yönelik şiddetli bir *arzu* ile sıkıca birleştirdiğini ileri süreceğim. Hem bireyler hem de toplumsal gruplar bakımından, onların kendine özgü kolektif şiddeti tedirgin edici bir giz olduğu ve derhal bir açıklama gerektirdiği için, bu işlevler birbirlerini karşılıklı olarak besler. Kuramları ne kadar incelikli görünürse görünsün, ırkçılık ideologlarının entelektüel tavrının böylesine tuhaf görünmesine yol açan şey de budur. Mesela, ezoterik spekülasyon ve halkın tüketmesi için tasarlanmış bir doktrin arasındaki (“gnostisizme” düşmedikleri sürece mutlak bir kopuşa dönüşmeyen) mesafeyi korumak zorunda olan teologların aksine, tarihsel olarak etkili olmuş ırkçı ideologlar, her zaman, seçkin temaları detaylandırırken bile, kitlelerin dolaysızca kavrayabileceği ve açıkçası onların sözde düşük zekâ düzeyine en başından beri uygun olan “demokratik” doktrinler geliştirmişlerdir. Başka bir deyişle, onlar sadece bireylerin deneyimleri hakkında değil, bu bireylerin toplumsal dünyada ne oldukları hakkında da (bu bakımdan onlar astroloji, karakteroloji ve benzerlerine yakındırlar) doğrudan yoruma açık ipuçları

² Colette Guillaumin bu hususla ilgili, bence büyük önem taşıyan mükemmel bir açıklama sunmuştur: “Kategorileştirme etkinliği *aynı zamanda bir bilgi etkinliğidir*. . . . Dolayısıyla kalıpyargılara karşı verilen mücadelenin müphemliğinden ve onun bizlere sakladığı sürprizlerden kuşku duyulamaz. Kategorileştirme, baskıya olduğu kadar bilgiye de gebedir” (*L’Idéologie raciste, Genèse et langage actuel*, Mouton, Paris & Lahey, 1972, 183 vd.).

sunabilecek doktrinler üretmişlerdir, hatta bu ipuçları insanlık durumuna dair bir “sırta” ilişkin vahiyler biçiminde de olmuştur (yani imgesel etkililiği için esas teşkil eden bir esrarengizlik etkisine başvurmuşlardır: Bu, Leon Poliakov tarafından gayet iyi bir biçimde aydınlatılmış bir meseledir).³

Bunun aynı zamanda akademik ırkçılığın içeriğini ve en önemlisi de etkisini *eleştirmemizi* zorlaştıran bir şey olduğunu da belirtmemiz gerekiyor. Bu kuramların inşası esnasında, kitlelerin arzuladığı ve peşinden koştuğu “bilginin” onların içten gelen duygularını temellendiren veya onları kendi içgüdülerinin hakikatine geri döndüren temel bir bilgi olduğu varsayımına başvurulur. Bebel, gayet iyi bilindiği gibi, antisemitizmi “budalaların sosyalizmi” diye nitelemiş, Nietzsche ise buna alıkların siyaseti diye yaklaşmıştır (ama bu da onu, ırksal mitolojinin büyük bir kısmını devralmaktan alıkoymamıştır.) Peki ya ırkçı doktrinleri, etkililikleri kitlelerin bilgi edinme arzusuna verdikleri peşin yanıtıtan ileri gelen demagojik kuramsal detaylandırmalar olarak nitelediğimizde, bu muğlak tutumdan biz kendimiz kurtulabilir miyiz? “Kitleler” (ya da “halk”) kategorisi kendi başına tarafsız değildir; toplumsalın doğallaştırılmasına ve ırklaştırılmasına özgü mantıkla doğrudan ilişki içindedir. Bu muğlaklığı yok etmeye başlamak için, ırkçı “mitin” kitleler üzerinde etki kazanma biçimini incelemek kuşkusuz yeterli olmayacaktır; (geniş anlamda) kafa ve kol emeği arasındaki

³ L. Poliakov. *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe*. Çev.: E. Howard (Brighton: Sussex University Press, 1974); *La Causalité diabolique: essais sur l'origine des persécutions*. Paris: Calmann-Lévy, 1980.

bir ayırım çerçevesinde geliştirilmiş olan diğer sosyolojik kuramların bu bilme arzusuyla neden bu kadar kolay kaynaşamadıklarını da soruşturmamız gerekir. İrkçi mitler ("Aryan miti", soyaçekim miti) sadece kendi sözde-bilimsel içerikleri dolayısıyla değil, entelektüelliği kitlelerden ayıran uçurumun imgesel aşkınlığına özgü biçimler, yani kitleleri sözde doğal bir çocuksuluğa hapseden örtük kadercilikte ayrıştırılamayacak biçimler oldukları ölçüsünde de mittir.

Dikkatimizi şimdi "yeni-ırkçılığa" çevirebiliriz. Burada sorun teşkil ediyor görünen şey ırkçılık *gerçeği* değil, daha önce belirtmiş olduğum gibi – (özellikle siyasal sınıfın büyük kesimlerinde karşımıza çıkan ve böylece sadece bu grubun kayıtsızlığını ve körlüğünü açığa vuran ırkçılık inkârlarının bizi tuzağa düşürmesine izin vermezsek) pratik epey güvenilir bir ölçüt olduğu için – dilin görece yeniliğinin toplumsal pratiklere ve kolektif temsillere, akademik doktrinlere ve siyasal hareketlere dair *yeni* ve kalıcı bir ifade ortaya koyma düzeyinin belirlenmesidir. Kısacası, Gramsci bir dille ifade edecek olursak, burada hegemonya gibi bir şeyin gelişip gelişmediğini belirlememiz gerekir.

İrk kavramını ikame eden ve "sınıf bilincinin" bir çözümleyicisi olan göç kategorisinin işleyişi, bize ilk ipucunu verir. Ne sadece "ırk" teriminin ve türevlerinin içine düştüğü kötü şöhretin gerekli kıldığı bir kamuflej operasyonuyla, ne de sadece Fransız toplumundaki dönüşümlerin bir sonucuyla uğraştığımız gayet açık. Göçmen işçi toplulukları, ırkçı kalıpyargıların asli bir rol oynadığı yabancı düşmanı şiddetten ve ayrımcılıktan yıllarca çektiler. İki savaş arası dönemdeki başka bir kriz devri, Fransa'da Yahudi olsun olmasın tüm "yabancılar"a karşı, faşist hareketlerin faaliyetlerinin ötesine geçen ve Vichy rejiminin Hitlerci girişime katkısıyla doruğuna ulaşan safertberliklere tanık oldu. Neden

bu dönemde ötekilere duyulan nefretin ve korkunun başlıca temsili olan “biyolojik” gösterenin yerine kesin biçimde “sosyolojik” gösterenin geç ğini görmedik? Bu, muhtemelen, Fransız antropolojik mit geleneklerinin gücü dışında, bir taraftan o zamanlar (esasen Avrupalı) göç algısı ile sömürge deneyimi (bir yanda “istila edilen,” öte yanda “egemen olan” Fransa) algısı arasındaki kurumsal ve ideolojik kopuşla, öte taraftan da dünya ölçeğinde devletler, halklar ve kültürler arasında yeni bir eklemlenme modelinin olmamasıyla ilgiliydi.⁴ Bu iki neden birbirlerine gerçekten de bağlıdır; yeni ırkçılık, eski sömürgeler ile eski metropoller arasındaki nüfus hareketlerinin tersine döndüğü ve insanlığın tek bir siyasal alan içerisinde bölündüğü “dekolonizasyon” çağına özgü bir ırkçılıktır. Fransa’da göç kompleksine odaklanmış olan günümüz ırkçılığı, ideolojik bakımdan, Anglosakson ülkeler başta olmak üzere öteki ülkelerde geniş çapta çoktan geliştirilmiş olan bir “ırksız ırkçılık” anlayışına uygun düşer. Bu, hâkim teması biyolojik kalıtım değil, kültürel farklılıkların aşılamazlığı olan bir ırkçılıktır; ilk bakışta belirli grupların veya halkların diğerlerinden üstün olduğunu değil, sınırların kaldırılmasının zararlı olacağını, yaşam tarzlarının ve geleneklerin uyuşmayacaklarını var-

⁴ Birleşik Devletler’de “Siyahi meselesinin,” 1950’ler ve 1960’larda yeni bir “etnisite paradigması” ikincisinin ilkinde yansıtılmasına neden olana kadar birbiri ardına gelen Avupa göç dalgalarının ve bunların alımlanmasının ortaya çıkardığı “etnik mesele”den ayrı kalması karşılaştırılabilir (krş.: Michael Omi ve Howard Winant, *Racial Formation in the United States*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1985).

sayan bir ırkçılıktır “sadece”; kısacası bu, P. A. Taguieff’in yerinde ifadesiyle, bir *farklılıkçı ırkçılıktır*.⁵

Sorunun önemini vurgulamak için ilk önce bu değişimin siyasal sonuçları üzerinde durmalıyız. Birincisi, savların (Taguieff’in farklılıkçı ırkçılığın “tersine çevirme etkisi” şeklinde mükemmel bir şekilde tarif ettiği) kendi aleyhine çevrilmese bile boşa çıkarılması yoluyla geleneksel ırkçılık karşıtlığına özgü savunmaların istikrarsızlaşmasıdır. İrkların yalıtılabilir biyolojik birimler oluşturmadıkları ve gerçekte “insan ırkları” diye bir şey olmadığı en baştan kabul edilir. Bireylerin davranışlarının ve onların “yatkınlıklarının” kan bağı üzerinden, hatta onların sahip oldukları genler üzerinden açıklanamayacağı, aksine bunların tarihsel “kültürlere” olan aidiyetlerinden ileri geldiği de kabul edilebilir. Savaş sonrası dönemin hümanist ve kozmopolit ırkçılık karşıtlığının neredeyse bütün argümanlarını, tüm yönleriyle kültürlerin çeşitliliğinin, eşitliğinin ve tarih ötesi *devamlılığının* tanınmasına yönelmiş olan –ve insan uygarlığının sadece böyle bir çok sesli birlik sayesinde var olabileceğini kabul eden– antropolojik kültürçülük sağlamıştı. Değeri, tektipleştirici bazı emperyalizmlerin hegemonyasına ve azınlıkta ka-

⁵ Özellikle bkz.: Taguieff, “Les Présuppositions definitionnelles d’un indéfinissable; le racisme”, *Mots* 8, 1984; “L’Identité nationale saisie par les logiques de racisation. Aspects, figures et problèmes du racisme différentialiste”, *Mots* 12, 1986; “L’Identité française au miroir du racisme différentialiste”, *Espaces* 89, *L’identité française* (Paris: Editions Tiersce, 1985). Bu düşünce Colette Guillaumin’in çalışmalarında zaten mevcuttur. Ayrıca bkz.: Véronique de Rudder, “L’Obstacle culturel: la différence et la distance”, *L’Homme et la société*, Ocak 1986. Anglosakson dünyası ile karşılaştırmak için bkz.: Martin Barker, *The New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe* (Londra: Junction Books, 1981).

lan veya ezilen uygarlıkların ortadan kaldırılmasına –yani “etnik kırıma”– karşı verilen mücadelelere yaptığı katkılarla doğrulanmıştı. Farklılıkçı ırkçılık bu savları olduğu gibi benimsemiştir. Pek uzun sayılmayacak bir zaman öncesinde, tüm uygarlıkların aynı ölçüde karmaşık olduklarını ve bunların varlığının insan düşüncesinin ilerlemesi bakımından zorunlu olduğunu kanıtlamasıyla ünlenerek antropoloji alanının en önemli figürlerinden biri haline gelen Claude Lévi-Strauss, daha sonra, “İrk ve Tarih” adlı çalışmasında, kendisini, isteyerek ya da istemeyerek, “kültürlerin karışmasının” ve “kültürel mesafelerin” bastırılmasının insanlığın entelektüel ölümü demek olacağı ve belki de onun biyolojik olarak varlığını sürdürmesini sağlayan kontrol mekanizmalarını tehlikeye düşüreceği düşüncesinin etkisi altında bulmuştur.⁶ Bu “tanıtılma” da insan gruplarının (siyasal bir

⁶ Bu, 1971’de UNESCO için kaleme alınmış ve *The View from Afar* adlı çalışmada yeniden basılmış bir konferans metniydi; çev.: J. Neugroschel ve P. Hoss (New York: Basic Books, 1985); krş.: M. O’Callaghan ve C. Guillaumin’in eleştirisi, “Race et race . . . la mode ‘naturelle’ en sciences humaines,” *L’Homme et la société* 3(1-2), 1974. Günümüzde ise Lévi-Strauss’a “antihümanizmin” ve “göreciliğin” savunucusu olduğu gerekçesiyle tamamen farklı bir bakış açısından saldırılmaktadır (krş.: T. Todorov, “Lévi-Strauss entre universalisme et relativisme,” *Le Débat* 42, 1986; A. Finkelkraut, *La Défaite de la pensée*, Paris: Gallimard, 1987). Bu konudaki tartışma sona ermek şöyle dursun, aslında hiç başlamamış bile sayılabilir. Kendi adıma, Lévi-Strauss’un doktrin “ırkçı olduğunu” değil, 19. ve 20. yüzyılların ırkçı kuramlarının hümanizm kavramsal sahası içinde inşa edilmiş olduklarını ileri süreceğim: bu yüzden, bunlar arasında yukarıda bahsedilen temel üzerinden bir ayırım yapmak mümkün değildir (şu çalışmama bkz.: “Racism and Nationalism”, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* [Londra: Verso, 1991]: 37–67).

kategori olarak ulusun antropolojik önemi belirgin bir şekilde müphem olsa da, pratikte ulusal grupların) kendi geleneklerini, dolayısıyla da kimliklerini muhafaza etmeye yönelik “kendiliğinden” eğilimleriyle doğrudan ilgilidir. Burada görüyoruz ki, insan davranışını ve toplumsal benzerliklerini doğallaştırmanın tek yolu biyolojik veya genetik doğalcılık değildir. Hiyerarşik modeli terk etme pahasına (ki göreceğimiz gibi, bu terk etme gerçek olmaktan ziyade görünüşte kalır) *kültür bir doğa gibi de işleyebilir*, hatta özellikle de bireyleri ve grupları bir soykütüğüne, değişmeyen ve kökeni kavranamayan bir belirlenime *a priori* hapsetmenin bir yolu olarak iş görebilir.

Fakat bu ilk tersine çevirme etkisi, meseleyi iyice altüst eden ve bu yüzden daha da etkili olan bir ikincisine yol açar: Eğer aşılabilir kültürel farklılık bizim hakiki “doğal ortamımız” ise, tarihin havasını soluyacaksak bizim için vazgeçilmez olan atmosfer ise, bu farklılığın ortadan kaldırılması, zorunlu olarak savunmacı tepkilere, “etnik gruplar arası” çatışmalara ve genel bir saldırganlık artışına yol açar. Bize “doğal” olduğu söylenen bu tarz tepkiler aynı zamanda tehlikelidir de. Burada bizzat farklılıkçı doktrinlerin, yüz seksen derecelik şaşırtıcı bir dönüşle, *ırkçılığı açıklamaya* (ve onu savuşturmaya) niyetlendiklerini görüyoruz.

Aslında burada gördüğümüz şey, sorunsal olan şeyin genel olarak yer değiştirmesidir. Şimdi, ister biyolojik ister psikolojik ilkelere dayansın, ırklar kuramından veya insanlık tarihinde ırklar arası mücadele alanından çıkarak, toplum içindeki “ırk ilişkileri” hakkındaki, sadece ırksal aidiyeti değil, ırkçı davranışı da doğallaştıran bir kurama geçiyoruz. Mantıksal açıdan bakıldığında farklılıkçı ırkçılık, kendini ırkçılık ve ırkçılık karşıtlığı arasındaki çatışmadan dersler çıkarmış gibi, *toplumsal saldırganlığın nedenlerine iliş-*

kin siyaseten işlevsel bir kuram olarak sunan bir meta-ırkçılıktır ya da başka bir deyişle bir “ikinci konum” ırkçılığıdır. Irkçılıktan kaçınmak isteniyorsa, insan topluluklarının hareketlerine ilişkin psikolojik ve sosyolojik yasaları kavramayı başaramayan “soyut” ırkçılık karşıtlığından uzak durmak zorunludur; “hoşgörü eşiklerine” saygı gösterilmesi, “kültürel mesafelerin” muhafaza edilmesi veya, diğer bir deyişle, bireylerin tek bir kültürün ayrıcalıklı mirasçıları ve taşıyıcıları olduğu varsayımı gereğince toplulukların birbirlerinden ayrılması şarttır (ki bu bakımdan en iyi engel halen daha ulusal sınırlardır). Bu noktada doğrudan siyasal alana girmek ve gündelik deneyimleri yorumlamak üzere spekülasyon alanını terk ediyoruz. Doğal olarak “soyut”, epistemolojik bir kategori değil, kentsel yenileşme programları, ayrımcılık karşıtı mücadeleler, hatta okullarda ve işyerlerinde uygulanan pozitif ayrımcılık gibi, kendisine tekabül eden pratikler daha somut ve etkili olduğu ölçüde, hevesle uygulanan bir değer yargısıdır (Amerikan Yeni Sağı bunu “tersine ayrımcılık” diye adlandırır; Fransa’da da aşırılıkçı hareketlerle herhangi bir bağlantısı olmayan “makul” kim-selerin, “ırkçılığı yaratan şeyin” yurttaş kitlelerinin ulusal duygularını “kışkırtma” tarzı dolayısıyla “ırkçılık karşıtlığı” olduğunu açıkladığını gitikçe daha fazla duymaya başladık.)⁷

⁷ Anglosakson ülkelerde bu temalar “insan etolojisi” ve “sosyobiyo-loji” tarafından bolca işlenmiştir. Fransa’da bunlar doğrudan kültürcü bir temele dayandırılmıştır. Yeni Sağ kuramcılarının daha makul akademisyenlere değin uzanan bu fikirlerin bir seçkisi şu eserde bulunmaktadır: A. Béjin ve J. Freund (haz.) *Racismes, antiracismes* (Paris: Méridiens-Klincksieck, 1986). Bu eserin, yüksek tirajlı bir popüler yayında basitleştirilmiş bir dille yeniden yazıldığını söylemek yararlı ola-

Artık kendilerini *hakiki ırkçılık karşıtlığıymış*, dolayısıyla da hakiki hümanizmmiş gibi sunma eğiliminde olan farklılıkçı ırkçılık kuramlarının, akıldışı hareketlere, saldırganlığa ve kolektif şiddete, özellikle de yabancı düşmanlığına ilişkin genel bir açıklama olan ve artık bir şekilde yeniden canlanan “kitle psikolojisiyle” kolayca bağlantı kurması tesadüf değildir. Yukarıda bahsedilen ikili oyunun burada tamı tamına işlediğini görebiliriz: bir yandan kitlelere onların “kendiliğindenliğine” dair bir açıklama sunulur, öte yandan da “ilkel” kalabalıklar oldukları söylenerek alttan alta hor görülürler. Yeni-ırkçı ideologlar mistik kalıtım kuramcıları değil, “gerçekçi” sosyal psikoloji teknisyenleridir...

Yeni-ırkçılığın tersine çevirme etkilerini bu şekilde ortaya koyarken onun ortaya çıkışını ve içsel değişimlerindeki karmaşıklığı kuşkusuz basitleştirmekle birlikte, aslında gelişimindeki stratejik öneme sahip şeyleri açığa çıkarmayı amaçlıyorum. İdeal olarak bunun belirli yönlerini iyice detaylandırmak ve bazı düzeltmeler eklemek arzulanabilse de bunlar bu yazıda ancak çok basit bir şekilde tarif edilebilir.

“İrksız ırkçılık” düşüncesi zannedilebileceği kadar devrimci değildir. Tarih felsefesine özgü kullanımı, “soykütük” teriminin “genetiğe” atıfta bulunmaya başlamasından da öncesine dayanan “ırk” kelimesinin anlamındaki değişmelere hiç girmeden, (hem kabul görmüş bazı ırkçılık karşıtı anlayışlar hem de yeni-ırkçılığın bunları zorla altüst etmesi bakımından) ne kadar sıkıntı verici olursa olsun bir dizi önemli tarihsel olguyu göz önüne almamız gerekir.

Esas gücünü ırk gibi sözde-biyolojik bir kavramdan almayan ırkçılık biçimleri hep vardı. Üstelik bunlar tam da bu ikincil kuramsal detaylandırmalar düzeyinde ortaya konmuştu. Bunun ilk örneği antisemitizmdir. Modern antisemitizm – *Reconquista* İspanyası’nın ve Engizisyon’un teolojik Yahudi karşıtlığına devletçi, milliyetçi bir yönelim kazandırdığı dönemden itibaren olmasa da Aydınlanma dönemi Avrupası’nda belirginleşmeye başlayan biçim – zaten “kültürcü” bir ırkçılıktır. Kabul edilmelidir ki, bedensel damgalar bunun fantazmatığında büyük rol oynasalar da bunu biyolojik kalıttan ziyade derin psikolojiye, manevi bir kalıtımın işaretleri olarak yaparlar.⁸ Bu işaretler görünürlükleri azaldıkça daha fazla açığa vururlar ve Yahudi de fark edilmezliği arttıkça daha “hakiki” bir Yahudi olur. Onun özü kültürel bir geleneğe özgüdür, bir ahlaksal çözülme maya-

⁸ Bunu herkesten önce Ruth Benedict, H. S. Chamberlain’dan bahsederken vurgulamıştı: “Chamberlain ise Samileri fiziksel özellikleri veya soykütükleri bağlamında ayırt etmiyordu; Yahudiler, onun da bildiği gibi, modern Avrupa’daki nüfusun geri kalanından sabit antropomorfik ölçümlere dayanarak isabetli bir biçimde ayırt edilemezler. Ama kendilerine özgü düşünme ve eylem biçimleri yüzünden düşman sayılırlar. ‘İnsan pek kısa bir sürede Yahudi’ye dönüşebilir’ vs.” (*Race and Racism*, [Londra: Routledge & Kegan Paul, 1983], 132 vd.). Ona göre bu, Chamberlain’in hem samimiye-
tinin hem de “iç çelişkinin” işaretiydi. Bu iç çelişki kural haline gelmişti, fakat aslında kendi başına bir iç çelişki de sayılmazdı. Antisemitizmde Yahudi’nin aşağı olduğu temasının, bildiğimiz gibi, onun indirgenemez öteki-
liği yanında neredeyse hiç önemi yoktur. Hatta Chamberlain zaman zaman Yahudilerin akıl, ticaret, hatta cemaat duygusu gibi meselelerdeki “üstünlüğünden” bahsederek onları daha da “tehlikeli” görünmelerine neden olur. Nazi girişimi de kendisinin Yahudilerin fiilen insandan-aşağı olmasının bir sonucu olmaktan ziyade *Yahudilerin* “insandan aşağı bir statüye” indirgenmesi yönündeki bir girişim olduğunu sık sık kabul eder: Tam da bu yüzden onun amacı salt kölelikle sınırlı kalmamış ve topyekûn imhayı gerektirmiştir.

sıdır. Antisemitizm fevkalade “farklılıkçıdır” ve birçok bakımdan mevcut farklılıkçı ırkçılığın tamamı da biçimsel açıdan bakıldığında *genelleştirilmiş bir antisemitizm* olarak değerlendirilebilir. Bu değerlendirme çağdaş Arap fobisinin, bilhassa bunun Fransa’daki tezahürünün yorumlanması bakımından önemlidir, çünkü bu, İslam’ın Avrupalılık ile uyuşmayan bir “dünya kavrayışı” ve evrensel bir ideolojik tahakküm girişimi gibi görünmesine, böylece “Araplığın” ve “İslamcılığın” sistemli olarak birbiriyle karıştırılmasına yol açar.

Bu da dikkatimizi, ırkçı geleneklerin Fransa’da aldıkları ulusal biçim hesaba katıldığında, kabul edilmesi daha da zor ama yine de önemli bir tarihsel olguya çevirir. Aryanizm, antropometri ve biyolojik genetikçiliğin Fransa’da da kuşkusuz belirli bir geçmişi vardır, ama hakiki “Fransız ideolojisi” buralarda bulunamaz: bu ideoloji daha ziyade “İnsan Hakları ülkesi” kültürüne insan ırkını eğitmeye yönelik evrensel bir misyon verilmiş olduğu düşüncesinde gizlidir. Bu misyona, hükmedilen toplumları asimilasyona uğratma pratiği ve bunun sonucu olarak, bireyleri ve grupları asimilasyona uygunluklarının –veya dirençlerinin– fazlalığı veya azlığı üzerinden ayırt etme ve derecelendirme gereksinimi eşlik eder. Sömürgeleşme sürecinde ve “Beyaz adamın sırtındaki yükün” Fransa’ya özgü (veya “demokratik”) değişkeninde, işte bu hem incelikli hem de ezici dışlama/içerme biçimine başvurulmuştu. “Irkçı ideolojilerin işleyişindeki veya ideolojilerin işleyişinin ırkçı yönlerindeki evrenselcilik ve tikelcilik paradokslarına” ileride yeniden döneceğim.⁹

⁹ Bkz.: “Racism and Nationalism.”

Buna karşın yeni-ırkçı doktrinlerde, hiyerarşi temasının bastırılmasının gerçek olmaktan çok görünüşte kaldı ını görmek güç de ildir. Aslında, bu kuramcıların yüksek sesle saçma diye kınayacak kadar ileri gidebilecekleri hiyerarşi düşüncesi, bir yandan doktrinin pratik uygulamasında (ki bu durumda açıkça ifade edilmesine gerek kalmaz), öte yandan da kültürler arasındaki farkı düşünürken kullanılan ölçüt tipinde yeniden inşa edilir (böylece eylem halindeki meta-ırkçılığın “ikinci pozisyonunun” mantıksal kaynakları yeniden görülebilir).

Irkların karışmasını önleyici eylemler aslında, devletin, egemen sınıfların ve, en azından resmi olarak, yaşama ve düşünme tarzları kurumlar sistemi sayesinde meşrulaşan “ulusal” kitlelerin kültürünün yerleşik oldu u yerlerde gerçekleşir; dolayısıyla ifade özgürlü ü ve toplumsal ilerleme üzerinde yönü belli olmayan bir engel gibi işler. Bütün kültürlerin saygın oldu una ilişkin hiçbir kuramsal söylem, Britanya’daki bir “Siyahı”nın ya da Fransa’daki bir “Beur”-ün¹⁰ içinde yaşadıkları (ve yüzeysel, kusurlu veya sahte olduğundan daima kuşkulanan olacak olan) toplumla “bütünleşebilmesinden” önce kendilerinden talep edilen asimilasyonun bir ilerlemeymiş, bir özgürleşmeymiş, bir hak kazanı-mıymış gibi sunulmuş oldu u gerçe ini gerçekten telafi edemez. Bu durumun ardında da, insanlı ın tarihsel kültürlerinin, biri evrenselci ve ilerici, diğeri de iflah olmaz biçimde tikelci ve ilkel sayılan iki büyük gruba bölünebileceği düşüncesinin pek az işlenmiş değişkenleri yatar. Burada bir paradoksla karşılaşmamız tesadüf de ildir: “Mantıksal ba-

¹⁰ “Beur,” Kuzey Afrikalı kökenli Fransızların kendilerinden bahsetmek için Arap (Fransızcada Arabe) kelimesinin seslerinin yerini değişimleriyle ortaya çıkmış argo kelime (ed. n.)

kımdan tutarlı" bir farklılıkçı ırkçılık *tüm* kültürlerin değişmez olduğunu ileri sürerek daima muhafazakâr olacaktır. Avrupa kültürünü ve Avrupalı yaşam biçimini "Üçüncü Dünyalaşmadan" koruma bahanesiyle gerçek gelişime çıkan tüm yolları ütopyacı bir biçimde kapattığı için gerçekten de muhafazakârdır. Fakat tam da bu sırada "kapalı" ve "açık", "durağan" ve "girişimci", "soğuk" ve "sıcak", "toplulukçu" ve "bireyci" toplumlar arasındaki eski ayrımları yeniden gündeme getirir – bu da (özellikle Fransa örneğinde) kültür anlayışına ilişkin her türlü muğlaklığı yeniden devreye sokar.

Aynı varlıklar veya ayrı simgesel yapılar olduğu düşünülen kültürler (yani Almanca *Kultur* anlamındaki "kültür"), "Avrupa'ya ait" alandaki kültürel eşitsizliğe ya da daha isabetli bir deyişle, gittikçe uluslararasılaşan ve dünyaya açılan, sanayileşmiş, örgün öğretimden yararlanmış bir toplumda yeniden üretilme eğilimi gösteren eşitsizliklere özgü bir yapı olarak "kültüre" (yani akademik ve popüler kültür ayrımına, teknik bilgi ve folklor ayrımına vb. işaret eden Almanca *Bildung* anlamındaki kültüre) atıfta bulunur. "Farklı" kültürler, kültür edinimi karşısında engeller oluşturan veya bizzat birer engel olsunlar diye (uluslararası iletişim okulları veya normları tarafından) yaratılanlardır. Ve buna karşılık, tabi sınıfların "kültürel handikapları" yabancı statüsünün pratik eşdeğerleri olarak veya ırkların karışmasının yıkıcı etkilerine (yani bu "karışmanın" gerçekleşmesine yol açan maddi koşulların etkilerine) bilhassa maruz kalan yaşam biçimleri olarak sunulur.¹¹ Hiyerarşik te-

¹¹ Salt fazlasıyla yakın yaşama olgusundan çok daha etkili bir mesele olarak göçmenlerin okullardaki mevcudiyeti etrafında şekillenen "radikal çatışmaların" ve hıncın şiddetini, açıkçası, kültürler arasındaki

manın bu gizil mevcudiyeti günümüzde başlıca ifadesini (tam da bundan önceki dönemde açıktan açığa eşitsizlik yanlısı ırkçılığın ırksal tiplere özsel bir değişmezlik atfetmek amacıyla, ister genetiğe isterse de *Völkerpsychologie*'ye¹² dayalı olsun, farklılıkçı bir antropolojiye gerek duyması gibi) bireyci modelle bağdaştırılan öncelikte bulur: örtük biçimde üstün olduğu varsayılan kültürler "bireysel" girişimciliği, toplumsal ve siyasal bireyciliği engelleyenlerin aksine bunla ı takdir ve teşvik eden kültürlerdir. Bunların "topluluk ruhunun" bireycilik tarafından teşkil edildiği kültürler oldukları ileri sürülür.

Böylece kültürel ırkçılık bağlamında biyolojik temaya dönüş ve bununla beraber biyolojik "mitin" yeni değişkelerinin daha ayrıntılı bir hale gelişine nasıl izin verildiğini görüyoruz. Bildiğimiz kadarıyla, bu meselelerin gündeme geldiği farklı ulusal durumlar bulunmaktadır. Anglosakson ülkelerde, sosyal Darwinizm ve soy arıtımı geleneklerini devam ettiren ve bu esnada birçok noktada saldırgan bir neoliberalizmin siyasal amaçlarını doğrudan paylaşan etolojik ve sosyobiyolojik kuramsal modeller (ki bunlar da birbirlerine kısmen rakip sayılırlar) daha etkilidir.¹³ Fakat biyolojizme eğilim gösteren bu ideolojiler bile temelde "farklılık-

"sosyolojik" farkın, toplumsal sınıflandırmanın ve onun doğallaştırılmasının kati faili olan Kültür'ün kurumsal hiyerarşisi altına bu şekilde yerleştirilmesi açıklar. Krş. S. Boulot ve D. Boyson-Fradet, "L'Echec scolaire des enfants de travailleurs immigrés", *Les Temps modernes*, özel sayı: "L'Immigration maghrébine en France", 1984.

¹² "Völkerpsychologie," on dokuzuncu yüzyılda Wilhelm Wundt tarafından öne sürülen, sıradan insanların, kitlenin psikolojisini odak alan çalışma alanı (ed. n.)

¹³ Krş.: Barker, *The New Racism*.

çı devrime" dayalıdır. Açıklamayı hedefledikleri şey ırkların oluşumu değil, bireysel yetkinliklerin birikimi bakımından kültürel kapanmaların ve geleneklerin hayati önemi ve en önemlisi, yabancı düşmanlığının ve toplumsal saldırırganlığın "doğal" temelleridir. Saldırırganlık, her türlü yeni-ırkçılık biçiminin başvurduğu ve bu durumda biyolojizmin bir ölçüde yerinden edilmesini olanaklı kılan kurgusal bir özdür: elbette "ırklar" yoktur, sadece halklar ve kültürler vardır, ama kültürün biyolojik (ve biyofizik) nedenleri, etkileri ve kültürel farka verilen (eskiden olduğu gibi geniş "ailesine" ve kendi "bölgesine" hâlâ bağlı olan insanın "hayvansal yanının" silinmez izini teşkil ettiği söylenebilecek olan) biyolojik tepkiler de vardır. Buna karşılık, saf kültür-cülüğün hâkim görüldüğü yerlerde (mesela Fransa'da) biyoloji ve kültürün, "canlı organizmaların", bunların yeniden üretiminin, performansının ve sağlığının dışsal düzeni olduklarına ilişkin söylemlerin geliştirilmesine doğru ilerici bir yönelime tanık oluyoruz. Bunu en başta Michel Foucault öngörmüştür.¹⁴

Yeni-ırkçılığın mevcut değişkelerinin sadece birer geçici ideolojik oluşum olması ve bunların kaderinde, soykütüğüne dayalı mitlerin tarihsel anlatım yönünün (ırk, halk, kültür ve ulus arasındaki yer değiştirme oyununun), "normal" toplumsal yaşama (ya da tersine suçluluğa ve sapmaya) ve (sıhhi veya soy arıtımına ilişkin bakış açısına olduğu kadar duygusal bakış açısına göre de) "optimal" yeniden üretime ilişkin entelektüel yetkinliklerin ve tutumların, yani bir sürü bilişsel, sosyo-psikolojik ve istatistiksel bilimin "kalıtsal

¹⁴ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, cilt 1, *An Introduction*, çev.: Robert Jurley (Londra: Peregrine, 1978).

ve çevresel etkenler” arasında bir denge yakalamak amacıyla ölçmeye, seçmeye ve gözlemlemeye girişeceği yatkinlıkların ve tutumların psikolojik değerdendirmesi yönüne boyun eğmesine dayanacak söylemler ve toplumsal teknolojiler doğrudusunda gelişmenin olması gayet mümkündür. Başka bir deyişle, toplumsal ilişkilerin ve nüfus hareketlerinin bir ulus-devletler sistemi çerçevesinde uluslararasılaşması, sınır anlayışının yeniden düşünülmesine ve onun uygulama tarzlarının yeniden belirlenmesine gittikçe daha fazla yol açacağı için, ben de ideolojik oluşumun bir “post-ırkçılığa” doğru gelişeceği fikrine inanmaya daha meyilliyim; böylece sınır anlayışı toplumsal korunmaya dair bir işlev kazanacak ve daha bireyselleşmiş yasalara bağlanmış olacaktır, teknolojik dönüşümler ise eğitim eşitsizliklerine ve entelektüel hiyerarşilerine sınıf mücadelesi içinde, bireylerin genelleşmiş bir tekno-politik seçilimine ilişkin perspektif bakımından gittikçe önem kazanan bir rol verecektir. Ulus-şirketler çağında gerçek “kitle çağıyla” yüz yüze gelmemiz belki de an meselesidir.

MARKSİZMDEN SONRA MARX: BİR MADUNİYET TARİHÇİSİNİN BAKIŞ AÇISI*

Dipesh Chakrabarty

ÖNCELİKLE ŞUNU AÇIĞA KAVUŞTURMALYIM Kİ görüşlerim hiçbir şekilde *Maduniyet Çalışmaları* kolektivitesini bağlamıyor. Aşağıda, Marksist tarih yazımına dair tespit ettiğim güncel sorunlar hakkındaki düşüncelerimi sıralıyorum; bu düşünceler madun sınıfların ve genel olarak tahakküm ile maduniyet olgularının tarihini yazmaya yönelik bir meraktan doğmuştur. Fakat bunlar ayrıca, Marksizmin avangard batı kuramlaştırmalarında ciddi biçimde sorgulandığı belirli bir zamanda ortaya çıkmıştır. Marksist olmak zaten Avrupa düşünce gelenekleri içinde çalışmak anlamına geldiğinden, genellikle “post-yapısalcılık” veya “yapısöküm” gibi isimler altında yapılan çalışmaların yol açtığı

* *Economic and Political Weekly* 28 (22) (29 Mayıs 1993): 1094-1096

güçlükleri göz ardı eden bir kimse, suçu kendinden başkasına atmamalı. Marksistlerin bir zamanlar kendilerini uluslararası bir kabileye aitmiş gibi görmelerine neden olan köhne kesinlikler üzerine yeniden düşünmek gerekir. (Her halükarda, bu kısa girişimin dayandığı varsayımlardan biri budur). Fakat bu yeniden düşünme girişimi, Hindistan'daki gerçek ya da hayali bir temeli hesaba katan entelektüeller olarak bizim kendi tutumlarımızdan kaynaklanmak zorundadır ve bununla ilgili sorumluluklar, bildik bir tarzda, Avrupa'ya özgü ve Anglo-Amerikan çağdaş kuramlardan çıkarılamaz. Aşağıda, bu soruna muhtemel bir yaklaşımın ana hatlarını oluşturmaya yönelik bir girişimde bulunulmuştur.

Birçok okur *Maduniyet Çalışmalarının*, Hint Marksizmi bünyesindeki ve bilhassa, sömürgeci ve milliyetçi Marksist anlatıların 1970'lerde Hindistan tarihi alanında öne çıkarmış olduğu teleolojilere karşı bir argüman olarak başladığını anımsayacaktır. Başlangıçta yöntembilimsel elitizmin her iki türüne de karşı çıkmak istemiş, ama bununla birlikte "daha iyi" Marksist tarihler üretmeyi de amaç edinmiştik. Fakat çalışmamız ilerlerken, bu mahiyette bir eleştirinin, Marksist (hatta liberal) düşüncenin özünde bulunan evrenselcilik/Avrupa merkezcilik problemini asla görmezden gelemeceği çabucak belli olmuştu. Bu kavrayış, bizim, Fransız post-yapısalcı düşünürlerin 1980'lerde İngilizce akademi dünyasında popülerleştirdikleri Marksist tarihselcilik eleştirilerine – özellikle de "büyük anlatılara inanmazlık" tavrını savunma vurgusuna – açık olmamızı sağladı. Fakat önemli ve can alıcı farklılıklar var olmaya hep devam etti. Post-yapısalcıların Parisi'nden farklı olarak Delhi, Kalküta veya Madras'ta Marx'ın düşüncelerinin toptan reddi asla öz konusu olmadı. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'deki, "Mark-

sizm, 19. yüzyıl düşüncesinin denizi dışında nefes alması olanaksız olan sudaki balıktır” şeklindeki keskin yorumu (abartılı da olsa) bir bakıma anlamlı olabilir, ama bu ifade, kimi post-modernistlerin yazılarında ortaya çıkan anti-Marksist hissiyatın bir benzerini bizde asla uyandırmadı.

Bunun nedeni, Aydınlanmacı aklı her şeyi tüketen araçsal ussallığın pençelerinden kurtarmayı hedefleyen Habermasçı bir projeye inanmış olmamız değildi. Bizim Marx'ın düşüncelerine bağlılığımız, farklı bir kaynaktan besleniyordu. Bu kaynaklar, Hint modernitesi meselesinden koparılması mümkün olmayan Avrupa emperyalizmi meselesine kadar uzanır. (Sömürgeci modernite meselesi ya da bence esasen sömürgecilik meselesi, birçok post-yapısalcı/post-modern yazıda hâlâ kendine yer bulamayan bir sorundur.) Fakat modern bir Hint entelektüeli için – yani Avrupa Aydınlanmasının düşünsel ürünleriyle ve bunların miras ve kalıntılarıyla ciddi bir alışveriş içinde olmakla birlikte, ayrıca, Hint toplumunun kültürel pratiklerinden yola çıkarak, günümüzde “Batı metafiziğiyle” (bu yuvarlak tabiri mazur görün) eşitsiz bir ilişki içinde ve sıklıkla ona tabi bir biçimde var olan başka “dile getirme” olanaklarının da bulunduğu farkında olan bir kimse için – Marx'ın düşüncelerini Foucault gibi bir kenara atmak güçtür. Bir kez daha söylemek gerekirse, bunun sebebi, tarihselciliğin entelektüel eleştirisini desteklemenin zorluğu değildir. (Aslında burada, bu eleştirilerin bizim Marx okumamızın temelini oluşturması gerektiğini ileri sürerek devam edeceğim.) Asıl sebep, emperyalizme dair eleştirel anlatıların bizim ortak köken mitlerimizin temelinde bulunmasıdır. Bir “Hintli” akademik-entelektüel haline gelme süreci ve Avrupalı kökenlerini hissettirmekten asla geri durmayan düşüncelerle (başka bir gerçekçi seçenek bulunmadığı için) uğraşma zorunlu-

luğu, böyle bir entelektüel sınıfın ortaya çıkışını kapitalist/Avrupa emperyalizmin[in] tarihine atfeden, yardımcı bir anlatı bulunmaksızın bir anlam ifade etmez. Böyle söylemek “mağdurun” ayrıcalıklarını savunmak anlamına gelmez. Emperyalizm mağdur ettiği kadar olanaklar da tanır. Hindistan’da İngiliz emperyalizmi olmasaydı ve Anglo-Avrupa düşünce alışkanlıklarına dair bir eğitim verilmeseydi *Maduniyet Çalışmaları* da herhangi bir biçimde var olmazdı. “Sermayenin” ve –tartışmasız bir biçimde en popüler düzenlemelere dair tarihselci bir anlatı olarak– piyasa toplumunun Avrupa’da ortaya çıkışının öyküsünün, kolektif kendini biçimlendirmemizde merkezi bir yeri vardır. O zaman bundan, Marx’ın sermaye ve meta eleştirisinin, kendimiz hakkında geliştirmek isteyebileceğimiz herhangi bir eleştirel anlayıştan koparılamayacağı şeklinde bir sonuç çıkar. Hindistan’daki modernliğe dair bir eleştiri, bu toplumdaki metalaşmanın tarihini nasıl göz ardı edebilir? Fakat aynı zamanda, Marx ile kurulan bu ilişki, artık, Hint komünist partilerinin bir zamanlar teşvik ettiği gibi, kendi tarihlerimizi Avrupa hakkında önceden beri anlatılan bir dramaya uygun düşecek bir biçimde yazıya dökmenin kendimizi anlamamız bakımından entelektüel bir sorun oluşturmadığını ima eden, düz bir ilişki olamaz.

Yapısökümcü siyaset felsefesi, Kendi (“Batı”) ve Ötekisi arasındaki hakikaten “ihlal edici olmayan” ilişkiye dair çetrefilli sorunun giderek daha fazla üzerinde dururken ve –sermayenin, enformasyonun ve teknolojinin hâlihazırdaki küreselleşmesinin aciliyet kazandırdığı– farklılık ve etik ile ilgili meselelere yönelirken, dünyanın benim yaşadığım kısmında Marx’ın öğrencilerinin görevi bence, “Marksizmi” postmodernistlerden gelen yeni saldırılara dayanıklı kılmak amacıyla geliştirmek değildir. Marx’ın düşüncelerinin bü-

yük bir kısmı gerçekten de 19. yüzyıla özgü, toplumsal cinsiyete kör ve açıkça Avrupa merkezidir. Postkolonyal bir Marx okuması, bana öyle geliyor ki, “farklılık” filozoflarından dünyanın çoğulluğuna ilişkin “sorumluluklar” hakkında öğrendiklerimizle onun kategorilerinin temas ettirilip ettirilemeyeceği, ettirilirse bunun nasıl olacağı ve onun hangi kategorilerini ilgilendireceğini sorardı. Çokuluslu sermaye çağı, “farkı” sırf kuramsal bir mesele olarak değil, eyleme yönelik pratik olanaklar üreten bir araç olarak düşünmeye dair bu sorumluluğu sırtımıza yükler.

