

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>

MARKSİZMİN ÖTESİNDE MARKSİZM

Derleyenler: Saree Makdisi • Cesare Casarino • Rebecca E. Karl
Fredric Jameson • Dipesh Chakrabarty • Peter Hitchcock • Kathi Weeks
Arif Dirlik • Antonio Negri • Kenneth Surin • Rosemary Hennessy
Maurizio Viano • Vincenzo Binetti • Maivân Clech Lãm • Paolo Virno

Yayına Hazırlayan: Yavuz Alogan





Saree Makdisi, UCLA'da İngiliz Edebiyatı profesörüdür. 18. ve 19. yüzyıl İngiliz edebiyatı ve kültürü, modernite, emperyalizm, küreselleşme ve kültürleri, yeni sömürgecilik, çağdaş Arap siyasal kültürü, Filistin sorunu, eleştirel teori, felsefe ve Marksizm konularında çalışmalarını sürdürmektedir. *Palestine Without a Road Map* adlı son kitabı üzerinde çalışmaktadır.

Makdisi'nin Eserleri:

- *Romantic Imperialism: Universal Empire and the Culture of Modernity* (Cambridge, 1998)
- *William Blake and the Impossible History of the 1790s* (University of Chicago Press, 2003)

Cesare Casarino, Minnesota Üniversitesi'nde edebiyat doçentidir. Batı felsefe tarihi, 19-20. yüzyıl Anglo-Amerikan ve İngiliz Edebiyatı, başta II. Dünya Savaşı sonrası Avrupa sineması olmak üzere sinema ve film teorisi başlıca ilgi alanları arasındadır. Söylem kuramı, tarihsel maddecilik sorunu, cinsellik ve cinsiyet kategorileri aracılığıyla yukarıdaki alanlarla ilgili araştırmalar yürüten Casarino, son olarak edebiyat ve AIDS'in görsel kültürü üzerine çalışmaktadır.

Casarino'nun Eserleri:

- *Modernity at Sea: Melville, Marx, Conrad in Crisis* (University of Minnesota Press, 2002)

Rebecca E. Karl, New York Üniversitesi'nde profesördür. Modern ve çağdaş Çin'in entelektüel, kültürel ve toplumsal tarihi, 20. yüzyıl başlarında Çin'de cinsiyet ve yurttaşlık, çağdaş Çin sineması gibi başlıklarda toplanabilecek çok sayıda çalışmasında sömürgecilik, emperyalizm, ırkçılık, milliyetçilik, karşılaştırmalı tarih, eleştirel kuram ve eleştirel modernite kuramları aracılığıyla Çin'i incelemektedir.

Karl'ın Eserleri:

- *Staging the World: Chinese Nationalism at the turn of the Twentieth Century* (Duke University Press, 2002)
- *Rethinking the 1898 Reform Period: Political and Cultural Change in Modern China* (Der, Peter Zarrow ile birlikte; Harvard University, 2002)

Saree Makdisi, Cesare Casarino ve Rebecca E. Karl'ın Ortak Derlemeleri:

- *Marxism Beyond Marxism* (Routledge, 1996)

İmge Kitabevi Yayınları
Genel Yayın Yönetmeni
Şebnem Çiler Tabakçı

ISBN 975-533-416-5

Özgün Adı
Marxism Beyond Marxism, 1996

© Saree Makdisi & Cesare Casarino & Rebecca E. Karl
Onk Ajans Ltd. aracılığıyla
© İmge Kitabevi Yayınları, 2005

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Eylül 2005

Düzeltili
Alaattin Topçu

Kapak Uygulama
Leyla Çelik

Sayfa Düzeni
Yalçın Ateş

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Mithatpaşa Cad. No: 62/4 Kızılay-Ankara
Tel: (312) 418 70 93-94 • Faks: 418 10 46 • www.pelinofset.com.tr

İ m g e K i t a b e v i
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: www.imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr

İ m g e D a ğ ı t ı m

An k a r a
Konur Sokak No: 43/A Kızılay
Tel: (312) 417 50 95-96 / 418 28 65
Faks: (312) 425 65 32
E-Posta: dagitim@imge.com.tr

İ s t a n b u l
Mühürdar Cad. No: 80 Kadıköy
Tel: (216) 348 60 58
Faks: (216) 418 26 10
E-Posta: kadikoy@imge.com.tr

Derleyenler
Saree Makdisi • Cesare Casarino
Rebecca E. Karl



Marksizmin Ötesinde Marksizm

Marksizm, Komünizm ve Tarih

Fredric Jameson • Dipesh Chakrabarty
Peter Hitchcock • Kathi Weeks
Arif Dirlik • Antonio Negri
Kenneth Surin • Rosemary Hennessy
Maurizio Viano • Vincenzo Binetti
Maivân Clech Lâm • Paolo Virno

Yayıma Hazırlayan
Yavuz Alogan

Çevirenler
Hakan Gür • Serap Suğur • Suat Kardaş
Aynur Özügürlü • Meral Delikara Üst • Fatma Sündal



*Bob Sheldon ve
Guy Debord'un
anısına*

İçindekiler



Önsöz ve Teşekkür.....	7
Giriş: Marksizm, Komünizm ve Tarih: Yeni Bir Giriş	11
I. Gerçekte Var Olan Marksizm	33
<i>Fredric Jameson</i>	
II. Marksizmden Sonra Marx, Tarih, Astlık (Subalternity) ve Farklılık	103
<i>Dipesh Chakrabarty</i>	
III. Dünya İşçileri!.....	129
<i>Peter Hitchcock</i>	
IV. Feminist Bir Bakış İçin Özne	157
<i>Kathi Weeks</i>	
V. Mao Zedung ve “Çin Marksizm’i”	203
<i>Arif Dirlik</i>	
VI. Marx Üzerine Yirmi Tez: Bugünkü Sınıf Durumunun Yorumu.....	249
<i>Antonio Negri</i>	
VII. Bir Soru Olarak “Marksizmin Sürekli Geçerliliği”: Bazı Önergeler	295
<i>Kenneth Surin</i>	
VIII. Eşcinsel Kuram, Sol Politika.....	341
<i>Rosemary Hennessy</i>	

IX. Ne Yapılmalı? Marksizm ve Akademia	391
<i>Maurizio Viano – Vincenzo Binetti</i>	
X. Marksizm'in Canavarın Karnındaki Direnişi	409
<i>Maivân Clech Lâm</i>	
XI. "Genel Entelekt" Üzerine Notlar	423
<i>Paolo Virno</i>	
Yazarlar	435
Çevirmenler Hakkında	437
Dizin	441

Önsöz ve Teşekkür



Marksizmin çağdaş geçerliliği üzerine derlenmiş makalelerden oluşan bu kitap, büyük ölçüde, bir politika ve kültür dergisi olan *Polygraph*'ın 6/7. sayısından süzülen emeği tekrar sunmaktadır. O tarihten bu yana önemli ölçüde gözden geçirilmiş olsalar da bu makalelerin çoğu, 1992'nin sonlarında ve 1993'ün başlarında Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da gerçekleşip "komünizmin sonu" olarak tanımlanan olayların ardından kaleme alınmıştır. Bu gelişme, bazı gözlemcilere Marksizm'in bütün itibarını yitirdiği, hatta "son" bulduğu bir an olarak görüldü. Öte yandan, bu öyle bir andı ki, kapitalizmin bir dizi temel yapısal dönüşüm geçirdiği görülüyor; bu da pek çok entelektüel ve politik eylemci açısından Marksizm'in yeniden canlandırılmasını, onun bazı temel kategorilerinin ve kavramlarının yeniden düşünülmesini gerektiriyordu.

Bu derlemeyi *Polygraph* editörler kurulu adına düzenledik; editörler grubunda Jonathan Beller, Eleanor Kauf-

man, Henry Schwarz, Neferti Tadiar ve Xudong Zhang yer aldı. Özellikle, makalelerin çoğunun özgün haliyle yayımlandığı *Polygraph* 6/7. sayısının üretimine büyük emek veren Eleanor Kaufman ve Xudong Zhang'a teşekkür ederiz. Dergiyi kuran ve pek çok sayısına emek veren, sürekli destek ve önerilerinden çok yararlandığımız Richard Dienst, Henry Schwarz, Michael Speaks ve Jeff Twitchell'a ayrıca teşekkürlerimizi sunarız. Özellikle Henry Schwarz ve Richard Dienst, Antonio Negri'nin bu eserde yer alan makalesinin ilk kez yayımlandığı *Polygraph* 5'e (1991) büyük emek verdiler. Ayrıca bu makalenin çevirisini cömertçe dergiye veren Michael Hardt'a minnettarız.

Polygraph'ın sadece yayına başlamasını değil işlevini sürdürmesini de sağlayan cömert destekleri için Duke Üniversitesi'nden Fredric Jameson, Leigh DeNeef, Lewis Siegel, Katharine Pfeiffer ve Stanley Fish'e teşekkür ederiz. Ayrıca, sağladıkları destekten ötürü Duke Üniversitesi İngilizce Bölümü, Tarih Bölümü, Almanca Bölümü, Din Bölümü, Roman Dilleri Bölümü ve Slav Araştırmaları Bölümü'ne minnettarız. Georgetown Üniversitesi Sanat ve Bilim Okulu ile İngilizce Bölümü, *Polygraph* 5'in yayımlanmasına yardımcı oldu. Duke Üniversitesi Edebiyat Programı ve Lisansüstü Eğitim Okulu ile Duke Eleştirel Kuram Merkezi'ne ayrıca teşekkür ederiz. Destekleriyle derginin gerçekleşmesini sağlayan Sandy Swanson, Priscilla Lane, Rodrigo Herrera ve özellikle Sandy Mills'e minnettarız. Son olarak, *Polygraph*'ın sadık abonelerine teşekkür etmek isteriz.

Editörler olarak ayrıca, kitabın gözden geçirilmesi ve yayına hazırlanması sırasında altyapı desteği sağlayan Chicago Üniversitesi İngilizce Bölümü çalışanlarını ve Beşeri İlimler Bölümü'nü anmadan geçemeyiz.

Bu kitabı *Society of Spectacle* kitabının yazarı ve Durumcu Enternasyonal'in kurucularından biri olan, 1994'te

Paris'te intihar eden Guy Debord'a ve Kuzey Carolina'da Chapel Hill'de Internationalist Bookstore'u (Enternasyonalist Kitabevi) işleten Bob Sheldon'ın anısına adıyoruz. Bob, savaş karşıtı hareket de dahil olmak üzere pek çok davanın enerji dolu örgütleyicisi oldu; Ocak 1991'in o gerilimli günlerinin birinde dükkânında gizemli biçimde vurularak öldürüldü.

GİRİŞ

Marksizm, Komünizm ve Tarih: Yeni Bir Giriş



Ve tüm Yaşam Ustalıkları Ölüm Ustalıkları'na dönüştü Albion'da,
Sabanadamlığının sanatı yalın işçiliği kum saati gibi mahkûm etti çünkü.
Ve su çarkıyla sarnıçlarda su yükseldi: ateş ile kırık ve yanık
Onun yalın işçiliği çobanlığın sanatına benzedi çünkü.
Ve çobanlığın sanatı ayakta artık; girift çark uydurulmuş, çarksız çark:
Açık yürekli gençliğin zihnini karıştırır bu.
Ve sonsuzluğun binlerce gündüz ve gecesinde İngiltere'nin kör edilmiş emeği,
Onlar ki demir ve pirinç mesailerinde öğütülür ve terbiye edilir,
Zahmetli vakitlerin ardından!
Onlar bilgelik günlerini harcadılar kıymetini bilmeden
Bir parça ekmek parası kazanmak için hazin angaryalarla
Her şeyi umarak ve küçük bir lokma bekleyerek, cehalet içinde.