“Farklılıktan” bahsetmek, çoğu kez Marksistlerin düşman-ca tepkiler göstermesine yol açar. Görünüşe göre burada birkaç şey söz konusudur. Her şeyden önce, dünyayı Marksist literatürün görünüşte evrensel olup dayanışma üreten ortak dili aracılığıyla düşünmek gibi iyice kökleşmiş bir alışkanlık söz konusudur. Seküler tarihin kendisi modern siyasal düşüncede saklı olan bir temel koddur. Tarihçiler, farklılık meselesi tarih düşüncesini tehdit etmediği sürece bundan rahatsız olmazlar. Bu da, hızlı ve hazır bir çözümü olmayan ve bu yüzden çoğu kimseye entelektüel bir çıkmazmış gibi görünen ikincil bir soruna yol açar. “Farklılıklar” esasen her türlü diyalogu olanaklı kılan bu kodun (yani tarihin) aynılığına içerilmezse, iki tarihçi arasındaki diyalog nasıl devam eder? Bu durumda şu soruyu sormak yerinde olur: Batı-olmayanı kimi yönleriyle antropolojikleştirmeden akademik ortamda yazmanın, düşünmenin ve konuşmanın bir yolu var mıdır? Tarihçilerin çoğu bu noktada durmayı ve kendi işine devam etmeyi tercih edecektir. İlerici tarihçiler ise “antropolojikleştirme” stratejisini onaylayabilirler: fiilen bunun, dünyayı daha demokratik bir hale getirme mücadelesinin ayrılmaz bir parçası olduğunu ileri süreceklerdir. Sonuçta madun sınıflar, tanrıların, ruhların,

insanların ve hayvanların beraberce yaşadıkları bir dünyaya dair tasavvurlardan ne gibi maddi faydalar elde edebilirler ki? Seküler ve modern bir tarihsel bilincin, “Hindularınki” (burada evrensel bir iddiada bulunmuyorum; Hindu sözcüğünü de onun toplumsal bakımdan inşa edilmiş ve olumsal doğasını belirtmek amacıyla tırnak içinde kullanıyorum) gibi birçok “gelenek” açısından, “zihnin sömürgeleştirilmesi” meselesinin parçası olduğunu vurgulamanın bu tarihlere çoğunlukla bir yararı olmaz.

Fakat tam da bu noktada, Hintli bir tarihçi olarak, maduniyet tarihi yazımında kendini gösteren, neredeyse çözümsüz bir sorunla karşılaştığımızı düşünüyorum. Hâlihazırdaki Hindutva dalgası da dikkate alınırsa, bu sorun Hindistan’da kritik bir öneme sahiptir. “Hindular” diye andığımız bu gruptan bahsederek bu yöntem sorununu açıklamaya çalışayım. Çoğu Hindu’ya göre, tanrılar, ruhlar ve sözde doğaüstü varlıklar belirli bir “gerçekliğe” sahiptir. Bunlar “ideoloji” kadar gerçektir – yani, Žižek’in dediği gibi, bunlar pratiklere emilidir. Seküler takvim, üzerinde seyahat ettiğimiz birçok zaman dünyasından yalnızca bir tane-sidir. Hindistan’da modern bir kamu yaşamının inşası esnasında bu farklı zaman dünyalarının bir araya getirilmesi, modern Hindistan’ın başa çıkmak zorunda kaldığı, en sonuncusu da Müslümanların muazzam sıkıntılar yaşamasına neden olmuş faşist bir Hindu hareketinin şu sıralar kendini göstermesi plan tüm büyük krizlerle daima ilişkili olmuştur. Hindistan’da bu meseleyi Avrupa’ya özgü koşullar ile sekülerlik ve kutsallık kategorileri üzerinden ele alan ve bunu “dinin” kamusal yaşamdaki yerine dair (Avrupa tarihinden devşirilmiş) bir meseleye dönüştüren alışlagelmiş siyaset bilimi dağarcığı, açıklayıcılık gücü bakımından acınacak ölçüde yetersizdir. Din sözcüğü, herkesin kabul ettiği gibi,

ifade etmeye çalıştığı heterodoks Hindu pratiklerinin hiçbirinin ruhunu yansıtmaz. Hindu siyasi partilerinin “Hindu” kozunu kullanmayı isteme “nedenleri” analiz edilirken ne kadar kuşkucu olunursa olunsun, (tanrı-kral Rama gibi) kutsal figürlerin bizim modernite hakkındaki tartışmalarımızda edindiği birçok farklı anlam üzerine yine de sorular sormak şarttır. Ama tam da bu noktada, bir önceki paragrafta ortaya koyduğum ikileme geri dönmem gerekiyor: Marksist literatürün hâlihazırda evrensel olan dilinde bu anlamları antropolojikleştirmekle mi yetineceğiz, yoksa bizim kendi mücadelelerimize (yani modern Hint entelektüellerin sömürgeci bir modernlik içinde konumlanmış olmalarından doğan mücadelelere) uygun bir Marksist literatürü geliştirirken, bir taraftan da Marx’ın sermaye eleştirisine ilişkin görüşlerine radikal ötekiliğin ufuklarını kazımak için de uğraşacak mıyız?

Bu sorunları diğer Marksistlerden daha iyi geçiştiriyor-muş gibi yapamayacak olmakla birlikte, zaten böyle bir niyetim de yok. Bu kısa yazıda ilgilenebileceği sorun en dar ifadesiyle şudur Marx’ın kategorileri, bizzat kuşatmadıkları hangi zorunluluk koşullarının izlerini sürmemize olanak verir? Başka bir deyişle, sermayenin “evrenselliği” sorunuyla, tüm fark(lar)ı Aynı altında içermekle yetinen ruhsuz bir liberal çoğulculuğa bizi mahkûm etmeden uğraşmanın yolları var mıdır?

Birkaç yıl önce (Hint) “işçi sınıfı” tarihi üzerine yapmış olduğum kimi çalışmalara dönüp baktığımda bu sorun üzerine yarım yamalak düşünmüş gibi göründüğümü fark ediyorum. Bu çalışmalarda, içerdği anlatı(lar) “sermaye” teleolojileriyle bazı uyumsuzluklara neden olan bir tarihi belgelemiştim. Sömürgeleştirilmiş Bengal’de bulunan hint keneviri atölyelerindeki işçiler hakkındaki çalışmamda, bu atöl-

yelerdeki üretim ilişkilerinin, ancak “kapitalizm-öncesi” diye nitelenebilecek bütün bir ilişkiler bütünü vasıtasıyla iç-
riden yapılanma tarzlarını olduğu gibi göstermeye çalıştım.
“Sermaye” ve “metanın” ortaya çıkışı, görünüşe göre,
Marx’ın bu kategorilerin doğasında yer aldığını düşündüğü
eşit haklar siyasetine yol açmamıştı. Bu noktada, metanın
üretimini ve biçimini açıklarken Marx’ın “gerçek” emek ile
“soyut” emek arasında yaptığı kritik ayrıma atıfta bulun-
yorum. O zamanlar bu ayrımı (özellikle Michel Henry ve I.
I. Rubin sayesinde) şöyle okuyordum:

Marx, “gerçek emek” ile “soyut emek” arasındaki çatışmayı ser-
mayenin merkezi çelişkilerinden biri olarak tanımlarken, öznel-
lik sorununu “sermaye” kategorisinin tam da kalbine yerleştirir.
“Gerçek emek” gerçek bireyin emek gücünü, “işçinin kişiliğinde
var olduğu haliyle” – yani bireyin “dolaysız ve biricik birey-
selliğinde” var olduğu haliyle – emek gücünü ifade eder. Kişilik-
ler farklılaştığı gibi, bir bireyin emek gücü de bir diğ-
erininkinden farklı olur. “Gerçek emek” bireysel yeterliklerin özsel hetero-
jenliğine atıfta bulunur. “Soyut” veya genel emek ise, kapitaliz-
min bu heterojenliğe dayattığı, tek biçimli, homojen emek fikrine,
“değişim değerinin” temelinde yatan bir genel emek anlayışına
atıfta bulunur. Emeği ölçülebilir hale getiren ve metaların
mübadelesinin genelleştirilmesini mümkün kılan şey budur. Bu
tek hedefi, her bir bireyin – doğası gereği heterojen olan –
somut emeğini, emek süreci boyunca işe koşulan denetim ve
teknoloji sayesinde “tekbiçimli ve homojen” yapmak olan kapital-
ist disiplinde kendini gösterir ... Siyaseten, ... “soyut emek”
kavramı, siyasal yaşamı “yurttaşlık” ideallerinde ve pratiğinde
yansımaları bulan “soyut bireylerin” “eşit haklarına” dair burju-
va anlayışın bir devamıdır. “Eşit haklar” siyaseti tam da bu
nedenle “sermaye” kategorisi çerçevesinde yorumlanabilecek
olan “siyaset anlayışıdır” (Chakrabarty, *Rethinking Working-
Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton University Press, 1989,
225-226)

Şimdi ise, daha önceki açıklamalarımda yeterince işlemediğim bir konu olarak “farklılığa” dair bir açıklığın Marx’ın “meta” kategorisine belirli bir ölçüde yerleşik olduğunu düşünüyorum. “Sermaye öncesi” terimini okuma tarzım, tüm çabalarımın rağmen, maalesef tümüyle tarihselci kaldı, anlatımım ise şu (sahte) sorudan kendini neredeyse hiç kurtaramadı: Hint işçi sınıfı, uzun vadeli bir sınıf bilinci duygusunu, bizatihi işçi sınıfını tarih-ötesi bir özne olarak varsayan meşhur Marksist gelenekten kaynaklanan “başarısızlık” üst-sorununu sürdürmekte neden başarısız oldu? Üstelik yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, benim bu okumam “birey” ve “kişilik” fikirlerini her anlamda verili kabul ediyordu ve (“gerçek emek” terimindeki) “gerçek” sözcüğünün ilksel olarak doğal (dolayısıyla da toplumsal olmayan) bir şey anlamında okunmasına dayanıyordu.

Daha ciddi bir başarısızlığım ise “gerçeğin” – Rousseau-cu anlamda “doğal”, yani düpedüz farklı ve tarihdışı bireylerin doğal olarak farklı yeteneklerine atıfta bulunan bir şey olarak değil de – toplumsal/kültürel olarak üretilmiş bir şey olarak okunması halinde, başka olasılıklara kapı aralanır bunlardan bir tanesi de “farkın” Marx’a yeniden yerleştirilmesinin başka olasılıklara kapı aralayacağını görememiş olmamda yatar. Çünkü öyleyse (bu türden bir okumasında) “gerçeğin” farklı “toplumsallık” türlerine, dolayısıyla da farklı zamansallık düzenlerine atıfta bulunması gerekirdi. Hatta kural olarak bu zamansal ufukların birbirleriyle kıyaslanamayacak olmaları olasılığını da mümkün kılmalıydı. “Gerçek” olandan “soyut” olana geçiş bu yüzden aynı zamanda, çok sayıda ve muhtemelen birbirleriyle kıyaslanamaz olan zamansallıklardan soyut emeğe özgü homojen zamana geçişle, “gayri-tarih”ten “tarihe” geçişle ilgili bir meseledir. “Gerçek” emek bu yüzden tam da göstergenin,

yani metanın kuşatmadığı ama sürekli onun doğasında bulunan şeydir. Gerçek ve soyut emek arasındaki uçurum ve bu uçurumu kapatmak için sürekli ihtiyaç duyulan kuvvet, “farklılık” hareketini metanın tam da kuruluşuna yerleştiren ve böylece onun hakiki/ideal karakterine ulaşmasını sonsuzca geciktiren şeydir.

“Meta” göstergesi, Marx’ın açıkladığı gibi, kendi içsel yapısının parçaları olarak daima belirli evrensel özgürleşme anlatılarını kendinde taşıyacaktır. Marx’ın bu kategorinin kalbine yerleştirdiği gerilim gözden kaçırılırsa, bu anlatılar Marksist tarihselcilikte normalde karşılaşılan yurttaşlık, Aydınlanma düşüncesinin hukuki öznesi, haklara ilişkin siyaset kuramının öznesi gibi standart teleojileri üretebilirler. Bu anlatıların modern siyasi yapılarıdaki pratik faydasını inkâr etme niyetinde değilim. Marksist tarihçilere daha ilginç gelebilecek başka bir sorun ise, bana öyle geliyor ki, “gerçek” ve “soyut” emek arasındaki gerilim üzerinden kurulan “meta” kategorisinin, bizi hakkında düşünmeye davet ettiği zamansallık sorunudur. Eğer “gerçek” emek, belirtmiş olduğumuz gibi, muhtelif zamansallıkları Tarih göstergesine iliştileremeyen bir heterojenlik dünyasına aitse – ki Michael Taussig’in Bolivyalı kalay madencileri hakkındaki çalışması onların tümüyle “seküler” (yani tanrılardan ve ruhlardan yoksun) olmadığını açıkça gösterir – kapitalist dönüşüme (veya meta üretimine) ilişkin bir tarihsel anlatıda, sermaye ve metanın – dolayısıyla da Tarihin – birlik ve evrensellik talepleri çerçevesinde sürekli mücadele veren ve kuşatılamayan bir unsurun, sadece kuşatılamayan bir şeye ait, Derridacı anlamda bir iz olarak yer aldığını söyleyebilirim.

Aynı şekilde, “sermaye öncesi” terimindeki “önce” ifadesinin, sıralı, homojen bir zaman düzeni bağlamında salt

kronolojik olarak daha önce olan bir şeye göndermede bulunmadığı da söylenebilir. *Pre*-kapitalist (sermaye-öncesi), tire ile yazılan bir kimlik terimi olarak, sermayeyle olan, zamansal ufuklardaki farkın gerilimince belirlenen bir ilişkidir. “Sermaye öncesi”, sadece sermayenin zamansal ufku üzerinde var olabilir ve yine de, aynı, seküler ve homojen zaman düzeni üzerinde bulunmayan başka bir zaman düzeni önererek bu zamanın sürekliliğini bozan bir şeydir (sermaye öncesinin kronolojik olarak sermayeden önce olmamasının nedeni de budur). Bu, kuramsal olarak, bizim değişimimizle “tarihin” tanırsız, ruhsuz zamanı ile tam olarak kıyaslanamayacak olan başka bir zamandır.

Böylece farklılık sorunuyla ilişkisi içinde kavranan maduniyet tarihleri kendi içlerinde bir yarılma yaşayacaklardır. Bir yandan bunlar, seküler Tarih temel kodu çerçevesinde inşa edilmiş olmaları ve tarihyazımına ilişkin kabul görmüş akademik kodlardan yararlanmaları (dolayısıyla da zorunlu olarak bütün diğer bellek biçimlerini antropolojikleştirmeleri) bakımından “tarihçelerdir” Öte yandan, bunlar bu temel kodun tüm insanlara doğal yoldan verilmiş bir düşünce tarzı olma iddiasına geçerlik kazandıramaz, hatta bunların doğada kendi başına var olan bir şey olduğu bile kabul edilemez (J. B. S. Haldane’in kitabının bunu açığa çıkaran başlığını anımsayalım: *Her Şeyin Bir Tarihi Var Mıdır?* [Everything Has A History?]). Maduniyet tarihleri, bu nedenle, Tarih’in kendisini bir ihlâl olarak, Avrupa Aydınlanmasının 18. yüzyılda dünya tarihine özgü bir görev olarak başlattığı uygarlaşma sürecine eşlik eden buyurgan bir kod olarak anımsayan, özel bir tarihselleşmiş bellek çerçevesinde inşa edilirler. Bu bellek, dünyanın bizim yaşadığımız kısımlarında hiçbir anlamda tarihsel olmayan bir acıya ilişkin olduğu için nostaljik bir karakter taşımaz.

Elbette bu tarihleri yazan ampirik tarihçi bir köylü veya bir kabile üyesi (hatta çoğunlukla kadın bile) değildir. Bu tarihçi, tam da – bizim durumumuzda, İngiltere’nin Hindistan’da yaptıkları yüzünden – yurttaşlığa ve sosyalizme dair küresel anlatılara dâhil edilmiş olduğu için – diğer bellek biçimlerinden farklı bir biçimde – Tarih üretir. O, tarih yazar, yani düşünsel metaların dünya piyasası içinde soyutlaşma sürecine ancak kendi emeği sayesinde dâhil olur. Öyleyse madun, popülist bir tarihyazımı programının tasavvur etmek isteyebileceği düz bir anlamda ampirik köylü veya kabile üyesi değildir. Madun figürü zorunlu olarak temsil sorunlarıyla dolayımlanır. Burada geliştirmeyi çalıştığım analizden hareketle, madunun, sermayeye ilişkin küresel anlatılara (konuşan bir özne olarak) tarihçinin dâhil edilmesini anlatan göstergeler içinden çıkan bir şey olduğu söylenebilir. Bu, Marx’ın sermaye eleştirisindeki “gerçek” emek altında ifade edilen şeydir, yani –Foucault’nun yüklediği anlamda– yönetimselliğin dünyanın her yerinde ehliştirmek ve uygarlaştırmak zorunda olduğu farklılık figürüdür.

Bunun içerimleri şunlardır: Farklılığı gözeterek yazılan maduniyet tarihleri –“sosyalist” tarihlerin uzun ve evrenselci geleneği içinde – madunun modern demokrasilerin öznesi olarak kurulmasına katkıda bulunmaya, yani modernin tarihini bütün bir toplumu daha iyi temsil edecek bir şekilde genişletmeye yönelik başka bir girişimi teşkil edemezler. Bu kendi koşullarına göre övgüye değer bir hedeftir ve küresel bakımdan önemi kuşku götürmezdir. Gelgelelim, düşüncenin siyasal demokraside veya zenginliğin eşitlikçi dağılımı kavramında durması da gerekmez (gerçi bu amaçlara ulaşma hedefi birçok acil siyasal mücadeleyi de haklı olarak besler). Fakat temelde bu düşünce farklılığa

ilişkin felsefi sorunlara duyarsızdır ve farkı ancak pratik bir sorun olarak değerlendirebilir. Maduniyet tarihleri, hâkim Marksizm geleneklerinde atlanmış olan farklılık meseleleriyle felsefi yönden ilgileneceklerdir. Fakat aynı zamanda, “gerçek” emeğin “soyut” emek sorunsalı dışında düşünülelememesi gibi, madun da sermayeye ilişkin küresel anlatıya ait olmasa bile bu anlatının dışında düşünülemez. Asya, Afrika veya Latin Amerika’daki bir grubun kapitalizmin “nüfuzuna” direnmesi hakkındaki öyküler sermayeden önceki ve sermayeye dışsal olan bir direnişe atıfta bulunmaz. *Maduniyet Çalışmaları*, benim düşünceme göre, kendisini bizim ne Marx’tan ne de “farklılıktan” vazgeçtiğimiz bir kavşakta kuramsal olarak konumlandırabilirler, çünkü onun bahsettiği direniş, sadece sermayenin zaman ufkunda gerçekleşebilen, ama bir taraftan da bu zamanın birliğini bozan bir şeydir. Gerçek ve soyut emek arasındaki gerilimin açığa vurulması, sermaye/metanın özünde yazılı olan heterojenliklerin ve kıyaslanamazlıkların bulunduğunu ortaya koyar.

Ya da daha farklı bir şekilde ifade edilirse, maduniyet tarihi pratiği, tarihin işlemeyişini görünür kılmak amacıyla onun sınırlarını zorlamayı hedefler.

TOPLUMSAL CİNSİYETİN MANTIĞI: ALANLARIN AYRIMI VE ZİLLET SÜRECİ ÜZERİNE*

Maya Gonzalez ve Jeanne Neton

Marksist feminizm içerisinde, kapitalizmde tahakkümün cinsiyetlendirilmiş görünümünü çözümleyen, üretici-yeniden üretici, ücretli-ücretsiz, kamusal-özel, cinsiyet-toplumsal cinsiyet gibi farklı ikili terim grupları ile karşılaşmaktayız.¹ Toplumsal cinsiyet meselesini ele alırken, bu kategori-

* *Endnotes* 3 (Eylül 2013): 56-91.

¹ Marksist feminizm, en geniş anlamıyla, toplumsal cinsiyet baskısı toplumsal yeniden üretim, özellikle de emek gücünün yeniden üretimi bakımından konumlandırılan bir bakış açısıdır. Çoğunlukla Marx'ın ve ondan sonraki Marksist görüşlerin bu tarz konuları ele alma tarzını zayıf bulur ve "mutsuz evlilik" ve "ikili sistemler" tartışmaları ışığında, genellikle bir "tek sistem" tezini destekler. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu makale 1970'lerden kalan, değer ve yeniden üretim arasındaki ilişkiyle ilgili olan ve "ev" emeği ile "yeniden üretici" emeğin üretken

lerin özensiz, teorik olarak yetersiz, hatta kimi zaman yanıltıcı olduklarını gördük. Bu makale, 1970'li yıllardan sonra ve daha önemlisi son krizlerden bu yana toplumsal cinsiyet ilişkisinin dönüşümünü daha iyi kavrayabilmemizi sağlayacak kategoriler önermeye yönelik bir girişimdir.

Aşağıdaki izahat, toplumsal biçimleri bir bütünlüğün birbirlerine bağlı uğrakları olarak anlamaya çalışan bir yöntem olan sistematik diyalektikten kuvvetle etkilenmiştir.² Bu nedenle, en soyut kategorilerden en somut kategorilere doğru hareket edeceğiz ve toplumsal cinsiyetin 'gerçek bir soyutlama' olarak kendini ortaya koymasının izlerini süreceğiz. Sadece kapitalizme özgü toplumsal cinsiyet biçimiyle ilgileniyoruz ve biyolojiye ya da tarih-öncesine hiçbir atıfta bulunmadan da toplumsal cinsiyet hakkında konuşulabileceğini daha en baştan kabul ediyoruz. Toplumsal cinsiyeti, alanlar arasındaki bir ayrılma diye tanımlayarak başlıyoruz. Böyle yaptıktan sonra, bu alanlara yerleştirilen bireylerin özelliklerini ortaya koyuyoruz. Önemle belirtmek gerekir ki, söz konusu alanları mekânsal terimlerle değil, daha ziyade Marx'ın birbirlerinden ayrılmış iki üretim ve dolaşım alanından bahsettiği gibi, maddilik kazanmış *kavramlar* olarak tanımlıyoruz.

Yukarıda sayılan ikilikler, tarihsel özgüllükten yoksun oldukları ve patriyarkayı kapitalizmin bir özelliği olarak gören ama onu *tarihsel olarak kapitalizme özgü bulmayan* toplumsal cinsiyetli "tahakküme" dair tarihötesi bir anlayışı öne çı-

olup olmadığını değerlendirmek amacıyla Marksist kategorilerden yararlanılan "ev emeği tartışmasını" devam ettirme amacını taşımaktadır.

² Bkz. "Commurisation and Value-Form Theory," *Endnotes* 2 (Nisan 2010).

kardıkları için, bu alanların şimdiki işleyiş yollarının kavranmasını sınırlıyormuş gibi görünürler. Kapitalizme en az “sermayenin” kendisi kadar özgü olan kategorilerin sınırlarını çizebileceğimizi ümit ediyoruz. Bu ikiliklerin, kapitalist toplumda 1970’lerden beri yaşanan dönüşümleri aydınlatmaya giriştiğimizde kusurları netlik kazanan kategori hatalarına bağlı olduklarını ileri sürüyoruz. Ev içi etkinlikler ve sözde yeniden üretici etkinlik biçimleri fazlasıyla piyasalaşmıştır ve bu etkinlikler, önceden olduğu gibi ev “alanını” işgal edebilseler de, aynı somut özellikleri göstermelerine rağmen artık kapitalist bütünlük içinde aynı yapısal konumları işgal etmezler. Bu nedenle, sırf teori uğruna değil, insanların şu ya da bu toplumsal cinsiyeti neden hâlâ kuvvetle içselleştirdiklerini de anlamak için, Marksist feminizmden aldığımız kategorileri açıklığa kavuşturmak, dönüştürmek ve yeniden tanımlamak zorunda kaldığımızı görüyoruz.

Üretim/Yeniden üretim

Bir toplumda üretim sürecinin biçimi ne olursa olsun, bu sürecin kesintisiz olması, dönemsel olarak aynı evrelerden geçerek sürüp gitmesi gerekir. Bir toplum tüketmekten nasıl vazgeçemezse, üretmekten de öyle vazgeçemez. Bu yüzden, birleşik bir bütün ve devamlı yenilemelerle akıp giden bir olay olarak görüldüğünde, her bir toplumsal üretim süreci aynı zamanda bir yeniden üretim sürecidir.³

Marx, yeniden üretimden bahsederken belirli bir meta- nın üretimi ve yeniden üretimine gönderme yapmaz, aksine toplumsal bütünlüğün yeniden üretimi ile ilgilenir. Fakat

³ Marx, *Capital*, cilt 1 (MECW 35), 565.

Marksist feministler yeniden üretimden söz ettiklerinde, genellikle meta emek gücünün üretiminin ve yeniden üretiminin niteliklerini açıklamayı hedeflerler. Marx'ın geti miş olduğu eleştiride buna yol açan ise, emek gücünün yeniden üretimi ve kapitalist bütünlüğün yeniden üretimi arasındaki ilişkinin eksik bırakılmış olmasıdır.

**Marx emek gücünden bahsederken,
onun diğer metalarından farklı,
belirtik niteliğe sahip bir meta
olduğunu ileri sürer**

Her ne kadar Marx meta emek gücünün özgüllüklerinden bahsetse de,⁴ bu özgüllüklerin biraz dikkat gerekti en kimi yönleri vardır.

Öncelikle, emek gücü ve onun taşıyıcısı arasındaki ayrımı ele alalım. Emek gücünün mübadelesi, metanın piyasaya kendi taşıyıcısı aracılığıyla getirilmesi koşuluna dayanır. Fakat bu özel durumda, emek gücü ve onun taşıyıcısı bir ve aynı canlı kişidir. Emek gücü bu kişinin canlı, iş gören kapasitesidir ve bu bakımdan kendi taşıyıcısından ayrılmaz. Dolayısıyla emek gücünün bu özel durumu ontolojik bir sorunu açığa çıkarır.

Kapital'e dönersek, Birinci Bölüm'ün başlarında meta terimi ile karşılaşırız, sadece birkaç bölüm sonra da onun en özgün tezahürünü, yani emek gücünü tam anlamıyla keşfederiz. Marx'a uygun bir biçimde hareket edersek, metayı tuhaf ve doğal olmayan bir şey diye yorumlamak için, meta dolaşımının doğallaştırılmış ve apaçık alanı ile işe başlamak doğru olur. Fakat sadece bu "şeyleri", bu nesneleri nelerin

⁴ A.g.e., Bölüm 6.

düzenlendiğini soruşturmakla kalmayacağız; daha ziyade – bir toplumsal cinsiyet analizine dayanarak – kendi “doğal” tarzlarıyla homurdanan ve tıpkı fetişleştirilmiş meta gibi tarihsiz görünen (ki kuşkusuz birer tarihe sahip olan) bu *öteki bedenleri*, insan nesneleri soruşturacağız.

Çünkü meta formunun temelinde emeğin ikili karakteri – soyut ve somut karakteri – yatar ve buna uygun olarak *Kapital*’in Birinci Bölüm’ünde kullanım değeri ve (değişim) değer(i) arasındaki çelişki ortaya konur. Marx’ın eleştirisinin ilk sayfalarından en sonuna kadar ortaya konan çelişki budur. Aslında meta formunun bu iki uzlaşmaz yönü arasındaki ayrılık, Marx’ın, kapitalist üretim tarzını oluşturan tüm diğer çelişik biçimlerin izini sürmesine ve onları açığa çıkarmasına olanak veren başlıca ipucudur.

Bu çelişkiyi kısaca özetleyelim. Bir taraftan kullanım değeri olması bakımından meta, tüm tekilliğiyle, bir diğerinden farklılaşmış belirli bir nesne olarak kendini ortaya koyar. Marx’ın iddia ettiği gibi meta, değişim değeri olarak üretilmesi için gerekli olan belirli bir kullanıma sahiptir. Ayrıca tekil olmasından ötürü o, bir araya getirildiklerinde tek tek şeylerin bir toplamını, bir niceliğini oluşturan tek bir birimdir. Soyut olarak homojen emek zamanının bir toplamına değil, birbirlerinden ayrılabilen, somut bireysel emeklerin bir toplamına denktir. Diğer taraftan, değişim değeri olması bakımından, toplum bünyesindeki “toplam toplumsal emeğin” eşit bir bölümünü – toplumsal olarak gerekli olan emek zamanının belirli bir miktarını ya da onun yeni den üretimi için gereken ortalama zamanı – temsil eder.

Bu *çelişki* – “şeylere” özgü olmaktan uzak olmakla birlikte – esasen proleterin dünyada var olma koşulunun ta kendisidir. Bu açıdan proleter, kapitalist üretim tarzının bir meta birikimi şeklinde hüküm sürdüğü bir dünya ile karşılaşır;

proleter bunu bir meta *olarak* yaşar – haliyle bu karşılaşma hem bir meta ile bir diğ^{er}inin tesadüfi bir buluşmasıdır, hem de özne ve nesne arasındaki bir rastlaşmadır.

Bu ontolojik ayrılık, emek gücü ne bir kişi ne de *sadece* bir meta olduğu için vardır. Marx'ın anlatmış olduğu gibi, meta emek gücü özgündür ve başka hiçbir şeye benzemez. (Değişim) değ^{er}(in)in *kaynağı* tam da emek gücünün (veya canlı emek kapasitesinin) kullanım değ^{er}i iken, meta emek gücünün özgünlüğü de değ^{er}e dayanan bir üretim tarzında ona merkezi bir yer sağlayan şeydir. Dahası, emek güçlerinin üretimi ve yeniden üretimi düşünöldüğünde, kullanım değ^{er}i ve (değişim) değ^{er}(i) arasındaki çelişkinin başka sonuçlarının da olduğu görülür. Bildiğimiz kadarıyla, *emek gücü hiçbir zaman bir seri üretim hattı üzerinde ilerlemediği için*, bu özgün “üretim” fazladan üzerinde durulmayı hak edecek kadar özgüdür de.

O halde emek gücü nasıl üretilir ve yeniden üretilir? Marx emek gücünün kullanım değ^{er}inin tikelliğini tespit etmiştir. Peki ya emek gücünün üretimini diğ^{er} metaların üretiminden yeterince ayırt edebilmiş midir? Marx şöyle yazar:

Emek gücünün üretimi için gerekli olan emek zamanı, kendisi i [onun] geçim araçlarının üretimi için gerekli olan emek zamanına indirger.⁵

Marx, emek gücünün değ^{er}ine ilişkin sorunu gündeme getirirken, başka herhangi bir meta için geçerli olduğu gibi onun da kendi üretimi için gereken emek zamanına eşit olduğu sonucuna varır. Fakat bu durumda meta, gizemli bir şekilde, işçinin geçim araçlarının üretimi için gerekli olan

⁵ A.g.e., 181.

emek zamanına indirgenir. Fakat pek çok “geçim aracı”nın bir araya gelmesi bile emek gücünü hazır bir meta halinde üretemez.

Eğer emek gücünün üretimini başka herhangi bir meta-nun üretimi ile karşılaştırsaydık, bu üretim sürecinde kullanılan “hammaddelerin”, yani geçim araçlarının, kendi değerlerini nihai ürüne aktardıklarını ama aynı zamanda bu metaları işleyen bir emek gücüne dönüştürmek için ihtiyaç duyulan yeni emeğin bu metaya hiçbir değer katmadığını görürdük. Bu analogiyi daha da ileriye götürdüğümüzde ise – değer açısından – emek gücünün salt *ölü emekten* oluştuğunu söyleyebilirdik.

Yukarıdaki alıntıda Marx, emek gücünün üretimi için gerekli olan zorunlu emeği, onun (yeniden) üretimini tamamlayabilmesi için satın alınan “hammaddelere” indirgiyor. Bu hammaddelerin, bu mallar grubunun meta emek gücüne dönüşmesi için gerekli olan hiçbir emek, bu nedenle, Marx tarafından canlı emek olarak değerlendirilmez, ki gerçekten de kapitalist üretim tarzında bunun emek sayılması hiçbir biçimde gerekli görülmez. Bu da emek gücünün üretimi ve yeniden üretimi için bu etkinlikler ne kadar gerekli olursa olsun, *bunların yapısal olarak emek-dışı sayıldığı* anlamına gelir. Ücrete eşdeğer olan hammaddeleri emek gücüne dönüştürme etkinliği *değerlerin üretimi ve dolaşımından ayrı bir alanda* gerçekleştiği için, bu zorunlu emek Marx tarafından böyle değerlendirilmemiştir. Gerekli olan bu emek dışı etkinlikler, kendi somut özelliklerinden ötürü değil, kapitalist üretim tarzının değer biçiminin doğrudan aracılık etmediği bir alanında gerçekleşmeleri nedeniyle değer üretmezler.

Değerin var olması için değere dışsal olan bir şeyin olması gerekir. Benzer bir şekilde, emeğin var olması ve bir

değer ölçüsü olarak iş görmesi için de emeğe dışsal olan bir şeyin olması gerekir (Buna İkinci Bölüm'de yeniden döneceğiz). Otonomist feministler emek gücünü yeniden üreten her etkinliğin emek ürettiği yolunda bir sonuca varırken,⁶ biz emek gücünün bir değere sahip olması için, bu etkinliklerden bazılarının değer üretimi alanından çıkarılması ve ayrıştırılması gerektiğini söylüyoruz.⁷

Dolayısıyla, emek gücünün yeniden üretimi iki farklı alanın birbirinden ayrılmasını önvvarsayar.

Yukarıda açıkça belirtildiği gibi, ölü emeği, yani ücret ile satın alınan metaları piyasada bulunan canlı emek kapasitesine dönüştürme sürecini kuşatan bir emek dışı ya da zorunluluk dışı emek alanı bulunur. Şimdi bu alanın özgüllüklerine bakmamız gerekiyor.

"Yeniden üretim alanı" gibi terimler bu alanı tanımlamak için yetersizdir, çünkü isimlendirmeye çalıştığımız bu alan, kullanım değerleri ve somut karakterleri bakımından özgül bir etkinlikler kümesi olarak tanımlanamaz. Aslında temizlik ya da yemek pişirme gibi somut bir etkinlik her iki alanda da gerçekleşebilir: bu etkinlik, özgül bir toplumsal bağlamda değer üreten emek olabilirken başka bir bağlamda emek dışı olabilir. Temizlik gibi yeniden üretici işler

⁶ Örneğin Leopoldina Fortunati: Bkz. *The Arcane of Reproduction* (Autonomea 1981).

⁷ Analizlerimiz arasında, özellikle toplumsal cinsiyet dinamikleri hususunda büyük farklılıklar bulunmaya devam edecek olsa da, Roswitha Scholz'un değer ayrışımı kuramından bu noktada fazlasıyla etkilendik. Bkz. Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus* (Bad Honnef: Horlemann 2000).

hizmet olarak satın alınabilirler ve yemek hazırlamak için zaman harcamak yerine hazır yemekler satın alınabilir. Fakat – emek gücünün ötesinde – toplumsal cinsiyetin nasıl yeniden üretildiğini tam olarak değerlendirebilmek için metalaşmış, piyasaya sürülmüş ya da seri üretilmiş yeniden üretimi, böyle olmayan yeniden üretimden ayırt etmek gerekir.

Mevcut üretim ve yeniden üretim kavramlarının bizzat sınırlı olmalarından ötürü, bu iki alanı belirtmek için daha isabetli terimler bulmamız gerekir. Bundan sonra bu alanları isimlendirmek için tümüyle betimsel (ve bu nedenle oldukça kullanışsız) olan iki kavram kullanacağız: (a) *Doğrudan piyasa dolayımı alan* (DPD) ve (b) *dolaylı olarak piyasa dolayımı alan* (DOPD). Amacımız, jargonlaşmış yeni kelimeler ortaya atmaktan öte, bunları sırf ikame amaçlı kullanmak ve bu iki alanın yapısal özelliklerine yoğunlaşmaktır. Sunumumuz sırasında (İkinci Bölüm’e bakınız) bu alanların ayırt edici özelliklerini yeterli bir şekilde detaylandırmak için bu terimlere farklı bir betimleyici terim grubu (ücretli/ücretsiz) daha ekleyeceğiz.

Emek gücünün üretimi ve yeniden üretimi eksiksiz bir etkinlikler kümesini gerektirir. Bunların bir kısmı doğrudan piyasa dolayımı alanında ya da DPD alanında gerçekleşirken (örneğin ürün ya da hizmet biçiminde meta olarak satın alınan şeyler) diğerleri ise piyasanın doğrudan aracılık etmediği alanda – DOPD alanında – gerçekleşir. Bu etkinlikler arasındaki fark, onların somut özelliklerinden ileri gelmez. Bu somut etkinliklerin her biri – yemek pişirme, çocuk bakımı, giysilerin yıkanması/tamiri – gerçekleştikleri fiili yerlerden ziyade “alanlarına” bağlı olarak kimi zaman değer üretebilirken kimi zaman üretemezler. Bu nedenle, alan, ev olmak zorunda değildir. Bu alan, kendi bünyesinde gerçekleştirilen etkinliklerin emek gücünü yeniden üreten etkinlik-

lerden oluşup oluşmadığına göre de tanımlanmaz. Bu alan söz konusu yeniden üretici etkinliklerin mübadele, sermaye ve sermaye birikimi ile olan ilişkisi üzerinden tanımlanır.

Bu kavramsal ayrımın maddi sonuçları vardır. Doğrudan piyasa dolayımı alanında, yeniden üretici işler doğrudan kapitalist koşullar altında, yani ister imalat sektörü ister hizmet sektörü bünyesinde olsun, piyasanın bütün gereksinimleri gözetilerek gerçekleştirilirler. Sermaye ve piyasanın kısıtlama ve dayatmaları altında mal ve hizmetlerin üretiminin, kendi içeriklerinden bağımsız olarak, üretkenlik, verimlilik ve ürün istikrarı bakımından rekabetçi düzeylerde yapılması gerekir. Üretkenlik endeksi zamansaldır, verimlilik endeksi ise girdilerin ekonomik açıdan değerlendirilme biçimine bağlıdır. Dahası, emek ürününün istikrarı, emek sürecinin istikrarını ve üreten kişiler ile onların ürettikleri şey arasındaki ilişkinin istikrarını gerektirir.

Bu alanda yapılanlar ile bu alanın dışında yapılan işler arasındaki fark hemen görülebilir. DPD alanında bir kapitalist yatırımın getiri oranı en üst seviyede olur ve bundan dolayı gerçekleştirilen tüm etkinliklerin – kullanım değeri karakteri bakımından “yeniden üretici” olsalar dahi – sömürü ve/veya kârın mevcut değerini (rayiç bedelini) karşılamalı veya onu aşmalıdır. Diğer taraftan, DPD alanının dışında, kullanım değeri emek gücünü (taşıyıcılarının yeniden üretimi üzerinden) yeniden üretenlerin ücreti değerlendirme yolları aynı gerekliliklere tabi değildir. Bunlar bir şekilde benzer olsalar bile, zamanın, paranın ve ham maddenin zorunlu kullanımı bakımından oldukça farklı olurlar. DPD alanında olanlardan farklı olarak, yeniden üretim sürecinin her safhasında doğrudan piyasa belirlenimi söz konusu olmaz (İkinci Bölüm’de devlet tarafından örgütlenmiş yeniden üretime özgü, dolaylı olarak piyasa dolayımı alanı irdedeceğiz).

Piyasa dolayımı alan dolaylı olarak farklı bir zamansal karaktere sahiptir. Bu alan bünyesindeki etkinlikleri hâlâ 7 gün 24 saat çalışma ilkesi⁸ düzenler fakat “toplumsal açıdan gerekli emek zaman” (TGEZ) bu örgütlenmede hiçbir zaman *doğrudan* bir etken olmaz. TGEZ, bir ürünün ya da hizmetin rekabete dayalı bir biçimde satılmasındaki emek süreci boyunca gereken zaman dilimi ortalamasını belirleyen, piyasanın dolayımıyla gerçekleşen soyutlama süreci için geçerlidir. İflas ya da kâr kaybı bu sürece yük olan etkenlerdir; aynı şekilde ürünlerin üretilmesi için gereken zamanı azaltmak amacıyla makinelerin yenilikçi kullanımı da öyledir. Dolayısıyla DPD alanına kârın ya da pazar payının artması hükmeder. Elbette makineleşme DOPD alanında da mümkündür ve bu alanda bu türden birçok yenilik yapılmıştır. Fakat bu durumda, belirli bir zaman diliminde daha fazla kullanım değerinin üretimini sağlamak değil, belirli bir etkinliğe harcanan zamanı azaltmak amaçlanır, böylece bu fazla zaman genellikle başka bir DOPD etkinliği için kullanılabilir. Örneğin çocuk bakımı söz konusu olduğunda, kim etkinlikler daha çabuk gerçekleştirilse bile, çocuklarla yine *gün boyunca* ilgilenilmesi gerekir ve bu zaman dilimi esnek değildir (Bu konuya Beşinci Bölüm’de yeniden döneceğiz).

Ayrıca, farklı tahakküm biçimleri de bu alanları ayrı ayrı şekillendirir. Piyasaya bağımlılık ya da kişi dışı soyut tahakküm, DPD alanına özgü üretim ve yeniden üretim ilişkilerini, toplumsal açıdan gerekli emek zamanı üzerinden değer-karşılaştırma mekanizması yoluyla düzenler. Bu alan

⁸ Yani homojen zaman. Bkz. Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination* (Cambridge, MA: Cambridge University Press 1993), Bölüm 5, “Abstract Time.”

dâhilindeki “doğrudan piyasa dolayımı” türü soyut tahakkümdür ve aslında bu, piyasa üzerinde (“üreticilerden gizli olarak”) belirleyici olan bir dolaylı zorlama biçimidir. Dolayısıyla, emeği *kendi başına* düzenlemek için doğrudan şiddet veya planlamaya yönelik yapısal bir zorunluluk söz konusu değildir.

Tersine, DOPD alanında gerçekleşen – yani toplumsal olarak belirlenmiş olan – somut etkinliklerin muhtelif performanslarını karşılaştıracak bir mekanizma yoktur. Bunlar, üretimin gereklerinin emek gücünün DPD alanı dışındaki bakımıyla ilgili gereklilikleri dönüştürmesi gibi dolaylı bir yol dışında, soyut piyasa tahakkümü ve TGEZ’in nesnel kısıtlamaları tarafından dayatılamazlar. Buna karşın, DOPD etkinliklerinin düzenlenmesinde, doğrudan tahakküm ve şiddetten hiyerarşik işbirliği biçimlerine kadar, ya da en iyi ihtimalle planlı bölüşüm gibi başka mekanizmalar ve etkenler etkili olur.⁹ Bu etkinliklerde harcanan zaman ve enerjiyi veya bunların tahsis edildiği kişileri nesnel olarak ölçmenin, zorlamanın ve “rasyorel olarak” eşitlemenin kişi dışı bir mekanizması veya yolu yoktur. Bu etkinlikleri “eşit ve adil” bir biçimde paylaştırmaya çalışılırken, harcanan zamanı ve enerjiyi “rasyonel olarak” ölçecek ve eşitleyecek bir yol olmamasından ötürü bunu sürekli müzakere etmek gerekir. Mutfağın temizlenmesi veya bir çocuğa bir saatliğine bakılması ne anlama gelir? Sizin çocuk bakımı saatinizle benim çocuk bakımı saatim aynı mıdır? Bu bölüşüm sorunu

⁹ DOPD etkinliklerinin bu tahsislerinin toplumsal cinsiyetli bir tarzda içselleştirilmesini ifade etmek için kullanacağımız “doğallaştırma” terimi bu konuda açıkçası büyük bir rol oynar. Bu mekanizmaya Dördüncü Bölüm’de daha yakından bakacağız.

ne olursa olsun hâlâ çelişkili olmaya devam eden bir sorundur.

Karşılığ ı ödenen/ödenmeyen

Marksist feministler, üretim ve yeniden üretim ayrımına çoğu kez şöyle bir ayrımı daha eklemiştirler: Karşılığ ı ödenen ve ödenmeyen emek arasındaki ayrım. Bizden önceki birçok kimse gibi biz de bu kategorileri isabetsiz buluyor ve ücretli/ücretsiz ayrımını kullanmayı tercih ediyoruz. DPD ve DOPD alanlarını ücretli ya da ücretsiz ayrımı ile bağlantılı olarak daha ayrıntılı bir biçimde açıklarken, *toplumsal geçerlik sınaması* ilkesi üzerinden bu alanların birbirleriyle örtüşmesine ışık tutuyoruz. Bunu yaparken, söz konusu etkinliklerin hangi hallerde emek olarak sayılıp sayılamayacağını araştıracağız; yani bu üretim tarzında onların emek olarak *nitelenip nitelenmediklerini* araştıracağız.