William Blake, *Kudûs*
Türkçesi: Alkas Tolga Suyolcuoğlu

Marksizm üzerine yirminci yüzyılın sonlarında yazılmış makalelerden oluşan bu derlemenin girişini, ondokuzuncu yüzyılın başlarındaki ilk sanayi devriminin doruk noktasında yazılmış düşsel bir şiirle açıyoruz. Bunu da Blake'in düşsel projesinin ruhuna uyarak yapıyoruz. Bu proje, bir tür kapitalizm öncesi topluma dönmeyi değil, en

başından itibaren kendisini şaşmaz biçimde küresel dünya sistemi olarak tanımlayan sisteme alternatifler düşünmenin hem olanaklı hem de zorunlu olduğunu savundu. Tam, bütün, yegâne, evrensel bir proje; özetle, tamamlanması halinde son yıllarda adını sık sık duyduğumuz “tarihin sonu”nu içerecek olan tarihsel projeydi bu. Erken sanayi kapitalizminin karanlık şeytansı fabrikalarının “karmaşık çarkları”, bu fabrikaların kurbanlarını çalışma günü saatleriyle ölçülen ve sürekli yinelenen değişmez zaman döngüsüne zorunlu kılmaları açısından, Blake için yalnızca bir maddesel ve ekonomik çöküntü ve sömürülme sistemini değil, ayrıca her şeyin ötesinde kendisine karşı oluşan her türden alternatifi inkâr etme yollarını arayan karşı konulmaz bir bütünlüğü de temsil ediyordu. Üstelik bu sistem tarafından dayatılan “gereksinmeler”e ve “gerçekler”e boyun eğmek, Blake açısından delilik ve aptallıktan başka bir sonuç olamazdı. (Zaten Blake, işin tuhaf yanı, kendi zamanında potansiyel açıdan tehlikeli bir deli olmasa da kafadan çatlak ve tuhaf biri olarak görülüyordu.) Bu mekanik sistem karşısında, buna karşıt bir sistem hayal etmeye değil, tüm sistemlerin sonlanmasını hayal etmeye çabaladı- “Bireyleri Bu Sistemden Kurtarmak İçin Sistemle Boğuşmak”;¹ yani hayal etmeye çabaladığı şey, bütün insani yaratıcı enerji ve arzuların zorunluluk alanından potansiyel kopuşundan başka bir şey değildi.

Bu türden bir kurtuluş “bir kez daha”, ama aslında ilk kez olarak her şeyi sonlu ve birörnek ve her şeyden öte sayılabilir niceliklere (çalışma gününün saatlerinde olduğu gibi) indirgemeye çabalayan bir sistemin bizlere yasakladığı olasılıkları içeren bir sonsuzluk selini görmemize izin vermektedir. “Ahmaklık saatleri saatle ölçülmekte; ama aklını hiçbir saat ölçemez” demektedir Blake, ba-

¹ William Blake, *Jerusalem* (1804-1820), bölüm 11.

ğimsızlık bildirgesinde (*The Marriage of Heaven and Hell* içindeki, the Proverbs of Hell'de).² Aslında, Blake'in düşsel kehanetlerinde yatan zorlayıcılık, kendisine karşı oluşturulan alternatifleri kabul etmeyen bir gerçekliğin dar sınırlamalarına karşı durmaktır; kendi döneminin var olan gerçekliğinin yapıları ve kuralları karşısında kapsanmayan ve kapsanamayacak şeytansı bir enerjinin dizginlerinden boşalması için silaha sarılma çağrısı, kılıflar uyduran bu sistemin koruyucu meleklerine -ki bu sınıflandırma, her şeyin ötesinde, kurulu düzenin ideologlarını içermekteydi- karşı ve aynı zamanda da bu meleklerin karşı konulmadığı takdirde bizi uymaya zorlayacakları kuralların ve düzenlemelerin, prensip ve yasaların, talep ve gereksinmelerin, gereksinim ve sınırların ta kendisine karşı bir çağrıydı. Elbette, Blake'den bir yüzyıl sonra, "günümüzün mevcut koşullarında, hemen herkesin üstünde baskı kuran, başkaları için yaşama biçimindeki o sefil gereksinme"den hepimizin kurtulabileceği, "gerçek, güzel, sağlıklı Bireyselciliğe sahip olabileceğimiz"³ tek yer komünist bir toplum olabileceği için, komünizm lehinde konuşan kişi Oscar Wilde olacaktı.

Aslında biz, bir kez daha, hem de daha önce hiç olmadığı kadar komünizmden söz etmenin zamanının geldiğinde ısrar ediyoruz. Ancak bizim burada komünizm olarak adlandırmayı seçtiğimiz şey, şimdi ve her zaman tecil edilmiş bir ütopya olarak düşünülmemelidir; hele Sovyetler Birliği'nin ya da diğer devlet sosyalizmlerinin sonuçta temsil ettikleri düşünceden yoksun homojenlik biçimindeki boğucu çabayla akrabalık taşıdığı hiç düşü-

² William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell* (1790-1793), 7. ve 8 bölüm.

³ Bkz. Oscar Wilde, "The Soul of Man Under Socialism" (1890), *The Complete Works of Oscar Wilde*, Harper ve Row, 1989, New York, s. 1079-1104 içinde.

nülmemelidir. Komünizm daha çok, gerçekte var olan çeşitli sosyal ve politik düzenlerin içindeki hayal edilebilir hayal etmeyi amaçlayan, her zaman gerçekte var olan radikal bir uygulamanın heterojen formlarını düşünmek için analitik bir gereç olarak düşünülmelidir; yani denk düşükleri düzenler ve sistemler tarafından dolaylı ya da dolaysız yoldan kısıpaca alınan ve yasaklanan veya hayal edilemeyen olasılıklar.

Çünkü bizler, bu kitaba çeşitli katkılarda bulunanlar, kendimizi tam da şu anda tarihin çöküş döneminin, “yeni dünya düzeni”nin savunucularınca sosyalizmin, komünizmin, ideolojinin ve tarihin kendisinin sonu olarak defalarca ilan edilmiş olan o sözde çöküş döneminin çok uzağında görmekte olduğumuzu açıkça belirtmek isteriz.

Bu türden bir tarihsel sonuçlar serisinin dünya sisteminin ideologları tarafından anında böylesine hevesle karşılanmasını sağlayan neşeli ve kendi kendisini kutlayan çılgınlık, bazılarımızın hep kuşkulandığı şeyi, yani tarihe biçilen bu sözde mutlu sonun yalnızca ölmeyen bir politik bozuk inancın yerine getirilemez olsa da gerekli isteğinden ibaret olduğunu ele vermekte. Fakat Sovyet deneyiminin gerçekten de mutsuz olan sonu, günümüzde azgın kapitalizmin koskoca cesur yeni dünyasını oluşturan şey için uzun zamandır özlenen zaferi kesinleştirmiş olsa da, bu durum komünist projeleri tüm devletçi yananamlardan, buyruklardan ve ayartmalardan kesinkes özgür kılacak potansiyele de sahiptir. Bu aynı zamanda, Blake tarafından sonsuzluk değeriyle ifade edilen, komünizm olarak da adlandırılabilir olan arzuya yepyeni bir canlılık ve ivedilik de katmakta - bu öyle bir arzu ve aslında öyle bir gereksinme ki, hep bizimleydi (her ne kadar, Maurizio Viano ve Vincenzo Binetti’nin bu kitapta belirttikleri gibi, “komünizm” sözcüğünün kullanılması bile kişiyi akademik politika içinde “kimliğine kavuşma oyununun oyun tahtası” üze-

rinde bir yerlere konumlandırmakla tehdit eden bir “ağır kimliği” akla getirirse de).

Çünkü komünizm tarihi -ve komünizmi arzulama tarihi- oldukça eskidir. Radikal ölçülerde kesintili ve aralıklı bir topluluk, antagonizm ve kurtuluş tarihi olmuştur: Çok önemli ama asla tam olarak gerçekleşmemiş anlar arasında anımsamayı isteyebileceğimiz, Blake’in kuşkusuz düşsel kehanetleri kadar heterojen olan olaylar, belgeler ve kişilerin ani, girdaplarla dolu, önceden kestirilemeyen bir birliktelik tarihi. Toussaint L'Overture ve San Domingo devrimi, Filistin'deki intifada, İtalyan *Autonomia* hareketi, Jean Genet'nin ihanet şiirleri, Frantz Fanon'un *Wretched of the Earth*'ü, Walt Whitman'ın *Calamus* şiirleri, Wilfred Owen ve Siegfried Sassoon'un savaş şiirleri, Jamaika'nın tek başına bırakılmış toplulukları, Paris Komünü, Nat Turner'ın köleler devrimi, Çin'de Uzun Yürüyüş, Afrika kökenli Amerikalıların medeni haklar hareketi, Meksika'da geçmişte ve günümüzde gerçekleşen Zapatista köylü ayaklanmaları, Mahmut Derviş'in şiiri, Gillo Pontecorvo'dan *Battle of Algiers*, Oscar Wilde'dan *Soul of Man Under Socialism*, Rosa Luxemburg ve Spartakistler, Guy Debord ve Durumcular, *Act Up*'in eşcinsel politikaları, Sergei Eisenstein'in sineması, The Clash grubunun müziği, “özgürleşme kuramı” olarak yirminci yüzyıl aykırı Katolik düşüncesi ve ayrıca kent topluluğunun sayısız trajik dayanıklılık, direniş ve dayanışma ikonları: Saraybosna, Soveto, Grozni, Beyrut...

Böyle bir tarih, bir düzlem üzerindeki yakınlıklar ya da basit diyakronik ardılıklar olarak düşünülemez; çünkü bu tarihin anlarının tek ortak yanı, halkın çeşitli gerçekliklerine ve çeşitli resmi topluluk tarzlarına ve çoğu zaman da, devlet gücünün çok biçimli zorlamalarına muhalif bir ilişkidir. Bir diğer deyişle, bu tarih temelde mücadele ve arzuların tarihselötesi bir tarihidir. Eğer bizim burada

anımsamak için seçtiğimiz anlar kabaca son iki yüzyıla denk düşmekteyse, bunun nedeni, bu radikal uygulamanın patlama anlarının Blake'in zamanındaki modern (endüstriyel) sermayeden bu yana artması ve yoğunlaşması ve ayrıca da bir dünya tarihi olarak düşünülebilecek her şeyin kristalleşmesidir. (Bu dünya tarihi ile çeşitli ikincil tarihler arasındaki ilişkiyi, Maivân Clech Lâm ve Dipesh Chakrabarty'nin bu kitapta bize anımsattıkları gibi, kuramsallaştırmak karmaşık ve zordur, ama bunu yapmamız da ivedi bir politik gereksinim olarak durmaktadır.) Öte yandan, bizim burada komünizmin tarihselötesi tarihi olarak adlandırdığımız şeyin asla endüstriyel çağdaşlık ile sınırlı tutulmaması gerektiği de unutulmamalıdır (örneğin, erken dönem Hristiyanlığın topluluk güdülerini, İslami mistisizmin belli başlı bağlantılarını ve aslında erken dönem İslam'ın kendisini, Spinoza'nın politik teolojisinin ortaçağ kilise yalınlığı ideallerini ve uygulamalarını düşünün). Elbette buradaki temel nokta muhalif uygulamanın geçmiş ve şimdiki kalıntılarından bizim böylesine görünürde rasgele gruplamalar ve yeniden yapılanmalar çıkarmamıza izin veren -aslında bizi zorlayan- şimdiki tarihsel anımıza ilişkin olanı anlamaya çalışmaktır. (Burada görünürde dememizin nedeni, aslında bu olayların bazılarını ya da tümünü bir araya derleyen karmaşık çapraz değişimler ağıdır: Örneğin, 1968'de Durumcuların Paris Komünçülerine nasıl değindiklerini bir düşünün; ya da yirminci yüzyılın Afrika, Asya ve Latin Amerika'daki sayısız ulusal bağımsızlık girişiminin onsekizinci yüzyıldaki Haiti devrimine ya da birbirlerine nasıl değindiklerini.) Burada bizim açımızdan çok önemli olan bir noktayı vurgulamak zorundayız; bu nokta pek çok açıdan fark edilmedi bile. O da şu: Neslimizin sahip olduğu konum, komünist projeyi Sovyet devleti adını alan o sendeleyeni ihanetle denk tutmamıza asla izin vermedi. Aslında, 1970'lerde politik bi-

linç kazananlarımız açısından, Sovyet deneyimi asla bir umut teşkil etmiyordu. Onun yakın zamanlardaki vefatı, aslında, gerçekten de mevcut olan bir Marksizm'i, zaman zaman onunla pek az ilişkisi varmış gibi görünen devlet projelerinden kurtarma olasılığını ve belki de gereksinimini ortaya çıkarıyor. Ayrıca, bu vefattır ki bizim birçok alternatif komünist yörüngeyi, projeyi ve tarihi ortaya çıkarmamıza ve sanki ilk kezmiş gibi (son birkaç sayfadır belirtmeye çalıştığım şekilde) yapılandırmamıza ve böylece de çağdaş konumumuzdan "gerçekte mevcut" sosyalizmlerden herhangi biri ile teleolojik biçimde sonlanmayan, aslında teleolojinin iddialarından uzak olan alternatif komünizm tarihleri üretmemize izin vermekte. Şimdi bu bağlamdan bakıldığında, yirminci yüzyılın çeşitli komünist devrimleri, Sovyet ve Çin devlet sosyalizmi deneyimleri ve diğer deneyimler iddialarından sıyrılmaktalar ve ortada sadece merkezilik kalmakta. (Bu tür devrimler, elbette kendi tarihsel anları bakımından merkezi konumdaydı -ama onların merkeziliği tarihsel olmayan ve teleolojik açılardan geçmişe dönük olarak "tasarlanmış"tı.) Bu arada, başka uzam ve zaman içindeki diğer devrimler ve denemeler birbiriyle öyle bir tarzda bağdaştırılabilir ki, bu alternatif tarihler silsilesi yalnızca karşıtlık sayesinde vurgulanmakla kalmaz, aslında ilk kez olmasa da şekillenmelerine izin verilir.

Peki bütün bunların Marksizm'le tam olarak ne ilgisi var? Bizler komünizm tarihinin, endüstriyel modernite içinde, hayati noktalarda Marksizm'le gitgide çakıştığına ve örtüştüğüne inanıyoruz. İç içe geçmiş Komünizm ve Marksizm tarihlerinin onarılmaz bir biçimde birbirini dönüştürdüklerine, tekrar tekrar birbirini krize soktuklarına inanıyoruz. Ancak, kolay tarihsel sonuçlar çıkarmakla ya da umut dolu ve kaçınılmaz öngörülerde bulunmakla ilgilenmiyoruz: Eğer Marksizm ve komünizm çoğu zaman

ortaklaşa ve güçlü birliktelikler oluşturduysa bu, şimdiden öngörülemez bir gelecekte yollarını ayırmayacakları anlamına gelmez. Aslında bizim için ivedilik taşıyan soru, Marksizm'in bir yandan komünizm tarihini yoğunlaştırıp gerçekleştirirken, bir yandan da kapitalizmin kendisinden çıkış yolunu göstermeyi -yani kapitalizmde yatan kendi kökenini aşmayı- başarıp başaramayacağı ve bunu nasıl yapacağıdır.

Bu nokta, Arif Dirlik'in Mao Zedung ve Dipesh Chakrabarty'nin Marksizm ve farklılık sorunu üzerine yazdığı makalelerde farklı, ama örtüşen biçimlerde ele alınmakta. Marksizm'i bir Batılı düşünce geleneği olarak inceleyen Chakrabarty, Marksizm'i ve Marksizm'in çeşitli farklılık felsefelerini ele alma yeteneğini "geliştirmek"le değil, daha çok bu türden farklılıkları çeşitli Marksçı kategoriler Batılı bağlamdan kurtarıldıktan sonra ele alma yollarını araştırmakla ilgili, gerçekten de zor sorulara yanıt aramaktadır. (Bu, kuşkusuz, yerli halkların direniş hareketlerini analiz eden Maivân Clech Lâm'da da temel sorulardan biridir.) Dirlik'in makalesinde savunduğu gibi, Mao'nun Marksizm'i Marksizm'in doğasında olan bazı temel sorunları işaret etmektedir, zira Marksizm kökeninden alınıp kapitalizmin uzamsal, zamansal ve ekonomik mantığına ayrılmaz bir biçimde yerleştirilmiştir. Dirlik'e göre, kapitalizmi aşma stratejileri ararken, onun ne kadar yararlı olabileceği sorusunu da ortaya atan Marksizm'in günümüzde vazgeçilmez olmaya devam etmesinin nedeni budur: Kendi zamanında Mao açısından ve bugün bizim açımızdan, Marksizm'in ötesinde bir Marksizm'in ne olacağını ararken ve sahip olduğumuz dünyanın "ötesi"ndeki bir dünyanın neye benzeyeceğini ve bizim oraya nasıl varacağımızı sorarken, politik strateji sorunu yaşamsal bir sorun olmayı sürdürmektedir -zira Rosemary Hennessy'nin makalesinde belirttiği gibi, radikal felsefeye ilişkin anahtar niteliğindeki soru, o felsefenin kav-

ramlarının gerçeklik savlarından çok o kurumların politik açıdan geçerliliğini ilgilendirir.

Komünizm sorusunun bu kitabın sayfaları boyunca bir tema ve çeşitlemeler formülüne uygun olarak yankılanması olgusu, bunun Marksizm'e ait ve Marksizm'e dair temel sorunlardan biri olarak -gitgide artan bir hiddetle geri dönmeyi sürdürmesinin kesin bir göstergesidir. Bu hiddet, üretim tarzındaki mevcut yeniden yapılanmalarla birlikte gezegenimizi giderek kaplayan hiddetle aynıdır. Zira Negri'nin savunduğu gibi, kapitalist gelişme ve yayılmanın yeni aşaması (daha önce benzeri görülmemiş şiddet ve zalimliğe ek olarak) komünizmde ifade edilen arzu ve isteklerin gerçekleşmesi için maddi ve politik koşullara da yolu açmış görünmektedir (burada, örneğin komünizm için taşıdığı potansiyeli tamamen kullanılmamış ve araştırılmamış halde duran, hâlâ oluşumunu sürdüren devrim niteliğindeki iletişim araçları akla gelmekte).

Ancak mevcut sorunlara yönelik çok kolay teşhislere ya da ilk sanayi devriminden kendi zamanımıza kadar süren bir kesintisizlik varsayımına gereğinden daha kolay kaymamak için, Negri'nin *Marx'ın Ötesinde Marx* (bunu kitabın başlığı olarak benimsedik) makalesinde ele aldığı, kapitalist sistemin taşıdığı antagonizmlerin, onun "her zamankinden daha güçlü ve çoğalarak yayılmasının kaynağı"⁴ olduğu düşüncesini anımsayalım. Antagonizmlere ilişkin bu merkezkaç türü yayılma, günümüzde, Negri'nin bu kitaba yaptığı katkıda sermayeye "toplumun toptan boyunduruk altına alınması" olarak adlandırdığı kritik noktaya erişti. Bu da üretim süreçleri tarafından, yani işlemdeki değer olarak anlaşılan sermaye tarafından sosyal faaliyetin tüm yönlerinin sömürgeleşmesini içerir. Bu nokta-

⁴ Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, çeviri: Harry Cleaver vd., Autonomedia, New York, 1984, s. 4'te.

da bu türden bir sömürgeleşmenin küresel “jeotelevizüel” sistemin temel birleşme noktası haline nasıl geldiği hakkında dikkat çekici bir anlatı içeren Richard Dienst’ın televizyon felsefesi konulu kitabına danışabiliriz. Dienst’a göre televizyonu yalnızca görüntüleri ulaştırma aracı olarak değil, küresel kapitalizm mekanizmasının ayrılmaz bir parçası olarak görmek gerekir -o mekanizma, değer in uygulanabileceği her türden aktarım noktasını içerir. Dienst’a göre “Televizyon görüntülerinin kendileri, dışarıya ilişkin, aktarılan güzel resimlerden ziyade, daima yükselen değerdir”. Burada önemli olan nokta, yalnızca boş zamanın sermaye tarafından sömürgeleştirilmiş olması (bu gerçek, Frankfurt Okulu tarafından zaten vurgulandı) değil, aynı zamanda da boş zamanımızın ne kadarının televizyonun ellerine bırakıldığına bağlı olarak, “çalışma dışında oluşan zamanın çalışma zamanını ilgilendiren türden antagonizmlere maruz kalmakta”⁵ olmasıdır. Sermaye yönetiminde antagonizmin yeniden tanımlanmasının yanı sıra, insan zamanının yeniden dağıtımı ve insani öznenin yeniden düzenlenmesi veri alındığında, Marksizm’in ötesinde bir Marksizm’in neye benzeyeceğini sormak, asla kapitalizmin ötesinde bir kapitalizmin olduğu bir dünyaya girdiğimizi varsaymak değil, daha ziyade (Fredric Jameson’ın bu kitaptaki makalesinde ortaya çıkardığı birçok araştırma konusunu izleyerek) “Postmodern bir kapitalizm daima postmodern bir Marksizm’i kendi karşısında var olmaya çağıracaktır,” sözlerinde ifade edilen olasılığı araştırmaktır.