Bir yandan karşılığ ı ödenen/ödenmeyen emek, öte yandan da ücretli/ücretsiz emek arasındaki fark, *ücret fetişi* olarak adlandırmamız gereken ücret biçimi tarafından bulanıklaştırılır. Aslında ücret, ücret alan işçinin yaptığı işin parasal karşılığ ı değil, işçinin kendi emek gücünü satış fiyatıdır ve bu fiyat bir şekilde onun ertesi gün tekrar çalışmaya hazır olabilmelerini sağlayan yeniden üretim süreci için harcanan değerlerin toplamına eşittir.¹⁰ Fakat öyle görünüyor ki, ücret

¹⁰ Ücretle birlikte, onun hakkında bir eğitim kılavuzunun verilmiyor oluşu ilginçtir. Kişi – özellikle de ücreti doğrudan alanlar – onunla “canı ne istiyorsa” yapabilir, dolayısıyla ücret DOPD alanının özgüllüklerine, yani ailenin büyüklüğüne, yaşam standardına veya belirli bir gelir akışının sorumlu/ekonomik kullanımına göre dağıtılmaz. Bu husus daha fazla dikkati hak ediyor, ama şimdilik şunu söylemek yeterli olur: Bu asıl kapitalistin sorumluluğ u değildir.

karşılığı çalışan kimse, günlük toplumsal sorumluluğunu iş günü bittiğinde yerine getirmiş olur. Ücret olarak karşılığı *ödenmeyen şey ise, görünüşe göre, iş-dışı bir dünyadır*. Bu nedenle, işçi “iş başında” olmadığı zamanlarda yaptığı şeyler için bir karşılık almıyormuş gibi görüldüğü için, karşılığı ödenen her türlü “iş”, totolojik bir ifadeyle, kendisini yine iş olarak gösterir. Fakat Marx’ın, gerçek canlı emeğin karşılığının hiçbir zaman ücret biçiminde ödenmediğini ortaya koymuş olduğunu hatırlamak zaruridir.

Açık ki bu, bir etkinliği ücretli ya da ücretsiz olması meselesinin yersiz olduğu anlamına gelmez. Aslında işe gitmeyen kişi maaş alma . Ücretli emek, işçinin kendisinin ve ailesinin yeniden üretimi için gerekli olan araçlara ulaşabilmesinin tek yoludur. Dahası ücret üzerinden geçerlik sınaması etkinliğin kendisini niteliksel olarak etkiler. Daha önce ücretsiz olan bir etkinlik, üretken olmasa dahi, ücretli hale geldiğinde, bu etkinlik soyut emeğinkilere benzeyen kimi özellikler kazanır. Aslında emek gücünün bir ücretle mübadele edilmesi, onun performansını rasyonelleştirmelere ve mukayeselere açık hale getirir. Buna karşılık bu emek gücünden beklenen şey, en azından, (değerinin olmaması onun başka bir emek türüyle kıyaslanmasını kuşkusuz olanaksızlaştıran) *bu emek türüne özgü toplumsal ortalama* göre düzenlenmiş ve ona denk düşen – onun tüm özelliklerini ve yoğunluğunu da gözeten – toplumsal bakımdan ortalama performansı yakalamasıdır. Gerekli zaman diliminde beklenen performansı ortaya koyamayan birey, gelecekte emek gücünü satamayacaktır. Dolayısıyla, somut etkinliğin ne olduğundan veya “üretken biçimde” tüketilip tüketilmediğinden bağımsız olarak, ücret, emek gücünün gerektiği gibi istihdam edilmiş olduğunu doğrular ve bu sırada evrensel olarak onu toplumsal emek olarak tanır.

Şimdi, ücretli ve ücretsiz arasındaki bu ayrımı DOPD ve DPD alanları arasındaki ayrımla kesiştiği ölçüde değerlendirmemiz gerekiyor. Ücretli olan etkinlikleri ele alırken toplumsal olan etkinliklere atıfta bulunuyoruz¹¹; ücretsiz olan etkinlikler ise *toplumsalın toplumsal olmayan* yanıdır: bunlar toplumsal bakımdan geçerli sayılmamıştır, fakat yine de kapitalist üretim tarzının bir parçasıdır. Fakat önemle belirtmek gerekir ki bunlar DOPD ve DPD alanlarıyla doğrudan eşleşmezler.

Bu dört terimin birbirleriyle olan etkileşiminde, bazı ücretli etkinliklerin DOPD alanındaki etkinliklerle örtüştüğünü görüyoruz: bunlar devlet (devlet sektörü) tarafından örgütlenen etkinliklerdir. İç içe geçmiş bu kategori grupları bünyesinde, DOPD etkinlikleri ücretli emek alanı ile kesişir. DOPD alanında ve ücretli olan bu etkinlikler, devlet tarafından örgütlenmiş olan, ama doğrudan piyasa dolayımı

¹¹ Doğrusu, kapitalist üretim tarzı bünyesinde gerçekleşen tüm etkinlikler toplumsaldır, ama bazı yeniden üretici etkinlikler, kapitalist üretim tarzının bütünlüğü içinde bir dışsallık oluşturdukları için, onun yasaları gereği toplumsallık-dışı sayılıp reddedilirler. Feminist görüşlerde rastlanan toplumsal olan/olmayan ikiliğini dikkatle kullanmamızın sebebi tam da budur. Bu terimle ilgili bir sorun da onun “yeniden üretici emeğin” kapitalist üretim tarzının dışındaki “toplumsal olmayan bir alanda”, ev içine özgü bir üretim tarzında (Bkz. Christine Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression* [Hutchinson 1984]) veya daha eski bir üretim tarzının kalıntısı şeklinde gerçekleştiğini akla getirebilecek olmasıdır. Bu, bunun kendi rasyonelleşme yetersizliği yüzünden toplum dışı kalan başka bir üretim tarzı olduğunu ve bu alanın toplumsallaştırılması gerektiğini ileri sürmek için de zaman zaman kullanılabilir. Biz ise toplumsal geçerlik sınaması sürecine odaklanmanın daha az kafa karıştırıcı ve çok daha açıklayıcı olduğunu düşünüyoruz.

olmayan yeniden üretim biçimleridir (Şekil 10.1'e bakınız). Bu etkinlikler emek gücünün kullanım değerini yeniden üretirler, ama aynı zamanda ücretlidirler ve bu nedenle toplumsal olarak geçerlidirler. Bununla beraber, bu etkinlikler ne değer üreticidir ne de doğrudan piyasa dolayımı alana özgü değerlendirme ölçütlerine tabidirler (yukarıya bakınız). Bunlar, değer toplumsal biçimi yoluyla yeniden ücretlendirildikleri için toplumsaldır. Bunlar değer üretici olmadıkları için, sermaye üzerinde kolektif bir maliyet oluşturan yeniden üretim biçimleridir: kolektif ücretlerden ve artı değerden vergi biçiminde yapılan kesintiler yoluyla dolaylı olarak ödenirler.

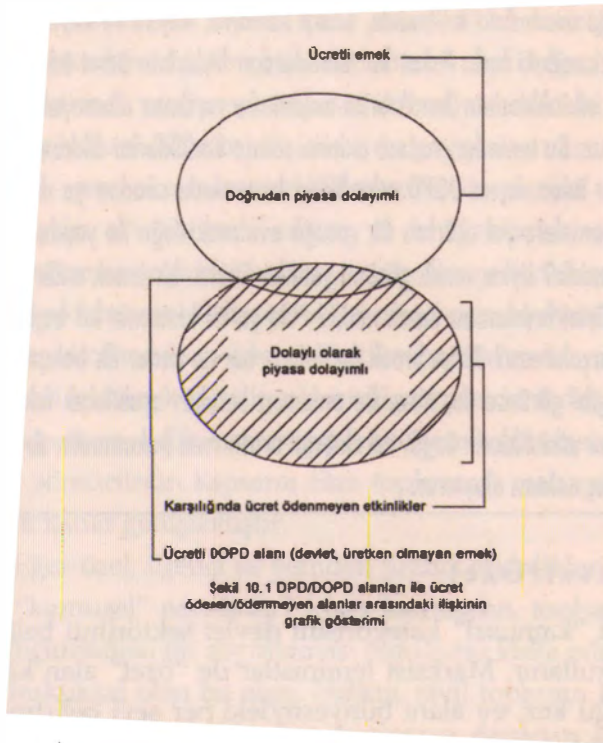
Bunlara bir kez daha dönelim ve ücretin neyi *satın aldığına*, yani neyin ücretin bir ögesi olduğuna, emek gücünün değişim değerini neyin oluşturduğuna bakalım. Ücret, emek gücünün yeniden üretimi için gerekli olan metalleri ve aynı zamanda bu yeniden üretimde yer alan hizmetleri doğrudan (örneğin özel bir dadı tutmak) ya da dolaylı olarak (örneğin, dolaylı bir ücret öder gibi, eğitimdeki devlet harcamaları için vergi ödemek) satın alır. Değer üreticisi olsun ya da olmasın¹² bu hizmetlerin, emek gücünün değişim değerine yansıyan bir maliyeti bulunur: Bunlar şu ya da bu şekilde artı değerden yapılan bir kesintiye ifade ederler.

Geriye kalanlar ücretsiz olan ve bu nedenle emek gücünün değişim değerini artırmayan etkinliklerdir. Bunlar toplumsalın toplumsal olmayan unsuru, emeğin emek dışı unsurudur (Ek 1'e bakınız). Bunların toplumsal üretim ile ilişkisi kesilmiştir; bunlar sadece emek-dışı gibi görünmekle kalmayıp aynı zamanda emek dışı da *olmalıdırlar*, yani bun-

¹² Gelirlerden karşılanan hizmetler üretken değildir ve bu anlamda ücretli DOPD alanının parçasıdır.

lar *doğallaştırılmışlardır*.¹³ Değer üretimini olanaklı kılmak için ayrışması zorunlu olan bir alanı oluştururlar: *Cinsiyetlendirilmiş alan*.

Gelecek bölümde, bu alanlarla iliştilirilmiş bireylere nihayet döneceğiz. Fakat bundan önce başka bir ikilik üzerinde durmalıyız: Kamusal/özel.



¹³ Marx'ın doğallaştırma süreci hakkında kullanışlı bir açıklaması vardır: "Nüfus artışı, kendisi için hiçbir şey ödemeye gerek olmayan, doğal bir emek gücüdür. Şimdiki bakış açımıza göre, *doğal güç* terimini *toplumsal iktidara* atıfta bulunacak şekilde kullanıyoruz. *Toplumsal emeğe özgü tüm doğal güçler* tarihsel ürünlerdir." Marx, *Grundrisse* (MECW 28), 327.

Ek1: Emek üzerine

Bize göre, emek, emek-dışıyla tersleşmesi bakımından, verili bir üretim tarzındaki özgül işlevi, özgül toplumsal karakteri nedeniyle, toplumsal geçerliği bu bakımdan sınanmış bir etkinlik diye tanımlanmalıdır. Emek tanımlanırken şu gibi farklı temellerden yararlanmak da mümkündür: İnsan ile doğa arasındaki mübadele, enerji harcama, keyifli ve keyifsiz etkinlikler arasındaki fark. Fakat bu tanımlardan hiçbirinin ücret ödenmeyen DOPD etkinliklerinin karakterini anlamada yardımcı olamayacağını düşünüyoruz. Bu tanımlar, sadece onların somut özelliklerini dikkate alırlar ve ücret ödenmeyen DOPD etkinlikleri konusunda sıradan ya da absürt betimlemelere yol açarlar. Bir çocuğu avutmak doğa ile yapılan bir mübadele midir? Uyku, emek gücünü yeniden üreten bir emek midir? Bir kimsenin dişini fırçalaması emek midir? Peki ya bir kimsenin bir başkasının dişini fırçalaması? Bizim emek tanımımız her ne kadar ilk bakışta sıradanmış gibi görünse de bizce bu anlamsız soruları aşabilecek tek tanımdır ve bu etkinliklerin özgül karakterini araştırmak bakımından doğru bir başlangıç noktası oluşturur.

Kamusal / Özel

Birçok kişi "kamusal" kategorisini devlet sektörünü belirtmek için kullanır. Marksist feministler de "özel" alan kavramını çoğu kez, ev alanı bünyesindeki her şeyi belirtmek için kullanırlar. İktisadi ve siyasal, sivil toplum ve devleti, burjuva birey ve yurttaşı ayıran bir şey olarak geleneksel özel/kamusal ikiliğine sıkı sıkıya sarılmayı gerekli görüyoruz.¹⁴ Kapitalizmden önce "özel" terimi hane idaresine ya

¹⁴ Marx'a göre sivil toplum – ya da çoğu siyaset kuramındaki karşılığıyla "doğal" toplum – devletin karşısında durur.

da *oikos*'a gönderme yapıyordu ve onun iktisat alanı olduğu düşünülüyordu. Kapitalist çağın gelişile birlikte özel alan, hane idaresinin dışına taşan bir alanı belirtmeye başladı.

Örneğin, feminist teoride olduğu gibi, ekonomiyi içeren "kamusal alanın" dışında bir yer olarak "özel alan" kavramının yetersizliğini burada görmeye başlıyoruz. Çünkü özel, sadece ev içi alanda konumlanan ve sadece ev içi etkinlikler ile ilişkili şeyleri ifade etmez. Bu daha ziyade, evin içinde ve dışında olan etkinliklerin oluşturduğu bir bütündür. İktisadi ve siyasal (siyasal iktisat) arasındaki – kapitalist toplumsal (üretim) ilişkilerinin yaygınlaşmasına karşılık gelen – yapısal ayrılmanın bir sonucu olarak özel alan gitgide yayılır, evi "iktisadi" olanın ya da "özelin" birçok uğrağı arasından sadece biri haline getirir. Bu nedenle, çoğu feminist açıklamanın aksine, özel alanın hane idaresini oluşturması *sadece* modern-öncesi ilişkiler bağlamında – siyasal ve iktisadi olanın kapitalizmle birlikte birbirlerinden ayrılmasından önce – söz konusuydu. Modern kapitalist çağda ise özel sömürünün kapsamı tüm toplumsal manzaraya yayılacak kadar genişlemiştir.

Eğer özel, üretici ve yeniden üretici etkinliklerin bütünü ise "kamusal" nerededir? Marx kamusalın, toplumun devlet biçimindeki bir soyutlaması olduğunu iddia eder. Siyasal ve hukuksal olan bu alan, *Hakkın*, sivil toplumu kuran fiili bölünme ve farklılıklardan ayrılmaya dayanan gerçek soyutlamasıdır. Marx'a göre, çıkarıcı özel mülk sahiplerinin devlet kontrolünde veya dayatmasıyla değil de devlet tarafından engellenmeden sermaye biriktirmeleri için gerekli olan biçimsel eşitliğe (ve onunla birlikte, elbette, sınıf eşitsizliğine) erişmek ve bunu muhafaza etmek için bu soyutlama veya ayrılmanın var olması gerekir. Kapitalist mülkiyet ilişkilerine uygun düşen modern devleti, başka üretim tarzla-

rına karşılık gelen, monarşik ya da antik demokratik, diğer devlet sistemlerinden ayıran şey işte budur.

Bu, modern kapitalist devletin ve onun "kamusal alanının" fiilen var olan bir yer olmadığı, fakat "eşit vatandaşların" soyut bir "cemaati" olduğu anlamına gelir. Bu nedenle, iktisadi ilişkiler alanı ve – "soyut eşit vatandaşlar" arasındaki ilişkiler dolayımıyla eşit olmayanlar arasındaki ilişkileri de içeren – siyasal ilişkiler alanı arasındaki farklılaşma, devlet ve yurttaşlık hakları bakımından "yurttaşları" sadece *biçimsel olarak* eşit kılar. Sonuç olarak, bu "bireyler" – "gerçek yaşamda" (sivil toplumun özel alanında) tam tersi söz konusu olsa da – piyasada eşitmiş gibi görünürler.¹⁵ Doğrudan piyasa aracılı alan, tam da piyasa, yani – özel (çıkarıcı) bireylerin sahip olduğu ve işlettiği özel firmalarda birbirlerinden bağımsızca üretilen – özel emekler arasındaki bir dolayım alanı tarafından belirlendiği için bu soyutlamanın, yani "kamusalın" var olması gerekir.

O halde kamusal/özel, siyasal/iktisadi, devlet/sivil toplum alanları ile doğrudan ve dolaylı olarak piyasa dolayımlı alanlar arasındaki ilişki nedir? Bu alanların buluşma noktası, onların yapısal ayrılık uğrağına işaret eder ve başkalarından ayrı olarak bir kimsede sıkıca yerleşik olan nitelikleri *farklı* diye tanımlar. Bu fark, devlet tarafından tanımlanan bu bireylerin kendi kişilikleri bünyesinde kendi mülkleri olarak taşıdıkları emek gücü metasını doğrudan mübadele etmeleriyle ya da – bu mübadeleye dolaylı olarak aracılık ediliyorsa – biçimsel eşitliğe sahip olanlar aracılığıyla mübadele etmeleriyle belirlenir.

¹⁵ Bkz. Marx, *On the Jewish Question* (MECW 3).

Şimdi bu alanlarla ilişkilendirilmiş olan bireylere bakabiliriz. Bu üretim tarzının başlangıçlarına baktığımızda ilk gördüğümüz şey, hukuk tarafından iki farklı hukuksal varlık şeklinde tanımlanmış, farklı haklara sahip bireylerdir: *erkekler ve kadınlar*. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikilisini çözümlemeye başladığımızda, bu hukuksal farkın bu bireylerin “biyolojik” bedenlerine nasıl kazındığını görebileceğiz. Şimdilik kamusal ve özel arasındaki ikiliğin, ilk baştaki, kapitalist bütünlüğü yeniden üreten farklı alanlara bireylerin erkekler ve kadınlar olarak sabitlenmesi işini, onların sadece özel mülkiyet bakımından değil, *bireylerin kendi kişiliklerinde sahip oldukları mülkiyet* bakımından da farklılık gösteren hakları aracılığıyla nasıl gerçekleştirdiğini görmemiz gerekir.

Değerin metaların sahipleri arasında biçimsel eşitlik gerektirmesinden ve böylece “serbest” mübadelenin (sermaye ve emek gücü), iki farklı sınıf (üretim araçlarına sahip olanlar ve bu mülkiyet biçiminden mahrum bırakılmış olanlar) arasında yapısal bir “gerçek” eşitsizlik olmasına rağmen gerçekleşebilmesinden ötürü, bu kendine özgü mülkiyet biçimi genelleşmiş ücret ilişkileri bakımından zorunludur. Fakat “serbest mübadele” ancak bu sınıf farkının inkâr edilmesiyle, onun başka bir ikiliye ötelenmesiyle gerçekleşebilir: *Yurttaş ve öteki*, karşıt sınıfların üyeleri arasında değil, her bir sınıfın kendi üyeleri arasında geçerli olan bir ikiliktir. Burjuva üretim tarzının kurulması için, tüm işçilere “yurttaş” göstergesi altında eşitlik sağlanması gerekli değildi. Tarihsel olarak, “yurttaş” sadece mülk sahiplerinin ve bazı proleterlerin ait olabildikleri özgül bir kategorinin ismidir. Kapitalist hukuksal ilişkiler, yurttaş ve öteki arasındaki farkı yeniden kurarak sınıfı inkâr ederken, burjuva üretim tarzının kurulmasına olanak veren tarihsel koşullar muhtelif özgürlüksüzlük biçimlerine karşılık geliyorlardı.

Bu nedenle yurttaş ve öteki ikiliği şu ikilikle örtüşür: (*beyaz*) *erkek* / (*beyaz*) *erkek olmayan*.

Örneğin, Kuzey Amerika'daki kölelik koşullarında, efendilerin köleler üzerindeki mülkiyetini sürdürebilmek için beyaz sınıflandırması gerekiyordu. Daha sonra göreceğimiz gibi, farklı nedenlerden ötürü de olsa, kadınlar da öteki diye sınıflandırıldı. Burada bahsetmeye değer bir etken ise eşitliğin egemen efendi gösteren olarak burjuvazinin gelecek nesilleri boyunca sıkı sıkıya muhafaza edilmesi kadar ("beyaz kanı" ve bu nedenle "beyaz anneler"), beyaz / renkli derili / kadın ilişkisi bağlamında "siyah köleye" karşı "beyaz efendinin" saflığının da muhafaza edilmesidir. Bu nedenle, beyaz olan ve olmayan kadınlar arasındaki bölünme de, Yeni Dünya'daki plantasyonlara dayalı meta üretiminin ve endüstriyel kapitalizmin karma bağlamında böyle bir sınıflandırmayı muhafaza etmek amacıyla sıkı sıkıya düzenlenmişti.¹⁶

Bununla birlikte, bu üretim biçiminde yurttaş/öteki ikiliğini kuran şey, köleliğin olumsuz bir tanımından ziyade, aynı biçimsel özgürlüğe sahip olmayanların aksine buna sahip olan kimseleri kapsayan "özgür" emeğe dayanır. Marx'ın saptadığı gibi "özgür emek" – yani ücretli işçi açısından özgürlüğün teknik tanımı – bizim "çifte özgürlük" diye anmamız gereken bir durumu gerektirir:

Bu yüzden para sahibi, parasının sermayeye çevrilebilmesi için, öz ür emekçi ile piyasada karşı karşıya gelmek zorundadır. Bu, emekçinin iki anlamda öz ür olması demektir: O, hem özgür bir insan olarak emek-gücünden kendi öz metası ibi tasarruf edebilir, hem de öte yandan satılık olan başka hiçbir metaya sahip

¹⁶ Bkz. Chris Chen, "The Limit Point of Capitalist Equality," *Endnotes* 3 (Eylül 2013): 202–23.

değildir, kendi emek gücünün gerçekleşmesi için gerekli olan her şeyden yoksundur.¹⁷

Peki ya kadınlar hiç ücretli işçiler olmamışlar mıydı? Elbette kapitalizmin başlangıcından beri kadınlar emek gücü taşıyıcıları olmuşlardı ve onların emek kapasiteleri sermaye tarafından kullanılmıştı; ancak yakın bir geçmişte “çifte özgürlük” ile kendi emek güçlerinin *sahipleri* oldular. Yüzyılın son çeyreğinden önce, kadınlar gerçekten de *üretim araçlarından* bağımsızdı, ama kendi emek güçlerini *kendilerininmiş* gibi satmakta özgür değillerdi.¹⁸ İş kolları arasındaki hareketliliği de kapsayan mülkiyet özgürlüğü tarihsel olarak diğerleri aleyhine, yani sadece bazı kimselere özgüydü. Siyasal ve “kamusal” özgürlük, yani çifte özgürlük için mücadele edenler iki arada bir derede kalmışlardı. Onların (“fakat-farklı”) eşitliği lehine argümanlar ileri sürmek zorunda kamlırlarken, bir yandan da aynı eşitlik savaşımını farklı koşullarda verenlerle özdeşleştirilen ötekilerinkiyle çelişen çıkarlara *sahiplerdi*.¹⁹

Bu durum, ıceal, eşit insan olma özgürlüğü talebi ve *farklı olma* özgürlüğü talebi arasında sıkışıp kalmış olan ka-

¹⁷ Marx, *Capital*, cilt 1, (MECW 35), 179.

¹⁸ 1965 öncesinde Fransa’da kadınlar eşlerinin izni olmadan ücretli emeğe dâhil olamazlardı. Bu Batı Almanya’da 1977’e değin sürdü – 5. Bölüm’e bakınız.

¹⁹ Sınıflar içi uyumsuzlukların bu karmaşasını giderebilecek, bu sırada bunların her birinin içerdığı uyumsuzlukları kapitalist tahakkümle kurduğu kendi özel ve farklı ilişki üzerinden ele alan bir sınıf analizine ihtiyaç duyuyoruz. Kısacası, ortak bir tısaklık biçimine dayanan bir soyutlama olarak proleter kimliği, en soyut düzeyde bile olsa, *asla* herkesi açıklayamayacaktır. Ayrıca, işçi kimliği sorunsalıyla başa çıkabilecek, daha incelikli başka bir analiz de gerekli olacaktır.

dınlar için özellikle geçerlidir. Çünkü onların kapitalizmdeki “gerçek farklılığı” ideal ya da ideolojik değildir, tersine bedenselleşmiştir ve kadınları farklı diye tanımlayan pratikler aracılığıyla yapısal olarak yeniden üretilir. Bu “gerçek fark”, kadınların bir yandan insan ve yurttaşlık haklarını, öte yandan da yeniden üretim haklarını kullanmak için başvurabilecekleri yurttaşlığı, devleti ve kamusal alanı zorunlu olarak gerektiren, birbirlerini karşılıklı olarak teşkil eden ve pekiştiren ilişkilerden oluşan bir ağa dâhildir.

Bu nedenle, biçimsel özgürlüğün ta kendisinin değer üretimi ve mübadelenin önkoşulu olduğu doğru bile olsa, onun örgütlediği, burjuva bireylerden oluşan sivil toplum, kamusal veya hukuksal alanın devamlı olarak yeniden üretimi için gerekiyordu. “Eşit olma” hakkı, dolayısıyla da eşit ölçüde özgür olma hakkı, ne mülkiyet dağılımını ne de, göreceğimiz gibi, sermaye birikiminin olabilirlik koşullarını yeniden örgütler. Bu alanlar uyum içinde çalışır. Eğer böyle olmasaydı, tarihsel bakımdan özgül “farkın” fiilen var olan biçimlerini hukuksal ve “siyasal” etkinlikler yoluyla, devlet içinde ortadan kaldırmak mümkün olurdu. Bu da özel alanın kamusal alan yoluyla ortadan kaldırılması anlamına gelirdi – böylece reform yoluyla yapılan bir devrim gibi, yapısal olarak olanaksız bir durum meydana gelirdi.

Çifte özgürlük olarak “eşitlik” yapısal bakımdan mülksüzleşme özgürlüğüdür. Bu, onun *değerli* olmadığı anlamına gelmez. Şu soruyu sormak gerekir: Sermaye, devlet ve ona eşlik eden tahakküm aygıtları için de “değerli” olabilir mi? Çoğumuzun bizzat deneyimlediği gibi, farklılığa dayalı özgürlüğün kadınların çoğunluğu için ortadan kaldırılmasından sonra toplumsal cinsiyet ayrımı uzun bir süre daha varlığını korumuştur. Eğer farklılığa dayalı bu özgürlük gerçekten de kadınları dolaylı olarak piyasa dolayımı alanı

sabitleyen şeyse, onun ortadan kaldırılması kadınları “kadın” kategorisinden ve yeniden üretimin cinsiyetlendirilmiş alanından neden “özgürleştirmemiştir”?

Çifte Özgürlük ve Cinsiyet Körü Piyasa

Kapitalist üretim tarzının tarihine baktığımızda, çoğu durumda, eşitsizliklerin hukuksal mekanizmalar tarafından teminat altına alınmasından sonra, bunların kendi hukuksal temellerini fazlasıyla sarsarak kontrolden çıkabildikleri açıkça görülür. Birçok ülkede kadınlar kamusal alanda eşit haklar elde etmeye doğru yavaş fakat emin adımlarla ilerlerken, ekonominin – emek piyasasının – “özel alanındaki” bu eşitsizliği pekiştiren mekanizma hâlihazırda öylesine sağlam bir biçimde inşa edilmişti ki, gizemli bir doğa yasasının etkisi olduğu sanılabilirdi.

İronik bir biçimde, toplumsal cinsiyetin bu ikili alanının yeniden üretimi ve kadınların bu alanlardan sadece belirli bir tanesine sabitlenmesi, sadece doğrudan erkek/kadın ayrımını lehine değil, daha ziyade fiyat ayrımı ya da onların emek gücünün değişim değeri lehine de varlığını sürdüren “cinsiyet körü” emek piyasası mekanizması sayesinde kalıplaştırılır ve sürekli yeniden kurulur. Aslında emek piyasaları piyasa olarak kalmak için “cinsiyet körü” olmak zorundadırlar. Eşdeğerlerin mübadelesinin yeri olan piyasaların, saf bir soyut değer karşılaştırmasında görülen somut farklılıkları bulanıklaştırması beklenir. O halde nasıl oluyor da bu “cinsiyet körü” piyasa toplumsal cinsiyet farklılığını yeniden üretebiliyor?

Bir bireyler grubu, yani kadınlar “çocuk sahibi olan kim-seler” (Ek 2’ye bakınız) olarak tarımlandıklarında ve bu

toplumsal etkinlik, yani “çocuk sahibi olma” yapısal olarak bir engel olarak şekillendirildiğinde,²⁰ kadınlar emek piyasasına potansiyel bir dezavantajla katılan kimseler diye tanımlanırlar. Bu sistematik farklılaşma – “çocuk doğurma potansiyeli” diye saptanan piyasa-belirlenimli risk sayesinde – “kadın” imleyenini cisimleştiren kişilerin DOPD alanına sürekli sabitlenmesini sağlar. Dolayısıyla, her ne kadar “cinsel farklılık” kapitalist toplumsal ilişkiler tarafından üretilse de ve bu farklılık kapitalizmin kendisinin yeniden üretimi için kesinlikle zorunlu olsa da, sermaye “cinsiyet körü” bir soyutlama olduğundan, kadınları bir cinsiyete sahip oldukları için cezalandırır. Başvuru sahiplerinin cinsiyetinin işverenler tarafından soruşturulmadığı, sadece “hareket kabiliyeti en fazla” ve “7/24 en güvenilir” adayı mükâfatlandırdıkları farazi bir iş başvurusu hayal edilebilir; bu durumda bile cinsiyet yanlılığı her zamanki kadar güçlü bir şekilde kendini gösterecektir. Bariz bir çelişki şudur ki, cinsel farklılık yapısal olarak tanımlanıp yeniden üretilince, daha yüksek bir toplumsal maliyetli bir emek gücü taşıyıcısı olarak kadınlar kendilerini tam karşıt bir pozisyonda bulurlar: Fiyatı daha ucuz olan meta emek gücü.

Aslında, karşılığı daha iyi olan işler – tek bir kişinin yeniden üretimi için gerekli olandan daha fazlasını sağlamaya eğilim gösteren işler – belirli bir düzeyde vasıf gerektiren işlerdir. Bu vasıflı sektörlerde, kapitalistler, işçinin vasıfları üzerinde yatırım yapmaya hazırdırlar, böyle yapmaktan uzun vadede fayda sağlayacaklarını bilirler. Bu nedenle uzun bir süre boyunca daha güvenilir olması muhtemel

²⁰ Gelecekte, kendi yaşamlarının bir bölümünde işçi olmayan bir işçiler kuşağı yaratmak sermayenin kaçınacağı bir masraf olduğu ve bu etkinlik *emekten zaman çalan bir emek dışı* olarak konumlandırıldığı için.

olan emek gücüne öncelik tanır. Eğer işçinin ayrılma ihtimali varsa bu durumda o iyi bir yatırım olmayacak ve daha düşük bir ücret elde edecektir. “Çocuk sahibi” olabilecek türdeki insanlara yapıştırılmış bu daha düşük fiyat etiketi, DOPD alanında şekillenmiş vasıf çeşitleri tarafından belirlenmez. Kadının sürüldüğü alan yaşam boyu eğitim gerektiren etkinliklerle dolu olsa bile, bu onun emek gücünün fiyatını arttırmaz, çünkü hiçbir işveren bunların edinimi için ödeme yapmak zorunda değildir. Sonuç olarak, sermaye, kadınların emek gücünü kısa bir süreliğine ve düşük bir fiyat karşılığında kullanabilir.

Aslında “kadınlaşmaya” yönelik genel eğilim, cinsiyet körü piyasanın cinsiyetlendirilmesine doğru olmaktan ziyade, post-Fordist, küreselleşmiş birikim koşulları altındaki, ucuz, kısa vadeli, esnekleştirilmiş, gittikçe vasıfsızlaştırılan ve “tam zamanında” kullanılan emek gücünden faydalanmaya yönelik bir sermaye hareketine doğru olur. Hizmet sektörünün yükselişine ve “kadınlaşmaya dönüşün” ayrılmaz bir parçası olan bakım emeği ile duygusal emeğin öneminin gittikçe artmasına bakmadan önce, bu kadınlaşma tanımının asli önem taşıdığını kabul etmemiz gerekir. Bu yönelim, bu metnin son iki bölümünde göreceğimiz, kapitalist toplumsal ilişkilerin tarih boyunca dinamik bir biçimde kendini ortaya koyduğu bir süreç sayesinde gerçekleşir. Fakat öncelikle şimdiye kadar toplumsal cinsiyetten ne öğrendiğimizi özetlemeli ve bir tanımlama girişiminde bulunmalıyız. Bu başka bir yaygın ikilinin analizini ve eleştirisini gerektirir: Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet.

Ek 2: Kadınlar, biyoloji ve çocuklar üzerine

Kadınların “çocuk sahibi kimseler” olarak tanımlanması 1) biyolojik bir organ olan rahim sahip olmak, 2) hamile olmak ve 3) bu hamileliğin sonucuyla özgül bir ilişki içinde olmak arasında zorunlu bir bağı varsayar. Bu üç durumu birleştirmek şu alanlarda muğlaklıklara neden olur:

Bir yandan, rahim sahibi bir kimsenin hamile kalmasına ve bunun ne sıklıkla gerçekleşeceğine karşı duran, bunu destekleyen ya da dayatan mekanizmalar.²¹ Bu mekanizmalar, evlilik müessesesini, doğum kontrol yöntemlerinin erişilebilirliğini, heteroseksüelliği bir norm olarak dayatan mekanizmaları ve (en azından uzun bir süredir ve hâlâ birçok yerde geçerli olan) hamileliğe yol açma riski olmayan (oral/anal seks gibi) seks biçimlerinin men edilmesini/ayıplanmasını içerir.

Öte yandan, çocuğun ne olduğu ve bir çocuğun ne düzeyde bir bakım gerektirdiği konusundaki tanımın değişmesi. Bir dönem çocuklar, küçük erişkinler oluncaya - yani çalışabilir hale gelinceye - değin sadece temizlenmesi ve beslenmesi gereken yarı hayvan, yarı insan yaratıklar olarak görülürken, çocukluğun ve bunun gereklerinin modern gerçekliği genellikle “çocuk sahibi olmayı” bitmek bilmez bir iş haline getirir.

Cinsiyet / Toplumsal Cinsiyet

Toplumsal cinsiyet meselesini ele almaya artık hazırız. O halde toplumsal cinsiyet nedir? Bize göre, belirli bir grup bireyin özgül bir toplumsal etkinlikler alanına sabitlenmesidir.

²¹ Bkz. Paola Tabet, “Natural Fertility, Forced Reproduction”, *Sex in Question: French Materialist Feminism*, haz.: Diana Leonard ve Lisa Adkins (Londra: Taylor & Francis 1886).

Bu sabitleme sürecinin sonucu aynı zamanda iki ayrı toplumsal cinsiyet sürekli yeniden üretilmektedir.

Bu toplumsal cinsiyetler, kendilerini, ya “eril olanı” ya da “dişil olanı” tanımlayarak ideal bir karakteristیکler topluluğu olarak somutlaştırır. Ancak, bir dizi davranışsal ve psikolojik niteliklerden oluşan bu karakteristik özellikler de kapitalizmin tarihi boyunca dönüşüme maruz kalır; spesifik dönemlerle doğrudan ilgilidir; dünyanın belli yerlerine tekabül eder; bizim “Batı” diye adlandırabileceğimiz yerde bile bütün insanlara aynı şekilde atfedilmez. Ne var ki, ikili niteliğinden ötürü birinin bir başkasıyla olan ilişkisinde (zamandan ve mekândan bağımsız olarak ve hatta gözükme biçimi sürekli akış halinde olsa bile) varolur.

Cinsiyet, toplumsal cinsiyetin öbür yüzüdür. Judith Butler’ı izleyerek, 1990’lardan önce feminist literatürde görülen toplumsal cinsiyet/cinsiyet ikiliğini eleştiriyoruz. Butler, doğru bir yaklaşımla, cinsiyetin de toplumsal cinsiyetin de toplumsal olarak kurulduğunu ve dahası “toplumsallaşmanın” ya da “toplumsal cinsiyetin” kültürle eşleştirilmesinin, cinsiyeti doğa/kültür ikilisinin “doğal” kutbuna itmiş olduğunu tanıtlar. Benzer bir şekilde biz de bunların, cinsiyet doğallaştırırken aynı zamanda toplumsal cinsiyeti doğallıktan koparan ikili toplumsal kategoriler olduklarını ileri sürüyoruz. Bizce cinsiyet, toplumsal cinsiyet, biyolojik farklılıkları soyut, doğallaştırılmış benzerliklerde bir araya toplayarak, bedenler üzerine çift yönlü yansıtılmasının doğallaştırılmasıdır.

Butler bu sonuca bedenin varoluşçu ontolojisinin bir eleştirisini sunarak ulaşırken²² biz, başka bir toplumsal bi-

²² Yazanın, “özgürlük ve beden arasındaki Kartezyen ayrımın eleştirel olmayan yeniden üretimi” hakkındaki Simone de Beauvoir eleştirisi-

çim ile kurulan bir analogi sayesinde aynı sonuca ulaştık. Toplumsal cinsiyet gibi değer de kendi ötekisini, “doğal” kutbunu (yani onun somut tezahürünü) gerektirir. Aslında aynı paranın iki yüzü gibi olan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki çift yönlü ilişki, meta ve ondaki fetişizmin ikili özelliklerine benzerdir. Yukarıda açıkladığımız gibi, emek gücü de dâhil olmak üzere her meta hem bir kullanım değeri hem de bir değişim değeridir. Metalar arasındaki ilişki nesneler arasındaki toplumsal bir ilişkidir ve insanlar arasındaki maddi bir ilişkidir.

Bu analogiyi takip edersek, cinsiyet, kullanım değerinin (değişim) değer(in)e bağlanması gibi, kendini toplumsal cinsiyete iliştiren maddi bedendir. *Toplumsal cinsiyet fetişi*, bu bedenler üzerinde etkide bulunan, böylece bedenlerin doğal bir özelliğiymiş gibi kendini gösteren toplumsal bir ilişkidir. Toplumsal cinsiyet, cinsel farklılığın kendi bütün somut özelliklerinden soyutlanması iken, bu soyutlama – değer gerçeğe soyutlamasının, metanın maddi bedenini dönüştürmesi gibi – iliştirilmiş olduğu bedeni dönüştürür ve belirler. Toplumsal cinsiyetin toplumsal içeriği sanki somut bireylerin “teni üzerine yazılıymış” gibi, toplumsal cinsiyet ve cinsiyet, kendilerine kazınmış olanlara hep birlikte (“hayaletimsi bir nesnellikle”) doğal bir görünüm kazandırır.

Cinsiyetin tarih-ötesileştirilmesi, kullanım değerinin tarihsel olarak kapitalizme özgü olduğundan ziyade onun tarih-ötesi olduğunu iddia eden, kısaltılmış bir sermaye eleştiri-

sine bakınız. Judith Butler, *Gender Trouble* (New York: Routledge 1990), Bölüm 1: “Subjects of Sex/Gender/Desire.” [Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2016, 5. Baskı.]

risine benzer. Burada kullanım değerinin, onu değişim değerinin kabuğundan çıkarıp özgürleştiren bir şey olarak görülen devrimden sonra pozitif halde kalan şey olduğu düşünülür. Kendi cinsiyet ve toplumsal cinsiyet analogimize dayanarak bir adım daha ileri gideceğiz ve hem toplumsal cinsiyetin hem de cinsiyetin tarihsel olarak belirlendiğini söyleyeceğiz. Her ikisi de tümüyle toplumsaldır ve – değişim değerinin ve kullanım değerinin hep birlikte ortadan kaldırılmasının ancak müşterekleşme süreci içinde mümkün olması gibi – onların ortadan kaldırılmaları sadece birlikte mümkün olabilir. Bu bakımdan bizim değer kuramına ilişkin feminist analizimiz, hem bizim hem Butler'ın cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikilisini toplumsal olarak belirlenmiş ve modernliğe özgü toplumsal koşullar aracılığıyla üretilmiş olduğunu gördüğü ölçüde Butler'ın eleştirilerini aksettirir.

Toplumsal cinsiyetin doğallıktan koparılması

Fakat cinsiyet durağan bir toplumsal biçim değildir. Toplumsal cinsiyet soyutlaması gitgide doğallıktan koparılır, böylece cinsiyetin daha somut ve biyolojik görünmesine neden olur. Başka bir deyişle, eğer cinsiyet ve toplumsal cinsiyet aynı paranın iki farklı yüzü ise, toplumsal cinsiyet ve onun doğallaştırılmış muadili arasındaki ilişki değişmez değildir. Bunlar arasında, kimilerinin “bela” olarak adlandırdığı ve bizim “doğallığından koparılma” diye isimlendirdiğimiz muhtemel bir uyumsuzluk vardır.

Toplumsal cinsiyet zamanla daha da soyutlanmış, böylece cinselliğin daha da keyfi olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Toplumsal cinsiyetin piyasalaştırılması ve metalaştırılması, görünüşe göre, toplumsal cinsiyeti *doğallaştırılmış*

biyolojik kaygılardan gitgide uzaklaştırarak onu *doğallıktan koparıyor*. Kapitalizmin kendisinin toplumsal cinsiyeti yapı-söküme uğrattığı ve onun doğallığını bozduğu söylenebilir. Gittikçe artan yersiz ifadeleri toplumsal cinsiyetin süregelen zorunluluğu ile bir arada kullanılan doğa, toplumsal cinsiyetin etkisinden ziyade ön koşuluymuş gibi kendini gösteriyor. Bunu, sermayenin emek ile olan “meselesi” üzerinden, daha alışılmış bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: “Kadın” bedenlere iliştilen “maliyet” – ya da cinsiyetin zıt kutbu – kadınlaşmaya yönelik eğilim gibi sermaye birikimi için gitgide zorunlu olurken, “doğa” (cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikilisinin “doğal” tarafı) da proletaryanın kuşaktan kuşağa yeniden üretimi bakımından gitgide gereksizleşir. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyetin yeniden üretimi daha düşük bir maliyetli emek gücü olarak azami önem taşır, bununla birlikte artık nüfus olarak yedek bir proleter ordusu gitgide gereksizleşir.

“Doğallaştırılmış”, “cinselleştirilmiş” bedenlere toplumsal olarak kazınan kadın toplumsal cinsiyetinin imlediği şey sadece “dişil” ya da cinsiyetlendirilmiş bir özellikler dizisi değil, esasen bir fiyat etiketidir. Biyolojik yeniden üretimin, ortalama (erkek) emek gücü için *istisnai* olan bir toplumsal maliyeti vardır; bu durum da maliyeti –çocuk sahibi olup olamayacaklarına ya da olup olmadıklarına bakılmaksızın– kendileriyle ilişkilendirilenlerin üzerindeki bir yüke dönüştürür. Değişim değerinin, kör bir piyasa ortalamasının üretime yansıtılması ve böylece toplumsal üretimin karakterinin ve işbölümünün örgütlenme şeklinin üretilmesi, şekillendirilmesi ve dönüştürülmesi ile aynı şekilde, bir soyutlamanın, cinsiyetlendirilmiş bir ortalamanın, bedenlerin örgütlenmesine tekrar yansıtılması tam da bu anlamda söz konusu olur. Bu anlamda, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin

koşulunun dönüşümü, onu tanımlayanların kontrolü dışında devam eder. Ve bu anlamda, toplumsal cinsiyet sürekli olarak yeniden dayatılır ve yeniden *doğallaştırılır*.

**DOPD alanının oluşturulmasından
cinsiyetlendirilmiş etkinliklerin
metalaşmasına kadar, kapitalizm
bağlamında toplumsal cinsiyetin tarihi**

Doğallıktan çıkarmaya ve yeniden doğallaştırmaya ilişkin bu diyalektik süreci anlayabilmek için ilk olarak kapitalist üretim tarzının seyri boyunca toplumsal cinsiyet ilişkisindeki dönüşümlerin kökenine inmemiz ve bunları dönemlere ayırmaya çalışmamız gerekir. Daha somut olan bu düzeyde, çok sayıda muhtemel başlangıç noktası bulunuyor, biz ise, proleter yeniden üretimin birçok veçhesinin sınırlarını çizen dolaylı olarak piyasa dolayımı (DOPD) ve doğrudan piyasa dolayımı (DPD) alanları bir araya getiren ekonomik birim olması nedeniyle, önce ailenin dönemselleştirilmesini tercih ediyoruz. Aile biçimindeki değişikliklerin, emeğin değerlendirilmesi sürecindeki dönüşümlere karşılık gelip gelmediğini anlamaya çalışmamız gerekiyor.