Çünkü kapitalizm, yakın zamanlardaki onca yoğunlaştırmaya ve metamorfoza karşın hâlâ bizimle. Jameson ve Hennessy’nin belirttikleri gibi, “postmarksizm” olarak

⁵ Bkz. Richard Dienst, *Still Life in Real Time: Theory After Television*, Duke University Press, Durham, 1994, s. 52-59.

değinilen yakın zamanlara ait kuramsal söylemler grubunun en belirgin eksikliklerinden biri, kendi açılarından kapitalizmin kendisi ile bir meşguliyetleri olmamasıdır; bu eksiklik bu söylemleri yalnızca kuramsal açıdan eksik bırakmakla kalmaz, aynı zamanda da (ve daha önemlisi) her türden politik etkiyi engeller ve olanaksız kılar. Aslında, kapitalizm hâlâ bizimle olmakla kalmamakta; artık hiç olmadığı kadar da küresel. Günümüzde kapitalizmin üretim ve sömürü devreleri eşzamanlılığa yakın hızlarla dünyayı katetmekte. Diğerlerinin yanında, Manuel Castells'in⁶ de yeni küresel ekonominin çekirdeği olarak vurguladığı küresel bilgi devreleri, gerçekten de tam bir eşzamanlılıkla işlemektedir ve diğer iletişim teknolojileri de eşzamanlılığı nihai amaç olarak görmektedir: İngiliz Havayolları'nın sabah 10.30'da Londra'dan kalkıp New York'a bir saat daha erken varan Concorde uçuşu ilanında yer alan "hız: zamanın fethi" sloganının derin kuramsal anlamına hayran kalmamak elde değil. Belki de, eski bir sorunsalı yeniden ele almak açısından, belirli bir noktada devasa nicel kaymalar nitel dönüşümler haline gelmekte ya da öyle görünmektedir: Örneğin, yerkürenin bütün bir bölgesinin (Doğu Avrupa gibi), önceleri bazılarına karmaşık bir "servis pencereleri" ve "hava bölmeleri" ağını çağrıştıran bir sistem yoluyla ulaşılabilirken, birdenbire, Jameson'ın makalesinde simgesel bir biçimde dış dünyanın sersemletici ve ezici baskıları olarak nitelendirdiği şeye açık hale gelmesinde olduğu gibi.

Ancak "yeni dünya düzeni"nin muzaffer ideologları kapitalizmin küreselleşmesinden söz ettiklerinde, onların sözlerine inanmamak her zamankinden daha fazla önem

⁶ Bkz. Manuel Castells, *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring and the Urban-Regional Process*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, s. 348-353. Ayrıca bkz. Paul Knox ve John Agnew, *The Geography of the World Economy*, Edward Arnold, Londra, 1994.

kazanmış bulunuyor, zira onların demek istediği gezegenin tümünün ekonomik açıdan bağdaşık hale getirilmesi, yani tek bir dünya pazarı için tek bir üretim tarzına indirgenmesidir. Örneğin *The Economist*'te küresel ekonomiye ilişkin yakın tarihli bir araştırmada, Birinci Dünya Ülkelere'nin "üçüncü dünyadan gelen tehdit" korkusuna (yani Ross Perot'nun "büyük emme sesi..." diye kabaca ifade ettiği korkuya) ilişkin bir makalede, üretim devrelerinin yer küresel artışının pek çok gelişmiş ekonomide işsizlik anlamını taşımayacağı söylenmektedir ki, bu nokta, Robert Reich'in Clintonomi versiyonunun da (eğer böyle bir şeyden söz edebilirsek) temel noktalarından birisidir. Ricardo'nun görelî üstünlük taşıyan klasik-iktisat prensibinin bu utanmaz ifadesini yirminci yüzyılın son çeyreğinde yeniden sarf eden yazar, "Ticaret asla bir sıfır toplamı oyun değildir," diyerek bizi rahatlatmaktadır. Buna göre, "üçüncü dünyanın üretimi ve işgücünü çalacağına dair korkular, bir ülkenin üretiminde gerçekleşecek her türden artışın bir başkasının zararıyla sonuçlanacağı şeklindeki hatalı inanca dayanmaktadır. Durup bir düşünecek olursanız, bunun bir yanlışlık olduğunu görürsünüz." "Zira", diyerek yazar görüşlerini sürdürür, "üçüncü dünyadaki hızlı büyümenin herkes tarafından memnuniyetle karşılanması gerekir. Bu büyüme yalnız gelişmekte olan ülkelerdeki yoksulluğu azaltmakla kalmayacak, aynı zamanda diğer ülkelerin işadamlarına yeni iş olanakları da sağlayacaktır."⁷

Fakat Samir Amin ve diğerlerinin bıkmış usanmadan anımsattıkları gibi, serbest pazarın yararlarının ayrımsız paylaşım potansiyeline yönelik savlar daha ilk günlerinden itibaren kapitalizmin söylemi olmuştur. Ancak bu tür

⁷ Bkz. "War of the World", "A Survey of the Global Economy", *The Economist*, 1 Ekim 1994 içinde.

savlar -ki günümüzde *The Economist* öncü savunucularından biridir- bugün ve daima en kalıcı düzeylerdeki eşitsizliğin tanımladığı ve yapılandığı bir sistemde türdeşliğe asla ve asla yol açmamıştır. Amin'in son kitabı *Delinking*'de belirttiği gibi, eşit olmayan gelişme kuramı (vakit geçirilmeden Amin'in kendisiyle bütünleştirilmiş olsa da, bu bağlamda akla Immanuel Wallerstein, Andre Gunder Frank ve Emmanuel Arghiri gelmekte), bizleri "bir yandan sistemin iki kutupluluğunu, yani bir ya da daha fazla merkezi nokta etrafındaki eşzamanlı bir bütünleşmeyi ve diğer yandan da "bütünleşme" oluşturmamayan bir uydular sisteminin merkezi ya da merkezleri etrafındaki yapılanmayı görmeye zorlamaktadır. Başka bir deyişle Amin, "'kalkınma' ve 'azgelişmişlik' -bu kaba terimlerin betimsel anlamında- aynı dünya çapında yaygın küresel gelişmenin yerleşkesi ve yönüyle bağlantılıdır ve bunları yapılandırmaktadır"⁸ görüşünde ısrar etmektedir. Kenneth Surin'in bu kitapta yer alan makalesinde, sermayenin şu anki gelişme safhasında yeniden yapılandırılmasının, belli başlı Marksist paradigmaların yeniden görev dağılımı yapmalarını gerektirdiğini ileri sürmesi, hem kendisinin "sermayenin güncel biçimine yönelik çözümlemesinden hem de Amin'in hakça olmayan gelişmeye ve üçüncü dünyanın "bağlantıyı kesmeye" -ki bu, bağımsızlık yolunda Arnavutluk ya da Kuzey Kore'de gerçekleşen bir tür tuhaf ve olanaksız deneyimle karıştırılmamalıdır- olan ivedi gerek-

⁸ Samir Amin, *Delinking: Towards a Polycentric World*, çeviri Michael Wolfers, Zed Books, Londra, 1990, s. 6. Bu bağlamda Castell'in "bilgiye dayalı yeni ekonomi içinde, dünya nüfusunun önemli bir bölümü yapısal bir sömürü konumundan yapısal bir kayıtsızlık konumuna kaymaktadır" görüşünü göz önünde bulundurmak yararlı olur. Bkz. Castell'in makalesi "The Informational Economy and the New International Division of Labour", Martin Carnoy vd., *The New Global Economy in the Information Age*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1993, s. 15-44 içinde.

sinmesine ilişkin çözümlemelerini incelemesinden kaynaklanmaktadır.

Oysa Surin, Amin'inki de dahil olmak üzere, birçok Marksist çözümlemedeki iktidar ve üretim ayrımının hikmetini sorgulamaktadır. Tam da toplumun sermaye tarafından tüketilmesinin yeni direniş alanları yarattığını ileri süren Surin, bir “yeniden yapılandırılmış Marksizm”in, kapitalizmin “ancak ve ancak, üretken sosyal yardımlaşma sistemi sonunda onun elinden alındığında nihai biçimde yenileceği” aksiyomunu esas alması gerektiğinde ısrarcıdır. Sosyal üretimi sermayenin kendisine bağlayan toplumsal cinsiyet dinamiklerine yönelik bir görüşü içeren bazı Marksist söylem kategorilerini ve varsayımlarını yeniden yapılandırma gereksinimi de dahil olmak üzere, Surin'in makalesinde ele aldığı olasılıklardan pek çoğu Hennesy, Negri ve Kathi Weeks'in makalelerinde de mevcuttur. Örneğin Hennesy'nin gay ve lezbiyenlere ilişkin çalışmalarla ilgilenmesi heteroseksüelliğin materyalist-feminist bir eleştirisini gerçekleştirmektedir ve burada heteroseksüellik, tümünü ortak bir çatı altında toplayan sermaye ile ataerkillik arasındaki yaşamsal bağ olarak anlaşılmaktadır. Hennesy, sol politik kuram ve uygulamaların şimdiye kadar böyle bir bağı yetersiz ölçüde eleştirdiğini ve böylece de heteroseksüelliğin normallik olduğu ya da olması gerektiği biçimindeki normatif inancı yinelediğini savunmaktadır. Hennesy'ye göre, radikal düşüncedeki böylesine bir kusur, solun kimlik ve kültür politikalarına giderek daha fazla ağırlık vermesinden ötürüdür. Kathi Weeks, Surin ile Hennesy'nin makaleleri arasında bir orta yol arayan makalesinde, Hennesy'nin makalesinde tanımladığı, Judith Butler'ın toplumsal cinsiyet yapılanmalarına yönelik eleştirisindekiyle aynı tür eksikliklere değinmektedir. Weeks'in savına göre, Butler'inki de dahil olmak üzere edimsellik söylemlerinde, “bir yanda sosyoe-

ekonomik ve politik kurumlar arasındaki ilişkiler, öte yanda da her günlük belirleyici uygulamalar görünmez durumdadır”; feminist görüş kuramı, materyalist bir toplumsal emek kavramı ile uygun biçimde bütünleştirilirse, “bu zayıflıklara yönelik araçları temin edebilir ve böylece de hem iktidarın uyguladığı rejimin hem de onun etkilerinin daha gelişmiş bir açıklamasını sunabilir”:

Eğer Negri bizlerin bugün sermaye tarzlarında başka bir dönüşüme tanık olduğumuz savında haklıysa, bu tür bir dönüşüm sermaye ile emek arasındaki antagonizmin ya da daha doğrusu, emeğin sermayeye direnişinin ürünü olarak görülmelidir. Bu direniş Surin, Weeks ve Hennessy tarafından tanımlanan sosyoekonomik yapılar içinde gerçekleşmektedir. Negri’ye göre bu, sistemli bir dönüşüm olasılığını asla yok etmez. Tam aksine, bu olasılık türünü gerçekleştirebilir hale getirmektedir; zira günümüzde işçilerin kavgası yalnızca sermayeye “karşı” değil, sermaye “içinde” gerçekleşmektedir (çünkü Maivân Clech Lâm’ın öne sürdüğü gibi, bugün hepimiz “canavarın midesindeyiz”).

Bu kitaba katkıda bulunanların çoğu, günümüz bireysel ekonomisinde devletin kendine özgü konumuna bu bağlamda yaklaşmaktadır; çünkü şurası iyice anlaşılmalıdır ki, bu küresel sistem içinde devlet ne kadar yıpratılmış, gereksiz ya da gerek duyulmaz hale getirilmiş olsa da, günümüz dünyasında temel bir rol oynamayı sürdürmektedir -ister üretimin tüketilmesi için (Sovyetler Birliği’nin çökmesinde büyük rol oynamış olan akılsızca silahlanma harcamalarında olduğu gibi), ister çeşitli endüstrilere yatırım ve bu yatırımın yönü için olsun (dünya ekonomisinin en önemli tek endüstrisi olarak görülen -tartışmalı bir nokta- ticari havacılık endüstrisinde devletin önemini bir düşünün; Airbus Endüstrisi’nde Avrupa devlet yatırımı üzerine yakınlarda patlak veren Amerikan krizi Jameson’ın

makalesinde ele aldığı toplumsallıktan arındırmaya iyi bir örnek oluşturmaktadır).