İlkel birikim ve geniş aile

İlkel birikim dönemi boyunca sermaye sınıfının karşılaştığı başlıca problemlerden biri, DOPD ve DPD alanları arasındaki ilişkiyi kusursuz bir şekilde ayarlamak, böylece bir yandan işçilerin sadece emek güçlerini satarak yaşamaya zorlanmalarını, öte yandan da emek gücünün maliyetini yükseltmeden, işçilerin sadece kendilerini geçindirmeye devam edecek kadar özel mülkiyet edinmelerini sağlamak

olmuştu.²³ Aslında, DOPD alanı oluşturulduğunda, onun emek gücünün yeniden üretiminden mümkün olduğunca fazla şeyi devralması, mümkün olduğunca büyük olması gerekmişti; ama izin verilen kendini geçindirme oranı yine de emek gücünün piyasada her zamanki gibi kendini göstermesini gerektirdiği için bu büyüme ancak *ucu ucuna* olabilirdi. Bu nedenle, ücretleri tamamlayan DOPD alanı, ücret ilişkilerinin ve kapitalist sömürünün zorunlu bir önkoşulu ve onun dolaysız sonucu olarak piyasaya tabi kılındı.

18. yüzyıldan 19. yüzyıla geçerken – merkezi, bir üretim birimi olarak ev olan– aile, emek gücünün yeniden üretimine özgü DOPD ve DPD alanlarını dolayımlayan *ekonomik birim* haline geldi. Fakat 19. yüzyılın ilk yarısında, emeklilik maaşı uygulamalarının daha başlamadığı ve henüz ergenliğe ulaşmamış çocukların çalışmalarının beklendiği zamanlarda, aile aynı evde ikamet eden birkaç nesilden oluşurdu. Ayrıca DOPD alanına özgü etkinlikler sadece evli kadınlar tarafından gerçekleştirilmezdi; bunlar çocukların, büyükanelerin ve diğer kadın akrabaların, hatta konuk kiracıların katılımıyla gerçekleştirilirdi. Eğer sadece ailenin “kendi başına geçinen, bağımsız” yetişkin erkek üyelerinin hukuki olarak ücretli çalışma olanağı varsa bile bu, yetişkin kadınların ve küçük çocukların da ev dışında çalışmadığı anlamına gelmezdi.

Aslında sanayileşmenin başlarında kadınlar işgücünün üçte birini temsil ediyordu. Çocuklar gibi onlar da çalışıp çalışmayacaklarına, nerede çalışacaklarına ya da hangi işi

²³ Bkz. Michael Perelman, *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation* (Durham: Duke University Press 2000).

yapacaklarına karar vermiyorlardı; genelde kocaları veya babaları adına çalışıyorlardı. (Hatta Marx bunu köle ticaretinin bazı biçimleri ile karşılaştırır: Ailenin erkek reisi eşinin ve çocuklarının emek gücü fiyatı üzerine pazarlık yapardı ve bu fiyatı kabul ya da reddetme kararını kendisi verirdi. Ayrıca Fransa ve Almanya gibi kimi ülkelerde, kadınların kendi kocalarının iznini almaları gerekmeden çalışma hakkını ancak 1960'lar ya da 1970'lerde edindiklerini unutmayalım). Kadınların ev dışında çalışması, kadınların özgürleşmesinin ya da modern kocalık görüşlerinin bir işareti olmaktan ziyade, bariz bir yoksulluk göstergesiydi. Aile tarafından telafi edilebildiği takdirde evli kadınların genelde (çoğunlukla, bilhassa dokuma sanayi için ev eksenli üretim yaparak) evde kalmalarının beklendiği hallerde bile, birçok kadın hiç evlenmezdi – çünkü bu pahalıya mal olurdu – ve bir kısmının hamile kalması ve kendi ailelerini kurması bile düşünülmezdi. Küçük kız çocukları çoğunlukla hizmetçilik veya yardımcılık yapmaları için başka ailelere gönderilir, böylece “resmen” bekâr kalırlardı. Bu nedenle (bir bakıma tanımı gereği) DOPD alanından sorumlu olanların hep kadınlardan oluşmasına ve ücretten sorumlu olanların hep erkeklerden oluşmasına rağmen, bu dönemde iki toplumsal cinsiyet ve iki alan birebir eşleşmezdi.

Çekirdek aile ve Fordizm

Kimilerinin ikinci sanayi devrimi olarak adlandırdığı 19. yüzyılın ikinci yarısında, bugün düşündüğümüz anlamda çekirdek aileye doğru ilerici bir hareket vardı. İlk olarak, devlet, on yıllarca süren emek mücadelelerinden sonra, kısmen işgücünün yeniden üretilmesinde bir krizle karşılaştığı için, kadın ve çocukların istihdamını sınırlamaya dönük

müdahalelerde bulundu. Emek gücünün daha vasıflı olması bekleniyordu (örneğin, okuryazarlık artık iş bulmak için gerekli bir vasıf oluyordu) ve çocukların eğitime artık daha fazla özen gösteriliyordu. Kendine özgü gereksinimleri ve gelişme aşamalarıyla çocukluk diye yeni bir kategori doğdu. Çocuk bakımı, artık büyük kardeşlerin yardımıyla yürütülemeyecek, karmaşık bir iş haline geldi.²⁴

Fordizm ile ve onun tüketime ve yeniden üretime dair yeni standartları ile bu süreç doruğuna ulaştı. Emeklilik gelirlerinin ve huzur evlerinin genelleşmesi ile birlikte, kuşaklar farklı evlerde ikamet ederek birbirinden ayrıldı. Aile sorumluluklarının eşler arasında bölüştürülmesi, alanlar arasındaki ayrımla sıkı sıkıya tanımlandı. O güne kadar başka kadınlarla birlikte yapılan (giysi yıkamak gibi) DOPD etkinlikleri, ev başına bir yetişkin kadının bireysel sorumluluğuna dönüştü. Evli kadının yaşamı genellikle DOPD alanına tamamen hapsedilmeye başladı. Çoğu kadının kaderi böyle oldu, tüm yaşamları (benlikleri, tutkuları vb.) bu kaderle şekillendi.

Toplumsal cinsiyetin alanlarla birebir örtüşüp katı bir ikili haline gelmesi, (kapitalizmin belirli bir döneminde ve daha önemlisi de dünyanın belirli bir bölgesinde ortaya çıkan) çekirdek aile ile birlikte oldu. Bu, herkese uygun olmasa da katı bir norm haline geldi. Toplumsal cinsiyete “dişillik” ve “erillik” tanımlayan özellikler grubu olarak atıfta bulunan birçok feministin aklında bu dönemin normları bulunmaktadır. Bu noktadan itibaren, kadın diye nitelenen bi-

²⁴ Zorunlu eğitimin işçi sınıfı aileleri üzerindeki etkisi için Bkz. Wally Secombe, *Weathering the Storm: Working-class Families from the Industrial Revolution to the Fertility Decline* (Londra: Verso 1993).

reyler erkek diye nitelenen bireylerinkinden farklı alın yazıları ile doğmaya başladılar – onlar “iki farklı gezegen üzerinde” (kimi Mars’ta ...) yaşıyor ve iki ayrı türden öznelere olarak toplumsallaşıyorlardı. Bu ayrım tüm sınıfları ilgilendiren bir meseleye dönüşmüştü.

Artık ailenin diğer üyelerinden hiç yardım gelmediği için, DOPD etkinliklerini dört duvar ardında tecrit edilmiş bir şekilde yapan evli kadınların bu etkinliklerinin tüm yükünü kendi üstlerine almaları sağlandı. En zor fiziksel işleri tek başına yapılabilinen ev işlerine çeviren ev aletleri ortaya çıkmasaydı böyle bir tecrit de mümkün olmazdı. Çamaşır makinesi, ev içi su şebekeleri, su ısıtıcıları gibi aletler, bazı DOPD etkinlikleri için harcanan zamanın önemli ölçüde azalmasına yardımcı oldular. Boş geçen her bir an, yeniden üretim standartlarının arttırılması için kullanılmak zorundaydı: Kıyafetler daha sık yıkandı, yemekler daha da çeşitlendi ve sağlıklı oldu ve en önemlisi, bebek bakımından çocukların boş zaman etkinliklerinin kolaylaştırılmasına değin çocuk bakımı başlıca DOPD etkinliği haline geldi.

1970’ler: DOPD etkinliklerinin gerçek sınıflandırılması ve metalaşması

Açıkçası DOPD etkinliklerinin metalaşması yeni bir olgu değildir. Kapitalizmin başlangıcından beri yemek pişirmek yerine hazır yemek satın almak, giysileri elden geçirmek yerine yenilerini almak, çocuklara bakması veya ev işlerini yapması için hizmetçi tutmak mümkündü. Fakat bunlar orta ve üst sınıfların ayrıcalıklarıydı. Aslında DOPD etkinlikleri birer metaya dönüştüklerinde, bunların karşılığının ücret olarak ödenmesi gerekirdi. Bu hizmetler ancak biçimsel bir şekilde sınıflandırıldıkları takdirde zorunlu emeğin değişim değerinin artı değere ters oranda yükselmesine neden

oldukları için, bu metaların kitlesel tüketimi de sadece ücretlerin istikrarlı biçimde arttığı dönemlerde olanaklı olmuştur.

Fakat gerçek sınıflandırma ile ortaya çıkan bu olanakların sonucunda bu metarlardan bazıları seri üretildiğinde değer kaybedebilir. Üretkenlikteki gelişmeler bu metaların satın alınmasını iyice kolaylaştırır, hatta bunlardan bazıları – özellikle hazır yemekler ve ev aletleri – yavaş fakat emin adımlarla ücret ile alınabilir hale geldi. Yine de bazı DOPD etkinliklerinin verilen tüm ücretler tarafından karşılanabilecek kadar düşük bir fiyat üzerinden metalaşması daha güçtür. Aslında çocuk bakımını metalaştırmak mümkün olsa bile, bunun maliyetinin sürekli düşmesini sağlayacak şekilde üretkenliği arttıracak yenilikler yapmak mümkün değildir. Beslenme, giysilerin yıkanması ve buna benzer etkinlikler daha verimli şekilde yapılabilirler bile çocuk bakımı için ayrılan süre hiçbir zaman azalmaz. Çocuğa *daha hızlı* bakamazsınız: onlar günde 24 saat bakım görmek zorundadırlar.

Çocuk bakımını rasyonelleştirmek ise, örneğin, devlet tarafından organize edilmesi ve böylece erişkin-çocuk oranının düşürülmesi sağlanarak mümkün olabilir. Fakat bir yetişkinin aynı anda bakabileceği çocuk sayısı sınırlıdır, özellikle de bu süreçte özgül bir toplumsallaşma, bilgi ve disiplin standardı benimsemesi gerekiyorsa. Bu iş ayrıca mümkün olan en ucuz emek ile de gerçekleştirilebilir, yani ücretleri çalışan bir anneninkinden daha düşük olacak kadınlar tarafından yapılabilir. Fakat bu durumda, DOPD etkinlikleri, tüm nüfusun en düşük maaşlı kesiminin sırtına bindirilir. Mesele böylece ortadan kalkmaz. Bunu yerine, bunun olumsuz sonuçları tüm topluma yayılır ve bundan en çok yoksul göçmenler ve beyaz olmayan kadınlar etkilenir.

Bütün bu olanakların sınırlı olduğunu böylece görüyoruz: karşımızda daima, sınıflandırılmayan veya sınıflandırmaya değmeyen bir tortu vardır, biz bunu *zillet* diye anacağız.²⁵ Açıkçası bu *kendiliğinden* zillet değildir – sermaye yüzünden ve onun tarafından şekillendirildiği için zillet olarak var olur. Piyasa ilişkilerinin dışında kalmak zorunda olan bu tortu hep vardır ve ailede bunu kimin gerçekleştirmek zorunda olacağı meselesi, en hafif deyişle tartışmalıdır.

Kriz ve kemer sıkma tedbirleri: Zilletin artışı

Mevcut kriz ile birlikte, tüm göstergeler devletin masraflı bulunduğu DOPD etkinliklerini örgütlemekte gittikçe isteksizleştiğine işaret ediyor. İlk önce çocuk bakımı, yaşlı bakımı ve sağlık hizmetlerinde kesintilere gidilir, eğitim ve okul sonrası programlardan bahsetmeye bile gerek yoktur. Bunlar maddi gücü yeten kimseler için DPD olacak (özelleştirme) ya da ücretsiz ve dolaylı olarak piyasa aracılığıyla alana gireceklerdir – böylece zillet artacaktır.

Bunun nereye varacağı zamanla görülecek, fakat birçok ülkenin eğilimlerinin krizden etkilendiği zaten açık. ABD’de ve Avro Bölgesi’ndeki çoğu ülkede (Almanya dikkate değer bir istisnadır) hükümetler, borç/GSYİH oranını düşürmek için harcamalarını kısıyorlar.²⁶ Yunanistan, Portekiz ve İspanya gibi ülkeler ve aynı zamanda Birleşik Krallık, sağlık hizmetleri ve çocuk bakımı alanlarındaki harcamalarını büyük oranda azalttı. Yunanistan ve Portekiz’de devlet anao-

²⁵ Bu terimi etimolojik anlamıyla kullanıyoruz: Ab-ject; *parçası olduğu şeyden çıkarılan, atılan*.

²⁶ Bkz. “The Holding Pattern,” *Endnotes* 3 (Eylül 2013): 12–54.

kulları kapatılıyor. Yunanistan, Portekiz, İtalya ve Çek Cumhuriyeti'nde, hamile kadınların doğum izni ve doğum yardımı haklarının veya doğum sonrası işlerine geri dönme haklarının ihlal edildiği bildirilmiştir.²⁷ Devlet tarafından işletilen bakımevlerinin bir bir kapatıldığı Birleşik Krallık'ta, Hackney bakımevi kampanyasına dâhil olan anti-kapitalist feminist grup Feminist Fight Back bu durumu şöyle tarif ediyor:

Birleşik Krallık'ın her yerinde yerel yetkililer, kütüphaneler ve sağlık hizmetlerinden çocuk parklarına ve sanat gruplarına kadar, tecavüz kriz merkezlerinden aile içi şiddet hizmetlerine kadar birçok sosyal hizmetin fonlarında kayda değer kesintilere gidileceğini ilan etmeye başlamıştı. Bunun yoğun etkileri, çocuk hizmetlerinde, belediye ve halk bakımevlerinde ve Yeni Emek'in en önemli girişimlerinden biri olan ve ebeveynlere "tek noktadan" anlayışıyla bir dizi hizmet sunan Sure Start Centres'de (Sure Start Centres) hissedilecek olan yoğun etkileri kadınlar için özellikle önemlidir²⁸

"İnsanların, gündelik yaşamlarında, evlerinde, mahallelerinde ve işyerlerinde ... kendi başlarının çaresine bakacak ve içinde bulundukları topluma yardım edecek kadar özgür ve güçlü hissettikleri" bir kültüre dayanan "Büyük Toplum" merkez politikası adı altında,²⁹ bizzat başbakanunun kamu hizmetlerinin "gönüllülük esası" doğrultusunda ör-

²⁷ Francesca Bettio, "Crisis and Recovery in Europe: The Labor Market Impact on Men and Women," 2011.

²⁸ Feminist Fightback Collective, "Cuts are a Feminist Issue." *Soundings* 49 (Kış 2011).

²⁹ David Cameron'ın "Büyük Toplum" üzerine konuşması. "The Big Society," Liverpool, 19 Temmuz, 2010.

gütlenmesini savunduğu bu ülkedeki devlet karşıtı feministler bir ikilemle yüz yüze geldiler:

“Devlet içinde ve devlete karşı” tedbirleri hedefliyoruz. Bu durum, kamu malları, ortak kaynaklar ve emek etrafındaki mücadeleye dair merkezi bir soruyu gündeme getiriyor: Kendi toplumlarımızı yeniden üretmeye yönelik müstakil girişimlerimizin Cameron’ın Büyük Toplum’unu oluşturmasını kolaylaştırmakla kalmamasını – böylece eğer devlet artık bize bu hizmetleri sunmayacaksa bunları kendi başımıza gerçekleştirmek zorunda olacağımıza ilişkin mantığı doğrulamayı – nasıl sağlayacağız?³⁰

2012’de Poznan’daki (Polonya) anaokulu mücadeleleri de bu ikilemi yansıtır. Belediye maliyetleri düşürmek için devlet anaokullarını yavaş yavaş özel kurumlara dönüştürüyordu. Bakımevlerinden birinde çalışan işçiler velilerle ve aktivistlerle birlikte hareket edip özelleştirmeleri protesto etmeye başlayınca, yerel yetkililer, hiçbir devlet yardımı ve güvencesi verilmemesi koşuluyla, bakımevinin örgütlenmesini işçilere bırakmak gibi bir seçenek sundular. Bu seçenek söz konusu koşul yüzünden anlamsızlaşmış, sonuçta da işçiler ve veliler tarafından reddedilmişti.³¹

Fakat görünüşe göre kimi Marksist feministler, DOPD etkinliklerinin bizzat kadınlar tarafından örgütlenmesini, alternatif bir toplumu yaratmak için gerekli bir adım olarak görüp yüceltiyorlar. Örneğin Silvia Federici, 2010 yılındaki “İlkel Birikim Çağında Feminizm ve Ortaklıklar Siyaseti” [*Feminism and the Politics of the Common in an Era of Primitive Accumulation*] başlıklı yazısında şöyle diyor:

³⁰ Feminist Fightback, “Cuts are a Feminist Issue.”

³¹ Women with Initiative (Inicjatywa Pracownicza-Workers’ Initiative), “Women Workers Fight Back against Austerity in Poland,” *Industrial Worker* 1743, Mart 2012.

Şayet ev, ekonominin üzerine inşa edildiği *oikos ise*, o halde evi, içinden çok sayıda insanın ve işbirliği biçiminin geçip gittiği, tecrit ve bağımlılık dayatmadan güvenlik sağlayan, topluluğun ortak mülkiyetinde olan şeylerin paylaşımına ve dolaşımına olanak tanıyan ve hepsinden önce, yeniden üretimin kolektif biçimlerine zemin oluşturan bir ortak yaşam merkezi olarak evi çekip çevirme sorumluluğunu üstlenmesi gereken de tarih boyunca ev işçileri ve ev mahkûmları olmuş olan kadınlardır. ... Geriye kadınları bu yeniden üretimi ortaklaştırma / kolektifleştirme göreviyle ilişkilendirmenin doğalcı bir “kadınlık” kavrayışına teslim olmak demek olmadığını açıklığa kavuşturmak kalır. Doğal olarak birçok feminist bu olasılığı “ölümden bile kötü bir akıbet” olarak görecektir. ... Ama Dolores Hayden’in sözleriyle ifade edecek olursak, yeniden üretici işlerin yeniden örgütlenmesi, dolayısıyla da bannma yapısının ve kamusal alanın yeniden örgütlenmesi bir kimlik meselesi değil, bir emek meselesi ve, eklemek gerekir ki, bir iktidar ve güvenlik meselesidir.³²

Silvia Federici – bu olasılığın ölümden beter olduğunu düşündüğümüz konusunda – haklıdır. Bu itiraza, biraz keyfi bir biçimde Dolores Hayden’i alıntılarla verdiği yanıt isabetli değildir: emek meselesi *zaten* bir kimlik meselesidir.³³ Kriz esnasında bu yeniden üretici etkinlikleri kendi başımıza örgütlemekten başka bir seçeneğimiz olmasa – hatta büyük olasılıkla, zilletin yeniden üretimi en sonunda esasen

³² Silvia Federici, *Revolution at Point Zero, Housework, Reproduction, and Feminist Struggle* (New York: Common Notions 2012), 147.

³³ Açıkçası Federici’nin marksist feminist tartışmalara yaptığı katkıları tümüyle değersiz bulduğumuz söylenemez. Dalla Costa ve James’in *The Power of Women and the Subversion of the Community* adlı çalışmasının yanı sıra kuşkusuz Silvia Federici’nin yazıları da 1970’lerin “ev içi emek tartışmaları”ndan kalan en ilginç parçalardır. Bizim burada eleştirmek istediğimiz şey, oldukça problemli olduğunu düşündüğümüz ve “müşterekler” tartışması bünyesinde hâlihazırda etkili olan bir tutumdur.

kadınların üzerine yıkılacak olsa– bile toplumsal cinsiyeti pekiştiren bu sürece karşı savaşmak zorundayız. Biz bunu gerçekte nasılsa öyle değerlendirmek zorundayız: başka hiç kimsenin yapmaya istekli olmadığı zilletin kendini örgütlemesi.

Burada önemle belirtmek gerekir ki, ücretsiz DOPD etkinlikleri ve zillet aynı somut etkinliklere atıfta bulunsa da bu iki kavramı birbirinden ayırt etmek gerekir. Doğrusu zillet kategorisi bir noktada ücretlendirilen, fakat maliyeti devlet ya da sermaye için oldukça fazla olduğu için ücretsiz DOPD alanına yeniden yerleştirilen etkinliklere özel olarak atıfta bulunur. DOPD her türlü dinamikten bağımsız, tamamen yapısal bir kategori iken, zillet kavramı bu etkinliklerin ve bunların kendi dönemimize özgü görev biçme süreçlerinin özgüllüklerini kavrar. Doğrusu eğer annelerimiz ve büyükanneelerimizin çoğu DOPD etkinlikleri alanına kısıp kaldıysa bile bizlerin bugün karşılaştığı problemin farklı olduğunu söyleyebiliriz. Sırf *bunu karşılamaya gücümüz yetmediği için “mutfığa dönmek”* zorunda olmamalıyız. Aksine kaderimizde *zilletle hesaplaşmak zorunda olmak* var. Geçmişteki DOPD etkinliklerinin aksine, bu zillet büyük ölçüde çoktan doğallığından koparılmıştır. Bu, onları gerçekleştiren kimselere talihsiz bir doğal kader gibi değil, daha ziyade ücretli emeğin yanı sıra ilgilenilmesi gereken fazladan bir yük olarak görünür.³⁴ Bununla uğraşmak zorunda bırakıl-

³⁴ “Bulanık ve yitip gitmiş bir yaşamdan artakalanlardan kısmen hatırlar gibi olduğum, ama şu an benden tamamen ayrı ve tiksiniç bir şey olarak yakama yapışan bir yabansılık, aniden yoğun bir şekilde belirir. Ben değil. Şu da değil. Ama hiçbir şey de değil. Bir şey olarak tanımlayamadığım bir “bir şey”. Anlamsız olmayan ve beni çökerten anlam olmayanın ağırlığı...” Julia Kristeva, *Power of Horrors: An Essay on Ab-*

muş olmak günümüzdeki toplumsal cinsiyetin çirkin yüzüdür ve bu bizim toplumsal cinsiyeti olduğu gibi, güçlü bir kısıtlama olarak görmemize yardımcı olur.³⁵

Aslında doğallığından koparma süreci toplumsal cinsiyetin *dışsal bir kısıtlama* şeklinde görünme ihtimalini doğurur. Bu, toplumsal cinsiyet kısıtlamasının geçmişte olduğu kadar kuvvetli olmadığını değil, artık bir kısıtlama olarak, yani kişinin kendi dışında olup ortadan kaldırılabileceği bir şey olarak görülebileceğini gösterir.

Bir sonuca varmak için son bir düşünce: içinde yaşadığımız ânın bizim hem kendi sınıf aidiyetimizi hem de toplumsal cinsiyet aidiyetimizi dışsal kısıtlamalar olarak görmemize olanak verdiği doğruysa, bu tümüyle tesadüfi olmaz. Ya da olabilir mi? Bu sorun, toplumsal cinsiyetin ortadan kaldırılmasına, yani birbirlerinden ayrılmış olan tüm etkinlik alanlarının ortadan kaldırılmış olduğu bir yaşamın toplumsal cinsiyetsiz bireylerce yeniden üretilmesine götüren mücadelenin anlaşılması bakımından kritik bir önem taşır.

jection (New York: Columbia University Press 1982), 2. [Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*, çev.: Nilgün Tütal, Ayrıntı Yayınları, 2014]

³⁵ Açıkçası günümüzde zille: etkinliklerin hatırı sayılır bir kısmı, sayıları az da olsa, erkekler tarafından yapılıyor. Böylece onlar birçok kadının deneyimlediği bir şeyi öğreniyorlar: *Zillet insanın derisine yapışır*. Bu erkeklerin çoğu, özellikle çocuk bakımına özgü işlerin büyük bir kısmını yerine getirmek zorunda kaldıklarında, bir tür *toplumsal içdiş* süreci geçirmiş gibi görünürler.

POSTMODERNİZM Mİ, SINIF MÜCADELESİ Mİ? EVET LÜTFEN!*

Slavoj Žižek

Dünyanın küresel bir pazar olarak hayata geçmesi, büyük mali şirketlerin bölünmemiş egemenliği vb., bütün bunlar tartışma götürmez bir gerçeklik, Marx'ın çözümlemesine özünde uyan bir gerçekliktir. Soru şudur: bütün bunların arasında siyaset nereye düşer? Hangi tür siyaset, sermayenin talep ettikleri bakımından gerçekten heterojendir? – *Günümüzün sorusu budur.* **Alain Badiou**

Meşhur bir Marx Kardeşler fıkrasında, Groucho, standart “Çay mı, kahve mi?” sorusunu “Evet, lütfen!” diyerek – seçim yapmayı reddederek – yanıtlar. Bu denemenin temel düşüncesi, günümüz eleştirel kuramının bize dayatır görüldüğü sahte seçime, ya “sınıf mücadelesi” (miadını dol-

* Bu çeviriyi kullanmamıza izin veren Hil Yayınları ve çevirmen Ahmet Fethi'ye teşekkür ederiz. (Ernesto Laclau, Judith Butler, Slavoj Žižek. *Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik*. Çev. Ahmet Fethi. Hil Yayınları, 2009, s. 104-154).

durmuş sınıf u laşmazlığı, meta üretimi sorunsalı vb.) ya “postmodernizm” (dağınık çoklu kimlikler, radikal olumsuzsalık, indirgenemez bir keyifli mücadeleler çoğulluğu dünyası) seçeneğine aynı şekilde yanıt verilmesi gerektiğidir. Burada en azından pastadan payımıza düşeni al p üstüne de bunu yiyebiliriz – peki nasıl?

Öncelikle bu çabada her iki ortağımıza olan yakınlığımı vurgu lamak isterim: hem Judith Butler’ın hem de Ernesto Laclau’nun çalışmasında, bütünüyle onayladığım, olağanüstü derecede verimli bulduğum asli birer nosyon (ya da daha doğrusu, aynı asli nosyonun iki veçhesi) bulunur. Judith Butler’ın çalışmasında bu nosyon, insan arzusunun temel düşünümSELLİĞİ nosyonu¹ ile (daha sonra geliştirilmesine karşın, birincisinin devamı olan) “tutkulu bağlılıklar,” kaçınılmaz ve aynı zamanda kabul edilemez olan travmalı saplantılar nosyonudur – bunların işlemsel olma özelliğini sürdürmesi için bastırılmalrı zorunludur; Laclau’daki ise, elbette, simgesel/yapısal farklılık mantığından köklü bir de farklı antagonizma nosyonu ile buna eşlik eden, zorunlu/olanaksız olarak evrenselliğin boş yerini doldurmaya yönelik hegemonik mücadele nosyonudur. Bu yüzden her ikisinde de, aynı anda olanaksız ve zor nlu, inkâr edilen ve kaçınılmaz olan bir terimle (evrensellik, “tutkulu bağlılık”) uğraşıyoruz. Peki ben bu ikisinden nerede farklılaşıy o m? Bunu belirlemek görüldüğünden daha zordur. Bunu konumlarımız arasında bir karşılaştırmayla doğrudan formüle

¹ Daha kesin bir biçimde, ilk kitabı *Subjects of Desire*’da (Columbia University Press, New York, 1987) zaten bulunan, psikanalizde etkili olan düşünümSELLİK mefhumu (arzu düzenlemenin düzenleme arzusuna dönmesi vb.) Alman İdealizmde, özellikle de Hegel’de etkili olan düşünümSELLİK mefhumuyla ilişkilendirme düşüncesi.

etmeye çalışmak, esas noktayı bir şekilde ıskalar.² En son kitabımda,³ bu farkların izini sürmek için “bilişsel bir harita” sunma göreviyle daha ayrıntılı ilgilendim; bu yüzden, tekrardan kaçınmak için bu deneme, özgül bir konuya – evrensellik, tarihsellik ve Gerçek konusuna – odaklanarak o kitabı tamamlayan bir ek olarak tasavvur ediliyor.

Giriş niteliğinde bir uyarı daha: Butler ve Laclau ile diyalogumda, aslında onların tutumlarına değil, onların da karşı çıkacağı tutumlarının sulandırılmış popüler bir versiyonuna karşı çıktığım karşı-iddiasında bulunulabilir. Bu tür durumlarda, iki noktayı vurgulayarak suçu peşinen kabul ediyorum: Birincisi – muhtemelen farkında olduğumdan çok daha büyük ölçüde – onlarla diyalogum ortak ön-kabullere dayanır, o yüzden eleştirel belirlemelerim, kendi konumumu netleştirmeye yönelik ümitsiz girişimler olarak algılanmalıdır; ikincisi benim amacım – eminim, üçümüzün de amacı – başkalarına karşı kendi egomuzu okşamak değil – modası geçmiş bir ifadeyi göze alırsak – bizzat söz konusu olan Şeyle, yani günümüzün radikal siyasal düşünce ve pratiğin olanak(sızlık)larıyla mücadele etmektir.

² İlk önce, bugünün yapısökümcülüğünün çabasının tartışılmaz arka planı olarak kabul ettiği tercih dizileri sorgulanmalı (yapısökümü yapılmalıdır): Farkın ayrılığa, tarihsel değişimin düzene, açıklığın kapanmaya, canlı dinamikliğin katı şemalara, zamansal bitimliliğin ebediliğe ... tercih edilmesi. Bana göre bu tercihler, hiçbir şekilde kanıtla gerek görmeyecek ölçüde apaçık değildirler.

³ Bkz. Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londra ve New York: Verso 1999, özellikle bölüm 4 ve 5 [*Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev. Şamil Can, Epos 2005].

I

Laclau'nun hegemonya kavramıyla, evrensellik, tarihsel olumsallık ve olanaksız bir Gerçek sınırı arasındaki ilişkinin örnek bir matrisini veren bir kavramla işe başlayayım – burada, özgüllüğü çoğu kez göz ardı edilen (ya da muğlak bir proto-Gramscici genelliğe indirgenen) belirtik bir kavramla ilgilendiğimiz unutulmamalıdır. Hegemonya kavramının anahtar özelliği, toplumun içindeki farklar (toplumsal uzam içindeki unsurlar) ile toplumu toplum-olmayandan (kaos, aşırı yozlaşma, tüm toplumsal bağların çözülmesi) ayıran sınır – toplumsal ile bunun dışı arasındaki sınır, toplumsal-dışı, ancak (kendini bir fark üzerine işaretleyerek) toplumsal mekân unsurları arasında bir fark kılığında kendisini ifade edebilir – arasındaki olumsal bağlantıda yatar. Başka bir deyişle, radikal antagorizma ancak çarpık bir biçimde, sisteme içsel tikel farklarla temsil edilebilir.⁴ Laclau'nun söylediği şudur: Dışsal farklar zaten-her zaman aynı anda içsel-dirler ve dahası, dışsalla içsel arasındaki bağ eninde sonunda olumsaldır, eyleycilerin bizatihi toplumsal Varlıklarına kazılı olmayan, siyasal hegemonya mücadelesinin sonucudur.

Marksizm tarihinde, hegemonya kavramını tanımlayan gerilimin en iyi örneği, Marksizmin küresel toplumsal dönüşüm konusundaki evrensel görevini yerine getirmek için farklı olumsal gruplara (işçi sınıfından sömürgeleştirilmiş

⁴ Bu hegemonya nosyonunun altında yatan sorunsalı (öğeler dizisi içinde olanaksız Sıfırın yerini tutan Bir vb.) ilk kez formüle edenin, Jacques-Alain Miller olduğunu belirtmek gerekir. 24 Şubat 1965'de Jacques Lacan'ın seminerinde sunulan ve ilk kez *Cahiers pour l'analyse* 1 (1966): 37-49'da yayımlanan "Suture" başlıklı makalede.

köylülere kadar; ayrıca bkz. Sorel'in solcu sendikalizmden faşizme gidip gelmesi) başvurmak zorunda kalan radikal devrimci eşdeğerlik mantığı (Onlara karşı Biz, Gericiliğe karşı İlerleme, Zorbalığa karşı Özgürlük, Yozlaşmaya karşı Toplum) ile ilerici gündemi, uzlaşmalarla kademeli olarak çözülecek bir dizi tikel toplumsal soruna indirgeme "revizyonizmi" arasında gidip gelmesidir. Daha genel olarak, her parçası yerli yerinde bir gövde olarak saf birleşik bir toplum vizyonu ile toplum ve toplum-karşıtı güçler arasında antagonizma temelindeki ("halk, halkın dostları ve düşmanları şeklinde bölünmüştür") radikal devrimci vizyon arasında kalırız – ve Laclau'nun da vurguladığı gibi, bu iki uç eninde sonunda çakışır: saf birleşik vizyon, kendi organik toplumsal gövde nosyonuna karşı çıkan güçleri saf dışsallığa (Yahudi komplosu vb.) fırlatmak, dolayısıyla toplumsal gövde ile dışsal yozlaşma gücü arasındaki köklü uzlaşmazlığı yeniden hissettirmek zorundadır; radikal devrimci pratik ise, evrenselliği cisimleştiren tikel bir unsura (sınıf) yaslanmak zorundadır (Marksist proletaryadan Pol Pot'un köylülerine kadar). Bu açmazın tek çözümü, onu olduğu gibi kabul etmek – tikel unsurlar arasında sonu gelmez bir mücadeleye, olanaksız bütünlüğün yerini alma mücadelesine mahkûm olduğumuzu kabul etmek – gibi görünüyor:

Hegemonya, tikel bir toplumsal kesimin, kendisiyle ölçüş-türülemeyen olanaksız bir bütünlüğü temsil etmesi demekse, hegemonik mantığın özgürce işlemlerini olanaklı kılmak için mecazi ikameler uzamını tamamen görünür kılmamız yeterlidir. Toplumun tamliğini sağlamak mümkün değilse, ona ulaşma çabaları da zorunlu olarak başarısızlıkla sonuçlanacaktır; buna

karşın olanaksız nesneyi arama çabası içinde, çeşitli kısmi sorunların çözülmesi mümkün olacaktır.⁵

Ne var ki, bana göre burada bir dizi soru ortaya çıkar. Bu çözüm, olanaksız Tamlığa bir tür “düzenleyici Düşünce” olarak yaklaşmayı, Kantçı sonsuz yaklaşma mantığını, gerektirmez mi? Bu, “Başarısız olacağımızı bilmemize karşın, arayışımızda ısrar etmeliyiz” önerisindeki mütevekkil/kinik duruşu – ulaşmaya çabaladığı genel Hedefin olanaksız olduğunu, nihai çabasının zorunlu olarak başarısızlıkla sonuçlanacağını bilen, ama yine de bu genel Hayalet gereksinimini, tikel sorunları çözmeye girişme enerjisi için zorunlu bir yem olarak kabul eden bir eyleyicinin duruşunu – gerektirmez mi? Üstelik (ki bu aynı sorunun başka bir yanıdır), bu seçenek – “toplumun tamlığı”na ulaşma ve “çeşitli kısmi sorunları” çözme seçeneği – gereğinden çok sınırlı değil mi? En azından burada, kesinlikle Risk Toplumu kuramcılarının anladığı anlamda olmasa da, bir Üçüncü Yol yok mu? “Demokratik buluş”un ortaya çıkışında olduğu gibi, toplumun bizzat temel yapısal ilkesini değiştirmeye ne dersiniz? Feodal monarşiden kapitalist demokrasiye geçiş, “toplumun olanaksız tamlığı”na ulaşamadığı halde, kesinlikle “çeşitli kısmi sorunları” çözmekten fazlasını yaptı.

Olası bir karşı-argüman, “demokratik buluş”tan radikal kopuşun, daha önce iktidarın “normal” işleyişi önünde bir engel sayılan şeyin (iktidarın “boş yer”i, bu yer ile iktidarı fiilen kullanan arasındaki aralık, iktidarın nihai belirlenemezliği) artık iktidarın olumlu koşulu haline gelmesi olgusuna dayandığıdır: daha önce bir tehdit olarak deneyimle-

⁵ Ernesto Laclau, “The Politics of Rhetoric,” *Culture and Materiality* konferansına sunulan tebliğ, California Üniversitesi, Davis, 23/25 Nisan 1998.

nen şey (çok sayıda özne-fail arasında iktidar yerini doldurma mücadelesi), meşru iktidar kullanımının koşulu haline gelir. Bu yüzden “demokratik buluş”un olağanüstü niteliği, Hegelci terimlerle ifade edersek, iktidarın olumsuzluğunun, yer olarak iktidar ile o yer tutucu arasındaki aralığın artık “kendinde” değil, “kendisi için” haline gelmesine, iktidara yansıdığı haliyle açıkça kabul edilmesine dayanır.⁶ Bunun anlamı – herkesçe bilinen Derridacı jargonla ifade edersek – iktidarı kullanmanın olanaksızlığı koşulu, olabilirliğin koşulu haline gelir: nasıl ki iletişimdeki aksama bizi sürekli konuşmaya mecbur ederse (söylemek istediklerimizi doğrudan söyleyebilseydik, çok kısa sürede konuşmayı bırakıp sonsuza kadar susardık), aynı şekilde iktidar kullanımının nihai belirsizliği ve sallantılılığı, demokratik bir iktidarla uğraştığımızın tek güvencesidir.

Burada ilave edilmesi gereken ilk şey, bir dizi kopuşla uğraşıyor olduğumuzdur: Bizzat modernliğin tarihi içinde, “birinci modernlik” kopuşu (“demokratik buluş:” Fransız Devrimi, halk egemenliği, demokrasi, insan hakları fikrine geçiş...) ile Beck, Giddens ve diğerlerinin “ikinci modernlik” dedikleri (toplumun tam düşününselleşmesi) kopuşu birbirinden ayırmak gerekir.⁷ Dahası zaten “birinci modernli-

⁶ Bu değişme, modern toplumun düşününsel toplum olarak ortaya çıkışını niteleyen değişimler dizisine benzer: artık doğrudan yaşam tarzımızın “içine doğmayız;” bir “mesleğimiz” vardır, belli “toplumsal roller”i oynarız (bütün bu terimler, indirgenemez bir olumsuzluğu, soyut insan özne ile onun tikel yaşam tarzı arasındaki aralığı anlatır); sanatta, belli sanatsal kuralları artık “doğal” diye tanımlamayız, seçmekte özgür olduğumuz ve tarihsel olarak koşullanmış bir “sanat tarzı” çoğulluğunun farkına varırız.

⁷ Francis Fukuyama’nın yarı unutulmuş tezini, küresel liberal demokratik düzenin gelişyle Tarihin Sona Erişi hakkındaki tezini alalım.

ği'i, potansiyel olarak "totaliter" bir sonuca ulaşan "halk demokrasisi" (Genel İrade, Bir-Bütün-Olarak-Halk) ile devleti sivil toplumun "gece bekçisi'ne indirgeyen liberal bireysel özgürlük nosyonu arasındaki asli gerilim nitelemeyebilir mi?

Demek ki burada demokratik toplumun kalabalık konfigürasyonlarıyla uğraşıyoruz ve bu konfigürasyonlar, bir tür Hegelci "somut evrensellik" oluşturur – yani yalnızca Demokrasi türünün farklı alt-türleriyle değil, bizzat evrensel Demokrasi nosyonunu etkileyen bir dizi kopuşla uğraşıyoruz: Bu alt-türler (erken Lockeçu liberal demokrasi, "totaliter" demokrasi ...) bizzat siyasal demokrasiye ilişkin evrensel nosyonun asli gerilimini bir şekilde açıklar ("ortaya koyar," bu gerilim tarafından yaratılır). Dahası, bu gerilim yalnızca Demokrasi nosyonu bakımından içsel/asli değildir; Demokrasinin kendi Ötekisiyle ilişkilene şekliyle, yalnızca kendi siyasal Ötekisiyle – çeşitli kılıklarıyla Demokrasizlik – değil, öncelikle bizzat siyasal demokrasi tanımının "siyasal değil" diye dışlama eğiliminde olduğu şeylerle de (kla-

Elimizdeki bariz tercihler şöyleymiş gibi duruyor: Ya Tarihin Sonuna, toplumsal hayatın rasyonel biçiminin nihayet bulunduğuna ilişkin sözüm ona Hegelci tez kabul edilir, ya da mücadelelerin ve tarihsel olumsuzluğun devam ettiği Tarihin Sonundan çok uzak olduğumuz vurgulanır... Bana göre, bu iki seçenekten hiçbirisi gerçekten Hegelci değil. Elbette ulaşılmış uzlaşma, ilke olarak kazanılmış savaş anlamında Tarihin Sonu anlayışı reddedilmelidir; bununla birlikte, bugünün küresel kapitalist liberal demokratik düzeniyle, bu "küresel düşünümsellik" rejimiyle, şu ana kadarki tüm tarihle bir kopuşa ulaştık; tarih bir bakıma sonuna ulaştı; bir bakıma fiilen tarih-sonrası bir toplumda yaşıyoruz. Böylesine küreselleşmiş tarihselcilik ve olumsuzluk, bu "tarihin sonu"nun kesin işaretleridir. Bu yüzden, bir bakıma, bugün tarih sonuna gelmemiş olmasına karşın, bizzat tarihsellik nosyonunun öncekinden farklı bir biçimde işlev gördüğü de söylenmelidir.

sik liberalizmde ekonomi ve özel yaşam vb.) tanımlanır. Siyasal ile Siyasal-dışı arasında açık bir ayrım çizgisi çekme, bazı alanları (ekonomi, özel mahremiyet, sanat ...) "apolitik" olarak farz etme hareketinin dört dörtlük bir siyasal hareket olduğu tezine tam olarak katılıyorum; ama tersine çevirmekten de kendimi alamıyorum: Ya en saf halindeki dört dörtlük siyasal hareket, tam da Siyasal Siyasal-dışından ayırma, bazı alanları Siyasaldan dışlama hareketiyse?

II

O halde Laclau'nun Marksist özcülükten (devrimci misyonu toplumsal varlığına yazılı olan ve dolayısıyla "nesnel" bilimsel çözümlemeyle ayırt edilen evrensel sınıf olarak proletarya) bir toplumsal eyleyici ile "görevi" arasındaki olumsal, mecazlı, metaforlu-düzdeğişmeceli bağın "post-modern" kabulüne uzanan anlatisına daha yakından bakalım. Bu olumsallık bir kez kabul edildi mi, bir eyleyicinin toplumsal konumu ile siyasal mücadeledeki görevleri arasında doğrudan, "doğal" bir bağıntı, istisnaları – sözgelişi, 1900 yılı civarında Rusya'da burjuvazinin zayıf siyasal özelliğinden ötürü, işçi sınıfı burjuva demokratik devrimini kendisi tamamlamak zorunda kaldı... - ölçmeye yarayan bir gelişme normu bulunmadığını kabul etmek zorunlu olur.⁸ Benim buradaki ilk gözlemim, proletaryanın biricik Tarihsel

⁸ Bunun tersi bi: durum, Marksist siyasetin tarihi bakımından daha da can alıcıdır: Proletarya, "önceki" sınıfın, burjuvazinin tamamlamadan bıraktığı (demokratik) görevi üstlendiği zaman değil, bizzat proletaryanın devrimci görevi, "önceki" sınıf-sözgelişi, Çin'den Kamboçya'ya kadar uzanan devrimlerde olduğu gibi, dört dörtlük "tözel" sınıf olarak, proletaryanın karşıtı olarak köylüler- tarafından üslenildiği zaman.

Özne olduğu, ekonomik sınıf mücadelesine ayrıcalık tanıyan (ve benzeri özelliklere sahip) “özcü” Marksizmden postmodern indirgenemez mücadeleler çoğulluğuna geçişe ilişkin bu standart postmodern solcu anlatı, fiili tarihsel bir süreci kuşku götürmez bir biçimde tarif ettiği halde, savunucuları, kural olarak, bu anlatının temelinde yatan teslimiyeti – kapitalizmi “kasabadaki tek oyun” olarak kabul etmeyi, var olan kapitalist liberal rejimin üstesinden gelmeye yönelik her türlü gerçek çabadan vazgeçmeyi – görmezden gelirler.⁹ Wendy Brown’ın açık gözleminde bu nokta zaten kesin bir biçimde saptanmıştı: “Çağdaş Amerikan kimlik siyaseti, kapitalizmin yeniden doğallaştırılmasıyla siyasal amacına kısmen ulaşmış gibi görünüyor.”¹⁰ O nedenle sorulması gereken can alıcı soru şudur:

“Sosyalist alternatifi kayı” ya da küresel düzende “liberalizmin” görünürdeki “zaferi” değil de, muhalefet siyasetinin bugünkü konfigürasyonu bir kapitalizm eleştirisinin önünü ne ölçüde tıkar? Marksist toplumsal bütün eleştirisiyle ve Marksist toptan dönüşüm vizyonu ile karşıtlık içindeki kimlik siyaseti, karşısında hak taleplerini yükselteceği var olan topluma ilişkin bir standarda, yalnızca kapitalizmi eleştiriden kurtarmakla kalmayıp, sınıfın görünmezliğini ve ifade edilmezliğini – tesadüfen değil, yaygın bir biçimde – besleyen bir standarda nereye kadar

⁹ Bugün siyasal Sağ ve Solun egemen biçimleri arasındaki karşıtlıkta, fiilen gördüğümüz şey, Marco Ravelli’nin “iki Sağ” dediği şey değil mi? Karşıtlık, “popülist” Sağ (kendisine “Sağ” diyen) ile “teknokratik” Sağ (kendisine “Yeni Sol” diyen) arasındaki karşıtlık değil mi? Bugünün ironisi, popülizminden ötürü Sağın, geleneksel işçi sınıfının (ondan ne kaldıysa) fiili ideolojik duruşunun ifade edilmesine daha yakın olmasıdır.

¹⁰ Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton University Press, Princeton, 1995, s. 60.

ihtiyaç duyar? Çokkültürcü “ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik” mantrasında sınıfın her zaman anılmasının, ama nadiren kuramsallaştırılmasının nedenine hiç rastlayabildik mi?¹¹

Sınıfın “anılan, ama nadiren kuramsallaştırılan” bir kendiliğe indirgenmesi, çok kesin terimlerle betimlenebilir: İlk kez genç Lukács’ın formüle ettiği “Batı Marksizminin büyük ve kalıcı sonuçlarından biri, kapitalizmin sınıf-ve-meta yapısının salt tikel ekonomi “alanı”yla sınırlı bir görüngü olmayıp, siyasetten sanat ve dine kadar toplumsal bütünlüğü üst-belirleyen, yapılandıran ilke olmasıdır. Kapitalizmin bu küresel boyutu, bugünün çokkültürcü ilerici siyasetinde askıya alınır: Bu siyasetin “anti-kapitalizmi,” bugünün kapitalizminin cins ayrımcı/ırkçı baskıyı nasıl beslediği vb. düzeyine indirgenir. Marx, “üretim” teriminin, üretim-bölüşüm-mücadele-tüketim dizisine iki kat kazanmış olduğunu iddia etmişti: aynı anda hem dizideki terimlerden biridir, hem tüm diziyi yapılandıran ilkedir. Dizinin terimlerinden biri olarak üretimde, üretim (yapılandırıcı ilke olarak), Marx’ın Hegelci terimi kullanarak ifade ettiği gibi, “kendisiyle, kendi karşıt belirlenimi içinde karşılaşır.”¹² Aynı şey, postmodern siyasal dizi, sınıf-toplumsal cinsiyet-ırk ... dizisi için de geçerlidir: Tikel mücadeleler dizisindeki terimlerden biri olarak sınıfta, toplumsal bütünlüğü yapılandıran ilke olarak sınıf “kendisiyle, kendi karşıt belirlenimi içinde karşılaşır.”¹³ Postmodern siyaset “ekonominin” bir tür “siyasal-

¹¹ agy., s. 61.

¹² Karl Marx. *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1972, s. 99 [*Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yay., İstanbul, 2008],

¹³ Daha genel bir düzeyde – ve bu denemenin kapsamının epece dışında – simgesel mübadeleye katılmaya karşıt olarak (*maddi*) üretimin statüsü bugün yeniden temalaştırılmalıdır (Fredric Jameson’ın meziyeti, bu noktaya

laşmasını fiilen teşvik ettiği kadarıyla, bu siyasallaşma, süper marketlerimizin sergilenen mallar alanı içinde – fiili üretim sürecini (sebze ve meyvelerin göçmen işçiler tarafından nasıl toplanıp paketlenildiğini, üretimlerinde ve teşhirlerinde başvuru genetik ve diğer müdahaleleri) gözlerden uzak tutan – bir sözde-üretim temasını (“gıda kurullarının huzurunda hazırlanan yemekler, müşterilerin gözleri önünde taze sıkılan meyve suları vb.) bir tür taklit olarak sahnelemesine benzemiyor mu?¹⁴ Sahici bir solcu, şaşkın Yahudiye sorulan eski Freudçu sorunun yeni versiyonunu postmodern siyasetçilere sormalıdır: “Neden gerçekte ekonomiyi siyasallaştırmak gerektiğinde, ekonomiyi siyasallaştırmak gerekir diyorsunuz?”¹⁵

ısrarla değinmesidir). Heidegger ve Badiou gibi birbirinden farklı iki felsefecinin için, maddi üretim “sahici” Hakikat-Olay alanı değildir (siyaset, felsefe, sanat ... gibi); yapısökümcüler, üretimin, söylemsel rejimin bir parçası olduğunu, simgesel kültür alanının dışında olmadığını söyleyerek işe başlar, sonra onu görmezlikten gelip kültüre odaklanırlar... Üretimin bu “bastırılması,” üretim alanının kendisinin içinde sanal/simgesel “yaratıcı” planlama-programlama ile onun – giderek daha fazla – Endonezya ya da Brezilya’dan Çin’e kadar Üçüncü Dünya terhanelerindeki uygulaması, maddi gerçekleşmesi arasındaki işbölümü kılığında yansıtmıyor mu? Bu bölünme – bir yanda araştırma “kampusları”nda ya da “soyut” cam kaplı şirket kulelerinde gerçekleştirilen temiz “sütünmesiz” planlama, diğer yanda, planlamacıların çoğu kez “çevresel maliyetler” vb. kılığında hesaba kattıkları “görünmez” pis icra işi – bugün giderek daha radikal hale gelmiştir – iki taraf, coğrafi olarak bile birbirlerinden onlerce kilometreyle ayrılmıştır.

¹⁴ Bu sahte-üretim teması konusunda Bkz. Susan Willis, *A Primer for Daily Life*, Routledge, New York, 1991, s. [Gündelik Hayat Kılavuzu, çev. Aksu Bora-Asuman Emre, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993].

¹⁵ Bu şekilde, Richard Rorty’nin yakın zamanda “radikal” Kültürel Çalışmalar elitizmine yönelttiği saldırıya (Bkz. Richard Rorty, *Achieving Our Country*, Harvard University Press, Cambridge-MA, 1998) yaklaşıyor

Bu nedenle: Postmodern siyaset “kapitalizm içinde egemenlik sorunundan kuramsal bir geri çekilmeyi gerektirdiği ölçüde,¹⁶ burada, sınıfsal çözümlemenin bu sessiz sedasız askıya alınmasında, örnek bir ideolojik kaydırma mekanizması vakasıyla uğraşıyoruz: Sınıf uzlaşmazlığı inkâr edilince, onun anahtar yapılandırıcı rolü askıya alınca, “diğer toplumsal fark işaretleri orantısız bir ağırlık taşıyabilir duruma gelebilirler; aslında, açıkça siyasallaşmış işaretlemeye bağlanabilir acılara ek olarak, kapitalizmin ürettiği acıların tüm ağırlığını taşıyabilirler.”¹⁷ Başka bir deyişle, postmodern kimlik siyaseti söyleminin, cins ayrımcılığı, ırkçılık ve benzeri dehşetler konusunda bir bakıma “aşırı” ısrarının nedeni bu kaymadır – bu “aşırılık,” bu öteki izm’lerin, kapsamı kabul edilmeyen sınıf mücadelesinden

muyum? Aramızda fark var. Öyle görünüyor ki, Rorty, Sol’un “olanaksız yapma” tarzında, yarı toplumsal yaşamın temel koordinatlarını dönüştürmeyi amaçlama tarzında değil, siyasal sürece ABD’de olduğu haliyle, 1950’lerin ve 1960’ların ilerici Demokrat gündemini diriltme (seçimlere katılma, Kongre’ye baskı yapma...) tarzında katılmasını savunuyor. Bu haliyle Rorty’nin (felsefi değil siyasal) “pragmatizm”i, siyasal sürece katılımı kabul edilemez bir ödün sayan “radikal” Kültürel Çalışmalar duruşunun tamamlayıcı tersidir: Bunlar, aynı açmazın iki yanıdır.

¹⁶ Brown, *States of Injury*, s. 14.

¹⁷ s. 60. Daha genel bir biçimde, siyasal “aşırılık” ya da “aşırı” radikalizm, her zaman bir ideolojik-siyasal kayma görüngüsü olarak, kendi karşıtının, bir sınırlamanın, “sonuna kadar gitme”yi fiilen reddetmenin işareti olarak okunmalıdır. Jakobenlerin radikal “terör”e başvurmaları, ekonomik düzenin temellerini (özel mülkiyet vb.) bozamamalarına tarıklık eden bir tür histerik dışavurum değil miydi? Siyaseten Doğruluğun sözde “aşılıkları” için de aynı şey geçerli değil mi? İrkçılığın ve cins ayrımcılığının fiili nedenlerini (ekonomik vb.) altüst etmekten geri durmayı açığa vurmuyorlar mı?

artan artı-yatırımı taşımak olmaları gerçeğinden kaynaklanır.¹⁸

Elbette, postmodernistler, benim sınıf mücadelesini “özselleştirmekte” olduğumu söyleyecekler: Bugünün toplumunda, bir dizi tikel siyasal mücadele (ekonomik, insan hakları, ekoloji, ırkçılık, cins ayrımcılığı, dinsel...) vardır ve hiçbir mücadele “gerçek” mücadele, diğer mücadelelerin anahtarı olduğunu iddia edemez... Laclau’nun gelişimi (ilk atılımı *İdeoloji ve Politika*’dan [*Politics and Ideology in Marxist Theory*], Chantal Mouffe ile birlikte yazdığı standart klasiği *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*’ye), genellikle, “özcülüğün son kalıntılarından kurtulma süreci olarak sunulur:¹⁹ İlk kitapta – klasik Marksist geleneğe uygun olarak – ekonomi (üretim ilişkileri ve ekonomik yasalar) hâlâ, o olmasa olumsuzsal kabul edilecek hegemonya mücadeleleri için bir tür “varlıkbilimsel demirleme noktası” işlevi görür (yani, Gramscici bir şekilde, hegemonya mücadelesi, eninde sonunda, iki büyük sınıf arasında diğer bir dizi “tarihsel görevi” – ulusal kurtuluş, kültürel mücadele vb. – işgal etme-hegemonya altına alma mücadelesidir); ancak ikinci kitapta Laclau, eski Marksist altyapı-üstyapı sorunsalından, yani

¹⁸ Sınıfın askıya alınmasının bir örneği de, Badiou’nun fark ettiği gerçektir (Bkz. Alain Badiou, *L’abrégé du métapolitique*, Éditions du Seuil, Paris, 1998, s. 136-137): Bugünün eleştirel ve siyasal söyleminde, “işçi” terimi söz dağarcığından çıkmıştır, “göçmenler”le (göçmen işçiler: Fransa’da Cezayirli, Almanya’da Türkler, ABD’de Meksikalılar) ikame edilmiş ve/veya karartılmıştır. Bu şekilde, işçilerin sömürülmesine ilişkin *sınıfsal* sorunsal, ırkçılık, hoşgörüsüzlük ve benzerlerine ilişkin çokkültürcü sorunsala dönüştürülür – ve çokkültürcü liberallerin, göçmenlerin etnik vb. haklarına aşırı yatırımları, enerjisini “bastırılan” sınıfsal boyuttan alır.

¹⁹ Jacob Torfing, *New Theories of Discourse*, Blackwell, Axford, 1999, s. 36.

“üst-yapısal” hegemonya mücadelesinin ekonomik “altyapı”daki nesnel temeli sorunsalından vazgeçer – ekonominin kendisi zaten/her zaman “siyasal’dır, söylemsel bir siyasal mücadele, iktidar ve direniş alanıdır (alanlardan biridir), “giderilemez açmazların ve aporilerin ontoloji-öncesi karar verilemezliğinin nüfuz ettiği bir alandır.²⁰

Hegemonya kitabında Laclau ve Mouffe, demokrasi uğruna siyasal mücadeleye açıkça ayrıcalık tanırılar – yani, Claude Lefort’un tezini kabul ederler: Modern siyasal tarihte anahtar uğrak “demokratik buluş”tur ve diğer tüm mücadeleler, eninde sonunda, demokratik buluş ilkesinin diğer alanlara, ırk (diğer ırklar neden eşit olmasın?), cinsiyet, din, ekonomi vd. alanlara “uygulanması”dır. Kısaca, bir dizi tikel mücadeleyle uğraştığımızda, her zaman dizideki bir mücadele gibi işlev görüyor gibi görünmesine karşın, fiilen dizinin ufkunu oluşturan bir mücadele yok mudur? Hegemonya nosyonunun sonuçlarından biri de bu değil mi? Dolayısıyla radikal çoğul demokrasiyi “çoğul demokrasinin ve bunun doğurduğu özgürlük ve eşitlik mücadelelerinin derinleştirilip toplumun tüm alanlarına yayma vaadi” olarak tasavvur ettiğimiz ölçüde,²¹ onu başka bir yeni alan olarak ekonomiye de kolaylıkla yaymak olanaklı mıdır? Brown “Marksizmin siyasal kuram bakımından analitik bir değeri varsa, o da, özgürlük sorununun, liberal söylemde örtük bir biçimde ‘siyaset dışı’ ilan edilen – yani doğallaştırılan – toplumsal ilişkilere gömülü olduğundaki ısrarı değil miydi” diye sorar.²² Bu vurguyla, postmodern siyasetin ekonomiyi

²⁰ agy., s.38.

²¹ agy., s. 304.

²² Brown, *States of injury*, s. 14.

doğal olmaktan çıkarma/yeniden siyasallaştırma gereğini kabul ettiğine ve amacının, Marx tarafından “yapısökümü yapılmadan” bırakılmış bir dizi başka alanı da (cinsiyetler arasındaki ilişkiler, dil vb.) doğal olmaktan çıkarmak/ yeniden siyasallaştırmak olduğuna dair karşı-muhakemeyi kabul etmek pek kolay olabilir. Postmodern siyasetin, daha önce “siyaset dışı” ya da “özel” sayılan bir dizi alanı “yeniden siyasallaştırma” meziyeti vardır; ama aslında kapitalizmi yeniden siyasallaştırmadığı gerçeği de yerli yerinde duruyor, zira *bizzat içinde işlediği “siyasal” nosyonu ve biçimi, ekonominin “depolitizasyonu’na dayanır*. Postmodern siyasal özneleşmeler çoğulluğu oyununu oynayacaksa, usulen bazı soruları (bu haliyle kapitalizmin nasıl devrileceğiyle ilgili, olduğu haliyle siyasal demokrasinin ve/veya demokratik devletin kurucu sınırlarıyla ilgili...) sormamamız gerekir. Bu yüzden, yine, Laclau’nun, Siyasalın özgül bir toplumsal alan değil, Toplumsalı temellendiren olumsal kararlar kümesi olduğuna dair karşı-argümanına gelince, benim yanıtlım şudur: Çok sayıda yeni siyasal özneliğin postmodern ortaya çıkışı, bu gerçek radikal siyasal edim düzeyine ulaşmaz.

Burada yapmaya soyunduğum şey, Hegelci “somut evrensellik” dersini “radikal demokrasi’ye uygulamaktır. Aslında, Laclau’nun hegemonya nosyonu, özgül farkın bizzat cinsin kurucusu olan farkla üst üste bindiği, Laclau’nun hegemonyasında olduğu gibi, toplum ile toplumun dışsal sınırı, toplum olmama (toplumsal bağların çözülmesi) arasındaki uzlaşmaz aralığın toplumsal-içi bir yapısal farklılığa aktarıldığı Hegelci “somut evrensellik” nosyonuna yakındır. Ama Evrensel ile Tikel arasındaki, Laclau’nun içi boş/ola-naksız Evrenseli, onu hegemonyası altına alan olumsal tikel içerikten sonsuza dek ayıran aralık nedeniyle

reddettiği, adı çıkmış Hegelci “uzlaşma’ya ne demeli?”²³ Hegel’e daha yakından bakarsak, sonunda kendi kavramına tam olarak uyan tikel bir türe ulaştığımızda, *bizzat evrensel kavramının başka bir kavrama dönüştüğünü* görürüz – bir cinsin her tikel türü kendi evrensel cinsine “uymadığı” ölçüde. Devletin var olan hiçbir tarihsel şekli, Devlet kavramına tam olarak uymaz – Devletten (“nesnel tin,” tarih) Dine (“Mutlak Tin”) zorunlu diyalektik geçiş, fiilen kendi kavramına uyan tek mevcut devletin, kesinlikle artık bir devlet olmayan *dinsel bir topluluk* olmasını gerektirir. Burada, tam anlamıyla diyalektik nitelik taşıyan, tarihsellik olarak “somut evrensellik” paradoksuyla karşılaşırız: bir cins ile alt-türleri

²³ Başka bir deyişle, “somut evrensellik” her tanımın, eninde sonunda *döngüsel*, tanımı veren öğeler arasında tanımlanacak terimi kapsamak/tekrarlamak zorunda olduğu anlamına gelir. Bu anlamda, tüm büyük ilerici maddeci tanımlar döngüseldir; Lacan’ın gösteren “tanımı”ndan (“bir gösteren, diğer tüm gösterenler zinciri bakımından özneyi temsil eden şeydir”) devrimci insan tanımına (“insan, yeni bir insan üretmek için ezilmesi, tepilmesi, üzerinde acırasızca çalışılması gereken şeydir”) kadar. Her ikisinde de “sıradan” öğeler (tarihin “malzemesi” olarak “sıradan” insanlar, “sıradan” gösterenler) ile istisnai “içi boş” öge (“tekli” Baş Gösteren, başlangıçta devrimci altüst oluşla olumlu bir içerik tarafından doldurulacak boş bir yer olan sosyalist “Yeni İnsan”) arasındaki gerilimle karşı karşıyayız. Sahici bir devrimde, bu Yeni İnsanın önsel bir olumlu belirlenimi yoktur – yani bir devrim, bugünün koşullarında “yabancılaşmış” olan ve devrimci süreçle gerçekleştirilecek İnsanın özüne ilişkin olumlu bir nosyonla meşrulaştırılmaz: Bir devrimin tek meşruiyeti olumsuzdur, Geçmişten kopma iradesidir. Bu yüzden her ikisinde de özne, bu iki düzey arasında “kaybolup giden dolayımlayıcı”dır; yani bir alt-türün kapsandığı, türün bir ögesi sayıldığı bu bükülmüş/ kıvrılmış totolojik yapı, tam da özneliliğin yapısıdır. (“İnsan” örneğinde, devrimci özne – Parti – “normal” yozlaşmış insanlar ile doğmakta olan Yeni İnsan arasında “kaybolup giden dolayımlayıcı”dır: “Sıradan” insan dizisi için Yeni İnsanı temsil eder.)

arasındaki ilişkide, bu alt-türlerden biri her zaman, cinsin evrensel özelliğini olumsuzlayan öge olacaktır. Farklı ulusların farklı futbolu vardır; Amerikalıların futbolu yoktur, zira “beyzbol onların futboludur.” Bu, Hegel’in şu ünlü iddiasına benzer: modern insanlar sabahları dua etmezler, zira gazete okumak onların sabah duasıdır. Aynı şekilde, dağılan sosyalizmde yazarların kulüpleri ve başka kültürel kulüpler siyasal partiler gibi hareket ettiler. Belki de sinema tarihindeki en iyi örnek, Western ile bilimkurgu uzay macerası filmleri arasındaki ilişkidir: bugün artık “esaslı” Westernlerimiz yok; *çünkü uzay filmleri onların yerini aldı, yani uzay filmleri bugünün Westernleridir.* Bu nedenle, Western sınıflandırmasında, standart alt-türleri, bugünün Western yerine geçen Western-olmayan olarak uzay filmleri alt-türüyle tamamlamalıyız. Burada can alıcı olan, farklı cinslerin bu kesişmesi, iki evrenselin bu kısmi örtüşmesidir: Western ve uzay filmi basitçe iki farklı tür değildir, kesişirler – yani, belli bir çağda uzay film, Westernin bir alt-türü olur (ya da Western, uzay filminde “aşılmış’tır)... Aynı şekilde, “kadın,” insanın alt-türlerinden biri olur; Heideggerci *Daseinsanalyse*, görüngübilimin alt-türlerinden biri, önceki evrenselliği “aşan” bir alt-tür olur; ve – tekrar bir “radikal demokrasi’ye dönersek – aynı şekilde, ekonomi alanını fiilen siyasallaştırma anlamında “radikal” olan “radikal demokrasi,” artık kesinlikle bir “(siyasal) demokrasi” olamaz.²⁴ (Elbette bu, Top-

²⁴ Bu haliyle somut evrensellik, simgesel reduplicatio, “gerçek” bir özellik ile onun simgesel kazanışı arasındaki minimal aralık nosyonu ile ilişkilidir. Zengin bir adam ile yoksul bir adam arasındaki ilişkiyi ele alalım: *Reduplicatio* ile ilgilendiğimiz anda, insan türünün iki alt-türe, zenginlere ve yoksullara, parası olanlar ve olmayanlara ayrılabilceğini söylemek yetmez – “parasız zengin insanlar” ve “paralı yoksullar” vardır demek, yani

lumun “olanaksız tamlığı”nın gerçekten fiilileşeceği anlamına gelmez: Basitçe, olanaksızın sınırının başka bir düzeye taşınacağı anlamına gelir.) Peki ya Siyasalın kendisi (radikal biçimde olumsal hegemonya mücadelesi) de bizzat kendi nosyonu içinde yarılmış/engel-lenmiş ise? Ancak olumsal doğasını köklü bir biçimde “bastırdığı” ölçüde, asgari bir “doğallaşmaya” uğradığı ölçüde etkili olabiliyorsam Özcü ayartı indirgenemez ise: Hiçbir zaman “nosyonu düzeyinde” Siyasalla, olumsallıklarını tam olarak kabul eden siyasal eyleyicilerle uğraşmayız – bu açmazdan, “stratejik özcülük”

 simgesel statüleri bakımından “zengin” olarak tanımlanan, ama iflas edip servetlerini yitirmiş insanlar ve simgesel statüleri bakımından “yoksul” olarak tanımlanabilen, ama beklenmedik bir biçimde köşeyi dönmüş insanlar vardır demek oldukça anlamlıdır. “Zengin insanlar” türü, paralı ve parasız zenginlere ayrılabilir; yani “zengin insanlar” nosyonu, bir şekilde kendisini kendi türü olarak kapsar. Aynı şekilde, ataerkil simgesel evrende “kadın”ın düpedüz insanoğlunun iki alt-türünden biri değil, “penissiz insan” olduğu doğru değil mi? Daha kesin bir biçimde, burada fallus ile penis arasındaki ayrım da burada uygulanmalıdır; çünkü gösteren olarak fallus, kesinlikle penisin simgesel *reduplicatio’sudur*, dolayısıyla bir şekilde (ve Lacan’ın simgesel iğdişlik nosyonu budur), *penisin varlığının kendisi fallusun yokluğunu gösterir* – erkek ona (penis) sahiptir ve o (fallus) değildir, oysa ona (penis) sahip olmayan kadın, odur (fallus). Bu yüzden iğdişliğin erkek versiyonunda özne, *ilk elde asla sahip olmadığı şeyi kaybeder, ondan mahrumdur* (Lacan’a göre, *insana sahip olmadığımı vermek anlamına gelen aşkla kusursuz karşılık içinde*). Bu, Freud’un *Penisneid* nosyonunu kurtarmanın yolunu da – yollarından birini – bize gösterebilir. Ya bu talihsiz “penis kıskançlığı” bir erkek kategorisi olarak tasavvur edilse, bir erkeğin fiilen sahip olduğu penisin hiçbir zaman o, *fallus* olmadığı, bu konuda her zaman eksik kaldığı gerçeğini gösterse (ve bu aralık, her zaman “penisi gerçekten fallus” olan, gerçekten tam iktidarı cisimleştiren en az bir *başka* erkeğin bulunduğuyla ilişkin tipik erkek nosyonunda kendini ifade edebilir)?

gibi nosyonlarla çıkma yolu, kesinlikle başarısızlığa mahkûmdur?

Bu nederle benim varacağım sonuç, Laclau'nun antagonizma nosyonunda etkili olan olanaksızlığın ikili olduğunu vurgulamaktır: "Radikal antagonizma" yalnızca Toplumun tamlığını yeterince temsil etmenin/ifadelendirmenin olanaksız olduğu anlamına gelmez – daha radikal bir düzeyde, *Toplumu tam varlıkbilimsel gerçekleşmesine ulaşmaktan alıkoyan bu uzlaşmazlığı/olumsuzluğu yeterince temsil etmek/dillendirmek de olanaksızdır*. Yani ideolojik fantezi, Toplumun olanaksız tamlığı fantezisi değildir: Yalnızca Toplum olanaksız değildir, bizzat bu olanaksızlığın kendisi ideolojik bir alanın içinde çarpık bir biçimde temsil edilir – pozitif hale getirilir – ideolojik fantezinin (sözgeşi, Yahudi komplosunun) rolü budur.²⁵ Bizzat bu olanaksızlık olumlu bir öğede temsil edilince, asli olanaksızlık dışsal bir engelle dönüştürülür. "İdeoloji," Toplumu tamlığına ulaşmaktan alıkoyan olumsuzluğun fiilen var olmasını, Yahudi düşmanı "Yahudi komplosu" nosyonundaki Yahudiler gibi, toplumsal yaşamın ipleri elinde tutan büyük bir Öteki kılığında olumlu bir varoluşa sahip olmasını sağlayan garantinin adıdır aynı zamanda. Kısaca, ideolojinin temel işlemi, hem ampirik bir engeli ebedi bir koşula dönüştürmeye ilişkin tarihdışlaştırıcı jest (kadınlar, Siyahlar doğuştan madundurlar vb.), hem de bir alanın a priori kapalılığını/ olanaksızlığını ampirik bir engelle dönüştürmeye dönük aksi yöndeki jesttir. Laclau, başarılı devrimden sonra uzlaşmaz çelişkileri olmayan kendiliğinden saydam bir toplumun ortaya çıkacağı fikrini ideolojik

²⁵ Burada Glyn Daly'nin "Ideology and its Paradoxes" başlıklı makalesinden yararlandım (*The Journal of Political Ideologies*'te çıkacak)

diye kınadığında, bu paradoksun farkındadır. Ne var ki, devrim sonrası Toplumun tamliğini haklı olarak reddetmek, kapsamlı bir toplumsal dönüşüm projesinden vazgeçmemiz ve çözülecek kısmi sorunlarla sınırlı kalmamız gerektiği sonucuna varmayı haklı çıkarmaz: Bir “mevcudiyet metafiziği” eleştirisinden, ütopya karşıtı “reformist” tedrici siyasete atlamak, meşru olmayan bir kısa devredir.

III

Laclau’nun olanaksız/zorunlu olarak evrensellik nosyonu gibi, Butler’ın geliştirdiği evrensellik de, her evrenselliğe “sahte” diyen, yani tikel bir içeriğe ayrıcalık tanırken, bir başkasını bastıran ya da dışlayan standart tarihselci dedikoduculuktan çok daha inceliklidir. Butler, evrenselliğin kaçınılmaz olduğunun farkındadır ve savunduğu görüş, her belirli tarihsel evrensellik figürünün, elbette bir içermeler/dışlamalar kümesini gerektirdiği; ama evrenselliğin, içermenin/dışlamanın sınırlarını, hegemonya uğrunda süregiden ideolojik-siyasal mücadelenin bir parçası olarak yeniden müzakere etmek üzere, içermeleri/dışlamaları sorgulama uzamını açtığı ve sürdürdüğüdür. Örneğin ağır basan “evrensel insan hakları” nosyonu, bir dizi cinsel pratiğin ve yönelimin önünü keser – ya da onları en azından ikincil bir konuma düşürür; insan hakları nosyonumuzun bu “sapma” pratikleri de kapsayacak şekilde yeniden tanımlanıp *genişletilmesi gerektiğinde* ısrar etme oyununu, bu standart liberal oyunu kabul etmek fazla basit kaçır – standart liberal hümanizm, bu tür dışlamaların “nötr” insan hakları evrenselliğinin ne ölçüde *kurucusu* olduklarını değerlendirmekte yetersiz kalır; o kadar ki, dışlananların “insan hakları”na fiilen dahil edilmeleri, “insan hakları”ndaki “insanlığın” ne

anlama geldiğiyle ilgili fikrimizi köklü bir biçimde yeniden oluşturur, hatta zayıflatır. Yine de, evrensel insan haklarına ilişkin hegemonik nosyonda söz konusu olan içermeler ve dışlamalar sabit ve bu evrensellelikle eş-tözlü değildir, sürekli ideolojik-siyasal mücadelenin konusudur, yeniden müzakere edilebilen ve yeniden tanımlanabilen bir şeydir ve evrenselliğe gönderme, bu tür sorgulamaları ve yeniden müzakereleri ha ekete geçiren bir araç işlevi görebilir ("Eğer evrensel insan hakla iddiasında bulunuyorsanız, neden biz [geyler, siyahlar...] de bunun bir parçası değiliz?").

Bu nedenle evrenselliğin gizli önyargılarını ve dışlayıcılığını eleştirirken, bunu evrenselliğin açtığı alan içinde yaptığımızı asla unutmamalıyız: Düzgün bir "sahte evrensellik" eleştirisi, onu, evrensel öncesi tikel lik bakış açısıyla tartışma konusu yapmaz; evrensellekte asli olarak var olan gerilimi, Kierkegaard'ın "oluş halinde evrensellelik" dediği şeyin açık olumsuzluğu, bozucu gücü ile yerleşik evrenselliğin sabit biçimi arasındaki gerilimi harekete geçirir. Ya da – Butler'ı Hegelci terimlerle yorumlama şansım varsa – bir yanda sabit içermeleri/dışlamaları olan ideolojik bir nosyonun "ölü," "soyut" evrenselliği var, diğer yanda kendi "resmi" içeriğini sürekli sorgulama ve yeniden müzakere süre olarak "canlı," "somut" evrensellelik var. Evrensellelik, kesinlikle ve yalnızca, dayandığı dışlamaları temalaştırarak, sürekli sorgulayarak, yeriden müzakere ederek, kaydırarak, yani kendi biçimi ile içeriği arasındaki boşluğu varsayarak, kendisini tam da kendi nosyonunda tamamlanmamış olarak tasavvur ederek "fiili"leşir. Butler'ın "performatif çelişki"nin siyaseten belirgin kullanımına ilişkin nosyonunun demeye getirdiği budur: Eğer egemen ideoloji, resmi olarak öne sürülen evrenselliğini zayıflatmak yoluyla – fiili söylemsel pratiği ve bu pratiğin dayandığı dışlamalar kü-

mesi içinde – performatif olarak “aldatıyorsa,” ilerici siyaset, verili evrensellik adına, bu evrenselliğin (hegemonik biçimiyle) dışladığı içeriği savunarak, performatif çelişkiyi kesin bir biçimde açıkça uygulamalıdır.

Burada iki noktayı daha vurgulamak isterim:

Dışlayıcı mantık, her zaman kendinde yeniden ikili hale gelmiştir: Yalnızca madun Öteki (eşcinseller, beyaz olmayan ırklar ...) dışlanmaz/bastırılmaz, hegemonik evrenselliğin kendisi de, kendisine ait inkâr edilen “müstehcen” bir tikel içeriğe dayanır (sözgelişi, kendisini yasal, hoşgörülü, Hristiyan olarak meşrulaştıran iktidar kullanımı, madunları şiddetle aşağılamayla ilgili açıkça inkâr edilen bir dizi muzır ritüele dayanır.²⁶) Daha genel olarak, burada, ideolojik kimliksizleşme pratiği demekten kendimizi alamadığımız şeyle ilgileniyoruz. Yani öznelere sağlam bir kimlik sağlayan, onları “toplumsal rolleriyle sınırlayan standart ideoloji nosyonu etrafında dönülmelidir: Ya ideoloji, farklı – ama bir o kadar kesin ve yapısal olarak zorunlu – bir düzeyde, bir sahte kimliksizleşme uzamı, bu öznelere toplumsal varoluşlarının fiili koordinatlarına doğru sahte bir mesafe inşa ederek etkili oluyorsa?²⁷ “Ben hem bir (koca, işçi, demokrat, gey...) Amerikalıyım, hem de tüm bu rollerin ve maskelerin altında bir insanım, karmaşık benzersiz bir kişiliğim” durumundan (burada, toplumsal yerimi belirleyen simgesel özelliğe olan mesafe, bu belirlenimin etkililiğini garanti

²⁶ Bu mantığı, *The Plague of Fantasies*’ın birinci bölümünde ayrıntısıyla açıkladım (Verso, Londra ve New York, 1997).

²⁷ Burada Peter Pfäler’den yararlandım: “Der Ernst der Arbeit ist vom Spiel gelernt,” *Work and Culture*, Ritter Verlag, Klagensfurt, 1998 içinde, s. 29-36.

eder), insanın çok sayıda kimliğiyle oyun oynadığı daha karmaşık siberuzay durumuna kadar, bu kimliksizleşme mantığı fark edilmiyor mu? Bu nedenle, “yalnızca siberuzay oyunu” ifadesinde etkili olan gizemleştirme iki kattır: Siberuzayda oynadığımız oyunların, sandığımızdan daha ciddi olmalarının yanı sıra (bir özne, bir kurmaca, “yalnızca bir oyundur” kılığı altında, “gerçek” özneler arası temaslarında asla kabul edemeyeceği simgesel kimliğinin – sadist, “sapık” vb. – özelliklerini dillendirebilir ve sahneleyebilir, değil mi?), tersi de doğrudur; yani çok sayıda, değişken kişiliklerle (özgürce inşa edilen kimliklerle) oynama, varoluşumuzun tuzağa düştüğü toplumsal uzamın sınırlamalarını kartartma (ve dolayısıyla bizi bu sınırlamalardan sahte bir biçimde kurtarma) eğilimindedir.

- Başka bir örnek vereyim: Christa Wolf’un *The Quest for Christa T.*’si, 1960’larda Demokratik Alman Cumhuriyeti kamuoyunu neden o kadar çok etkiledi? Çünkü, ideolojik çağırmanın başarısızlığıyla –ya da en azından bocalamasıyla – ilgilidir, insanın kendisini toplumsal-ideolojik kimliği içinde tanıyamamasıyla ilgilidir:

Adı söylendiğinde, “Christa T.!” denildiğinde, kalkıp gider ve kendisinden bekleneni yapardı; adının söylendiğini duyanın ona hakkında düşüneceği çok şey sunduğunu söyleyebildiği biri var mıydı: Kast edilen gerçekten ben miyim? Yoksa yalnızca adım mı kullanıldı? Çbür adlarla birlikte sayılıp, bir eşittir işaretinin önüne hünerle eklenerek? Orda olmasaydım, kimse fark eder miydi?²⁸

²⁸ Christa Wolf, *The Quest for Christa T.*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1970, s. 55.

Wolf'un romanının hemen başında belirttiği ve Johannes R. Becher'ın alıntıladığı "Bu kendine gelme – nedir bu?"yla o kadar güzel ifade edilen simgesel özdeşleşmeyi derinliğine araştırma, "Ben bu ad mıyım?" jesti, en saf histerik kıskırtma değil mi? Bana göre, böyle bir kendi kendini derinliğine araştırma tutumu, hâkim ideolojik rejimi etkili bir biçimde tehdit etmekten çok öte, eninde sonunda o rejimi "yaşayabilir" kılan şeydir – bu nedenle, onu kötüleyen Batı Almanlar, Duvarın yıkılışından sonra, Christa Wolf'un Demokratik Alman Cumhuriyeti (DAC) öznesinin öznel karmaşıklıklarını, içsel kuşkusunu ve kararsızlıklarını ifade etmekle, aslında ideal bir DAC öznesinin gerçekçi bir edebi eşdeğerini verdiğini ve bu haliyle, siyasal uyumluluk sağlama görevinde, Komünist Dava uğruna kendilerini feda eden ideal özneleri betimleyen propaganda edebiyatından çok daha başarılı olduğunu iddia ettiklerinde, bir bakıma paradoksal bir biçimde haklıydılar.²⁹

Kuramsal görev, hem oyunun gerektirdiği dışlamaların/kapsamaların tikel içeriğinin maskesini düşürmek, hem bizzat evrensellik uzamının muammalı ortaya çıkışını açıklamaktır da. Dahası – ve daha kesin bir biçimde – gerçek görev, toplumsal-simgesel uzamda evrenselliğin çalışma tarzının mantığındaki köklü değişimleri araştırmaktır: örneğin, modern öncesi, modern ve bugünün "postmodern" ev-

²⁹ Tam simetrik bir biçimde, Sovyet edebiyat eleştirmenleri, John le Carré'nin büyük casus romanlarının-Soğuk Savaş mücadelesini tüm moral muğlaklığıyla, kuşku ve belirsizliklerle dolu, çoğu kez yapmaya zorlandığı manipülasyonlar karşısında dehşete kapılan Smiley gibi Batılı ajanları betimlemekle- anti-komünist batı demokrasisini, Ian Fleming'in James Bond dizisi tarzında kaba anti-komünist casus filmlerinden çok daha güçlü biçimde meşrulaştıran edebi araçlar olduğuna işaret ettiklerinde haklıydılar.

rensellik nosyonu ve ideolojik pratiği, yalnızca evrensel nosyonlarda içerilen/dışlanan tikel içerikler bakımından ayrılmazlar – bir bakıma, daha köklü bir düzeyde, bizzat temelde yatan evrensellik nosyonu, bu çağların her birinde farklı bir biçimde işlev görür. Tam anlamıyla “evrensellik” bireylerin küresel toplumsal yapıdaki tikel yerleri adına değil, dolaysız bir biçimde, “soyut” insan olarak toplumsal düzene katıldıkları burjuva piyasa toplumunun kuruluşundan beri aynı anlama gelmez.

Tekrar evrensel insan hakları nosyonuna döneyim. Marksist bulgusal okuma, insan hakları nosyonuna özgül burjuva ideolojik çeşni katan o tikel içeriği inandırıcı bir biçimde tanımlayabilir: “Evrensel insan hakları, aslında, beyaz erkek mülk sahiplerinin piyasada özgürce alışveriş yapma, işçileri ve kadınları sömürme, siyasal egemenlik kurma hakkıdır.” Ne var ki, evrensel biçimi hegemonyasına alan tikel içeriğin saptanması, hikâyenin yalnızca yarısıdır; can alıcı diğer yarısı, evrenselliğin bizzat biçiminin ortaya çıkışıyla ilgili çok daha zor bir soru sormaya dayanır: Bizzat soyut evrensellik nasıl ve hangi özgül tarihsel koşullarda “(toplumsal) yaşamın bir olgusu” haline geldi? Bireyler hangi koşullarda, evrensel insan haklarının özneli olduklarını deneyimlediler? Marx’ın “meta fetişizmi” çözümlemesinin konusu budur: meta mübadelesinin ağırlıkta olduğu bir toplumda, bireyler kendileriyle ve karşılaştıkları nesnelerle, soyut-evrensel nosyonların olumsal cisimleşmeleriyle ilişki kurar gibi ilişki kurarlar. Ne olduğum, somut toplumsal ya da kültürel geçmişim, olumsal bir şey olarak yaşanır; çünkü eninde sonunda beni tanımlayan şey, “soyut” evrensel düşünme ve/veya çalışma kapasitesidir. Ya da: benim arzumı tatmin edebilen herhangi bir nesne olumsal bir şey olarak deneyimlenir; çünkü benim arzum,

arzumu tatmin edebilen – ama asla tam olarak değil – tikel nesneler çokluğuna kayıtsız, “soyut” bir biçimsel kapasite olarak tasavvur edilir. Ya da “meslek” örneğini alalım: Modern meslek nosyonu, doğrudan kendi toplumsal rolünün “içine doğmamış” bir birey olarak yaşadığını ima eder – benim ne olacağım, olumsal toplumsal koşullar ile özgür tercihim arasındaki etkileşime bağlıdır; bu anlamda, bugünün bireyinin elektrik tesisastçısı, profesörlük ya da garsonluk mesleği vardır, oysa bir ortaçağ serfinin mesleği gereği köylü olduğunu iddia etmek anlamsızdır. Yine burada da can alıcı nokta, belli özgül toplumsal koşullarda (meta mübadelesi ve küresel bir piyasa ekonomisi koşullarında) “soyutlamanın, fiili toplumsal yaşamın dolaysız bir özelliği, somut bireylerin davranış tarzı ve kendi kaderleriyle ve toplumsal çevreleriyle ilişki kurma yolu haline gelmesidir. Burada Marx, Hegel’in şu içgörüsünü paylaşır: ancak bireyler varlıklarının çekirdeğini tikel toplumsal durumlarıyla artık özdeşleştirmedikleri, ancak bu durumdan ebediyen “kopmuş” olarak yaşadıkları ölçüde evrensellik “kendi için” haline gelir: evrenselliğin somut, etkin varoluşu, genel yapıda uygun bir yeri bulunmayan bireydir – verili bir toplumsal yapıda Evrensellik, ancak o yapı içinde uygun bir yerden yoksun olan bireylerde “kendi için” evrensellik haline gelir. Bu yüzden soyut bir evrenselliğin görünüş tarzı, fiili varoluşa girişi, önceki organik dengeyi alt üst etmeye yönelik son derece şiddetli bir hamledir.

Benim iddiam, Butler, hâkim ideolojik evrensel nosyonların içermelerini/dışlamalarını yeniden müzakere etmeye yönelik bitimsiz siyasal süreçten söz ettiğinde ya da Laclau, bitimsiz hegemonya mücadelesi modelini önerdiğinde, *biz-zat bu modelin “evrensel” statüsünün sorunlu olduğunu* yolun-

dadır. Her ideolojik-siyasal sürecin biçimsel koordinatlarını mı veriyorlar, yoksa klasik Solun geri çekilmesinden sonra ortaya çıkan bugünün ("postmodern") özgül siyasal pratiğinin kavramsal yapısını mı ele alıyorlar?³⁰ "Postmodern" Solun çok özgül bir tarihsel uğraşını kuramsallaştırdıkları öne sürülebilse de, (çoğu kez, açık formülasyonlarında) birincisini yapıyor gibi görünüyorlar... (sözgelisi Laclau için, hegemonya mantığı, bir bakıma açık bir biçimde, toplumsal yaşamın bir tür Heideggerci varoluşsal yapısı olarak ifade edilir).³¹ Başka bir deyişle, benim için sorun, *bizzat tarihselciliğin nasıl tarihselleştirildiğidir*. "Özcü" Marksizmden postmodern olumsal siyasete geçiş (Laclau'da) ya da cinsel özcülükten olumsal toplumsal cinsiyet-oluşumuna geçiş (Butler'da) ya da bir örnek daha vermek gerekirse, Richard

³⁰ *Gender Trouble*'ın Butler'in "en büyük hit"i, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'nin (Chantal Mouffe ile birlikte yazılan) Laclau'nun "en büyük hit"i olmasının nedeni de budur. Her iki kitap, kuramsal sahneye zamanında ve zekice müdahaleler olmanın dışında, özgül bir siyasal pratikle özdeşleştirildi, o pratiğin meşruiyet ve/veya esin kaynağı işlevi gördü -*Gender Trouble*, queer siyasetini, egemen kodları edimsel kaydırma pratiğine (karşı cins gibi giyinme vb.) verdiği kimlikçilik karşıtı yönle; *Hegemonya*, standart Solcu ekonomik mücadelenin egemenliğine karşıt olarak tikel ilerici mücadeleler dizisini (feminist, ırkçılık karşıtı, ekolojik ...) "zincirleştirme"siyle. (Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990; Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londra ve New York, 1985 [*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. M. Doğan Şahiner, Ahmet Kardam, Birikim Yay., İstanbul, 1992; ikinci baskı: çev. Ahmet Kardam, İletişim Yay., İstanbul, 2008]).