Bu kitaptaki bazı yazarlara göre, yakın zamanlardaki gelişmeler Marksizm'in bazı temel varsayımlarında yenden görev dağılımını ya da hiç değilse bunların bir kez daha gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Ancak diğer yazarlar çağdaş dünyanın sorgulanması için yeri doldurulamaz nitelikteki bazı Marksist kategorilerin korunması gerektiğinde ısrar etmektedirler. Her durumda son yıllardaki sarsıcı gelişmeler -ve bizatihi üretim tarzındaki gelişmeler- önceki kuramsal amaçlarımızın ve paradigmalarımızın hemen hepsi üzerinde biraz durup düşünmeyi gerektirmektedir. Bu noktada, Dipesh Chakrabarty'nin, yalnızca günümüzün talepleri için Marksizm'i nasıl "korumayabileceğimizi" değil, aynı zamanda Marksizm'in bizim çağdaş dünyayı (bu terim zaten, Chakrabarty'nin belirttiği gibi, kuramsal ve politik gerilimlerle yüklüdür) anlamamıza nasıl yardımcı olduğunu da araştırmamız daha üretken olacaktır, önerisini unutmamak yerinde olur. Negri'nin "toplumsal işçi" olarak adlandırdığı kavramın ve Virno'nun "genel entelekt" in rolü olarak vurguladığı kavramın ortaya çıkışıyla, tüm boyutu, hızı ve şaşırtıcı karmaşıklığı ile çağdaş üretim tarzının yeni bir esneklikle çözümlenmesi gerekmektedir.

Örneğin, en son teknolojiyi modası geçmiş üretim süreçlerinin çeşitli reenkarnasyonlarıyla birleştiren küresel boyuttaki üretim tarzından nasıl bir anlam çıkarmalıyız? *Levi's* kotlarının artık siparişe göre dikilmesi (üretim yazılımının sanal terzileri tarafından tek tek dikilmekteler) ya da insanların çeşitli stil ve renklerdeki Motorola çağrı cihazlarını sipariş edebilmeleri (her bir müşterinin siparişi doğrudan fabrikaya aktarılmakta) gibi "seri uyumlu" üretim teknolojilerinin yakın tarihli harikalarını düşündüğümüzde, Paolo Virno'nun soyut bilginin "üretici gücün

ta kendisi” haline gelişindeki anlama ilişkin tartışması, Peter Hitchcock’un dünya emekçilerinin konumunu yeniden irdeleme çabası ve Kathi Weeks’in emeği emperyalist eleştirinin anahtar bir sorunsalı olarak ön plana çıkarması gayet yerindedir.

Şu halde, Marksizm yeni üretim rejimlerinde yalnızca sermayenin değil, ayrıca emeğin de anlamlarını açıklamak zorundadır. Compaq ve BMW gibi bazı fabrikalarda o eski Taylorcu üretim bandının yerini, üst düzeyde becerili işçi bireylerin bütün parçalardan sorumlu olduğu ve bu nedenle de Compaq bilgisayarların ve BMW sedanların gerçek zanaatkârlar tarafından elle monte edildiği daha esnek üretim sistemleri almıştır. Bu esnada, tamamen CAD-CAM yazılım ile tasarlanan ilk ticari uçak olan yepyeni Boeing 777’nin arkasındaki sistem gibi yeni bilgi işlem tasarım sistemleri devreye girmektedir. Önceki uçaklar kuramsal olarak planlanan çeşitli parçaların gerçek “şablon” versiyonunun incelenemediği, ölçülebildiği ve kuramdan uygulama amaçlı herhangi bir sapma gerektiğinde yeniden tasarlanabildiği tam ölçekli bir model olarak bir araya getirilirken, 777 için böyle bir model bulunmamaktaydı ve bu nedenle de bir araya getirilen ilk 777 Boeing, bilgisayarlarda tasarlanmış parçalardan oluşan, dünyanın her bir köşesindeki üretim merkezlerine ulaştırılan ve sonuçta Seattle’daki Boeing çalışanları tarafından ilk kez bir araya getirilen, bir kuram ve uygulama birlikteliği gerektiren her bir parçasıyla çalışır durumda bir uçaktı.

Bu türden küreselleşmiş Ford-sonrası veya esnek üretim rejimlerinde çalışan sınıfın uzun süreli zorunlu yapısal işsizliğinin yanı sıra konumunu da yitirmesine dikkatleri çeken Hitchcock, ulus ya da bölge sınırlarının ötesine geçebilen “emekçi kültürleri”ni çözümlemek için kuramsal çerçeveyi geliştirmemize olan ivedi gereksinimi ele almaktadır. Aslında, işçi öznelliğinin içsel bölümlerine ilişkin bu

tartışma, Kathi Weeks'in, emeği öznellik modellerinin yapılandırılmasında bir temel olarak çözümlemesiyle tamamlanmaktadır. Aynı zamanda, çağdaş Marksizm'in zorunluluklarından biri, sermayenin kendisinin üretken olmayan akış ve hareketlerini anlamak ve anlamlandırabilmektir -örneğin, Meksika *pezosundaki* son kriz 1994 kışında yaşanan Zapatist köylü ayaklanmasını izlediyse de, Meksika'daki toprak reformu sorunuyla olduğu kadar küresel sermaye akışıyla da ilişkiliydi. Meksika borsasındaki sorunlar dünyanın bütün finans merkezlerinde, ama özellikle de Wall Street ve Londra'nın becerikli yeniyetmeleri için o kadar değerli olan "gelişmekte olan pazarlar"da çalkantılara yol açtı. Aslında, yakınlarda öğrendiğimiz gibi, Chase Manhattan Bankası Meksika'da yatırımcıların güveninin yeniden tesis edilebilmesi için Meksika hükümetinden Zapatistaların "bertaraf" edilmesini bile talep etti.⁹

O ürkütücü "t"li sözcüğe (yani totaliterliğe) dikkatleri çeken Peter Hitchcock, ayrıca "geç kapitalizmin yerel stratejilerinin çeşitliliği, küresel eleştiriye olan gereksinimi, geçersiz kılacak yerde vurgulamaktadır" görüşünü ortaya atmaktadır. Gerçekten de onun "belirli bir yerle sınırlanmış formasyonlarda küreselleşmiş direnişin kültürel bir koşulu" olarak adlandırdığı şeyi eklemlendirmeye ivedi bir gereksinim var. Yerel halkların kapitalist karşıtı savaşlarının çözümlemesini yaparken Maivân Lâm, tam da bu tip direniş formlarından söz etmektedir. Lâm'ın makalesinin ortaya attığı en önemli sorulardan biri, tamamen küresel bir dünya sisteminde artık hiçbir anlam taşımayan o eski yerel-küresel ayrımının tamamen terk edilmiş olmasıdır. Böylece, direniş stratejilerini, artık bir "dışarı"sı olmayan "içerisi"nin karanlığına yerleştirmek durumundayız.

⁹ Bkz. Ken Silverstein ve Alexander Cockburn, "Who Broke Mexico?", *The Nation*, 6 Mart 1995 içinde.

İşte bu noktada Arif Dirlik'in Mao konulu makalesinde ortaya atılan çok etkileyici noktalardan birini akıldan çıkarmamalıyız. Zira Dirlik'in savına göre, Mao'nun Marksizm'i "bizleri Marksizm'i küresel/evrensel bir söylem olarak yeniden düşünmeye zorlamakta"dır. Dirlik'in Marksizm'in bu bütünleştirici eğilimine bir düzeltme olarak önerdiği şey, Mao'nun Marksizm'ini evrensel Marksizm'in yeni (ya da Dirlik'in terimi ile "yerli") bir versiyonu olarak görmemizdir. Ancak o eski yerel/küresel dikotomiyi şeyleştirmekten uzak olan Dirlik'in makalesi, bu dikotominin temelini çürütme konusunda önemli bir yere sahiptir. Çünkü bu açıdan Mao'nun Marksizm'i, yalnızca Birinci Dünya ülkeleri Marksizm'inin bir üçüncü dünya uyarlaması ya da evrensel bir standart Marksizm'den yerel sapma olarak görülmemeli, aynı zamanda hem "küresel" hem de "yerel" olarak Marksizm'in kendi içinde bir müdahale olarak görülmelidir. Dipesh Chakrabarthy benzer bir noktayı savunmaktadır ve hem Chakrabarthy, hem de Dirlik açısından bu konu bizim tarihi anlayışımız ve yazışımızla olduğu kadar, Marksizm'in kendisine ilişkin anlayışımızla da ilgilidir. Chakrabarthy'nin düşüncesine göre, nasıl ki "gerçek" emek "soyut" emek sorunsalı dışında düşünülemezse, "alt tarih de küresel sermaye anlatısı" (buna kapitalizme geçiş anlatısı da dahildir) dışında düşünülemez. Diğer bir deyişle, zamansallık ve tarih sorunları, bu derlemedeki diğer makalelerde ortaya çıkan "yerel/küresel" kararsızlığından ayrılamaz. Bu nedenle Chakrabarthy, "Subaltern Studies"de sözü edilen kapitalist evrenselciliğe "direniş" in, "sermayenin zaman çevreni dahilinde olabilecek bir şey olduğu, ama yine de o zamanın bütünlüğünü kesintiye uğrattığı ..." düşüncesini dile getirmektedir. Şu halde, açık olan bir şey varsa, o da bütünlük sağlamanın çeşitli yolları olduğu ve dünya sisteminin "yerel" ya da bütünlüklü bir eleştirisini arıyorken bile "yerelleşmiş for-

masyonlar”ın ivediliklerini (bizi o eski yerel/küresel ikiliği içine hapsedmeyen, “yerel” ile “küresel”in birbirlerine geçtikleri noktaları görmemizi sağlayan ivedilikleri) akıldan çıkarmamak gerektiğidir.