³¹ Aynı şekilde, Toplumun tamamlılığının olanaksız fiilileşmesi ile kısmi sorunların pragmatik tarzda çözülmesi arasındaki karşıtlık, -tarihsel olmayan bir önsel olmaktan çok- kesin tarihsel bir uğraşın, "büyük tarihsel-ideolojik anlatıların anızalanması" uğraşının ifadesi değil mi?

Rorty’de metafizikçiden ironiste geçiş basit bir epistemolojik ilerleme değil, kapitalist toplumun kendi doğasındaki küresel değişimin bir parçasıdır. Mesele şöyle değil: daha önce-leri insanlar “aptal özcülerdi” ve doğallaştırılmış cinselliğe inanıyorlardı; oysa şimdi, toplumsal cinsiyetlerin performatif olarak hüküm kazandığını biliyorlar. Özcülükten olumsallık farkındalığına bu geçişi açıklayacak bir tür üst-anlatıya gereksinim var: Heideggerci Varlık çağları nosyonu ya da Foucaultcu hâkim epistemedeki kayma nosyonu ya da standart sosyolojik modernleşme nosyonu ya da bu geçişin kapitalizmin dinamiğine uygun olduğunu söyleyen daha Marksist bir anlatım.

IV

Dolayısıyla, yine Laclau’nun kuramsal tasavvurunda, hegemonya mantığının “zamansız” varoluşsal a priori ile “özcü” geleneksel Marksist sınıf siyasetinden hegemonya mücadelesinin olumsallığı iddiasına tedrici geçiş arasında paradigmatik Kantçı karşılıklı bağımlılık çok önemlidir – tıpkı Kantçı aşkınsal a priorinin, Kant’ın insanlığın aydınlanmış olgunluğa doğru tedrici ilerleyişiyle ilgili antropolojik-siyasal evrimci anlatısına bağımlı olması gibi. Bu evrimci anlatının rolü, kesinlikle, biçimsel evrensel çerçevenin (hegemonya mantığının) yukarıda sözü edilen muğlaklığını çözmektir – örtük bir biçimde şu soruyu yanıtlamaktır: bu çerçeve gerçekten tarihsel olmayan bir evrensel midir, yoksa Batılı geç kapitalizmin özgül ideolojik-siyasal kümelenmesinin biçimsel yapısı mıdır? Evrimci anlatı, evrensel çerçevenin nasıl “olduğu haliyle vazedildiğini,” ideolojik-siyasal yaşamın açıkça yapılandırıcı ilkesi haline geldiğini anlatarak, bu iki seçeneğin arasını bulur. Yine de soru varlığını

sürdürür: bu evrimci geçiş, yanılgıdan doğru içgörüyü basit bir geçiş midir? Marx'ın zamanında "sınıf özcülüğü"nın elverişli olacağı, günümüzün ise olumsuzluk iddiasına gereksinim duyacağı biçimde, her duruş kendi çağına mı uygundur? Yoksa ikisini proto-Hegelci bir şekilde birleştirmeli miyiz; yani özcü "yanılgıdan" "doğru" radikal olumsuzluk içgörüsüne geçiş tarihsel olarak mı koşullanmıştır? (Marx'ın zamanında "özcü yanılsama" nesnel olarak zorunluydu, ama çağımız olumsuzluk içgörüsünü olanaklı kılıyor.) Bu proto-Hegelci çözüm, "evrensel"in kapsamı ya da hegemonya kavramının "geçerliliğini," yakın zamanda ortaya çıkışının açıkça bugünün özgül toplumsal kümelenmesiyle bağlantı olduğu olgusuyla birleştirmemize olanak tanır: toplumsal-siyasal yaşam ve bu yaşamın yapısı zaten/her zaman hegemonya mücadelelerinin sonucu olmasına karşın, yine de ancak bugün, sahip olduğumuz özgül tarihsel kümelenme içinde – yani küreselleşmiş olumsuzluğun "post-modern" evreninde – siyasal süreçlerin kökten olumsal-hegemonik doğası, "özcü" yükten kurtulma, "kendine gelmesi/dönme" olanağını nihayet bulur.

Ne var ki, bu çözüm en az iki nedenden ötürü sorunludur. Birincisi, Laclau bu çözümü, Hegelci bir nosyona, siyasal mücadeleleri koşullayan ve çıpalayan zorunlu tarihsel gelişme fikrine dayanıyor diye muhtemelen reddederdi. İkincisi, bana göre, bugünün postmodern çoklu öznellikler siyaseti, temalaştırılmış, "doğallaşmış" bir ekonomik ilişkiler çerçevesini sessizce varsaydığı ölçüde, yeterince siyasal değildir. Giderek artan biçimde, kapitalizme gönderme yapmayı "özcülük" gerekçesiyle yasaklama eğiliminde olan postmodern siyasal kurama karşı, postmodern siyasal mücadelelerin çoğulluğunun ve Sermayenin bütünselliğinin birbirinin karşıtı olmadığı, Sermayenin hegemonik

kaymaların serbestçe sürüklenmesini bir şekilde “sınırladığı” öne sürülmelidir – günümüz kapitalizmi, *değişken-dağınık-olumsal-ironik ve benzeri siyasal öznelliklerin ortaya çıkışı için gerekli alanı ve arka planı sağlar*. Kapitalizmin bir “yersiz-yurtsuzlaştırma” gücü olduğunu vurguladığında bir şekilde bu noktaya parmak basan Deleuze değil miydi? Marx’ın kapitalizmle birlikte “katı olan her şey buharlaşıyor” tezini izlemiyor muydu?

Nihayet, Butler ve Laclau’ya gelirsek ana fikrim, her ikisi için de aynıdır: belli bir tarihsel ufuk içindeki olumsuzluk/ikame edilebilirlik ile bizzat *bu ufku temellendiren* daha temel nitelikteki dışlamayı/ baştan reddetmeyi daha açık bir biçimde ayırt etme gereksinimi...

V

Nihayet “Gerçeğin yanıtı” olarak özne nosyonu, Butler’ın Lacanda Gerçek ile Simgesel arasındaki ilişkiye yönelttiği standart eleştiriye karşılık vermeme olanak verir: simgeleşmeye direnen şey olarak Gerçek belirleniminin kendisi simgesel bir belirlenimdir; yani, bir şeyi Simgeselden dışlama, onu yasaklayıcı Sınırın (Kutsal, Dokunulmaz gibi) ötesinde olarak vazetme hareketinin kendisi, dört dörtlük simgesel bir harekettir (bir simgesel dışlama hareketidir) ... Ne var ki, bunun aksine, Lacancı Gerçeğin, Simgelele ne kadar kesin biçimde içsel olduğunda ısrar edilmelidir: simgeselin asli sınırlılığından, tam olarak “kendi olma” olanaksızlığından başka bir şey değildir. Zaten vurgulamış olduğumuz gibi, cinsel farkın Gerçeği, eril ve dişi “rolleri” tanımlayan sabit bir simgesel karşıtlıklar kümesine sahip olduğumuz, bu nedenle bu iki yuvadan birine uymayan tüm öznelerin dışlanıp/reddedilip “olanaksız Gerçek”e gönderildiği anlamına

gelmez; bu farkı her simgeleştirme girişiminin başarısız olduğu – cinsel farkın, bir simgesel karşıtlıklar kümesine yeterli biçimde çevrilemeyeceği – anlamına gelir. Bu arada, bir yanlış anlamaya daha meydan vermemek için: cinsel farkın bir cinsel karşıtlıklar kümesine çevrilememesi olgusu, onun simgeleştirmenin pençesinin ötesinde önceden var olan dışsal bir tözsel Kendilik anlamında “gerçek” olduğunu hiçbir şekilde ima etmez: kesinlikle gerçek olarak cinsel fark, *mutlak bir biçimde Simgesele içseldir* – simgeselin asli başarısızlık noktasıdır.

Aslında, Laclau’nun antagonizma nosyonu, Gerçeği örnekleyebilir: nasıl ki cinsel fark, kendini ancak simgesel karşıtlıklar tarafına geçmeye yönelik bir dizi (başarısız) girişim kılığında ifade edebiliyorsa, aynı şekilde (Toplumsal kendisi ile Toplumsal-olmama arasındaki) antagonizma da toplumsal yapıya içsel olan farklılıklara dışsal değildir; zira zaten görmüş olduğumuz gibi, kendisini ancak toplumsal uzamın öğeleri arasında bir fark kılığında (kendisini bir farka eşleyerek) ifadelendirebilir.³² Gerçek Simgesele doğrudan dışsal olsaydı, o zaman Toplum kesinlikle var olurdu; çünkü bir şeyin var olması için, dışsal sınırıyla tanımlanması gerekir ve Gerçek, Toplumun asli tutarlılığını garanti eden bu dış-

³² Okurun fark etmiş olabileceği gibi, benim bu denemedeki manipülatif stratejim, ortaklarını birbirine düşürmektir – dostlar, bu şekilde manipüle edilmek için değilse, ne için varlar? Laclau’ya karşı Hegel’i savunmamda (çaktırmadan) Butler’a yaslanıyorum (Butler’ın Hegelci Mutlak Bilgiyi, Hegel karşıtlarının bu nihai *bête noire*’u bile savunduğunu unutmayalım: bkz. Butler, “Commentary on Joseph Flay’s ‘Hegel, Derrida, and Bataille’s Laughter,” *Hegel and His Critics* içinde, der. William Desmond, SUNY Press, Albany-NY, 1989, s. 174-178); Butler’ın eleştirisine karşı Lacancı Gerçeği savunmak için de Laclau’nun antagonizma nosyonuna yaslanıyorum.

salık olarak işlev görmüş olurdu. (Yahudi düşmanlığının, Toplumsalın asli açmazını-olanaksızlığını-uzlaşmazlığını dışsal Yahudi figüründe “şeyleştirme” yoluyla yaptığı şey budur – Yahudi, toplumun var olmasının nihai garantisidir. Katı sınıf mücadelesi konumundan faşist Yahudi düşmanlığına geçiş esnasında olup biten, bir düşman figürünün [burjuvazi, egemen sınıf] yerini başka bir düşman figürünün [Yahudiler] alması değildir; Toplumu olanaksız yapan antagonizma mantığından, toplumun tutarlılığını garanti eden dış Düşman mantığına kaymadır.) Paradoks, bu nedenle, Butler’ın bir bakıma haklı olmasıdır: evet, Gerçek, aslında, Simgeselin dışsal sınırı değildir, Simgeselin asli ögesi-
dir/Simgesele içseldir; ama *tam da bu nedenle* simgeleştirilemez. Başka bir deyişle, paradoks, dışsal olarak, Simgeselden dışlanmış olarak Gerçeğin aslında simgesel bir belirlenim olmasıdır – simgeleşmeden kaçan şey, kesinlikle, simgeselin *asli başarısızlık noktası* olarak Gerçektir.³³

Tam da Gerçeğin Simgesele bu içsellikinden ötürü, Simgesel aracılığıyla Gerçeğe dokunmak olanaklıdır – Lacan’ın psikanalitik tedavi nosyonunun ana fikri budur; Lacancı psikanalitik *eylem* – tanımı gereği olanaksız bir Gerçek boyutuna dokunan bir jest olarak eylem – nosyonu bununla ilgilidir. Bu eylem nosyonu, verili bir alan içindeki “çeşitli kısmi sorunları çözme” çabası ile bizzat bu alanın yapılandırıcı ilkesini devirmeye ilişkin daha radikal bir jest arasın-

³³ Lacancı *cognoscenti* için, onun “cinslendirme formülleri”ne işaret ettiğim açıktır: Dışsal olarak Gerçek, simgesel evrenselliği temellendiren istisnadır; oysa katı Lacancı anlamda Gerçek – yani Simgesel’e içsel olarak – Simgeseli ebediyen “tüm olmayan” hale getiren uçucu, hiç tözsel olmayan başarısızlık noktasıdır. Bu “cinslendirme formülleri” için bkz. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XX: Encore*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, bl. VI, VII.

daki ayrımın arka planına karşı tasavvur edilmelidir. Bir eylem, basitçe, “olanaklı” gibi görünen bir şeyin verili ufku içinde gerçekleşmez – olanaklı olan şeyin ana hatlarını yeniden tanımlar (bir eylem, verili simgesel evren içinde, “olanaksız” gibi görünen şeyi başarır, ama koşullarını da değiştirir ve böylece, kendi olabilirlik koşullarını geriye dönük olarak yaratır). Bu yüzden, bir karşıtımız tarafından kabul edilemez bir şey yapmakla suçlandığımızda, o zamana kadar karşıt kişiyle paylaştığımız temel öncülü kabul ederek kendimizi savunmayı bıraktığımızda, bir eylem gerçekleşir; o zaman suçlamayı tamamen kabul ederiz, yapılan şeyi kabul edilemez kılan alanı değiştiririz – suçlamaya yanıtımız “Evet, tam da *onu* yapıyorum” olduğunda bir eylem gerçekleşir.

Vücut Dili filminde nikah töreni sırasında Kevin Kline’ın “Evet” demek yerine “Ben bir geyim” lafını ağzından çıkarması ve böylece gey olduğunu açıkça kabul edip, yalnızca biz izleyicileri değil kerdisini de şaşırtması, buna örnektir.³⁴ Yakın zamanın bir dizi (ticari) filminde, aynı şaşırtıcı radikal jeste rastlarız. *Hız Tuzağı*’nda, kahraman (Keanu Reeves), ortağının kafasına silah dayayan terörist şantajcıyla karşı karşıya gelince, şantajcıyı değil *kendi ortağını bacağından* vurur – görünüşte anlamsız bu eylem şantajcıyı dehşete düşürür, adam rehineyi bırakıp kaçmaya başlar. *Fidyeye*’de, medya kodamanı (Mel Gibson) oğlunu kaçırıp iki milyon dolar isteyen fidyecilere yanıt vermek üzere televiz-

³⁴ Bununla birlikte, film, çocuklarının öğretmeninin bir gey olması karşısında dehşete düşen küçük kasaba topluluğunu, kolayca öğretmenle dayanışma içinde hoşgörülü bir topluluğa çevirerek toplumsal kitsch’e dönüşür – kasababılar, Rancierci metaforik evrenselleştirmenin alaycı bir taklidiyle hep birlikte ilan ederler: “Biz geyiz!”

yona çıktığında, oğlunu kaçıranlar hakkında bilgi getirenlerle iki milyon dolar vereceğini söyleyerek herkesi şaşırtır ve oğlunu derhal serbest bırakmazlarsa, tüm olanaklarını kullanarak sonuna kadar peşlerini bırakmayacağını ilan eder. Bu radikal jest yalnızca fidyecileri afallatmaz – hemen ardından, göze aldığı tehlikenin farkında olan Gibson neredeyse kendini kaybeder... Ve son olarak, en önemli örnek: *Olağan Şüpheliler*'in geçmişe dönüş sahnesinde, gizemli Keyser Soeze (Kevin Spacey) eve gelip karısını ve kızını, rakip çetenin üyeleri tarafından kafalarına silah dayanmış halde bulduğunda, karısına ve kızına ateş edip onları öldürerek radikal harekete başvurmuş olur – bu eylem, ona rakip çetenin üyelerinin peşine düşüp ailelerini, ebeveynlerini, arkadaşlarını acımasızca öldürme olanağı verir...

Bu üç hareketin ortak yanı, bir tercihe zorlanma durumundaki öznenin, bir şekilde *kendine vurma*, kendisi için en değerli olanı vurmaya yönelik “çılginca,” olanaksız tercihi yapmasıdır. Bu eylem, kendi üzerine dönen iktidarsız saldırı vakası olmaktan çok uzaktır; aksine, öznenin kendisini içinde bulunduğu durumun koordinatlarını değiştirir: özne, düşmanın kendisini denetim altında tutmak için kullandığı değerli nesneden kurtularak, özgür eylem mekânı kazanır. “Kendine vurma”ya yönelen radikal hareket, bu şekilde öznellik bakımından kurucu olmuyor mu? Lacan 1979’da, kendi *agalma*’sı, kendi örgütü, kendi kolektif yaşamının mekânı *Ecole freudienne de Paris*’i kapattığında, benzer bir “kendini vurma” eylemi gerçekleştirmedi mi? Evet, ancak böyle bir “kendi kendini yok etme” eyleminin yeni bir başlangıca alan açacağını farkındaydı.

Gerçek siyaset alanında, bugün Solun büyük bir bölümü, Sağın ideolojik şantajına boyun eğip, temel öncüllerini

("sınırsız harcamalarıyla refah devleti dönemi kapanmıştır" vb.) kabul eder – bugün sosyal demokrasinin ünlü "Üçüncü Yol'u önünde sonunda bununla ilgilidir. Bu koşullarda, "radikal" kimi önlemlerle ilgili Sağcı ajitasyona ("Olanaksız istiyorsunuz; bu, felakete, daha fazla devlet müdahalesine yol açar" ...), biz bunu kastetmiyoruz, biz eski sosyalistlerden değiliz, önerilen önlemler devlet bütçesini büyütecek, devlet harcamalarını daha "verimli" kılacak, yatırımları arttıracak vb. diyerek değil, gür bir sesle "Evet, *tam da* bunu istiyoruz!" diyerek kendimizi savunmak, sahici bir eylem olurdu.³⁵ Clinton'ın başkanlığı, Sağ ideolojik şantaja boyun eğen bugünkü (eski-) Solun Üçüncü Yolunun örneği olmasına karşın, onun sağlık hizmetleri reformu programı, en azından bugünkü koşullarda bir tür eylem anlamına gelebilir; çünkü Büyük Devlet harcamalarını kısmaya ve yönetime ilişkin hegemonik nosyonların reddine dayandırılabilir – bir bakıma "olanaksız yap"mış olur. Bunun başarısız olmasında şaşılacak bir şey yok: başarısızlığı – Clinton'ın başkanlığının, olumsuz da olsa, belki de tek anlamlı olayı – ideolojik "özgür tercih" nosyonunun maddi gücüne tanıklık eder. Yani güya "sıradan insanlar"ın büyük çoğunluğuna reform programı yeterince tanıtılmamasına karşın, tıp lobisi (kötü şöhretli savunma lobisinden iki kat daha güçlüdür!), genel sağlık hizmetiyle (tıpla ilgili konularda) özgür tercih ilkesinin tehdit edileceğine dair temel düşünceyi kamuoyuna dayatmayı başardı – bu tamamen uydurma "özgür ter-

³⁵ Statüko kırıkları, "devrimcileri" "her şeyin olanaklı olduğuna," "her şeyin değiştirilebileceğine" inanmakla suçladıklarında, aslında şunu kastediyorlar: *Aslında hiçbir şey olanaklı değil, aslında hiçbir şeyi değiştiremeyiz, çünkü esas olarak olduğu haliyle dünyaya mahkûmuz.*

cih" göndermesine karşı, "somut gerçekler"ın (Kanada'da, daha az özgür tercih bulunmadığı, ama sağlık hizmetlerinin daha ucuz ve daha verimli olduğu vb.) sayılıp dökülmesi, etkisiz kaldı.

Öznenin (eyleyicinin) kimliğine gelince: sahici bir eylemde yalnızca iç doğamı ifade etmem/fililleştirmem – daha çok, kendimi, kimliğimin özünü yeniden tanımlarım. Butler'ın sıkça tekrarlanan örneğine, derin bir eşcinsel "tutkulu bağlılığı" olan, ama bunu açıkça kabul edemeyen, simgesel kimliğinin bir parçası yapamayan özne örneğine başvuralım:³⁶ sahici bir cinsel eylemde özne, eşcinsel "tutkulu bağlılığıyla" ilişkisinin şeklini değiştirmek zorunda kalırdı – yalnızca "ortaya çıkıp" kendisini gey olarak tanımlaması anlamında değil. Bir eylem, yalnızca, kimliğimizi kabul ve inkâr edilen parçalara ayıran sınırı inkâr edilen parçaya doğru biraz daha kaydırmakla kalmaz; yalnızca inkâr edilen en derindeki "olanaksız" fantezilerimizi "olanaklı" olarak kabul etmemizi sağlamakla kalmaz: varlığımızın inkâr edilen fantazmik temelini koordinatlarını dönüştürür. Bir eylem yalnızca bilinen simgesel kimliğimizin hatlarını yeniden çizmekle kalmaz, onun belirtik simgesel dokusunun eksik ve çarpıtılmış yanları aracılığıyla, bu kimliği besleyen hayali boyutu, yaşayan özneye musallat olan diri hayaletleri, "hatlar arası"nda aktarılan travmalı fantezilerin gizli tarihini de dönüştürür.

³⁶ Birçok kişi, eşcinsel ilişkiye girdi mi, dünyadaki ego olarak kimliği, sahip olduğu tüm imgesel merkezler dağılacakmış gibi hisseder. Eşcinsel ilişkilere girmektense ölmeyi yeğler. Bu insanlar için eşcinsellik, öznenin psikotik çözülme ihtimalini temsil eder. (Judith Butler'ın Peter Osborne'la söyleşisi, *A Critical Sense* içinde, haz. Peter Osborne, Routledge, Londra, 1966, s. 120 [*Eleştirel Bakış*, çev. Elçin Gen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000])

Şimdi, bu Lacancı eylem nosyonuna karşı öne sürülen argümana da yanıt verebilirim: eğer bir eylemi, yalnızca, ani ortaya çıkışının kendi eyleyicisini şaşırtmasına/dönüştürmesine ve aynı zamanda, kendi olabilirlik/olanaksızlık koşullarını geriye dönük biçimde değiştirmesine göre tanımlarsak, bu durumda bir eylem dört dörtlük Nazizm olmaz mı? Hitler, liberal demokratik evrende “kabul edilebilir” sayılanlar alanını tamamen değiştirerek “olanaksız yapmış” olmadı mı? Bir toplama kampında gardiyan olup Yahudilere işkence yapan saygın bir orta sınıf küçük burjuva, daha önceki “nezih” varoluşunda olanaksız sayılan şeyi yapıp, sadistçe işkenceye “tutkulu bağlılığını” itiraf etmedi mi? “Fanteziden geçme” ve – farklı bir düzeyde – toplumsal semptomları üreten kümelenmeyi dönüştürme nosyonu burada can alıcı olur. Sahici bir eylem, altta yatan fanteziye “toplumsal semptom” noktasından saldırarak, onu rahatsız eder (Lacan’ın semptom nosyonunun icadını Marx’a atfettiğini anımsayalım!). Temel toplumsal uzlaşmazlığı (toplumsal çatıyı içeriden bölen “sınıf mücadelesi”) inkârıyla/kaydırmasıyla – toplumsal antagonizmaların nedenini Yahudi figürüne yansıtması ya da bu figürde dışsallaştırmasıyla ve dolayısıyla, organik bir Tümlük olarak toplum nosyonunu, bu korporatist nosyonu yeniden öne sürmesiyle – sözde “Nazi devrimi”, toplumsal antagonizmayla karşı karşıya gelmekten açıkça sakınır. “Nazi devrimi,” bir sözde değişim örneğidir; bir şey – gerçekten önemli olan – değişmesin, dolayısıyla şeyler temelde “aynı kalsın” diye birçok şeyin değiştiği – “bir şey hep süregidiyordu” – azgın bir etkinlik örneğidir.

Kısaca, sahici bir eylem, rahatsız ettiği hegemonik simgesel alan bakımından dışsal değildir: bir eylem, yalnızca simgesel bir alan bakımından, ona bir müdahale olarak ey-

lemdir. Yani simgesel bir alan her zaman ve tarımı gereği kendi başına “merkezsizdir,” merkezî bir boşluk/olanaksızlık etrafından yapılandırılmıştır (sözgelişi, kişisel bir yaşam anlatısı, eninde sonunda bir travmayla başa çıkmaya yönelik başarısız girişimlerden oluşan bir brikolajdır; toplumsal bir yapılanma, eninde sonunda, kendi kurucu uzlaşmazlığını kaydırmaya/karartmaya yönelik başarısız bir girişimdir); bir eylem, hiçbir yerden değil, *gizli, inkâr edilen yapılandırıcı ilke olan bu asli olanaksızlık, engel noktasından müdahale ettiği simgesel alana* müdahale eder. Kurucu boşluğa, başarısızlık noktasına – ya da Alain Badiou’nun verili bir kümelenmenin “semptomal bükülmesi dediği şeye³⁷ – müdahale eden bu sahici eylemin aksine, sahici olmayan eylem, verili bir kümelenmenin tözsel tamlığı noktasına (siyasal alanda: Irk, Doğru Din, Ulus...) gönderme yaparak kendini meşrulaştırır: bu kümelenmenin dengesini bozan “semptomal bükülme”nin son izlerini silmeyi amaçlar.

Yapının “semptomal bükülmesine müdahale etmek zorunda olan eylem nosyonunun elle tutulur siyasal bir sonucu (ve tutumumuzun “ekonomik özcülük”ü gerektirmediğinin bir kanıtı), her somut kümelenmede, insanın “hakikaten durduğu” yeri kararlaştıran çekişmenin hassas *bir düğüm noktasının* olmasıdır. Örneğin, yakın zamanda Sırbistan’da sözde “demokratik muhalefet”in Miloseviç rejimine karşı mücadelesinde, gerçekten hassas olan konu Koso-va’daki Arnavut çoğunluğa yönelik duruştur: “demokratik muhalefet”in büyük çoğunluğu, Miloseviç’in Arnavut karşıtı milliyetçi gündemini koşulsuz destekler, hatta Milose-

³⁷ Bkz. Alain Badiou, *L’être et l’événement*, Éditions du Seuil, Paris, 1988, s.

viç'i Batıya ödün verip Kosova'daki Sırp ulusal çıkarlarına "ihanet etmek"le suçlar. Miloseviç'in Sosyalist Partisinin 1996 kışında seçim sonuçlarına hile karıştırmasına karşı başlatılan örgenci gösterilerinin seyri içinde, olayları yakından izleyen ve Sırbistan'da dirilen demokratik ruhu öven Batı medyası, özel polis kuvvetlerine karşı "Bizi tekmelemek yerine, Kosova'ya gidip Arnavutları defedin!" sloganını düzenli olarak haykıran göstericilerden pek söz etmedi. O nedenle, bana göre, bugünün Sırbistan'ında "Arnavut karşıtı milliyetçiliğinin" ya Miloseviç'in iktidar bloğunun ya muhalefetin üstüne yatabileceği "yüzergezer gösterenler"den biri olduğunu iddia etmek, hem kuramsal olarak hem siyasal olarak yanlışır: buna onay verildiği anda, "demokratik eşdeğerlikler zincirine" ne kadar "yeniden yazılır"sa yazılsın, o alan Miloseviç'in tanımladığı şekliyle kabul edilmiş, deyim uyuysa "Miloseviç'in oyunu oynanmış" olur. Bugünün Sırbistan'ında, sahici bir siyasal eylemin mutlak olmazsa olmazı, Kosova'daki Arnavut tehdidine ilişkin ideolojik-siyasal konumu kesinlikle reddetmektir.

Psikanaliz, bir dizi "sahte eylem"nin farkındadır: Psiko-tik-paranoyak şiddet eylemine geçme [*passage a l'acte*], histerik dışa vurma, takıntılı kendi kendini engelleme, çarpık kendi kendini araçsallaştırma – bütün bu eylemler, yalnızca bazı dışsal standartlara göre yanlış değildir, içkin biçimde yanlışlırlar, çünkü ancak, yerini aldıkları, bastırdıkları vb. bir travmaya, inkâr edilen bir travmaya tepki olarak kavranabilirler. Söylemek istediğimiz, Yahudi düşmanı Nazi şiddeti, aynı şekilde "sahteydi": bu büyük ölçekli azgınca etkinliğin parçalayıcı etkisi temelde "yanlış yönlendirilmiş"ti; travmanın (toplumsal uzlaşmazlığın) gerçek çekirdeğiyle yüzleşememeyi açığa vuran bir tür devasa *passage à l'acte*'ti. Bu yüzden Yahudi düşmanı şiddetin, sözgelişi, yalnızca "olgusal olarak yanlış" (Yahudiler "aslında öyle değiller,"

bizi sömürmüyor ve evrensel bir komplo kurmuyorlar) ve/veya “ahlaksal olarak yanlış” (temel nezaket standartlarına göre kabul edilemez vb.) değil, eşzamanlı olarak hem epistemolojik hem etik olan bir gayri sahlilik anlamında da “hakiki olmadığını” iddia ediyoruz; tıpkı cinsel saplantılarının reddedilmesine zorlanımlı savunma ritüellerine başvurarak tepki gösteren bir takıntılıın, gayri sahlilik bir biçimde hareket etmesi gibi. Lacan, hastanın karısı başka erkeklerle gerçekten yatsa bile, hastanın kıskançlığının patolojik bir durum olarak ele alınması gerektiğini iddia etmişti; benzer biçimde, zengin Yahudiler Alman işçileri “gerçekten” sömürmüş, kızlarını baştan çıkarmış, popüler basına egemen olmuş vb. olsalar bile, yine de *Yahudi düşmanlığı kesin bir biçimde “doğru olmayan”, patolojik ideolojik bir durumdur* – neden? Bunu patolojik yapan şey, Yahudi figürüne yapılan ve inkâr edilen öznel libidinal yatırımdır – toplumsal uzlaşmazlığın, Yahudi figürüne “yansıtılarak” kaydırılması-karartılmasıdır.³⁸

O halde, tekrar Lacancı eylem nosyonuna karşı öne sürülen argümana dönersek: bu ikinci özellik (bir jest, eylem sayılması için, “fanteziden geçmeli”dir), yalnızca, birincisine (“olanaksız yapma,” kendi koşullarını geriye dönük olarak yeniden yazma) eklenecek ek bir ölçüt değildir: İkinci ölçüt yerine getirilmezse, ilki de gerçekte karşılanmaz – ya-

³⁸ Bu, Sahte Bellek Sendromuna benzemiyor mu? Burada sorun olan yalnızca, terapistin yol gösterici yardımıyla ortaya çıkanları “anılarını” çoğu kez uydurma ve hayali olduklarının açığa çıkması değildir – mesele, *olgusal olarak doğru olsalar bile* (yani, çocuğa bir ebeveyn ya da bir yakın akraba fiilen sarkıntılık etmiş olsa bile), “sahte” olmalarıdır; çünkü öznenin, dışsal yaralayıcı koşulların edilgin bir kurbanı olarak tarafsız konum üstlenmesine izin verirler, başına gelenlere *kendi libidinal yatırımı* meselesinin izlerini silerler.

ni, fiilen “olanaksızı yapmıyor, fanteziden Gerçeğe doğru geçmiyoruz.

* * *

Bugünkü felsefi-siyasal sahnenin sorununu, en iyi, Lenin’in eski sorusu ifade eder: “Ne yapmalı?” – siyasal alanda, eylemin doğru boyutunu nasıl yeniden hissettirmeliyiz? Bugün eyleme karşı direnişin ana biçimi, Almanya’da 1960’ların sonundan itibaren uygulanan kötü şöhretli *Be-rufsverbot*’a (devlet kurumlarında çalışma yasağı) benzeyen bir tür yazılı olamayan *Denkverboftur* (düşünme yasağı) – var olan düzeni değiştirmeyi ciddi bir biçimde amaçlayan siyasal projelerle uğraşmanın küçük bir işareti görülür görülmez, yanıt hemen hazırdr: “İyi ama, bu zorunlu olarak yeni bir Gulag’la son bulacaktır!” Günümüzün siyasal felsefesinde “etiğe dönüş,” Gulag ya da Holocaust dehşetlerini utanmazca istismar edip, bizi şantajla her türlü ciddi radikal uğraştan vazgeçirmek için bir gulyabani olarak kullanıyor. Bu şekilde, konformist liberal dolandırıcılar, mevcut düzeni savunmakta ikiyüzlü bir doyum bulabilirler: yozlaşmanın, sömürünün vb. olduğunu bilirler, ama bunları değiştirmeye yönelik her girişim, Gulag ya da Holocaust hayaletleri arımsatılarak, etik açıdan tehlikeli ve kabul edilemez diye lanetlenir...

Öyle görünüyor ki, eyleme karşı bu direniş, geniş bir (resmi olarak) karşıt felsefi konumlar yelpazesi tarafından paylaşıyor. Derrida, Habermas, Rorty ve Dennett gibi birbirinden farklı dört felsefeci, pratik siyasal kararlarda olasılıkla aynı ortanın solu liberal demokrat duruşu benimserdi; düşüncelerinden çıkarılacak siyasal sonuçlara gelince, tutumları arasındaki fark pek önemli değildir. Diğer yanda, dolaysız sezgimiz, Heidegger ya da Badiou gibi bir felsefecinin kesinlikle farklı bir duruş benimseyeceğini bize

söyler. Bu zekice tespiti yapan Rorty, bundan şu sonucu çıkarır: felsefi farklılıklar, siyasal farklılıkları gerektirmez, üretmez ve onlara dayanmazlar – siyasal açıdan, önemli değildirler. Peki ya felsefi farklılıklar siyasal bakımdan önemliyse ve dolayısıyla, felsefeciler arasındaki bu *siyasal* uyum, *felsefi* duruşlarıyla ilgili can alıcı bir şey anlatıyorsa? Yapisökümcüler, pragmatistler, Habermasçılar ve bilişçiler arasında gerçekleşen aleni ve ateşli tartışmalara karşın, bir dizi felsefi öncülü paylaşıyorlarsa – aralarında itiraf edilmeyen bir yakınlık varsa? Ya bugünün görevi, bu ortak öncüller alanından kesin bir biçimde kopmaksa?

ŞİMDİKİ ZAMANDA MÜŞTEREKLEŞTİRME*

Théorie Communiste

DEVRİMCİ MÜCADELE ESNASINDA, devletin, değişimin, işbölümünün, her türlü mülkiyetin ilgası ve insan faaliyetlerinin birleştirilmesiyle her şeyin serbestçe yararlanılmaya elverişli kılındığı durumun yaygınlaştırılması – kısacası, sınıfların ortadan kaldırılması – tam da sermaye sınıfına karşı verilen mücadelenin gerekliliklerinin zorunlu kıldığı, sermayeyi ortadan kaldıran “tedbirlerdir” Devrim müşterekleştirmedir; komünizmi bir proje ya da sonuç olarak içermez ama tam da içeriği olarak kendinde barındırır.

Müşterekleştirme ve komünizm geleceğe ilişkin olan, *ama haklarında şu anda konuşmak zorunda olduğumuz durumlardır*. Bu mücadeleler – bu mücadele döngüsü içinde – tam da sınıf olarak hareket etme olgusunun dışsal bir kısıtlama, aşılması gereken bir sınır olarak kendini gösterdiği her bir

* *Communization and Its Discontents* adlı eserden alınmıştır (haz.: Benjamin Noys. New York: *Minor Compositions*, 2011: 41-60)

durumda, işte yaklaşan devrimin bu içeriğini işaret ederler. *Bir sınıf olarak mücadele etmek, kendi içinde, sorun haline gelmiş – kendi sınırına dönüşmüş – olur. Dolayısıyla proletaryanın bir sınıf olarak mücadelesi, kendi kendisinin ilgası olarak, müşterekleşme olarak devrimi işaret eder ve üretir.*

Kriz, yeniden yapılanma ve mücadele döngüsü: Sınıf olarak proletaryanın kendi sınırı olarak mücadelesi üzerine

Kapitalist üretim sürecinin temel sonucu daima, emek ve onun koşulları arasındaki kapitalist ilişkinin yenilenmesi olmuştur; başka bir deyişle bu, kendini önvarsaymaya ilişkin bir süreçtir.

1960'ların sonlarındaki, işçilerin yenilgisiyle ve bundan sonraki yeniden yapılanmayla yaşanan krize kadar, gerçekten de, belirtilen kavramın anlattığı gibi, sermayenin kendini önvarsaymasıyla ilgili bir durum mevcuttu; proletarya ile sermaye arasındaki çelişki ise tam da bu kendini gerektirme hali zarfında, mücadele döngüsünü iki hegemonya arasındaki, yeniden üretimi idare ve kontrol etmenin birbirine rakip iki tarzı arasındaki çekişme şeklinde yapılandıran bir işçi sınıfı kimliğinin üretimi ve olumlanması sayesinde bu düzeye yerleşmişti.

Bu işçi kimliği, kendi varoluşunun toplumsal ve siyasal biçimleri ne olursa olsun (Komünist Partilerden otonomiye, Sosyalist Devletten işçi konseylerine kadar), tümüyle, emeğin sermaye tarafından gerçek boyunduruk altına alındığı bu aşamada, bir yandan sermaye tarafından gittikçe daha kolektif ve toplumsal bir şekilde çalıştırılan emek gücünün yaratılması ve geliştirilmesi ile öte yandan sermayenin bu emek gücüne dolaysız üretim sürecinde ve yeniden üretim sürecinde el koyma biçimleri arasındaki çelişkiye dayanırdı. Bu, bu mücadele döngüsünde işçilerin kimliği olarak geliş-

miş, çelişkili bir durumdur; bu kimlik kendi ayırt edici özelliklerini ve kendi dolaysız tarınma tarzlarını "büyük fabrikada," istihdam ve işsizlik arasındaki, çalışma ve eğitim arasındaki ikiliklerde, emek sürecinin işçilerin kolektifliğine tabi kılınmasında, ulusal bir alan içerisinde ücretler, büyüme ve üretkenlik arasındaki bağlantıda, bütün bunların ima ettiği kurumsal temsillerde, hem fabrika hem de devlet düzeyinde, yani birikimin bir ulusal alan içinde sınırlanmasında bulur.

Yeniden yapılanma, işçilerin kimliği üzerine kurulu olan bütün bu mücadele döngüsünün 1960'ların sonundaki ve 1970'lerdeki yenilgisiydi; yeniden yapılanmanın içeriği, sermayenin kendini koşul olarak gerektirmesinin akışkanlığına engel olmuş her şeyin yok edilmesi idi. Bu engeller bir yandan, emek gücünün değerindeki gerilemeye rağmen, bir bütün olarak işçi sınıfını, kendi varoluşunun, kendisini yeniden üretmesinin ve genişlemesinin sürekliliği içinde, bu haliyle tüm sermayeyle karşı karşıya gelmekten alıkoyan ayrılıklardan, savunmalardan ve özgüllüklerden oluşuyordu. Ayrıca bunlar, artık ürünün artı değere ve ilave sermayeye dönüşmesini engelleyen, dolaşım, devir ve birikim üzerindeki bütün sınırlamaları da içeriyordu. Her türlü artı ürünün kendine piyasada bir yer bulması gerekir, her türlü artı değer de, uluslararası döngünün bu dönüşümü önceden belirleyen (Doğu ve Batı veya merkez ve çevre gibi bloklara bölünmüş olmak gibi) hiçbir kaydına takılmadan, herhangi bir yerde ilave sermaye olarak işletilme, yani üretim araçlarına ve emek gücüne dönüştürülme olanağını bulabilmesi gerekir. Finansal sermaye bu yeniden yapılanmanın mimarıydı. 1980'lerde tamamlanan yeniden yapılanmayla birlikte, artı değer üretimi ve bu üretimin koşullarının yeniden üretimi birbirleriyle örtüştü.

Mevcut mücadeleler döngüsü, esasen sınıflar arasındaki çelişkinin her birinin kendi yeniden üretim düzeyinde gerçekleşmesi ile, yani proletaryanın sermaye ile olan ilişkisi dolayısıyla kendisini bir sınıf olarak bulduğu ve bir sınıf olarak kuruluşu ve varoluşuyla yüzleştirdiği olgusu üzerinden tanımlanır. Bundan, sermayenin yeniden üretiminde işçinin kimliğinin kaybolduğu – yani işçi hareketinin sona erdiği ve bununla birlikte devrimci bir perspektif halinde kendini örgütlenme ve otonomiye ulaşma yeteneğinin iflas ettiği – sonucu çıkar. Devrim perspektifi artık sınıfın olumlanmasıyla ilgili bir mesele olmadığı için, bir kendini örgütlenme meselesi de olamaz. Sermayenin feshedilmesi aynı zamanda işçinin işçi olarak kendisini yadsıması ve bu itibarla kendisini örgütlememesi demektir: bu, (hangi biçimde olursa olsun) girişimlerin, fabrikaların, ürünün, değişimin feshine doğru bir harekettir.

Proletarya için bir sınıf olarak hareket etmek, mevcut durumda, bir yandan sermayeden ve onun yeniden üretimine ilişkin kategorilerden başka hiçbir ufka sahip olmaması, öte yandan da aynı nedenden dolayı, kendisinin bir sınıf olarak yeniden üretilmesiyle çelişki içinde olması ve bunun bir sorgu konusu haline gelmesi demektir. Proletaryanın eylemindeki bu çatışma, bu *çatlak*, sınıf mücadelesinin içeriğidir ve onda değişmeye açık olan şeydir. Bu mücadelelerde artık *değişmeye açık olan şey*, proletarya için bir sınıf olarak hareket etmenin bir sınıf olarak kendi eyleminin sınırı olması – bu artık sınıf mücadelesinin nesnel bir durumudur – ve bu sınırın bu şekilde mücadeleler içinde inşa edilmesi ve *dışsal bir kısıtlama şeklindeki bir sınıf aidiyetine dönüşmesidir*. Bu, sermayeyle olan çatışma düzeyini belirler ve mücadelelerin kendi içindeki içsel çatışmalara neden olur. Bu dönüşüm sınıflar arasındaki mevcut çelişkinin bir

belirlenimidir, ama her durumda da belirli bir andaki ve belirli koşullar altındaki bir mücadelenin tikel pratiğidir.

Bu mücadele döngüsü, yeniden oluşmuş bir işçi sınıfının eylemidir. Bu yeni durum, merkezî birikim alanlarında, işçilerin güçlü kalelerinin yok olmasından ve çalışanların proleterleşmesinden, istihdamın hizmet sektörüne kaymasından (bakım uzmanları, malzeme operatörleri, kamyon sürücülere, nakliyeciler, yükleme işçileri vs. – işçilerin çoğunluğu artık bu şekilde istihdam edilmektedir), daha ufak şirketlerde veya tesislerde çalışılmasından, düşük katma değerli işlemlerde dışarıdan destek alınması (örneğin çoğunlukla geçici süreliğine kariyer beklentisi olmayan genç işçilerin çalıştırılması) dolayısıyla ortaya çıkan yeni bir işbölümünden ve böylece işçi sınıfı içinde oluşan yeni bir düzenden, yalın üretimin genelleşmesinden, aldıkları eğitim birbirlerini izleyen kuşaklar arasındaki sürekliliği tahrip eden ve fabrika işlerini ve işçi sınıfının genel koşullarını şiddetle reddeden genç işçilerin mevcudiyetinden ve üretimin ülke dışına taşınmasından ileri gelir.

Hindistan ve Çin'deki büyük işçi yoğunlukları, işgücünün küresel düzeyde parçalara ayrılışının bir parçasıdır. Ne kendi küresel tanımları ne de kendilerini ulusal bağlama yerleştirmeleri bakımından "Batıda" ortadan kaybolmuş bir şeyin başka bir yerdeki yeniden doğuşu olarak görülebilirler. Bu, işçi sınıfı kimliğini tanımlayan ve işçi hareketi içinde dile getirilen toplumsal bir varoluş ve yeniden üretim sistemi ve salt niceliksel maddi karakteristiklerin varoluşundan ibaret değildi.¹

¹ Çin ve Hindistan, kendi iç piyasaları bir yandan kırsal kesimdeki sahici bir devrime (yani Çin'de toprağın özelleştirilmesi, Hindistan'da da küçük işletmelerin ve kiracı çiftçiliğin ortadan kaybolması), öte

Gündelik mücadelelerden devrime doğru sadece bir kınılma sözkonusu olabilir. Ne var ki bu kınılmanın işaretleri sınıf mücadelesinin gündelik akışı içinde kendini gösterir; sınıf aidiyeti bu mücadeleler içinde, tam da proletaryanın sınıf olarak etkinliği esnasında sermayede nesneleşen dışsal bir kısıtlama olarak belirlediğinde bu işaretler ortaya çıkmış olur. Mevcut durumda devrim, sınıf mücadelesini teşkil eden bir çelişkinin aşılmasına dayanır: proletarya için, bir sınıf olmak, bir sınıf olarak kendi verdiği mücadelenin aşılması gereken bir engeldir. Sınıf aidiyetinin dışsal bir kısıtlama olarak üretilmesiyle birlikte, *sınıf mücadelesinin taşma noktasını* – ikamesini – hâlihazırdaki mücadeleler temelinde, üretilmiş bir ikame şeklinde düşünmek mümkündür. Sermaye karşısındaki mücadelesinde sınıf kendi aleyhine döner, yani kendi varoluşunu, onu sermayeyle olan ilişkisiyle tanımlayan her şeyi (ki c zaten bu ilişkiden başka bir şey değildir) kendi eyleminin sınırı olarak görür. Proleterler sermayede yadsınan kendi “hakiki bireyselliklerini” özgürleştirmezler: devrimci pratik tam da koşullardaki değişim ile insan etkinliğindeki değişimin veya öz-dönüşümün örtüşmesidir.

Mevcut durumda komünizmden bahsedebilmemiz, hatta komünizmden gerçek, mevcut bir hareket olarak şu anda bahsedebilmemiz bu sayededir. *Proletaryanın bir sınıf olarak eylemi, kendisi için, bir sınır olduğu ölçüde*, devrimin tüm sı-

yandan ve her şeyden önce de küresel sermaye döngüsünü hâlihazırdaki küreselleşmeyi gölgede bırakarak yeniden düzenlenmesine (bu da ekonomilerin yeniden millileştirilmesi, küreselleşmenin aşılması/muhafaza edilmesi ve üretken sermayenin finansal olmaktan çıkarılması demekti) dayanacak şekilde kendilerini inşa etmeye çalıştılar.

nıfların ilgası demek olduğu artık kabul gören bir gerçektir. Bu ilga, tayin edilmiş bir hedef veya ulaşılması gereken bir norm olarak bir devrim tanımı değil, sınıf mücadelesinin kendi içinde mevcut olan bir içeriktir. Sınıf aidiyetini bir dışsal kısıtlama olarak üretmek, proletarya bakımından, kendisinin daha önceki durumuyla çatışmaya girmek demektir; bu ne “özgürleşme” ne de “özerklik”tir. Bu, çağdaş mücadelelere dair kuramsal anlayışta ve pratikte “atılması en zor adımdır”

Proletarya bu sayede “tamamen negatif” bir varlık haline gelmez. Proletaryanın ancak sermaye içinde ve sermaye aleyhine var olduğunu, tüm varlığını, örgütlenmesini, gerçekliğini ve oluşumunu sermaye içinde ve sermaye aleyhine bir sınıf olarak ürettiğini söylemek, onun artı değer üreten emek sınıfı olduğunu söylemekle aynıdır. Hâlihazırdaki mücadele döngüsünde, 1970’ler ve 1980’lerdeki yeniden yapılanmanın ardından kaybolmuş olan şey, sınıfın bu nesnel varoluşu değil, daha ziyade sermayenin yeniden üretimindeki proleter kimliğin olumlanmasıdır.

Proletarya ancak kendisinin bir sınıf olduğunun farkına varırsa devrimci olabilir; her çatışmada kendisinin böyle olduğunun farkına varır, hatta özellikle, kendisinin bir sınıf olarak varoluşunun, sermayenin yeniden üretiminde yüzleşmesi gereken bir şey olduğu hallerde böyle davranması gerekir. Bu “farkına varmanın” içeriği hakkında yarılığa düşmememiz gerekir. Proletarya için kendisinin bir sınıf olduğunun farkına varmak onun “kendine dönüşü” anlamına değil, daha ziyade *kendisinin kapitalist üretim tarzının bir kategorisi olduğunun farkına varması* bakımından bütünsel bir dışa dönme (bir kendini dışsallaştırma) anlamına gelecektir. Bir sınıf olarak biz, doğrudan doğruya sermayeyle olan ilişkimizden başka bir şey değiliz. Proletarya için bu “farkına

varma" aslında çatışma içinde kendisi için kendisinin değil, sermayenin – yani kendisini nesne olmaktan çıkarmasının – kavranmasına dayanır. Sınıfın birliği kendini artık, onun devrimci etkinliğini önceleyen ücret ve talep temelli mücadeleye dayandıramaz. Proletaryanın birliğine ancak, kendisini bölen her şeyi ortadan kaldırırken kendini de ortadan kaldırdığı bir etkinlikle ulaşılabilir.

Dolaysız talepler etrafındaki mücadelelerden devrime doğru sadece bir kırılma, niteliksel bir sıçrama söz konusu olabilir. Gelgelelim bu kırılma, bir mucize, bir alternatif değildir; proletaryanın, geri kalan her şeyin iflası karşısında devrimden başka yapacak hiçbir şey olmadığını kavramasından ibaret de değildir. "Tek çözüm devrimdir" sözü, taleplere dayanan mücadelelerin devrimci dinamiğinden bahsetmek kadar yersiz bir sözdür. Bu kırılma, onu önceleyen mücadele döngüsünün göz önüne serilmesiyle olumlu bir biçimde üretilir; sınıf mücadelesi içindeki *çatlakların* katlanarak artmasıyla *sinyali verilir*.

Proletaryanın sınıf mücadelesi içindeki, onun kendisini sorgulamasını sağlayan *çatlakları birer kuramcı olarak bizler gözetir ve destekleriz*; pratikte kendimizi doğrudan ilgilendirdiği ölçüde bunların failleri oluruz. Bu kırılmada, yani proletaryanın sınıf olarak etkinliği içindeki bu *çatlakta* var oluruz. Kendisinin kapitalist üretim tarzına özgü bir sınıf olması bakımından proletarya için artık kendi sınıfsal varoluşunu sermayenin ortadan kaldırılmasıyla aşma becerisi dışında bir perspektif söz konusu değildir. Sermayeye çelişki içinde olmak ve kendi durumuyla ve kendisinin bir sınıf olarak tanımlanmasıyla çelişki içinde olmak arasında mutlak bir özdeşlik vardır.

Sınıf olarak eylemdeki bu *çatlak* sayesinde *müşterekleştirme* şimdiye ait bir sorun haline gelir. Sınıf mücadelesi

içindeki, proletaryanın sermayeden başka hiçbir ufkunun olmamasına, dolayısıyla aynı zamanda bir sınıf olarak kendi etkinliğiyle çelişmeye zorlanmasına neden olan bu uçurum, mücadele döngüsünün dinamiğidir. Mevcut durumda proletaryanın sınıf mücadelesi, kendi ilerleyişi içinde kendisinin aşılmasının işaretlerini veren, teşhise açık unsurlar veya etkinlikler içerir.

Kuram üreten mücadeleler²

Yukarıda sunulduğu haliyle bu mücadele döngüsü kuramı, örnekler üzerinden gerçekliğe uygun düştüğü sonradan kanıtlanacak olan soyut bir biçimselleştirme değildir. Onun somut durumda kanıtladığı şey onun entelektüel doğruluğundan ziyade pratik varoluşudur. Kendi kendileriyle eleştirel bir ilişki içinde oldukları ölçüde (kuram üretmeleri anlamında) zaten kuramsal olan bu mücadelelerin belirli bir uğrağıdır.

Çoğu kez bunlar proletaryanın yeri göğü sarsan beyanları veya “radikal” eylemlerinden ziyade onun kendi durumundan kaçışı veya bu durumu inkâr pratikleridir. İşten çıkarmalara karşı yapılan mevcut grevlerde, işçiler artık çoğunlukla işlerine devam edebilmeyi talep etmiyor, bunun yerine azımsanmayacak miktardaki işten çıkarma tazminatları için mücadele ediyorlar. *Sermaye karşısında emeğin bir geleceği olamaz*. Proletarya sermayeden koparıldığı takdirde, *kendi doğası gereği*, kendisinin var olmasını sağlayan şeyi ortadan kaldırmak dışında hiçbir seçeneği olmadığı ve kendinde hiçbir gelecek olanağı taşımadığı, Fransa’da Cellatex

² Bu örnekler çoğunlukla Fransa’dandır; bu metnin Britanya’da ve ABD’de yayınlanması, burada savunulan tezlerin sınanması bakımından bir fırsat sunar.

şirketinde yaşanan, işçilerin yakınlardaki bir nehre asit boşaltmak ve fabrikayı havaya uçurmak gibi, sonradan yerine getirilmeyen, ama şirketlerin kapatılması etrafında dönen başka benzer anlaşmazlıklarda yaygın biçimde tekrarlanan tehditlerde bulundu u sözde “intihar” mücadelelerinde bu zaten çarpıcı bir biçimde görülmüştür. Eme in özsüzleştirilmesi, hem (intihar mücadeleleri gibi) dolaysız perspektifler içermeyen mücadeleleri bakımından trajik biçimde, hem de 1998 kışında Fransa’da gerçekleşen ve işsizlerle güvence-siz çalıştırılanların dâhil oldu u mücadelelerde oldu u gibi bu özsüzleştirmenin talep edilmesi şeklinde, proletaryanın asli etkinliği haline gelmiştir.

İşsizlik artık istihdamdan net bir biçimde ayrılamaz. Emek gücünün parçalara ayrılması, esneklik, dış kaynak kullanımı, hareketlilik, yan zamanlı istihdam, e itim, staj-yerlik ve gayriresmi çalışma, bütün ayrımları bulanıklaştırmıştır.

1998 yılında Fransa’da ortaya çıkan harekette ve daha genel olarak işsizlerin bu mücadele döngüsü içindeki mücadelelerinde, *işsizliğin tanımının, ücretli istihdamın yeniden formülleştirilmesinin hareket noktası olduğu savunulmuştur*. Sermayenin her şeyi emek süresiyle ölçme ve emek sömürüsünü onun için bir ölüm kalım meselesi olarak konumlandırma ihtiyacı, aynı zamanda sermayenin kendi içinde yo unlaştırdı ı toplumsal güçlere göre canlı eme in özsüzleştirilmesidir. Kapitalist birikimin doğasında bulunan ve işleyen sermayede söz konusu olan bu çelişki, sınıfın sermaye karşısındaki tanımı şeklinde gayet özel bir biçim alır; sınıfın işsizli i, böyle bir tanım için uygun hareket noktası olma statüsünü kendi lehine öne sürer. İşsizlerin ve prekaryanın mücadelelerinde, proletaryanın sermayeye karşı mücadelesi bu çelişkiyi kendinin kılar ve onu savunur. İşten çıkarılmış

işçiler kendi işlerine dönmeyi değil de işten çıkarılma tazminatı talep etiklerinde de ayrı şey gerçekleştirir.

Aynı dönemde, işten çıkarılmış olan Moulinex işçilerinin bir fabrika binasını ateşe vererek bu mücadele döngüsünün dinamiğine kendi adlarını kazımaları, proletaryanın bir sınıf olarak varoluşunun kendi sınıf eyleminin sınırı olduğunu gösterir. Benzer bir şekilde 2006'da, Bangladeş'in başkenti Dhaka'nın 50 km kuzeyinde yer alan Savar'da, işçilere üç ay boyunca ödeme yapılmaması üzerine iki fabrika kundaklandı ve yüzlercesi yağmalandı. Cezayir'de küçük çaplı ücret talepleri ayaklanmalara dönüştü, temsiliyet biçimleri yenileri oluşturulmadan feshedildi ve sonuçta, proletaryanın tüm yaşama koşulları ve yeniden üretimi, grevlerin dolaysız önderleri tarafından öne sürülen taleplerin ötesinde etkili olmaya başladı. Çin ve Hindistan'da, hayatın tüm yönlerini ve işçi sınıfının yeniden üretimini etkileyecek, taleplere dayalı çeşitli eylem tiplerinin çoğalmış olmasından muazzam bir *işçi hareketi* oluşacağı yönünde herhangi bir beklenti yoktur. Taleplere dayanan bu eylemler çoğunlukla çelişkili bir biçimde emek koşullarının, yani kendi varlık nedenlerinin imhasına yol açar.

Arjantin örneğinde insanlar, Mosconi işsizleri, Brukman işçileri, gecekondu sakinleri şeklinde kendilerini örgütlemişlerdir ama bunlar kendi kendilerini örgütledikleri anda, mücadele içinde aşılması gereken bir şeye dönüşen ve kendi kendini örgütlemiş olan bu hareketlerin pratik usulleri çerçevesinde böyle görünen bir engel oldukları gerçeğiyle yüzleşmişlerdir. Proletarya, bu toplumda bizzat olduğu hali tersyüz edip yadsımasa, yani özerklikle ve onun dinamiğiyle çelişki içine girmezse, başka bireyler-arası ilişkileri yaratma gücünü kendi içinde bulamaz. Kendi kendini örgütleme muhtemelen devrimin ilk edimidir, ama bundan sonraki bütün edimler onun (yani kendi kendini örgütlemenin)

aleyhinedir. Arjantin’de üretken etkinliklere girişme tarzı dolayısıyla, yani bunların gerçekleştirilmesinin fiili usulleriyle etkili biçimde sarsılan şey, bu toplumda bir sınıf olarak proletaryanın belirlenimleri (yani mülkiyet, mübadele, işbölümü, erkekler ve kadınlar arasındaki ilişki ...) oldu. Müştekleşme olarak devrimin inandırıcılık kazanması bu sayededir.

2005 Kasım’ında Fransa’nın *banliyö*le inde isyancılar belirli bir şey talep etmek yerine kendi koşullarına saldırdılar, kendilerini üreten ve tanımlayan her şeyi hedef olarak belirlediler. İsyancılar, *şu andaki proleter durumu* ifşa ettiler ve ona saldırdılar: emek gücünün dünya çapında güvencesizleşmesi. Böyle yaparak, tam da böyle bir talebin dile getirilebileceği bir anda, “sıradan bir proleter” olmaya yönelik her türlü arzuyu doğrudan hükümsüz kıldılar.

Üç ay sonra, 2006 baharında, yine Fransa’da, taleplere dayalı bir hareket olarak *contrat première embauche* (CPE [birinci istihdam sözleşmesi]) karşıtı öğrenci hareketi, ancak prekaryaların genel hareketi haline gelince kendi bilincine varabili di; ama böyle yaparak ya kendi özgüllüğünü yadsırdı ya da kaçınılmaz olarak, 2005 Kasım’ındaki ayaklanmalarda, “sıradan bir proleter” olma talebinin hükümsüz olduğunu göstermiş olan herkesle az çok şiddetli çatışmalara girmek zorunda olurdu. Genişleyerek bu talebi elde etmeye çalışmak aslında onu sabote etmek olurdu. Kasım isyancılarıyla birleşmenin herkes için güvenceli iş talebi bakımından herhangi bir inandırıcılığı olur muydu? Bir yandan bu birleşme hareketin genetik koduna nesnel olarak kazanmıştı; öte yandan tam da bu birleşmenin gerekliliği, hareket içinde, tam da nesnel olduğu gibi içsel bir sevginefret dinamiğine neden olmuştu. CPE karşıtı mücadele bir talepler hareketiydi ki bunun karşılanması bir talepler hareketi olarak kendisince kabul edilemeyecek bir şey olurdu.

Yunan isyanlarında proletarya herhangi bir şey talep etmedi ve kendini herhangi bir alternatifin temeli olarak sermaye aleyhinde görmedi. Ama bu isyanlar bir sınıf hareketi olsaydı, esasen sınıfların matrisi olan *üretim* içinde bir mücadele oluşturmazlardı. Bu isyanların sınıf aidiyetini bir kısıtlama olarak üretip hedef almayı başarmaları bu yolla mümkün oldu, ama bu noktaya ancak bir *cam zemin* olarak üretimin kendi sınırlarını oluşturduğuyla yüzleşerek ulaşabildiler. Ayrıca bu hareketin bu dışsal kısıtlamayı üretme yolları (isyanların hedefleri, gelişmesi, isyancıların niteliği ...) bu sınır tarafından doğal olarak tanımlanmış: salt ve sade baskı olarak sömürü ilişkisi. Kurumlara ve toplumsal yeniden üretim biçimlerine saldırmak, bir taraftan hareketi ve onun gücünü meydana getiren şeydi, ama aynı zamanda onun sınırlarının da ifadesiydi.

Geleceği olmayan öğrenciler, genç göçmenler, prekarya işçiler, bütün bunlar kapitalist toplumsal ilişkilerin cebir olarak yeniden üretimini her gün yaşayan proleterlerdir; onlar birer proleter oldukları için, cebir bu yeniden üretime *dâhildir*, ama onlar bunu her gün, üretim karşısında *yalnız başlarına* ve rastgele (tesadüfi ve zorunsuz) biçimde deneyimlerler. Tam da yalnız başlarına deneyimledikleri bu cebir anında mücadele ettikleri zamanda, bu yalnızlığı ancak kendilerinin bu üretim tarzına karşı mücadelelerindeki bir eksiklik olarak kavrar ve yaşarlar.

Bu hareket sınıf aidiyetini dışsal bir kısıtlama olarak yalnızca bu şekilde üretir. Onun kendisini bu mücadele döngüsü düzeyinde konumlandırması ve onun kendi belirleyici tarihsel uğraklarından biri olması bu şekilde mümkün olur.

Proleterler, kendi pratikleri ve mücadeleleri içinde kendilerinin proleter oluşlarını ancak toplumsal yeniden üretime özgü uğrakları ve durumları kendi hamlelerinde ve hedeflerinde özerkleştirerek sorgulamışlardır. Sermayenin ye-

niden üretimi ve üretimi ise birbirlerine yabancı olmaya devam etmiştir.

Guadeloupe’de işsizliğin ve sosyal yardımlardan ve/veya bir yeraltı ekonomisinden yararlanarak geçinen nüfus kesiminin önemi, ücret taleplerinin çelişkili olduğu anlamına gelir. Bu çelişki, olayların gidişatını, bir yandan (esasen kamu hizmetlerindeki) kalıcı işçiler üzerinde yoğunlaşan, ama taleplerin kat kat artırılması ve sonsuzca çeşitlenmesi aracılığıyla bu çelişkinin koşullarını sürdürmeyi hedefleyen *Liyannaj Kont Pwofitasyon* (LKP) ile, öte yandan barikatlarda yer alan ve kamu binalarına saldırıp bunları yağmalayan insanların çoğunluğu için merkezi ücret taleplerinin anlamsızlığı arasında yapılandırdı. Talep, mücadelenin seyri içinde istikrarsızlaştırıldı; örgütlenme biçim n yanı sıra kendisi de tartışmaya açıldı, ama sömürge tarihinden miras alınmış olan, nüfusun tamamına yönelik özgül sömürü biçimleri, bu çelişkinin hareketin tam ortasında daha şiddetli bir biçimde patlak vermesini önledi (bu olaylar sırasında sadece barikattaki bir sendikacının öldürüldüğünü belirtmek gerekir). Bu bakış açısına göre, sınıf aidiyetinin dışsal bir kısıtlama olarak üretilmesi mücadele içinde söz konusu olan bir şey olmaktan ziyade bir sosyolojik durum, bir tür şizofreniydi.

Genel olarak, şu andaki krizin patlamasından beri, ücret talebi artık önceden olanaklı olmayan bir dinamik tarafından belirleniyor. Bu, kapitalist üretim tarzında proletarya ve sermaye arasındaki, yeniden yapılanmadan kaynaklanan ve şimdilerde krize giren tüm ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkan içsel bir dinamiktir. Ücret talebinin anlamı değişmiştir.

Yaklaşık son yirmi yıl boyunca sermayenin güncel değerlendirme tarzını düzenlemiş olan mali krizler silsilesi içinde, hareket noktası olarak sermaye yatırımlarına bağlı mali varlıkları değil, hane tüketimini, daha doğru bir ifadeyle en

yoksul hanelerdeki tüketimini almış olan ilk kriz, eşikaltı krizidir. Bu bakımdan, hem merkezi ülkelerde hem de gelişmekte olan ülkelerde, ücretlerin üretilen servet içindeki payındaki devamlı bir düşüşün belirleyici olmaya devam etmesine dayanan, yeniden yapılandırılmış kapitalizme özgü ücret ilişkisinin özel bir krizini ortaya çıkarmıştır.

“Servetin paylaşımı,” kapitalist üretim tarzında esasen çelişkili olmaktan ziyade, Fransa’daki emeklilik sisteminde yapılan reformun ardından başlayan son grev ve blokaj hareketinde de (Ekim-Kasım 2010) doğrulandığı gibi *tabu* haline gelmiştir. İşgücünün yeniden üretimi, (krizin başlangıçlarını şu sıralar yaşadığımız) yeniden yapılandırılmış kapitalizmde bir *çifte ayrışmaya* maruz kaldı. Bu, bir yandan sermayenin değerlendirilmesi ile işgücünün yeniden üretimi arasında gerçekleşen bir ayrışma, diğer yandan da tüketim ile gelir olarak ücret arasında gerçekleşen bir ayrışmaydı.

İşgücünün zorunlu emek ve artık emek olarak bölünmesi kuşkusuz sınıf mücadelesi açısından daima belirleyici olmuştur. Ama artık, bu bölünme etrafındaki mücadelede, proletaryanın en nihayetinde bu üretim tarzına özgü bir sınıftan *başka bir şey olmadığı* şeklindeki *tarımından* ve proletaryanın sınıf olarak varoluşunun bir sınıf olarak kendi mücadelesinin sınırı olduğunun pratikte ve çelişkili bir biçimde apaçık olduğu çelişkisi fark edilir. Ücret talebinin sınıf mücadelesi içindeki merkezi karakteri *hâlihazırda* böyledir. Proletarya, en sıradan ücret talepleri esnasında, kendisinin bir *sınıf olarak varoluşunun* kendisine yabancı bir şey olarak nesneleştiğini ve bunu *yabancı* bir unsur olarak *onun özüne* kapitalist ilişkisinin ta kendisinin yerleştirdiğini görür.

Mevcut kriz proleterlerin borçlarını artık geri ödeyememesi yüzünden patlak verdi. Bu kriz tam da kapitalist ekonominin finansallaşmasına yol açmış olan ücret ilişkisi, yani işgücü içindeki “değer yaratımının” ve küresel rekabetin

koşulu olan ücret kesintileri dolayısıyla patlak verdi. Sermaye birikiminin tarihsel tarzında eşikaltı krizinin patlak vermesiyle birlikte, olumsuz bir biçimde etkisini gösteren şey bu işlevsel zorunluluktur. Hâlihazırdaki krizin temelinde artık ücret ilişkisi vardır.³ Bu kriz, 1970'lerin ve 1980'lerin yeniden yapılanmasından doğmuş olan kapitalizmin belirlenimlerinin ve dinamiğinin altüst olma aşamasının başlangıcıdır.

Meseleye dair bildiğimiz iki üç şey

Proletaryanın sermaye-olmayan olması, tüm mevcut koşulların (emek, mübadele, işbölümü, mülkiyet) tasfiyesi olması, onun burada kendi *devrimci eyleminin içeriğinin komünist tedbirlerden* (mülkiyetin, işbölümünün, mübadelenin ve değerlerin ilgası) oluştuğunu ark etmesinin sebebidir. Dışsal kısıtlama olarak sını aidiyeti bu bakımdan *kendi içinde* bir içeriktir, yani sınıf olarak mücadelenin sınırı açığa çıktığında müşterekleştirici önlemlerle kendini aşan bir pratiktir. Müşterekleştirme, proletaryanın sermayeye karşı aldığı basit *mücadele tedbirleri* diye değerlendirilen *komünist tedbirlerden* başka bir şey değildir.

Sömürü krizinin özünde yatan şey, birikmiş sermayeye nispetle artı değerın yetersizliğidir: proletarya ve sermaye arasındaki *çelişkinin* özünde *artı değer* üreten emek sorunu yatmasaydı; sadece bir dağılım sorunu söz konusu olsaydı, yani proletarya ve sermaye arasındaki *çelişki*, dinamiğini kendisinin oluşturduğu kapitalist üretim tarzından ileri gelen bir *çelişki* olmasaydı, yani "kendi kuralının feshine neden olan bir oyun" olmasaydı, devrim de göstermelik bir

³ Bu, aşırı birikimin ve yetersiz tüketimin özdeşliğinin kendini ortaya koyduğu bir krizdir.

dilekten ibaret olurdu. Sermayeye duyulan nefret ve başka bir yaşama duyulan arzu, sömürü denen bu kendi-için gelişkinin vazgeçilmez ideolojik ifadelerinden başka bir şey değildir.

Taleplere dayalı mücadele, emeğin artı değer üretme özelliğine yönelik bir saldırı sayesinde değil (ki böyle bir durumda daima bir paylaşım meselesine geri dönülmesi gerekir), sermaye olarak üretim araçlarına yönelik bir saldırı sayesinde aşılır. Üretim araçlarının kapitalist doğasına yönelik saldırı, kendini değerlemek amacıyla değer-emici emek olarak ilga edilmelerinden geçer; her şeyden serbestçe yararlanılabilmesine dayanan bir durumun genişletilmesidir, belirli üretim araçlarının (belki de fiziksel olarak) imha edilmesidir, nelerin ürün olarak ortaya konması gerektiğinin tanımlandığı yerler, yani mübadele ve ticaret matrisleri olan fabrikalar olarak ilga edilmeleridir; onların bireysel, özneler-arası ilişkilerdeki tanımı, bunlara sindirilmesidir; kentin bölgelere ayrılmasına, binaların maddi yerleşimine, kent ve kır ayrımına, fabrika veya üretim noktası denilen bir şeyin varlığına işlemiş olan işbölümünün ilgasıdır. Bireyler arasındaki ilişkiler şeylerde sabitlenir, çünkü değişim değeri doğası gereği maddidir.⁴ Değerin feshi, içinde yaşadığımız manzaranın somut bir dönüşümüdür, yeni bir coğrafyadır. Toplumsal ilişkilerin ilgası son derece maddi bir olaydır.

Komünizmde el koymanın artık herhangi bir geçerliliği yoktur, çünkü bizatihi “ürün” anlayışı zaten ilga edilmiştir. Kuşkusuz üretmek üzere kullanılan nesneler vardır, geri ka-

⁴ “Bu şey [para] kişiler arasındaki nesneleşmiş bir ilişkidir . . . nesneleşmiş değişim değeridir, değişim değeri ise insanların üretken etkinlikleri arasındaki karşılıklı bir ilişkiden ibarettir.” Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth: Penguin, 1973), 160.

lanlar ise ya doğrudan tüketilir ya da her iki amaç için de kullanılırlar. Ama “ürünlerden” bahsetmek ve onlara ilişkin dolaşım, dağıtım veya “nakil” sorununu ortaya atmak, yani bir sahiplenme ânını tasavvur etmek, insan etkinliğine özgü kırılma, “pıhtılaşma” noktaları varsaymak demektir: piyasa toplumlarında piyasa, bazı komünizm tasavvurlarında da malların serbestçe alınabildiği depolar. “Ürün” basit bir şey değildir. “Üründen” bahsetmek, insan etkinliğinin belirli bir sonucunun buna benzer başka bir sonuç veya bu tarz sonuçlara özgü bir saha karşısında *sınırlı* görüldüğünü varsaymaktır. “Ürün” değil, “etkinlik” kavramından yola çıkmamız gerekir.

Komünizmde insan etkinliği sınırsızdır, çünkü bölünemez. Sonuçları somut veya soyuttur, ama bu sonuçlar asla birer “ürün” değildir, çünkü bu durumda onların belirli bir durumda sahiplenilme veya devredilebilme olanağı tartışmaya açıktır. Komünizmde *sınırsız insan etkinliği* olduğundan bahsedebiliyorsak, bu, insan etkinliğinin sürekli bir küresel toplumsal akış olduğunu ve “*genel aklın*” veya “*kolektif işçinin*” baskın üretim gücü olduğunu, kapitalist üretim tarzının bize zaten göstermiş olması sayesinde + bununla birlikte, onun bu çelişik yararının onun “*iyi bir tarafından*” ileri gelmediğini unutmamalıyız. Üretimin toplumsal karakteri hiçbir şeyi müjdelemez, sadece değerin temelini çelişkili hale getirir.

Mübadelenin yok edilmesi, işçilerin kendilerine ve diğer işçilere ait hesapların bulunduğu bankalara saldırması, böylece bankalar olmadan yaşamayı zorunlu kılması demektir; işçilerin kendi “ürünlerini” birbirlerine ve topluma dolaysız bir biçimde ve bir piyasaya ihtiyaç duymadan aktarması, böylece işçi sıfatıyla kendilerini ortadan kaldırmaları demektir; tüm bir sınıfın müşterekleştirilecek sektörlerde eklemek bulmak için kendi kendini örgütleme sorumluluğu vs.

demektir. Kendi içinde, ayrı bir biçimde ele alınırsa, “komünizm” denebilecek bir tedbir yoktur. Komünist, kendi içinde “şiddet” de değildir, sınıflı toplumdan miras aldığı-muz pisliğin “paylaşımı” da değildir, artık değeri emen makinelerin “kolektifleştirilmesi” de değildir: o, bu eylemleri birbirine bağlayan, onların altında yatan, onları ancak daha fazla müşterekleşmeye doğru ilerleyen, yoksa bastırılan bir sürecin uğrakları haline getiren hareketin doğasıdır.

Devrim komünist önlemler almadan gerçekleştirilemez: ücretli emeğin yok edilmesi, araç gereçlerin, giyeceklerin, konutların müşterekleştirilmesi; tüm silahlara (sadece tahrip edici silahlara değil, haberleşme araçlarına, gıdalara ve benzerlerine de) el konması; (aramızdaki, bizi bu duruma mahkûm etmiş olacaklar da dâhil) muhtaçların, işsizlerin, batmış çiftçilerin, gücü olmadığı için öğretime devam edemeyen öğrencilerin birleştirilmesi.

Serbestçe tüketmeye başladığımız andan itibaren, tüketilen her şeyi yeniden üretmek şarttır; bu yüzden ulaşım ve iletişim araçlarına el koymak ve diğer kesimlerle temas kurmak gereklidir; silahlı güçlerin muhalefetine böyle göğüs gereceğiz. Devletle hesaplaşma silah sorununun doğrudan gündeme gelmesine neden olur, bu sorun ancak neredeyse sonsuz sayıdaki yerde savaşı destekleyecek bir dağıtım ağı kurarak çözülebilir. Askeri ve toplumsal etkinlikler birbirlerinden ayrılamazlar, eşzamanlı yürütülürler ve birbirlerine nüfuz ederler: cepheler veya katı muharebe alanları inşa etmek devrimin ölümü demektir. Proleterlerin meta ilişkilerine özgü yasaları yürürlükten kaldırdığı andan geri dönüş yoktur. Bu toplumsal sürecin derinleşmesi ve yayılması yeni ilişkilere hayat kazandırır ve gittikçe daha fazla sayıda proleter olmayan unsurun, aynı zamanda kendini hem oluşturma hem de yok etme süreci içinde olan, müşterekleştiren sınıfla bütünleşmesini sağlar. Proleterler

arasındaki her türlü rekabetin ve bölünmenin gittikçe daha büyük bir ölçekte ortadan kaldırılmasına olanak verir, bunu, kapitalist sınıfın hâlâ kendi toplumsal ilişkileri içinde harekete geçirdiği, bütünleştirdiği ve yeniden ürettiği unsurlarla silahlı hesaplaşma sürecinin gelişen içeriği haline getirir.

İşte bu yüzden, tüm müşterekleştirme önlemleri, düşmanlarımız ve onların maddi desteği arasındaki bağlantıların yok edilmesine yönelik katı eylemler olmak zorundadır: bu bağlantılar herhangi bir geri dönüş olanağı bırakmadan, hızla yok edilmelidir. Müşterekleştirme, her şeyden serbestçe yararlanılmasına dayanan bir durumun ve proleterlerin hoş yaşam biçiminin barışçıl bir şekilde örgütlenmesi değildir. Müşterekleşmeye yönelik toplumsal hareketin diktatörlüğü, insanlığın, ortadan kalkma sürecinde olan proleterayla bütünleştirilme sürecidir. Diğer sınıflara kıyasla proletaryanın sıkıca sınırlanması ve onun her türlü meta üretimine karşı olan mücadelesi aynı zamanda, maaşlı *küçük burjuvazi* tabakalarını, (orta) toplumsal idare sınıfını müşterekleştiren sınıfa katılmaya *zorlayan* bir süreçtir. Proleterler, sırf ücretli “oldukları” ve sömürüldükleri, hatta var olan koşulların çözümü oldukları için, göğün mavî “olması” gibi devrimci “değillerdir”. *Oldukları şeyi hareket noktası olarak alan* öz dönüşümleri sırasında onlar, kendilerini devrimci bir sınıf olarak inşa ederler. Proletaryanın pratikte insan toplumunun kuruluş hareketi olarak tanımlandığı an sınıfların ilgasının gerçekliğidir. Arjantin’deki toplumsal hareket, istihdam edilen proleterler, işsizler, dışlananlar ve orta tabakalar arasındaki ilişkiler hakkındaki sorunla yüz yüze geldi ve bunu tartıştı. Bu tartışmadan sadece aşırı ölçüde bölük pörçük yanıtlar çıktı, bunların en ilginçleri hiç şüphesiz bölgesel örgütlenme hakkındakilerdi. Bu mücadele döngüsü içinde artık müşterekleşmeden başka bir şey olamayacak

olan devrim, Leninist veya demokratik sınıf ittifakları ve Gorter'in "tek başına proletaryası" arasındaki ikilemi aşar: bunların ikisi de farklı yenilgi tipleridir.

İşsizler ve işi olanlar arasındaki, deneyimliler ve deneyimsizler arasındaki çatışmaların üstesinden gelmenin tek yolu, silahlı mücadelenin en başından itibaren ve bu mücadele boyunca, tam da bu bölünme zeminini ortadan kaldıran müşterekleşmeye yönelik önlemleri uygulamaktır. Bu, Arjantin'deki işgal edilmiş fabrikaların, bu sorunla karşı karşıya kaldıklarında, *piqueteros* gruplarına yönelik bazı hayırsever yeniden bölüşüm faaliyetlerinden genel olarak memnun kaldıkları için (krş. Zanon) ancak epey sınırlı ölçüde denedikleri bir şeydir. Bu olmadığı takdirde, sermaye hareketin seyri boyunca bu parçalanma üzerine oynayacaktır ve kendi kendini örgütleyenler arasından yeni Noske ve Scheidemann'lar çıkaracaktır.

Aslında bu, daha önce Alman devriminin de gösterdiği gibi, orta tabakaları proletaryaya katılmaya başlamaya, yani "proleterleşmelerini" sağlamaya zorlayan somut komünist tefbirler alarak bu tabakaları ortadan kaldırmaya ilişkin bir sorundur. Günümüzde gelişmiş ülkelerde bu sorun hem daha basit hem de daha tehlikelidir. Bir yandan orta tabakaların muazzam bir çoğunluğu maaşa bağlanmıştır ve bu yüzden artık kendi toplumsal konumunun maddi bir temeli yoktur; onun kapitalist işbirliğini idare etme ve yönlendirme rolü hâlâ esas olsa da iyice kırılğan bir hale gelmiştir; toplumsal konumu ise artı değerden kesintiler yapılmasına dayanan epey kırılğan bir mekanizmaya bağımlıdır. Fakat öte yandan ve tam da bu nedenlerden dolayı, proletaryaya biçimsel yakınlığı onu bu mücadeleler içinde, kendi konumlarını muhafaza etmelerini sağlayacak, ulusal veya demokratik alternatif idari "çözümler" sunmaya iter.

Çözmemiz gereken asıl sorun, komünizmi, metanın kısıkları arasında boğulmadan önce nasıl genişleteceğimizi, çiftçilerle mübadeleye girmemize gerek kalmayacak şekilde tarımı nasıl bütünleştireceğimizi, ilişkilerin müşterekleştirilmesine ve mallara el konmasına ilişkin mantığı hasmımıza dayatırken onun mübadeleye dayalı ilişkilerinden nasıl kurtulacağımızı, korku bloğunu devrim sayesinde nasıl ortadan kaldıracığımızı anlamakla ilgilidir.

Sonuç olarak, sermaye komünizm uğruna değil, komünizm sayesinde, daha doğru bir ifadeyle onun üretimi sayesinde ortadan kaldırılır. Gerçekten de komünist tedbirlerin komünizmden ayrı tutulması gerekir: bunlar cenin halindeki komünizm değil, daha ziyade onun ürünleridir. Bu bir geçiş dönemi değil, devrimdir: müşterekleştirme sadece *komünizmin komünist üretimi*dir. Sermayeye karşı mücadele komünist tedbirleri komünizmden farklı kılan şeydir. Proletaryanın devrimci etkinliğinin kendi içeriği daima sermayenin ilgasının onun sermayeyle ilişkisiyle dolayımlanmasıdır: bu ne başka bir alternatifle yarışan bir alternatif dalıdır, ne de bir tür acilcilik olarak komünizmdir.

PATRİYARKA VE META TOPLUMU: BEDENSİZ TOPLUMSAL CİNSİYET*

Roswitha Scholz

1980'LERDE DOĞU BLOKUNUN ÇÖKÜŞÜNDEN SONRA, kültüralizm ile farklılık kuramları, büyük ölçüde toplumsal cinsiyet çalışmaları alanı içinde geliştirilmiş bir disiplin olan kadın çalışmaları programlarında özellikle öne çıktı. 1980'lerin sonuna kadar bu sahadaki tartışmaları belirlemiş olan Marksist feminizm ise geri plana çekildi. Fakat son zamanlarda, mevcut ekonomik kriz dolayısıyla neoliberalizmin meşruluğunu gittikçe yitirmesi, muhtelif Marksizmlerin yeniden canlanmasına ve daha fazla rağbet görmesine neden oldu. Bununla birlikte şimdiye kadar – küreselleşme hakkındaki bazı eleştirel tartışmalar ve emek ve para temalarını işleyen bazı alan çalışmaları bir yana bı-

* *Marxism and the Critique of Value* adlı eserden alınmıştır (haz. Neil Larsen, Mathias Nilges, Josh Robinson ve Nicholas Brown; Chicago ve Alberta: MCM, 2014: 115-132.)

rakılırsa – bu gelişmelerin feminist kuram veya toplumsal cinsiyet çalışmaları alanlarında pek bir etkisi olmadı. Yapısöküm, evrensel feminizm korosunda, özellikle de toplumsal cinsiyet kuramında hâlâ assolist konumundadır. Bu sıralarda, yeni bir feminizmin (özellikle de yine materyalist bir analiz düzlemine sahip olan bir feminizmin) gerekli olduğuna dair iddialar iyice yaygınlaştı. 1980’lerin ve 1990’ların, “cinsiyet karışıklığı” gibi bir durumla karşı karşıya olduğumuzu ileri süren popüler argümanı da hızla gözden düşüyor. Buna karşın toplumsal cinsiyetlerin eşitlenmesini hedefleyen iddialı girişimlerin ya da imleyenlerle oynanan yapısökümcü oyunların inandırıcı sonuçlar ortaya koymadığı iyice açığa çıkıyor.

Bir yandan Marksist kuramın “yeniden keşfi,” öte yandan da feminizmin, son on yıllarda onun ayırt edici özelliği haline gelmiş plan biçimlerle sürdürülemeyeceği anlaşılsa bile, hiçbir biçimde tarihi geçmiş veya yersiz bir girişim olmadığı anlayışı, beni, fiilen var olan sosyalizmin sona ermesinden ve mevcut küresel ekonomik krizden bu yana yaşanan son gelişmeleri açıklayabilecek yeni bir Marksist-Feminist kuramsal çerçeve üzerine düşünmeye sevk ediyor. Geleneksel Marksist kavramların ve analizin yirmi birinci yüzyıla özgü tartışmalarla pürüzsüzce ilişkilendirilemeyeceği elbette açıktır. İleride yararlanacağım kuramsal çerçevelerin, mesela (günümüzde patriyarka üzerine eleştirel bir kurama dair içerdiği sorgulamalar sayesinde yine de önemli bir temel sağlamış olan) Adorno’nun eleştirel kuramının, bazı yenilikler yapılmadan bu olgulara doğrudan uygulanması da aynı şekilde olanaklı değildir. Son yirmi yıldaki, Adorno’yu ve eleştirel kuramı temel almış olan feminist tar-

tışmalar fikir verici olabilir, ama bunların da uyarlanması gereklidir. Bunun ayrıntılarına burada girmeyeceğim.¹ Bunun yerine yukarıda zikredilen kuramlardan bazıları üzerinde uğraşarak geliştirmiş olduğum, toplumsal cinsiyet ilişkileri hakkındaki kuramımın, yani değer-ayrışımı kuramının birkaç yönünü belirteceğim. Birazdan göstereceğim üzere, günümüzde asimetrik toplumsal cinsiyet ilişkilerini “klasik” modern toplumsal cinsiyet ilişkileri ile aynı anlamda düşünmek artık mümkün değildir. Aynı şekilde, 1980’lerden beri kendini gösteren postmodern farklılaşma süreçlerinin ve kültürel-simgesel düzeylerin anlamlılığının da açıklanması gerekir. Burada kültürel-simgesel düzen ile kuramın bağımsız bir boyutu anlaşılmalıdır. Fakat bu bağımsız boyutu, Marksçı kuramı tamamen materyalist saymadan, ona özgü temel bir toplumsal ilke olan değer ayrışımı ile bir arada düşünmek gerekir. Sosyo-psikolojik düzey gibi kültürel-simgesel bir düzey de toplumsal bir bütünün bağlamında içerildiği ölçüde, böyle bir kuram bütünselliği kavramaya çok daha fazla hazırlıklıdır. Bu yüzden ekonomi ve kültür, (farkları aynı ortak payda altında zorla toplamayı hedefleyen “özdeşlik mantığının” ileri sürdüğü gibi) ne özdeş, ne de ikiciliğe özgü bir biçimde birbirlerinden koparılabirler. Bunun yerine, onların özdeşliğini ve özdeş olmayışlarını, meta-üreten patriyarkayı bu bakımdan şekil-

¹ Örneğin bkz. Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorie und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats* (Unkel: Horlemann, 2000), 61 vd., 107 vd., 184 vd., ve Scholz, “Die Theorie der geschlechtlichen Abspaltung und die Kritische Theorie Adornos,” *Der Alptraum der Freiheit. Perspektiven radikaler Gesellschaftskritik*, haz.: Robert Kurz, Roswitha Scholz ve Jörg Ulrich (Blaubeuren: Verlag Ulmer Manuskripte, 2005).

lendiren çelişkili uyumsuzluk diye kavramak gerekir: Değer ayrışımının toplumsal biçiminin kendi kendisiyle çelişen temel ilkesi.

Toplumsal temel ilke olarak değer

Adorno'nun yukarıda bahsedilen eleştirel kuramı dışındaki kuramsal dayanakların başında, Marksist politik ekonomi eleştirisini geliştiren (ve son on yılda en çok öne çıkan kuramcıları Robert Kurz ve Moishe Postone olan), "değer" ve "soyut emek" hakkındaki yeni ve esaslı bir eleştirel kuram bulunur.² Amacım onların metinlerine feminist bir doğrultu kazandırmaktır.

Değere dair bu yeni eleştirel yaklaşıma göre, eleştirinin odağında artık değer – yani, emeğin, hukuksal mülkiyet ilişkileri şeklindeki sermaye tarafından salt dışsal olarak belirlenen sömürüsü – bulunmaz. Bunun yerine böyle bir eleştirinin daha önceki bir noktadan, yani meta üreten sistemin toplumsal karakterinden ve dolayısıyla özellikle soyut emeğe özgü etkinlik biçiminden başlaması gerekir. Soyutlama olarak emek ilk önce, meta üretiminin genelleşmesiyle birlikte kapitalizm içinde gelişir ve bu yüzden ontolojikleştirilmemelidir. Genelleşmiş meta üretimi temel bir çelişki ile nitelenir: değerın değerlemesi zorunluluğu dolayısıyla, ka-

² Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung* (Leipzig: Reclam, 1994); Kurz, *Schwarzbuch Kapitalismus: ein Abgesang auf die Marktwirtschaft* (Frankfurt am Main: Eichborn Verlag, 1999); Moishe Postone, "Anti-Semitism and National Socialism," *Germans and Jews since the Holocaust*, haz.: Anson Rabinbach ve John David Zipes (New York: Holmes and Meier, 1986); Postone, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993).

pitalist girişimlerdeki bireyler bir ağı iyice kaynaştırılır, bununla birlikte çelişkili bir biçimde, asıl toplumsallaşma (*Vergesellschaftung*) sadece piyasa ve değişim sayesinde tesis edildiği için toplumsal olmayan üretime katılmaya da devam ederler. Meta olarak ürünler geçmiş soyut emeği, dolayısıyla da değeri temsil ederler. Başka bir deyişle metalar, piyasanın toplumsal bakımdan geçerli saydığı, belirli bir miktardaki insan enerjisi harcamasını temsil ederler. Bu temsil ise, sermaye biçiminin evrensel aracı ve aynı zamanda başlı başına amacı olan para ile ifade edilir. Bu suretle insanlar toplumsallık dışı bir halde, toplum da soyut değer miktarı aracılığıyla ortaya konan şeyler üzerinden tesis edilmiş halde görünür. Sonuç olarak, toplumsallaşma becerileri kendilerine sadece metalar, ölü şeyler tarafından sağlandığı, dolayısıyla toplumsallaşma becerisi kendi toplumsal temsil biçimi bakımından kendi somut, duyusal içeriğinden tümüyle mahrum edildiği için, toplumun üyeleri yabancılaşırlar. Şimdilik bu ilişki, fetişizm kavramı aracılığıyla ifade edilebilir, bununla birlikte bu kavramın da henüz tamamlanmamış olduğunu unutmamak gerekir.