Bu, bütünleştirici eleştiriler olanağını zayıflatmaz; tam aksine, özgülleşmelerin bütünleştirici kuramlaştırmalarda oynaması gereken rolü aydınlatır. Bu kitapta tekrar tekrar yer alan temalardan biri, Marksizm’in bir kategorisi olarak bütünlük sorunu ve bu kategorinin bütünleştirici bir kapitalizm eleştirisini nasıl olanaklı kıldığıdır (bu noktada ırk, etnik köken ve cinsiyet gibi kapitalizme indirgenemeyen, ama onun tarafından ele geçirilip yeniden tanımlanan farklı konuları da düşünmek gerekir). Örneğin, Rosemary Hennessy’nin Laclau ve Mouffe’un “postmarksizm”ine getirdiği eleştirilerin en güçlü olanlarından biri, bunların kendi “radikal demokrasi”lerinin radikal boyutunu “emeğin kapitalist bölüşümlerine hiç dokunmayan” kültürel ve politik değişikliklerle sınırlamalarıdır. Şu halde, bu tür bir kuramsal tarz içinde eksik olan şey kapitalizme yönelik sistematik bir çözümlemedir. Ancak bu, çeşitli “postmarksist”ler artık bu tür bir kapitalizme inanmadıklarından ötürü değildir; Jameson’ın yazdığı gibi, “postmarksizm”in çeşitli versiyonları bizlerin postkapitalist bir toplum bağlamında düşünmemiz gerektiğini savunurken, diğerleri de kapitalizm benzeri bir şeyin, ama daha iyi huylu bir formda, popüler gereksinimleri karşılamaya daha açık olan ve bu nedenle de bizim radikal sistemik değişiklikler bağlamında düşünmemizi artık gerektirmeyen bir formda hâlâ var olduğuna inanmaktadır. Daha başkaları da kapitalizmin aslında hâlâ var olduğunu, ancak “servet üretme ve kendi temalarından birçoğunu geliştirme yeteneğinin, olduğundan çok daha az değerlendirilmiş” olduğunu (özellikle de Marksistler tarafından) ileri sürmektedir. Jameson kapitalizmin tarihsel açıdan özgün

olan dinamiklerinin evrimsel bir yeniden yapılanmadan geçtiğini ya da kapitalizmin bir şekilde kendi kendisini aşmakta olduğunu düşünmenin bir hata olduğunda ısrar etmektedir.

Bu kitapta toplanan makaleler, Marksizm'i hem kendi tarihsel gelişimindeki hem de rakibi ve karşıtı olan kapitalizmin gelişimindeki önemli bir aşamada eleştirel bir gözle yeniden ele alma çabasından başka bir şey değildir. Çünkü çeşitli çevrelerden gelen, "kapitalizmin zaferi" ve "komünizmin sonu"nun Marksizm'in ölümü ile denk olduğuna ilişkin duyurulara karşın, burada derlenen makaleler, kapitalizme bir eleştiri olarak Marksizm'in daha önce hiç olmadığı kadar gerekli olduğunu teyit etmektedir. Yine de, daha önce söylediğimize dönecek olursak, eğer Marksizm günümüzün dünya sistemine radikal alternatifler düşünmemize yardım edemezse, belki de savlarını devrimci praksise terk etmeye razı olmalıdır. İşte bu şaşırtıcı tarihsel sorunlarla bugün Marksizm'e dönmekteyiz: Eğer o günümüzün dünya sistemine alternatifler düşünmemize yardım edemezse, geleceğe ilişkin bir kuram olarak kendisini, gene de, günümüzü eleştirel biçimde kavramaya uygunluğunu koruyarak feshetmeye razı olmalıdır.

Ancak bizler Marksizm'in komünizm için daha önce hiç olmadığı kadar uygun olduğunu düşünmekteyiz ve bunun nedeni de tam olarak sermaye içinde bulunduğu paradoksal sorunsalın onun hem hedefi hem de bilgi aracı olmaya devam etmesidir. Belki bu nedenlerledir ki, bu kitapta Marksizm'in ötelere hem üretmeye hem de haritasını çıkarmaya çabaladık: Zira sermaye böylesine hızla ilerleyip değişirken, (tüm dünyayı kaplayan iletişim sistemi sayesinde oluşan küresel çoğalma ve mutasyonlarını son aylarda sık sık işittiğimiz o bilgisayar virüsleri ve biyolojik virüsler gibi) insan hareketsiz oturup değişmemeyi göze alamaz. Şu halde bu derleme, Marksizm'e ilişkin kü-

çümseyici dışlamadan zahmetsiz uysallaştırmaya kadar uzanan günümüz tahminlerinin pek çoğuna karşı bir uyarı; sermayenin içinde -ve ötesinde- olan gizemli, çok biçimli, dik başlı ve komünist ötekilerin yok edilmesine karşı bir uyarı görevi yapabilir.

Editörler

Editörler bu girişin taslağına yönelik yorum ve eleştirilerinden ötürü Richard Dienst ve Michael Hardt'a teşekkür ederler.

Çeviren: Hakan Gür

I

Gerçekte Var Olan Marksizm



Fredric Jameson

Bill Pomerance'ın anısına

Marksizm'in kendisini bir düşünce ve çözümleme tarzı, sosyalizmi politik ve toplumsal bir amaç ve vizyon, komünizmi de tarihsel bir hareket olarak birbirinden ayırma konusunda yeterince titiz olmayan çevrelerde Sovyet Devleti'nin sonu, "Marksizm'in ölümü" kutlamalarına bahane oldu. Bu olay elbette her üç boyut üzerinde de iz bırakmıştır ve belli bir düşünceyle bağlantılı olan devlet gücünün ortadan kalkmasının, o düşüncenin entelektüel prestiji üzerinde ters etki yapması da doğal kabul edilebilir. Nitekim bize, General de Gaulle 1970'te cumhurbaşkanlığından istifa edince Fransızca dil kurslarına kayıtların büyük düşüş gösterdiği söylenir; ancak entelektüel üsluptaki bu düşüşü Fransızcanın "geçerliliği"nin daha nesnel olan gerilemesiyle bağlantılamak için herhalde daha karmaşık bir tartışma gerekecektir.

Her halükârda, Batı'daki sol, özellikle de Marksizm, duvar yıkılmadan ya da SSCB Komünist Partisi dağılmadan çok önceleri farklı tipte üç eleştiri yüzünden zaten sorunluydu: Birincisi, Marksizm-Leninizm'in politik geleneklerinden, en azından 1950'lerin sonunda Maoizm'in ayrılması kadar eski bir tarihte uzaklaşma; ardından, ortaya çıkan yeni bir feminizmin bütünlük ve bütünleştirme, telos, gönderge, üretim vs. gibi klasik Marksist temaların sulandırılmasında çeşitli postyapısalcılarla güçbirliğine gittiği, 1960'ların sonlarına uzanan felsefi bir "post-Marksizm"; son olarak da, Doğu Avrupa komünizminin çözülmesini sosyalizmin iflasının ve pazar ekonomisinin kesin önceliğinin onaylanması olarak gören, 1980'lerde ağır ağır ortaya çıkan bir entelektüel sağ.

Daha paradoksal olanı, dikkate değer bir yas tutma tarzının -ki ben buna, boşa beklenti denen o ünlü duygudan esinlenerek, "boşa pişmanlık" deme eğilimindeyim- beklenmedik insanları bile etkisine alması, o eski limon tadındaki kinlerini hayal ürünü bir komünizmin üstüne sıkmaya çabalayanlar ile Sovyetler Birliği'nin zaten işin en başından beri kendilerinin gerçek sosyalizm olarak hayalini kurdukları şeyle uzaktan yakından ilgisi olmadığını hep iddia etmiş olanları yaya bırakmasıdır. Sanki aksi yöndeki kesin belirtilere karşın, kalplerinin derinliklerinde Sovyetler Birliği'nin gerçek sosyalizme doğru evrileceğine hâlâ inanıyorlardı (sonradan anlıyoruz ki, bunun inanılır görüldüğü son an, başarısızlıkla biten Huruşov deneyimiydi). Bu, komünist partilerin (özellikle Batı'daki) varoluşunda ve yapısında onsuz daha da yoksul olacağımız (en iyi olasılıkla da Batılı liberal devletlerin klasik iki partili sistemine daha çabuk evrimleşebileceğimiz bir konumda olacağımız) hatalı bir politik gerek gören boşa pişmanlıktan farklı bir boşa pişmanlıktır.

Bu bağlamda çeşitli ulusal durumlar da yeterince dikkate alınmamıştır. Sosyalizmin sonu (artık bu kabullenilmiş düşünce versiyonuna akıl almaz bir biçimde kaymış bulunuyoruz) daima Çin'i dışlamakta; belki de hâlâ dünyada en yüksek ekonomik büyüme hızına sahip olması Batılıların (hataya düşerek) Çin'in zaten kapitalist olduğunu düşünmelerine yol açtı. Bilgi sahibi olanlar, kısacık bir an için bile olsa tamamen farklı türden bir toplumsal deneyim şansını sunar görünen Doğu Almanya'nın ortadan kalkışı için gerçek üzüntülerini saklayacaklardır. Küba'ya gelince; insan büyük ölçüde başarılı ve yaratıcı devrimci projelerden birinin sistemli bir biçimde sekteye uğratılması ve yok edilmesi olasılığı karşısında hiddetlenmekten başka bir şey yapamıyor; ama yine de, henüz her şey bitmedi ve eğer Küba yeni küresel sistem içinde "tek ülkede sosyalizm" çelişkisinin, belki de herhangi bir ulusal ya da bölgesel alanda otonomluğun (sosyalist olsun ya da olmasın) olanaksızlığına ilişkin bir ders sunmaktaysa; bir yandan da sosyal demokrasi ya da karma ekonomi sorusunu ortaya koymakta ve bunu da, dolaylı bir yoldan, onca olanlara karşın yapısal açıdan kapitalist olarak sınıflandırılacak hiçbir şey geliştirmeksizin, sosyalist olmaktan çıktığı varsayılan bir sisteme hayran bırakarak yapmaktadır (bu aşamada politik boyut ve öz parlamenter demokrasinin niteliği saptırıcıdır). Ama yeni pazar düşüncesi bir "karma ekonomi" olasılığını kuramlaştırmayı bugün engellemekte, çünkü çoğu kez karma ekonomi kendi başına, özel ve uyumlu bir ekonomik düzen formu olarak değil, olumsuz anlamda devlet müdahalesinin eski formlarının inatçı kalıntısı olarak görülmektedir. Ancak bu görüş sosyal demokrasinin özgün bir çözüm olması ve tüm fraksiyonlarının yararına sermayenin tarafsız bir idareci olmaktan daha öteye gitme (Aronowitz) olasılığını da dışlamaktadır. Zaten mali yıl sorumlulukları ve bütçe kısıntıları doktrinle-

rine boyun eğmeyecek hiçbir sosyal demokrat hükümet de son yıllarda iktidara gelmedi.

Yine de, kendisini sosyalist partilerden daha saf ya da daha otantik bir sol olarak tanımlayacak her türden yapının sosyal demokrasinin sonu için yas tutmaya da zaman ayırması gerekir. Sosyal demokrasi tarihsel bir işleve sahiptir ve onun zaferlerinin, uzun muhafazakâr yönetimlerin ardından sosyal demokrat partiler nihayet iktidara geldiklerinde (bu da az şey sayılmaz) çoğu insanın hissettiği rahatlamadan ötürü, bazı İskandinav ülkelerinin başarılarından daha temel nedenlerle memnuniyetle karşılanması gerekir. Sosyal demokratik programın kendi başarısızlıklarından doğan pedagojik bir değeri vardır -özellikle de bu başarısızlıklar sistemin içinde yapısal olarak gerekli ve kaçınılmaz olarak algılandığında: Böylece sistemin neleri başaramayacağını gösterir ve aşağıda ayrıntılarıyla verilecek olan bütünlük prensibini onaylar. Bu politik açıdan eğitsel olan değer, kuşkusuz, sosyal demokrasi kendi özgür iradesiyle teslimiyet içine girdiği zaman büyük ölçüde azalır; bu da göstermelidir ki, ekonomik adalete ilişkin minimal talepler bile pazar ortamında, “sosyalist” halk ve hareketler bir yana, “kendini adanmış” ve “liberal” halk ve hareketlerce elde edilemez.

Kesin olan şudur ki, Doğu Avrupa parti sistemlerinin çöküşüne (Wallerstein’ın, kendi başlarına bir tür yeni dünya sisteminin çekirdeğini oluşturmaktansa anti-sistemik oldukları şeklindeki öngörülü değerlendirmesini haklı çıkararak) her yerde Christopher Hill’in “yenilgi deneyimi” olarak adlandırdığı şey eşlik etmiştir. Bu ruh hali, insanların daha önceki bazı somut ve belirleyici “tarihin sonu” anlarında hissettikleri hayal kırıklığının ötesinde genelleştirilmeyi hak eder; aynı zamanda bu ruh hali pek çok sol aydının şaşırtıcı oportünizm gösterisinden de ayrı tutulmalıdır. Bu aydınlar için sorun sosyalizmin tıpkı bir

araba gibi işleyip işlemediği sorusuna indirgenmiş gibidir. Bu durumda başlıca kaygınız, eğer işlemiyorsa onun yerine neyin geçirileceğidir (ekoloji? din? eski tip bilimsel araştırma?). Diyalektiğin tarihsel sabır konusunda bir ders olduğunu düşünmüş olanlar ve hâlâ henüz gerçekleştirilmemiş olanın gerçek olandan, hatta olanaksız olandan daha iyi olduğu fikrinde gezinen birkaç ütopyacı idealist, Marksist aydınların sınışıma çabaları karşısında bunalıma girmiş olmalıdır; ayrıca kuşkusuz, sol aydınların, aydından ziyade öncelikle solcu olduklarını varsaymış oldukları için şaşırması olmalıdır.

Ama zaten Marksizm, anti-entelektüelliğin yokluğunda, radikalizmin ve popülizmin diğer formlarından daima ayrı tutulmuştur; bu nedenle de kitle hareketlerinin yokluğunda (Amerikalı solcuların diğer solculardan daha fazla yüz yüze kalmak zorunda oldukları bir durumdur bu) entelektüelin durumunun daima zor ve sorunsal olduğunu ve bu türden bir sol oportünizmin günümüz toplumunun ürettiği ivedi getirilerin daha kapsayıcı atmosferi tarafından daha iyi açıklandığını da belirtmek gerekir. Bu şekilde körüklenen talepleri insanlık tarihinin temel özelliklerinden biriyle bağdaştırmak zordur; bu özellik, yani insan zamanı, birey zamanı, sosyoekonomik zamanlar ve özellikle de kolektif uygulamaya kısacık bir an açılan fırsat kapıları ve kavranamaz ölçüde insanlık dışı ölüm ve başa çıkılmaz sefalet dönemleriyle, kapitalist üretim tarzının ritmi ya da çevrimleri -diğer adıyla Kondratiyev dalgaları- ile uyumsuzdur. Belirli bir yaşam süresine sahip biyolojik organizmalar olarak bizlerin, tarihin daha temel dinamiklerine, tamamen insanlara özgü başarı ve yenilgi terimlerine çevirmekte acele ettiğimiz tamamlanmamış şu ya da bu ana şöyle bir göz atarak tanık olacak biyolojik bireyler halinde konumlandırılmış olduğumuzu anlamak için ilerici ve gerici dönemlerin mekanik değişikliklerine (bu tür de-

gişiklikleri pazar döngüleri belli bir ölçüde haklı çıkarsa da) inanmak gerekmez. Ancak ne sabırlı akılcılık ne de uzun vadeli bir görüşün anımsatması, içinde yaşayanların algılama ya da tanımlama için gereken organlara sahip olmadıkları bir evrendeki bilimkurgu türü bir ikileme kıyaslanabilir bu tuhaf varoluşsal ve epistemolojik ikileme verilecek gerçekten de tatmin edici yanıtlardır. Belki de yalnızca insanın varoluşu ile tarih ve üretimin kolektif dinamikleri arasındaki radikal orantısızlığın kabullenilmesi için bir tür yeni etik üretilebilecektir -bu etik, böylece kendi kişisel deneyimimizin kırılğan değerini terk etmezsiniz, bizleri gülünç duruma düşüren namevcut bütünlüğe çıkarsamada bulunmaktadır; ayrıca, yeni politik tutum türleri, yeni politik algı türleri, yeni politik sabır türleri; çağın kodunu çözmek için ve çağın içindeki düşünülemez bir geleceğe ilişkin algılanamaz sarsıntıları okumak için yeni yöntemler üretebilecektir.

Bu arada, Bolşevizmin başarısız olduğu ve Stalinci deneylerin bir çıkmaza sürüklenip bu çıkmazdan yepyeni bir küresel sistemin gelişeceği konusunda haklı olan tek kişi Wallerstein değildi; dünya pazarının kapitalizmin nihai ufkü olarak taşıdığı önem konusunda bıkip usanmadan ısrar eden ve bu yüzden de -prensip- sosyalist devrimin temel modernizasyondan ziyade, yalnızca yüksek üretkenlik ve en ileri düzeyde gelişme sorunu olmayıp aynı zamanda dünya çapında gerçekleşmesinin gerektiğinde ısrar eden de Marx'tı (belki de *Kapital*'in daha utkusâl metninin yazarı Marx'tan ziyade, *Grundrisse*'nin yazarı Marx). Geç dönem kapitalizmin dünya sisteminde ulusal özerkliğin sona erişinin, toplumsal deneyimleri modern dönemin gerçekleştirdiğinden çok daha radikal bir biçimde dışladığı görölmektedir (ne de olsa modern dönemde uzun yıllar var oldular). Kuşkusuz ulusal özerklik ve otokrasi kavramları bugün hiç de popüler değil ve bu kavramlar, onla-

n bugün ölmüş olan Kim il Sung ve onun *çuçe* doktriniyle ilişkilendirme eğilimini gösteren medya tarafından da büyük şevkle kötülenmekte. Belki de bu durum Brezilya ya da Hindistan gibi ulusal özerkliklerini terk etmeye kararlı ülkeler açısında rahatlatıcı olabilir; ancak bizler dünya pazarından çekilmeye çalışmanın yaratacağı sonuçların ne olabileceğini ve bunu yapmak için ne türden siyasalar gerektiğini hayal etme çabamızdan vazgeçmemeliyiz. Çünkü böylesine doymak bilmez bir yeni dünya pazarı entegrasyonunu neyin koruduğu sorusu hâlâ ortada durmakta ve bu sorunun yanıtının, daha sonra göreceğimiz gibi, ithalata bağımlılığın gelişmesi ve yerel üretimin yok olmasının ötesinde, bugün kesinlikle büyük ölçüde kültürel olması gerekmektedir. Dünya pazarına entegre olmaya yönelik bu özlem, yalnızca bu tür uluslararası tüketime yönelik biçimleri desteklemekle kalmayıp, çok daha önemlisi, farklı değerlere ya da prensiplere dayalı özerk ve alternatif kültürlerin oluşmasının önünü kesen (ya da sosyalist ülkeler örneğinde olduğu gibi, bu türden özerk bir kültürün varlığı için ortaya çıkabilecek her türden olasılığı baltalayan) dünya bilgi çevreleri ve ithal edilen eğlence türleri (temelde Hollywood ve Amerikan televizyonları) tarafından yeterince beslenmektedir.

Bu durum belli ki kültürü (ve metanın şeyleşmesi teorisini) kapitalizmin önceki anlarında olduğundan daha merkezi bir politik konu haline getirmekte; aynı zamanda, ideolojinin değerinin diğer etkili kültürel uygulamalar altında görece bir yeniden dağılımını önerirken, bu durum Stuart Hall'un "düzensiz mücadele" düşüncesinin günümüzde ideolojilerin meşrulaştırılması ve gayri meşrulaştırılmasındaki temel tarz olduğunu da onaylamaktadır. Bir tüketim kültürüyle doyum noktasına ulaşılmasına, devletleştirme ve refahtan başlayıp bir zamanlar yalnızca olası değil, aynı zamanda da arzulanır olduğu düşünülen, ama

bugün her yerde mevcut kötülük dolu bir gerekçeden ötürü evrensel boyutta hayali olduğuna inanılan ekonomik haklarla ve sosyalizmin kendisine kadar uzanan slogan ve kavramların sistemli olarak gayri meşrulaştırılması eşlik etti. İster etki ister neden olsun, sosyalizmin dilinin ve kavramsallığının bu şekilde gayri meşrulaştırılması (ve yerine uyuşturucu etkisi yapan, halinden memnun bir pazar söyleminin yerleştirilmesi) günümüzün “tarihin sonu” durumunda apaçık bir temel rol oynadı.

Ancak bütün bunları içeren, ama hepsini de aşan yenilgi deneyimi, 1960’ların sonundan beri tüm dünyada yoğun bir ölçüde toplumsal katmanların farkına varıverdiği neredeyse evrensel boyuttaki kudretsizlikle, toplumlarımızda herhangi türden gelecek bir sistem değişikliğinin temel olanaksızlığına ilişkin derin inançla daha yakından ilişkilidir. Bu, çoğu zaman ne türden olurlarsa olsunlar değişim faillerinin tanımlanmasında bir karışıklık olarak dile getirilmekte; çoğu zaman yüksek teknoloji ya da eski teknoloji terimleriyle özdeş tutulan, ölçülemez biçimde karmaşık olan kurumlarımızın (kendi bitip tükenmez metamorfozlarına karşın) kalıcı ve insanlık dışı ya da insanlık ötesi değişmezliğini gösteren bir anlam kazanmaktadır. Sonuç, eylem ya da praksis biçimlerinin beyhudeliğine olan içgüdüsel bir inanç ve diğer bedeller ile alternatif çözümlere (öncelikle köktendinciliğe ve ulusalcılığa, ama aynı zamanda da yerel inisiyatifler ve eylemlerle -ve tek konuluk siyasayla- istekle uğraşmaya ve de savlanan toplumsal çeşitlilik ve çok kültürlülük tekyetkiciliğiyle geç kapitalizmin azgın çoğulculuk vizyonlarındaki histerik coşku tarafından ima edilen kaçınılmaz olana razı olmaya) ateşli bağlılığı açıklayabilecek bin yıllık bir cesaret kırıklığıdır. Burada vurgulanması gereken nokta, teknoloji ile ekonomi arasındaki gediktir (tıpkı Marksizm’in bir başka yerde politik ile ekonomik ya da toplumsal olan arasında-

ki mesafede ısrarcı olduğunu göreceğimiz gibi). Teknoloji aslında kapitalizmin üçüncü aşamasının kültürel logosu ya da yeğlenen kodu gibi bir şeydir; diğer bir deyişle, geç kapitalizmin yeğlenmiş kendini ifade tarzı, bizim onun hakkında düşünmemizi istediği biçimdir. Bu ifade tarzı yukarıda açıklanan kudretsizlik duygusunu ve özdevinimleşme hayalini korumaya alır: eski moda mekaniğin artık bilgisayar programları ile düzenlenen otomobil motorları hakkında söyleyebilecek hiçbir şeyi olmamasıyla aynı tarzda. Ancak kuşkusuz eşit ölçüde kültürel bir olgu olan bu teknolojik görünüm ile hâlâ Marx'ın çözümlemelerine denk düşen geç kapitalizmin sosyoekonomik yapısını birbirinden ayırmak önemlidir.