Bunun karşısında, malların farklı (meta formu tarafından somutlaştırılmış olmanın karşıt anlamı) olarak kişisel tahakküm ilişkileri altında üretildiği modern öncesi toplumlar yer alır. Mallar tarımsal alanlarda ve zanaatkârlar tarafından öncelikle kullanılmaları için üretilir, bu üretim de loncaların soyut kâr arayışını engelleyen yasaları tarafından belirlenirdi. Modern-öncesinin epey sınırlı olan mal değişimleri, modern anlamdaki piyasalar ve rekabet ilişkileri çerçevesinde gerçekleştirilmezdi. Bu yüzden tarihin bu noktasında, para ve değer başlı başına soyut amaçlar haline geldiği bir toplumsal bütünsellikten bahsetmek mümkün değildir. Modernlik bu nedenle artık değer arayışı ile, para-

dan daha fazla para üretme girişimi ile, bir öznel zenginleşme meselesi olarak değil de değerin kendi kendisiyle olan ilişkisi tarafından belirlenen totolojik bir sistem olarak nitelenir. Marx “otomatik öznenen” tam da bu bağlamda bahseder.³ İnsani ihtiyaçlar göz ardı edilebilir hale gelmiş, emek gücünün kendisi de bir metaya dönüşmüştür. Bu, insana özgü üretim yeteneğinin – kişisel tahakküm anlamında değil ama anonim kör mekanizmalar anlamında – dışsal olarak belirlenmeye başladığını ifade eder. Modernliğe özgü üretken etkinliklerin soyut emek biçimine zorla dönüştürülmüş olması da işte sırf bu nedenledir. Sonuçta kapitalizmin gelişimi, sadece kapitalizmde ortaya çıkabilecek ve ontolojik bir ilke olarak tarihsel olmayan bir şekilde kendini gösteren bir olgu olarak soyut emek ve paranın kendi başına hareketi sayesinde yaşamı küresel olarak belirler. Geleneksel Marksizm bu bağlantılar sisteminin sadece bir parçasını, burjuvazinin artık değere hukuksal olarak el koymasını sorunsallaştırmış, dolayısıyla da meta fetişizmi yerine eşitsiz bölüşüme odaklanmıştır. Kapitalizm eleştirisi ve post-kapitalist toplumlara dair tasarımlar da, meta üreten sistemin olumsuzlanmamış biçimlerinde söz konusu olan eşit bölüşüm hedefiyle sınırlıdır. Bu tarz eleştiriler, kapitalizmden kaynaklanan sıkıntılardan, bu sistemin birçok sonucundan sadece bir tanesi özel mülkiyet olan biçimsel ilişkilerinden ileri geldiğini görmeyi başaramazlar. Buna bağlı olarak, işçi hareketlerine özgü Marksizm biçimleri de sisteme içkin gelişmelerin ve toplumsal iyileşmelerin meşrulaştırılmasına dayanan bir ideolojiyle sınırlı kalmışlardır. Günümüzde bu

³ Bkz. Karl Marx, *Capital* 1. Cilt, 4. Bölüm: “The General Formula for Capital,” özellikle 255 (ed.n.).

düşünce biçimi, kapitalist toplumsallaşmanın tüm temel ilkelerini, özellikle de hatalı bir biçimde insanlığın tarih ötesi koşulları diye kavradığı değer ve soyut emek kategorilerini sindirmiş (ve sahiplenmiş) olduğu için, yenilenmiş bir kapitalizm eleştirisine uygun düşmez. Bu bağlamda, değere ve soyut emeğe dair radikal bir eleştirel tutum, fiilen var olan sosyalizmin geçmişe ait örneklerini, küresel ekonomik süreçler ve üretken güçlerin gelişiminin Batıyla yarışa sokulması dolayısıyla, kapitalist gelişimin 1980'lerin sonundaki post-Fordist gelişim aşamasında çökmek zorunda kalmış, küresel Doğu ve Güneye özgü, devlet bürokrasisi tarafından kararlaştırılmış iyileştirici modernleşme (*nachholende Modernisierung*) süreçlerinin değer üreten sistemleri olarak değerlendirir. Söz konusu tarihten itibaren Batı da krizler ve küreselleşme bağlamında toplumsal reformlardan vazgeçme sürecine girmiştir.

Toplumsal temel ilke olarak değer ayrışımı

Değer ve soyut emek kavramları, bence, kapitalizmin temel biçiminin temelde fetişik bir ilişki olduğunu yeterince açıklayamaz. Aynı şekilde, kapitalizmde esasen kadınlar tarafından gerçekleştirilen yeniden üretici etkinliklerin ortaya çıkışını da açıklamamız gerekir. Buna göre değer ayrışımı, kapitalizmin kaçın-belirlenimli yeniden üretici etkinliklere ve değer ile soyut emekten ayrılmış duygulanımlara, karakteristiklere ve tutumlara (duygusallık, duyarlılık, kadınsal veya anaç ilgi) dayalı bir öz içerdiği anlamına gelir. Kadınsal varoluş ilişkileri, yani kapitalizmdeki kadınsal yeniden üretici etkinlikler, bu yüzden soyut emekten farklı bir karakter taşırlar, bu da onların doğrudan emek kavramı altında sınıflandırılmayacak olmalarının nedenidir. Bu tarz iliş-

kiler, kapitalist toplumların, Marx'ın kavramsal düzeneği tarafından yakalanamayan bir yönünü teşkil ederler. Bu yön, değerin zorunlu bir yanıdır, ama aynı zamanda onun dışında da var olur ve (tam da bu nedenle) onun önkoşuludur. Bu bağlamda Frigga Haug'dan, genel olarak modernliğin üretim sahasıyla ilişkilendirilen bir yüzünü belirleyen ve Kurz'un "iş idaresinden faydalanma [*Vernutzung*] mantığı" diye andığı "zaman tasarrufu mantığı" anlayışından ve yeniden üretim sahasına karşılık gelen "zaman harcama mantığından" yararlanıyorum. Değer ve ayrışma böylece birbirleriyle diyalektik bir ilişki içinde olurlar. Birini diğerrinden türetmekle yetinmek mümkün değildir. Aslında her ikisi de eşzamanlı olarak birbirlerinden çıkar. Bu bakımdan, değer ayrışımı, değer biçimi kategorilerinin mikro-kuramsal ölçekte iş görmesine dayanan, bizim de yalnızca değeri değil fetişçi toplumsallaşmayı da bütünlüğü içinde sorgulamamıza olanak veren makro-kuramsal bir çerçeve olarak anlaşılabilir. Bununla birlikte bu noktada şunu da vurgulamak gerekir: yeniden üretime, tüketime ve bununla bağlantılı etkinliklere ilişkin sahalarda genelde hatalı olarak dolaımsız bir *a priori* gibi anlaşılan duyarlılık ve bu bağlamda giderilmesi gereken ihtiyaçlar, tarihsel olarak, bütünsel süreç (*Gesamtprozess*) olan değer ayrışımının genel arka planından önce ortaya çıkmıştır. Yemenin, içmenin ve sevmenin (kaba yapısalcılık biçimlerinin ileri süreceği gibi) salt simgeleşmeyle ilişkili olmadığı gerçeğine rağmen, bu kategorileri dolaımsızmış veya doğalmış gibi düşünmek yanlış olur. Politik ekonomiyi eleştirmek için elimizin altında mevcut olan geleneksel kategoriler bir başka bakımdan daha eksiktir. Değer ayrışımı belirli bir sosyo-psikolojik ilişkiye işaret eder. Az değer biçilen bazı nitelikler (duyarlılık, duygusallık, düşünce ve karakter kusurları, vs.) dışilikle

ilişkilendirilir ve eril-modern öznenen ayrıştırılır. Toplumsal cinsiyete özgü bu atıflar, meta üreten patriyarkanın simgesel düzeninin temel bir karakteristiğidir. Bu tarz asimetrik toplumsal cinsiyet ilişkileri, bana kalırsa, kuram söz konusu olduğu ölçüde, ancak modernliğe ve postmodernliğe odaklanılarak sorgulanmalıdır. Bu, söz konusu ilişkilerin modern öncesi bir tarihlerinin olmadığı anlamına değil, bunların evrenselleştirilmelerinin kendilerine tamamen yeni bir nitelik bahsettiği anlamına gelir. Bu tarz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin modernliğin başlangıcında evrenselleştirilmiş olması, kadınların artık parasal yönden temsil edilemeyen, değeri (eril, sermaye üreten alanlardakine kıyasla) daha düşük sayılmış yeniden üretim alanlarından öncelikle sorumlu tutulduğu anlamına gelir. Kapitalizmdeki toplumsal cinsiyet ilişkilerini kapitalizm öncesi bir kalıntı olarak anlamaktan vazgeçmemiz gerekir. Örneğin, tam da günümüzde düşündüğümüz halleriyle kamusal ve özel alanların ancak modernlik içinde ortaya çıkması gibi, bildiğimiz haliyle küçük/çekirdek aile de ancak 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu yüzden burada, modernliğin başlangıcının sadece kapitalist meta üretiminin yükselişine işaret etmediğini, ayrıca değer ayrışımı ilişkilerinin oluşturduğu zemine dayanan toplumsal bir dinamizmin ortaya çıkışına da tarıklık ettiğini iddia ediyorum.

Uygarlık modeli olarak meta üreten patriyarka

Frigga Haug'a katılarak, meta üreten patriyarka anlayışının bir uygarlık modeli olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmekle birlikte, değer ayrışımı kuramını dikkate alarak

onun önermeleri üzerinde bazı değişiklikler yapmak istiyorum.⁴ Genelde çok iyi bilindiği gibi, meta üreten patriyarkanın simgesel düzeni aşağıdaki varsayımlarca nitelenir: siyaset ve ekonomi erillikle ilişkilidir; örneğin erkek cinselliği genel olarak bireyselleşmiş, saldırgan veya şiddet yüklü diye betimlenir, kadınlar ise çoğunlukla saf bedenler olarak iş görür. Erkek bu nedenle insan sayılır, onun zeki ve beden- aşırı olduğu kabul edilir, kadınlar ise insan dışı bir statüye, bedene indirgenir. Savaş eril bir çağrışım taşır, kadınlar ise barışçıl, edilgen, iradeden ve ruhtan yoksun olarak görülür. Erkekler onur, cesaret ve ölümsüzleştirici eylemler uğruna mücadele etmelidir. Erkeklerin kahraman oldukları ve büyük işler yapmaya muktedir oldukları düşünülür, bu da onların doğayı üretken biçimde tabi kılmalarını gerektirir. Erkekler birbirleriyle her zaman rekabet ederler. Kadınlar ise bireylerin olduğu kadar insanlığın da bakımından sorumludur. Bununla beraber onların eylemlerine toplumsal bakımdan daha az değer atfedilir ve bunlar kuramın geliştirilme süreci içinde unutulur, kadınların erkeklere tabi kılınmasının kaynağı ve toplumsal marjinalleşmelerinin dayanağı onların cinselleştirilmeleridir.

Bu anlayış bir bütün olarak modern toplumların altında yatan düzen fikrini de belirler. Üstelik üretme yeteneği ve isteği ile zamanın akılcı, ekonomik ve etkili biçimde kullanılması da uygarlık modelini bir ilişkiler bütünselliği olarak – bireysel eylemliliklerde gözetilen düsturlarla birlikte kendi mekanizmaları ve tarihi gibi – kendi nesnel yapıları bakımından belirler. Bütün bunlardan çıkarılabilecek provokatif bir formüle göre, toplumsal cinsiyet olarak erkeklik

⁴ Frigga Haug, *Frauen-Politiken* (Berlin: Argument, 1996), 229 vd.

kapitalizmin toplumsal cinsiyeti olarak anlaşılmalıdır, bununla beraber toplumsal cinsiyete dair böyle ikinci bir anlayışın kuşkusuz modernliğin baskın toplumsal cinsiyet anlayışı olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Bunun gerektirdiği meta üreten uygarlık modeli kendi temelini kadınların baskı altına alınmasında ve marjinalleştirilmesinde, aynı zamanda da doğanın ve toplumsallığın göz ardı edilmesinde bulur. Özne ve nesne, tahakküm ve boyun eğdirme, erkek ve kadın bu bakımdan meta üreten patriyarkadaki tipik ikilikler, düşman emsallerdir.⁵

Yine de bununla ilgili yanlış anlamaları engellemek şarttır. Değer ayrışımı bu anlamda ayrıca bir üst kavram olarak anlaşılmalıdır, çünkü yüksek bir soyutlama düzeyindeki bir kuramsal yorumla uğraşmaktayız. Bu, ne sosyo-kültürel örüntülerden kaçabilen ne de bu örüntülerin parçası haline gelebilen tekil deneysel birimler veya özneler için anlamlıdır. Dahası, göreceğimiz üzere, toplumsal cinsiyet modelleri tarihsel değişime de tabidir. Bu nedenle değer ayrışımı kuramının, mesela 1980'lerin fark-feminizmiyle, hatta şu sıralar Alman muhafazakârları tarafından yaygınlaştırılan "Havva ilkesi" ile ilişkilendirilen "yeni bir dişilik" düşüncesini hatırlatan basitleştirilmiş yorumlamalardan da kaçınmak şarttır.⁶ Bütün bunlarda öne çıkarmamız gereken şey, soyut emeğin ve ev emeğinin erillğe ve dişiliğe özgü bildik kültürel örüntüler doğrultusunda birbirlerini eşzamanlı olarak belirledikleridir. Eski "yumurta mı tavuk mu" sorusu bu bağlamda hiçbir anlam ifade etmez. Bununla beraber diyalektik olmayan böyle bir yaklaşım, kültürel olarak erillik

⁵ A.g.e.

⁶ Eva Herman, *Das Eva-Prinzip* (Münih: Pendo, 2006).

ve dişiliğin başta toplumsal cinsiyete dayalı bir eylem paylaşımının gerçekleşme olanağı yakalamasından daha önce üretilmiş olması gerektiği hususunda ısrar eden yapısökümcü eleştirmenlerin karakteristik özelliğidir.⁷ Frigga Haug da, kültürel anlamın tarihin akışı içinde kendisini önceden beri toplumsal cinsiyete dayalı bir işbölümüne bağladığı şeklindeki ontolojikleştirici varsayımdan hareket eder.⁸

Meta üreten modern patriyarka içinde, yukarıda gösterildiği gibi, (ekonomi, siyaset, bilim gibi) çok sayıda alanı ihtiva eden bir kamusal alan ve bir özel alan gelişir. Kadınlar esasen özel alana tayin edilmişlerdir. Bu farklı alanlar bir yandan nispeten özerktir, öte yandan da birbirlerini karşılıklı olarak belirlerler – yani bunlar birbirleriyle diyalektik bir ilişki içindedirler. Öyleyse, özel alanı bir değer kaynağı olarak değil, ayrılmış bir alan olarak düşünmek önemlidir. Gerek duyulan şey, bakım ve sevgi gibi eylemlerin sürgün edilebileceği ve değer mantığına, zaman tasarrufu mantığına ve buna özgü ahlaksallığa (rekabet, kâr, performans) zıt düşen bir alandır. Özel alan ve kamu kesimi arasındaki bu ilişki, dokunaklı bir bölünme sayesinde, kendilerini kadınsal olan her şeye karşı bir halde bulan eril bağ ve kurumların varoluşunu da açıklar. Bunun sonucu olarak, modern devletin ve siyasetin temeli, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleriyle birlikte, 18. yüzyıldan beri, eril bağların oluşturduğu bir temele dayanır. Fakat bu, patriyarkanın bu ayrışma

⁷ Regine Gildmeister ve Angelika Wetterer, "Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zwei-Geschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung," *Traditionen Brüche, Entwicklungen feministischer Theorie* (Freiburg: Kore, 1992), 214 vd.

⁸ Haug, *Frauen-Politiken*, 127 vd.

süreci tarafından yaratılan bu alanlara dayandığı anlamına gelmez. Örneğin, kadınlar birikim alanında daima bir ölçüde aktif olmuşlardır. Ama ayrışım burada da belirginleşir, zira Angela Merkel'in ve başkalarının başarısına rağmen, kadınların kamusal alandaki varoluşu söz konusu olduğunda daha hasis değerlendirmeler belirleyici olur ve kadınlar yukarı dönük hareketlilikten büyük ölçüde alıkonulur. Bütün bunlar değer ayrışımının, her yanı kuşatan bir toplumsal biçimsel ilke olduğunu, bu ilkenin de duruma uygun olarak yüksek bir soyutlama düzeyine dayandığını ve farklı alanlara mekanik bir yolla bölünemeyeceğini gösterir. Bu da, değer ayrışımının etkilerinin, kamusal alanın tüm düzeyleri de dâhil olmak üzere, bütün alanlara hâkim olduğu anlamına gelir.

Toplumsal temel ilke olarak değer ayrışımı ve özdeşlik mantığının eleştirisi

Eleştirel pratik olarak değer ayrışımı, özdeşliğe dair eleştirel yaklaşımlara müsaade etmez. Yani hem meta üreten patriyarkanın mekanizmalarını, yapısını ve ayırt edici özelliklerini meta üretmeyen toplumlara aktarması bakımından, hem de meta üreten patriyarkanın içinde de, niteliksel farkları göz ardı ederek farklı alanları ve kesimleri homojenleştirmesi bakımından, analizleri tüm çelişkileri ve başkalıkları kendi altında toplayan yapı ve kavramlar düzeyine indirgeyen yaklaşımlara müsaade etmez. Bunun yerine, (tarihsel olarak hareketli olan) değer ayrışımı ilişkisini veya derecesini, yalnızca değer üretimiyle bağlantılı bir ilişkiler kümesi olarak değil, erkek egemen düşünceye karşılık gelen toplumsal bir temel ilke olarak anlamak gerekir. Zaten burada önemli olan tek şey, parayı eşdeğer biçim olarak belirleyen

şeyin ortalama emek zamanı veya soyut emek olması değildir. Bundan da önemlisi, tam da değerin, kavramsal olmayanı ve başkalıkla, duyumsallıkla, duygulanımsallıkla ve duygusallıkla ilişkili her şeyi daha değersiz diye tanımlamak ve ev emeğinden ayırtırmak zorunda olduğunun gözlemlenmesidir. Bununla birlikte ayrışma, Adorno'daki başkalığa denk düşmez. Daha isabetli bir ifadeyle, ayrışmış olan, değerin karanlık ve yumuşak yanıdır. Burada ayrışma, tikel nitelikleri, doğal farkları, kopuklukları, müphemlikleri ve çağdışılığı kaydedemeyen ve muhafaza edemeyen sınıflandırıcı düşünceyi kalıcılaştırarak, olumsal olan, kural dışı olan, analitik olmayan, bilimle kavranamayan unsurun gizli ve aydınlatılmamış halde kalmasını sağlayan bir önkoşul şeklinde anlaşılmalıdır.

Oysa, kapitalizme özgü "toplumsallaşmış toplum" bakımından bu, Adorno'nun deyişini kullanacak olursak, söz konusu düzeylerin ve kesimlerin birbirleriyle ilişki içinde, gerçeğin indirgenemez unsurları olarak anlaşılamayacağı, ama belirli bir toplumu ilk önce ontoloji ve görünüş düzeyinde kuran toplumsal bütünselliğin toplumsal biçim ilkesi olarak değer ayrışımı anlayışına denk düşen kendi nesnel, içsel ilişkileri içinde de sorgulanmaları gerektiği anlamına gelir. Yine de değer ayrışımı kuramı olarak kendi sınırlamalarının her an bilincindedir. Değer ayrışımı kuramının kendi kendini sorgulaması burada, kendisini mutlak bir toplumsal biçim ilkesi diye konumlandırmaktan alıkoyacak yere kadar ilerletilmelidir. Sonuçta kendi kavramına karşılık gelen durum temel çelişki statüsüne yükseltilemez, değer ayrışımı kuramı da tıpkı değer kuramı gibi, teklik mantığı kuramı gibi düşünülemez. Bu yüzden değer ayrışımı kuramı, özdeşlik mantığını eleştirisi bakımından kendi içinde tutarlı olmaya devam eder ve ancak kendini göreceleştirdiği, hatta

zaman zaman tekzip ettiği ölçüde varlığını koruyabilir. Bu aynı zamanda değer ayrışımı kuramının (ekonomik eşitsizlik, ırkçılık ve anti-Semitizm de dâhil) diğer toplumsal eşitsizlik biçimlerine eşit yer bırakması anlamına da gelir.⁹

Tarihsel süreç olarak değer ayrışımı

Değer ayrışımı kuramının oluşumuna özgü epistemolojik öncüllere göre, çok sayıda küresel bölgede yaşanan gelişmeleri soruştururken doğrusal analitik modellere başvurmaz. Gelişmeler genelde meta formu tarafından belirlenmiştir, bununla ilişkili patriyarka biçimi de tüm toplumlarda (özellikle de eskiden simetrik toplumsal cinsiyet ilişkileriyle belirlenen ve modernliğe özgü toplumsal cinsiyet ilişkilerini bugün bile tümüyle benimsememiş olan toplumlarda) aynı tarzda ve aynı koşullar altında gerçekleşmemiştir. Dahası, modern Batı patriyarkasının küresel ekonomik gelişmeler bağlamında büyük ölçüde kendi ayırt edici özelliklerini tümüyle kaybetmemiş olan alternatif paternalist yapıları ve ilişkileri ön plana çıkarmamız gerekir. Ayrıca Batı modernliğinin kendi tarihi boyunca erillik ve dişilik üzerine düşüncelerinin değişip durduğunu da hesaba katmamız gerekir. Modern emek kavrayışı da ikinci toplumsal cinsiyet anlayışları da, kapitalizmin hâkimiyetine yol açmış özgül gelişmelerin ürünleridir ve bunlarla bir arada ortaya çıkmışlardır.

⁹ Söz konusu soruşturmanın odağı modern toplumsal cinsiyet ilişkileri olduğu için, bu diğer toplumsal eşitsizlik biçimlerini uzun uzadıya tartışamayacağım. Daha esaslı bir analiz için bkz. Scholz, *Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von "Rasse," Klasse, Geschlecht und postmoderner* (Unkel: Horlemann, 2005).

“Cinsiyetlendirilmiş karakteristiklerin kutuplaşmasına” (Karin Hausen) yol açmış olan modern “ikili toplumsal cinsiyetlilik sistemi” (Carol Hagemann-White) ancak 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bundan önce kadınlar büyük ölçüde insan olanın başka bir şekli olarak görülüyordu; hatta bu, son on beş yıldır toplum ve tarih bilimlerinin, burjuva öncesi toplumların üzerine kurulmuş olduğu tek toplumsal cinsiyet modelinin ne kadar hâkim olmuş olduğunu vurgulamasının da nedenlerinden biridir. Vajına bile bu model bağlamında sık sık içe dönmüş ve bedeninin içine doğru ilerlemiş bir penis diye anlaşıldı.¹⁰ Kadınların büyük ölçüde aşağı varlıklar olarak görüldüğü gerçeğine rağmen, büyük ölçekli bir modern kamunun gelişiminden önce, toplumsal etki kazanmalarına yönelik bir dizi olanak yine de mevcuttu. Modern öncesi ve erken modern toplumlarda erkek büyük ölçüde sembolik bir hegemonya konumunu işgal ediyordu. Kadınlar, 18. yüzyıldan beri olduğu gibi, salt ev yaşamına ve anneliğe henüz hapsedilmemişti. Kadınların maddi yenden üretime katkısı tarımsal toplumlarda erkeklerin katkılarına önem bakımından eşit sayılıyordu.¹¹ Modern toplumsal cinsiyet ilişkileri ve toplumsal cinsiyet rollerinin kutuplaşması başta sadece burjuvaziyle sınırlı kalmış olmakla birlikte, Fordizm’in 1950 lerde hâkimiyet kurması bağlamında çekirdek ailenin evrenselleşmesiyle birlikte bunlar tüm toplumsal sahalarda hızla yaygınlaştı.

¹⁰ Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), 25 vd.

¹¹ Bettina Heintz ve Claudia Honegger, “Zum Strukturwandel weiblicher Widerstandsformen,” *Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*, haz.: Bettina Heintz ve Claudia Honegger (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1981), 15.

Değer ayrışımı bu yüzden, bir dizi sosyolojik yapısalci modelin ileri sürdüğü gibi durağan bir yapı değildir, daha ziyade bir süreç olarak düşünülmesi gerekir. Örneğin, postmodernlik içinde değer ayrışımı yeni bir değerlik edindir. Kadınların artık geniş çapta “çifte toplumsallaşmış” (Regina Becker-Schmidt) olduğu düşünülür, bu onların ailelerinden de mesleklerinden de benzer şekilde sorumlu oldukları anlamına gelir. Bunda yeni olan şey ise bu durumun kendisi değildir. Ne de olsa kadınlar birçok meslek ve işkolunda hep etkin olmuşlardır. Bu bakımdan postmodernliğe özgü ayırt edici özellik, kadınların son birkaç yıldır söz konusu olan çifte toplumsallaşmalarının bu gelişmeye eşlik eden yapısal çelişkiler yüzünden öne çıkmasıdır. Yukarıda belirtildiği gibi, bu gelişmeye dair bir analizin, birey ve toplum arasındaki ilişkinin diyalektik bir biçimde anlaşılmasıyla başlaması gerekir. Bu, bireyin hiçbir durumda nesnel yapısal ve kültürel örüntülere tümüyle hapsedilemeyeceği ve bu yapıların bireyle tamamen dışsal bir ilişki içinde olduklarını varsayamayacağımız anlamına gelir. Bu şekilde, kadınların postmodernlik içindeki, postmodernliğin bireyselleşmeye doğru karakteristik eğilimleri doğrultusunda ortaya çıkan rolünün gittikçe farklılaşmasıyla bağlantılı olan, çifte toplumsallaşmalara özgü çelişkileri açıkça görebiliriz. Güncel film, reklam ve edebiyat analizleri de, kadınların artık öncelikle anne ve ev kadını olarak görülmediklerini gösteriyor.

Sonuç olarak modern toplumsal cinsiyet ikiciliğini, queer kuramın ve onun başlıca savunucusu Judith Butler’ın ileri sürdüğü gibi yapısöküme uğratmamız gerektiğini söylemek sadece gereksiz değil, aynı zamanda son derece tartışmalıdır. Bu kuramsal yönelim, burjuva toplumsal cinsiyet ikiliğinin, gey ve lezbiyen alt kültürlerde görülebilen mü-

kerrer gülünçleştirme pratikleri yüzünden kendi içinde altüst oluşunu, modern toplumsal cinsiyete dayalı kimliğin “radikal inanılmazlığını” ifşa etmeye yönelik bir girişim olarak görür.¹² Fakat böyle bir yaklaşımın sorunlu yanı, sözde gülünçleştirilen ve altüst edilen bu unsurların kapitalist anlamda zaten köhnemiş olmalarıdır. Bir süredir, kadınla çifte toplumsallaşmasında, ayrıca modayı ve kadınlarla erkeklerin değişen *habitus*larını sorguladığımızda okunaklı hale gelecek şekilde yapısökümün fiiliyat kazandığına ta ık oluyoruz. Bu, yine de, toplumsal cinsiyet hiyerarşisi i temelden yok etmeden gerçekleşmiştir. Butler, klasik modern ve uyarlanmış, esnek postmodern toplumsal cinsiyet tahayyüllerini eleştirmek yerine, sonuçta (toplumsal cinsiyete dair) postmodern gerçekliği olumlamakla yetiniyor. Butler’ın saf kültüralist yaklaşımı mevcut sorulara yanıt veremez ve aslında, postmodernliğin, çözüm olarak ilericilik kisvesine sokulmuş hiyerarşik toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ilgili sorunla bizi baş başa bırakır.

Küreselleşme çağında meta üreten patriyarkanın vahşileşmesinin özü ve görünüşünün diyalektiği

Postmodern toplumsal cinsiyet ilişkilerini analiz etme girişiminde, öz ve görünüş diyalektiğinde ısrar etmek önemlidir. Bu, toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki değişmelerin, her türlü toplumsal düzlemin biçim ilkesini belirleyen değer ayrışımı mekanizmalarına ve yapılarına göre anlaşılması gerektiği anlamına gelir. Burada, özellikle yine değer ayrışımına dayanan üretici güçlerin ve piyasa dinamiğinin geli-

¹² Judith Butler, *Gender Trouble* (Londra: Routledge, 1991), 208.

şiminin, kadının kendi geleneksel rolünden uzaklaşarak gelişmesini teşvik ettiği ölçüde kendi önkoşulunun altını oyduğu açığa çıkar. 1950'lerden beri gittikçe daha fazla kadın, ev yaşamını ussallaştıran, artan doğum kontrol seçenekleri ve eğitim olanaklarından yararlanmak bakımından erkeklerle zamanla eşit hale gelmek gibi bir dizi süreç sayesinde soyut emeğe, birikim sürecine dâhil edilmiştir.¹³ Sonuç olarak, kadınların çifte toplumsallaşması da bir değişim geçirmiştir ve artık toplumsal hiyerarşide daha yüksek bir düzeye dayanır ve aynı şekilde kadınlar lehine daha yüksek öz-değerleme düzeyleri üretir. Artık kadınların büyük bir yüzdesinin "resmi" topluma dâhil edilmiş olmasına rağmen, kadınlar ev yaşamından ve çocuklardan sorumlu olmaya devam etmiş, mesleki hiyerarşide yükselmek için erkeklerden daha zorlu mücadeleler vermek zorunda kalmış ve ücretleri ortalamada erkeklerinkinden önemli ölçüde düşük olmuştur. Değer ayrışımının yapısı bu yüzden değişmiştir, ama kural olarak hâlâ mevcuttur. Bu bağlamda, görünüşe göre, yine aynı, bildik içerikle de olsa, tek toplumsal cinsiyete dayalı bir modele geri dönmek gibi bir deneyim yaşadığımızı ileri sürmek şaşırtıcı olmaz. Buna göre kadın erkektir, ama sadece onun farklı bir türüdür. Yine de bu model, değer ayrışımının klasik modern süreci boyunca ilerlediği için kendini modern öncesi dönemlerde olduğundan farklı bir biçimde ortaya koyar.¹⁴

¹³ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 174 vd.

¹⁴ Kornelia Hauser, "Die Kulturoisierung der Politik. 'Anti-Political-Correctness' als Deutungskämpfe gegen den Feminismus," *Bundeszentrale für politische Bildung: Aus Politik und Zeitgeschichte* (Bonn: Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, 1996), 21

Geleneksel burjuva toplumsal cinsiyet ilişkileri, artık günümüzün “turbo-kapitalizmine” ve onun katı esneklik taleplerine uygun değildir. Bir dizi zorlayıcı esnek kimlik ortaya çıkmıştır, fakat bunlar toplumsal cinsiyet bakımından hâlâ farklı biçimlerde temsil edilirler.¹⁵ Eski kadın imgesi köhnemiştir ve çifte toplumsallaşmış kadın hâkim rol haline gelmiştir. Dahası küreselleşme ve toplumsal cinsiyet ilişkileri hakkındaki son analizler, kadınların nihayet daha geniş ve sisteme içkin özgürlüklerden yararlanabiliyormuş gibi gözüktükleri bir dönemden sonra bir de patriyarkanın gittikçe vahşileştiğine tanık olduğumuzu ortaya koyuyorlar. Elbette bu durumda da muhtelif küresel bölgelere uygun düşen bir dizi toplumsal ve kültürel farklılığı dikkate almamız gerekir. Aynı şekilde, galiplere ve mağluplara dayanan bir mantığın hâlâ egemen olduğu bir bağlamda, üstelik galiplerin orta sınıfın hâlihazırdaki imhası yüzünden açılan bir uçuruma düşüp ortadan kaybolma tehlikesi altında olmalarına rağmen, kadınların farklı şekillerde konumlandıklarını da dikkate almamız gerekir.¹⁶ Durumu iyi olan kadınlar düşük ücretli göçmen kadın emekçilerin sunduğu hizmetleri satın alabildikleri için, örneğin, kadınsal varoluş düzleminde kişisel bakıma ve bakıcılığa ilişkin bir yeniden paylaşım tarık oluyoruz.

¹⁵ Krş.: Irmgard Schultz, *Der erregende Mythos vom Geld. Die neue Verbindung von Zeit, Geld und Geschlecht im Ökologiezeitalter* (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1994), 198 vd., ve Christa Wichterich, *Die globalisierte Frau. Berichte aus der Zukunft der Ungleichheit* (Reinbek: Rowohlt, 1998).

¹⁶ Krş.: Robert Kurz, “Der letzte Stadium der Mittelklasse. Vom klassischen Kleinbürgertum zum universellen Humankapital,” *Der Alpt-raum der Freiheit, Perspektiven radikaler Gesellschaftskritik*, bkz. n1, 133.

Nüfusun büyük bir kısmı için “patriyarkanın vahşileşmesi,” ABD’deki siyah gettolarındakine veya Üçüncü Dünya ülkelerinin varoşlarındakine benzer koşullar bekleyebileceğimiz anlamına geliyor: kadınlar aynı şekilde paradan da yaşam idamesinden de sorumlu olacaktır. Kadınlar, kendilerine kendi varoluşlarını güvence altına alma fırsatı verilmeden dünya piyasasına iyice dâhil edilecektir. Kadın akrabalarının ve komşularının yardımıyla (ki bu da kişisel bakımın ve bununla ilişkili emek sahalarının yeniden dağılımının başka bir örneğidir) çocuk yetiştireceklerdir, erkekler ise gelip gidecek, iş ve kadın değiştirecek, bu kadınların da onları düzenli olarak desteklemesi beklenecektir. İstihdam ilişkilerinin gittikçe güvencesizleşmesi ve geleneksel aile yapılarının gittikçe aşınması yüzünden erkekler artık aileyi geçindirme konumunu işgal etmiyor.¹⁷ Artan bireyselleşme ve toplumsal ilişkilerin atomize oluşu, güvencesiz varoluş biçimleri temelinde işliyor, hatta büyük ekonomik krizler sırasında, sosyal refah devleti yaygın biçimde imha olurken ve kriz yönetimine ilişkin zorlayıcı tedbirler alınırken bile esasen geleneksel toplumsal cinsiyet hiyerarşisi silinip gitmediği için, işlemeye devam ediyor.

Toplumsal biçim ilkesi olarak değer ayrışımı, sonuçta, modernliğin durağan, kurumsal sınırlarını (özellikle aile ve emeği) kendisinden uzaklaştırmakla kalır. Meta üreten hiyerarşi, bu yüzden, mevcut değer ilişkilerini, soyut ve ayrılmış yeniden üretim unsurlarını ardında bırakmadan, gittikçe vahşileşir. Burada şunu da belirtmemiz gerekir ki, şu anda ev içi şiddetten intihar bombacılarına kadar, eril şiddetin bununla bağlantılı olarak tırmandığını deneyimliyoruz.

¹⁷ Krş.: Schultz, *Der erregende Mythos vom Geld*, 198 vd.

Bu sonuncu unsurla ilgili olarak belirtmeye devam etmemiz gerekir ki, "otantik" dinsel patriyarkal toplumsal cinsiyet ilişkilerini yeniden inşa etmeye sadece köktenci İslam çalışmıyor. Doğrusu eleştirimizin odağını Batılı patriyarkal uygarlık modelinin oluşturması gerekir. Aynı zamanda psikolojik düzeydeki bir geçişle de karşı karşıyayız. Postmodernlikte geleneksel eril duygulanım koduna karşılık gelen "toplumsal cinsiyetli bir duygulanma kodu" ortaya çıkar.¹⁸ Yine de, eski duygulanımsal yapılar da önemli bir rol oynamaya zorunlu olarak devam ederler çünkü bunlar, tek toplumsal cinsiyete dayalı ilişkilerin söz konusu olduğu postmodern zamanlarda bile, birkaç çocuk sahibi olmakla birlikte doktorluğa, bilim kadınlığına, siyasetçiliğe ve daha fazlasına devam etmeyi başaran annenin her tarafta görülebilmesini olanaklı kılarak kadınların ayrılmış sorumluluklar üstlenmeye devam etmesini sağlarlar. Bu, şiddetli kriz ve istikrarsızlık dönemlerinde özellikle geçerli hale gelen geleneksel kadınlık rollerine ve ideallerine dönüş biçiminde gerçekleşebilir.

Turbo-kapitalizm toplumsal cinsiyete özgü olan esnek kimlikler talep ederken, buna karşılık gelen, çifte toplumsallaşmış kadın modeli gibi postmodern toplumsal cinsiyet modellerinin, günümüze özgü kriz kapitalizmi bağlamında yeniden üretime kalıcı olarak istikrar kazandırabileceklerini ileri süremeyiz. Ne de olsa, kapitalizmin hâlihazırdaki aşamasının ayırt edici özelliği "modernleşmenin çöküşü" ve bununla bağlantılı olarak akılcılığın akıldışılığı evrilmesi-

¹⁸ Krş.: Hauser, *Bundeszentrale für politische Bildung*, 21.

dir.¹⁹ Bireyselleşmiş kadının çifte toplumsallaşmasının bu bakımdan (görünüşte çelişkili biçimde), yavaş yavaş parçalanmakta olsa bile meta üreten patriyarka lehine önemli ve işlevsel bir rol üstlendiği söylenmelidir. Üçüncü Dünya ülkelerinde kriz yönetimiyle uğraşan örgütlenmeler, örneğini, sık sık kadınlar tarafından yönetilir (bununla birlikte şunu da kavramak gerekir ki, yeniden üretici etkinlikler genel olarak gittikçe daha ikincil bir rol oynarlar). Bu bakımdan Batıda yaşanan gelişmeye dair örnekleyici açıklamalardan biri (muhafazakâr bir yazar ve *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'un yardımcı editörü olan) Frank Schürmacher'in 2006 tarihli kitabı *Minimum*'da yer alır. Burada, kadınların *Trümmerfrauen*²⁰ ve temizlik personeli²¹ olarak önemli bir işlevi gerçekleştirdiğine inanan Schürmacher'in kadınlara kriz yöneticisi rolünü vermek istediği "toplumumuzun düşüşü ve yeniden doğuşu" betimlenir. Schürmacher bu tarz iddiaları gerekçelendirmek amacıyla, toplumsal ilişkilerin ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin geniş çaptaki çöküşünü açıklarken ve gerçekleştirilmesinden kadınları sorumlu tuttuğu sözde çözümleri sıralarken kaba biyolojik ve antropolojik argüman silsilelerine başvurur. Bu tarz sahte çözümlerden kaçınmak için, değer ayrışımı kuramının vurguladığı

¹⁹ Kapitalizmin şu andaki aşaması ve onun klasik modernlik biçimlerinden ayrışması hakkında ve "modernleşmenin çöküşü" teriminin kökenleri hakkında bkz. Kurz, *Kollaps*.

²⁰ İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra enkaz toplamaya yardımcı olan kadınlar – tam karşılığı: "Enkaz kadınları" (ed. n.)

²¹ Ayrıca bkz. Christina Thürmer-Rohr, "Feminisierung der Gesellschaft. Weiblichkeit als Putz- und Entseuchungsmittel," *Vagabundinnen. Feministische Essays*, haz.: Christina Thürmer-Rohr (Berlin: Orlanda Frauenverlag, 1987).

gibi, mevcut toplumsal krizleri kendi toplumsal ve tarihsel bağlamları bakımından analiz etmek şarttır. Bu temelden hareket edildiğinde, günümüzde insanı ve doğayı en temel varoluş düzeylerine iyice indirgeyen ve Eski Solcu veya Keynesçi reform programlarıyla ele alınamayacak olan, değer ayrışımının toplumsallaşmasına özgü ikilemlerden hangi önemli kuramsal ve pratik sonuçların çıkarılması gerektiğini sormak da artık olanaklı olur. Aynı şekilde, örneğin ırkçılığı salt kültürel bir olgu diye yorumlayan ve mevcut krizi ele almayı başaramayan yapısökümcü ve postkolonyal yaklaşımlar da, değer ayrışımının toplumsallaşmasına ilişkin genel sorunu ele almayı tümüyle reddeden, bunun yerine çokluğun hareketine, dinsel anlayışlarına sığmayan ve sanki bu kavramlar ırkçılığa ve cinsiyetçiliğe verebilecekleri yanıtlar içeriyormuş gibi davranan (*post-operatist*) yaklaşımlardır.²² Burada gereken şey, bu yüzden, politik ekonominin eleştirisine yeni bir dönüş yapmaktır. Fakat böyle bir eleştirinin artık ernek-ontolojik ve erkek egemen-evrenselci metodolojiye odaklanan geleneksel biçimiyle sürdürülmesi mümkün değildir ve bunun yerine radikal bir değer ayrışımı kuramına ve onun epistemolojik sonuçlarına dönmesi gereklidir.

Ş o n u ç

Bu makalede, ekonomi ve kültürün, kendi çelişik özdeşliği ve başkalığı içinde, toplumsal temel ilke olarak değer ayrışımının (kendi başına çelişik) perspektifiyle düşünülmesinin gerektiğini şematik biçimde göstermeye çalıştım. O hal-

²² Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), ve Scholz, *Differenzen*, 247 vd.

de, değer ayrışımı sadece durağan bir yapı olarak değil, tarihsel bakımdan dinamik bir süreç olarak da anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım, özeli genel altında zorla sınıflandırmaya yönelik, kimlik eleştirisine özgü cazibeyi reddeder. Bunun yerine kavram ve farklılaşma arasındaki gerilimi (kavramı belirgin olmayan, sonsuz olan içinde yok etmeden) ele alır, dolayısıyla eril şiddet dâhil olmak üzere bununla bağlantılı çatışmaları da ele alabilecek şekillerde, mevcut homojenleşme ve farklılaşma süreçleri hakkında konuşabilir. Değer ayrışımı kuramının toplumsal bir temel ilkeyi teşkil ettiği (ve bu yüzden sadece dar anlamda toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ilişkili olmakla kalmadığı) sürece, zaman zaman kendini yadsıması gerektiğini, bir yandan da cinsiyetçiliğin yanı sıra ırkçılığa, anti-Semitizme ve ekonomik eşitsizlikler de eşit bir yer ayırması gerektiğini ve bu sırada herhangi bir evrensellik iddiasında bulunması gerektiğini önemle belirtmek gerekir. Değer ayrışımı kuramının ilk önce var olması, ancak kendi konumunu ve işlevini göreceleştirerek mümkün olur.



Marksizmin toplum, kültür ve siyaset kuramına yapmış olduğu en anlamlı katkılardan biri toplumsal biçimlere değgin materyalist kuram olmuştur. Siyasi yelpazenin her kesiminden düşünürler, iktisadi sistemlerin karakterinin ve doğasının toplumsal olana şekil verdiğini artık kabul etmektedirler, bunun toplumsal yaşamı düşünme ve haritalama tarzımızla ilgili olarak akla getirdiği tüm içerimlerin gereğini her zaman yerine getirmeseler bile. Üretici sistemler değiştikçe, toplumlar iyice çeşitlilik kazanıp karmaşıklıktıkça, toplumsal olanın çağdaş biçimini inceleyen yeni kuramlar geliştirmek bir zorunluluk haline gelmektedir.

Çağdaş Marksist Kuramda Tartışmalar dizisinin bu ikinci kitabında bir araya getirilen makaleler, kimlik kategorilerinin kapitalizmin toplumsal formasyonu, kapitalist üretimle ve sermayeden özgürleşme ufkuyla olan ilişkilerini anlamamanın farklı yollarını geliştirerek sınıf, toplumsal hiyerarşiler, toplumsal cinsiyet, ırk ve etnisite arasındaki bağlantıları yeni iktisadi ve toplumsal yapılanmalar bağlamında sorguluyor.

Bu dizi kapsamında yayımladığımız ilk kitap *Yapılar, Sistemler, Süreçler* adını taşıyordu; elinizdeki kitabın ardından çıkaracağımız diğer kitaplarsa şunlar: *Hakikat Arayışı; Kültür Teorileri ve Siyasalın Labirentlerinde*.



dipnot
yayınları

Selânik Caddesi 82/24 Kızılay - Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 • Faks: (0 312) 419 25 32
dipnotkitavevi@yahoo.com • www.dipnotkitap.com