Fakat bunu söylerken, Marksizm'in şu anki durumumuz için geçerliliğini yeniden benimsetecek ve bu nedenle de şu başlıklarla ilgilenmesi gerekecek olan bu yazının içeriğini öngörmüş oluyorum: 1) Medya ve çeşitli sağcı çokbilmişler eğer yanılıyorlarsa, Marksizm tam olarak nedir? 2) Sosyalizm nedir ve gelecekte ne olabilir (ya da ne olduğu düşünülebilir? 3) Her ikisinin devrim adı verilen o çok kötü damgalanmış geleneksel kavramla ilişkisi ne olabilir? 4) O halde komünizm neydi ve ona ne oldu? 5) Son olarak, yukarıdakilerin tümünün mantıklı bir sonucu olarak, geç kapitalizm nedir ve Marksizm bu kapitalizme eşlik etmesi beklenebilecek yeni siyasalardan herhangi biri konusunda neler söylemektedir? Geç kapitalizm, ortaya çıkmaya başlayan yeni ya da üçüncü aşama Marksizm için hangi yeni kavramsal görevleri belirlemektedir?

I

Marksizm nedir? Ya da dilerseniz, Marksizm ne değildir? Kesinlikle, bazı insanların (Foucault'dan Kolakowski'ye kadar) ileri sürdükleri gibi bir ondokuzuncu yüzyıl felse-

fesi değildir -her ne kadar ondokuzuncu yüzyıl felsefesinden ortaya çıktığı kesinse de (ama diyalektiğin kendisinin, bugün bile var olmamış düşünce ve gerçeklik tarzlarını sezinleyen tamamlanmamış bir proje olduğunu da kolaylıkla söyleyebilirsiniz).

Bu yanıt, kısmen, Marksizm'in bir anlamda hiç de bir felsefe olmadığı savıyla haklı çıkarılabilir; kendi kendisini, karakteristik sıkıcılıkla, bir "kuram ve uygulama birliğine" olarak gösterir (ve bunun ne olduğunu bilseydiniz, Freudculukla aynı kendine özgü yapıyı paylaştığını görürdünüz). Ama onun en iyi haliyle bir sorunsal olarak düşünülebileceğini daha net görüyor olabilirsiniz; yani o (ister politik, ister ekonomik, ister felsefi türden olsun) özel konumlar tarafından değil, özel bir sorunlar kompleksine bağlılıkla tanımlanabilir ve bu sorunlar kompleksine ilişkin formüllendirmeler de daima devinim halinde olmakta, tarihsel yeniden düzenlemeler ile yeniden yapılandırılmaları ve bunların hedeflerini (yani kapitalizmin kendisini) konu almaktadır. Bu nedenle de, Marksist sorunsalda üretken olan şeyin, onun yeni sorunlar üretme kapasitesi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz (geç kapitalizm ile yakın tarihli karşılaşmasında göreceğimiz gibi). Onunla tarihsel açıdan bağlantılı olan çeşitli dogmatizmler de bu sorun alanındaki herhangi bir belirgin ölümcül kusura değin izlenemez. Oysa apaçık ortada olduğu gibi, Marksistler entelektüel gerçekliğin etkilerinden diğer insanlara oranla daha bağımsız olmuş değildirler ve Marksistler, örneğin alt ve üstyapının bir sorun ve bir ikilem olmaktan çok bir çözüm ve bir kavram olduğuna bıkıp usanmadan inanmışlardır; tıpkı "materyalizm" adını alan şeyin bizlerin idealleştirmeme diye adlandırdığımız bir operasyonun, hem Freud'un klasik anlatımıyla sonsuz olan hem de herhangi bir kalıcı temel ve herhangi bir zaman süreci içinde gerçekleştirilemez olan (zira günlük insan düşüncesi için

en rahat varsayım idealizmdir) operasyonun genel göstergesi olmaktan ziyade felsefi ya da ontolojik bir konum olduğunu ısrarla düşünmeleri gibi.

Marksizm'in ilk sorunsalı, sanayi kapitalizminde' değer üretiminin özellikleri -yapısal ve tarihsel özellikleri-konusunda gelişti: Çoklu kod aktarımlayabilmenin gösterge avantajını sunan artık değer olgusunu temel kavramsal nokta olarak aldı. Yani artık sorununun, pek çoğu zamanında kendi güncel akademik formlarında var olmamış olan, özel dil ve disiplinlere denk düşen, görünürde birbirinden farklı çeşitli sorunlara ve alanlara çevrilebileceğini varsaydı. Artık değere, örneğin mal üretimi olgusu yoluyla yaklaşılabılır ve mallar ile tüketiciliğin (ya da Marx'ın deyimiyle "mal fetişizmi"nin) toplumsal psikolojisine geçilebilirdi. Artık değer ayrıca para kuramı alanında da izlenebilirdi (bankalar, enflasyon, spekülasyon, borsa; Simmel'in para "felsefesi" dediği şeyi saymazsak). Mitolojik mutasyonların en şaşırtıcı biçimiyle, artık değer toplumsal sınıfların kendilerinin yaşayan ve soluk alan mevcudiyetine dönüşmektedir. Yasal formlar ve yargısal kategorilerde (ve özellikle de menkul ilişkilerinin çeşitli tarihsel, geleneksel ve modern formlarında) ikinci bir yaşam ya da gölge bir yaşam sürmektedir. Onun varlığı, modern tarihçenin temel ikilemlerinin (onun kendi ortaya çıkışının ve farklı yazgılarının anlatım yolu olarak) ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Artık değer her zaman için bir ekonomi sorunu, bu nedenle de, direnerek ya da erteleyerek de olsa ilgilenebileceğimiz bir görüş olarak düşünülmüştür. Bu ekonomi, Marksizm açısından çoğu zaman bir krizi araştırma, düşen kâr oranlarını araştırma, sermaye birikiminin temel mekanizmalarının anlamlarını ve sonuçlarını araştırma (olası ya da olanaklı sosyalizmlerin ekonomileri de buna dahildir) formunu almıştır. Sonuncusu, ancak en önemlisi, bu kav-

ramın ideoloji ve kültür kuramlarını haklı çıkardığı, ama aynı zamanda bunlara gereksinim duyduğu ve nihai hedef olarak da emperyalizm ve onun sonraki denklerinin (neo-sömürgecilik, hiperemperyalizm, dünya sistemi) dinamiği de dahil olmak üzere dünya pazarını (onun çoğalmaya olan yapısal yatkınlığını son sınır olarak alıp) kapsadığı görülmektedir. Artık değer kavramının böylesine birbirinden çok farklı disiplinleri olan dillere ya da özel alanlara transmutasyonu, anlaşılır kuramsal bir uzam olarak Marksizm'in sorunsalını oluşturmaktadır ve sayısız Marksist ideoloji, politik program ve stratejinin değişkenliğine de bir açıklama getirebilmektedir.

Şu halde, Marksist paradigmadaki krizler hep tam da onun temel inceleme konusu -bir sistem olarak kapitalizm- kabuk değiştirdiğinde ya da önceden tahmin edilemeyen mutasyonlardan geçtiğinde ortaya çıkmıştır. Sorunsalın eski söylemi bu yeni gerçeklik biçimlenimine artık denk düşmediği için, paradigmanın kendisinin -bilimde Kuhn yaklaşımına uyarak- yenilmiş ve ortadan kaldırılmış olduğu sonucuna varmamak elde değildir (bu durumda da, eğer şimdiki biçimlendirilemiyorsa yeni bir paradigmanın tasarlanması gerekmektedir).

1898'de Eduard Bernstein, *The Presuppositions of Socialism and the Tasks of Social Democracy* (Sosyalizmin Önkoşulları ve Sosyal Demokrasinin Görevleri) ile radikal biçimde, Marksizm'in modern toplumsal sınıfların karmaşıklığını ve de çağdaş kapitalizmin uyarlanabilirliğini olması gerektiği gibi ele alamayışı karşısında, Marksizm'i "revize" etmeyi önerdiğinde gerçekleşen işte buydu. Bernstein, Hegel türevli diyalektik ve devrim kavramının kendisinin ve bundan kaynaklanan İkinci Enternasyonal siyasalarının kitle demokrasisi ve seçim süreci çerçevesinde terk edilmesini tavsiye etti. İlk "post-Marksizm" in işte tam da bu özellikleri bu teşhisin ve onun reçetelerinin ge-

liştirilmiş versiyonları giderek daha çok sayıda görünür olmaya başladığında, bizim devrimizin 1970'lerinde ortaya çıktı (post-Marksizm'in bu döngüsel yeniden ortaya çıkışını hiçbir açıklama Bernstein'inki kadar çarpıcı bir biçimde belirleyemez; ancak Hindess ve Hirst'ün, *Kapital* hakkındaki 1977 tarihli kitabı göçü başlatan ilk kuş olarak görülebilirken, Laclau ve Mouffe'un *Hegemony and Socialist Strategy* [Hegemonya ve Sosyalist Strateji] başlıklı 1985 tarihli kitabı da göçün bütününe göstermektedir).

Bu türden çeşitli post-Marksizm'lerin taşıdığı önem (ister hâlâ geleneğe bağlı kalmaya çalışsınlar, ister onun derhal tasfiyesini istesinler), bu kişilerin Marksizm'in işin en başında çözümlemeyi istediği şeyin (kapitalizmin kendisi), o ilk hedefin kaderini nasıl sahnelediklerine göre farklılık gösterir. Örneğin klasik kapitalizmin artık var olmadığını ve içinde artık Marx tarafından sıralanan özelliklerin -özellikle de rakip toplumsal sınıfların dinamiği ve ekonominin önceliği (ya da "alt" ve "üstyapı" ayrımının)- artık var olmadığı şu ya da bu postkapitalizme (Daniel Bell'in "postendüstriyel toplum" fikri bu stratejinin en etkileyici versiyonlarından) yol açtığını ileri sürebilirler (Bell'in postkapitalizmi temelde bilimsel bilgi tarafından örgütlenmiştir ve bilimsel "filozof kralar" tarafından yürütülmektedir). Ya da birileri kapitalizm benzeri bir şeyin hâlâ var olduğu, ama daha iyi huylu hale geldiği ve bu nedenle de popüler iradeye ve kolektif gereksinimlere (daha yaygın mal tüketimine, kitlesel okuryazarlığa, kendi çıkarlarına daha fazla ilgi duymaya dayanan) karşı daha duyarlı hale geldiği fikrini savunmaya kalkışabilir. Dolayısıyla, bu kişilere göre, devrim bir yana, radikal sistem değişikliklerini önermek bile gereksizdir. Bunların düşüncesine göre, var olan çeşitli sosyal demokratik hareketlerin durumu budur ya da bu şekilde olduğu varsayılır.

Son olarak, kapitalizmin gerçekten de varlığını sürdürdüğü, ama zenginliği yaratma ve ona tâbi olanların durumunu düzeltme kapasitesinin büyük ölçüde azımsanmış olduğu (özellikle de Marksistler tarafından) ve hatta günümüzde kapitalizmin modernizasyon ve evrensel gelişmeye -belki de bolluğa- açılan tek yol olduğu ileri sürülebilir. Bu, elbette pazar ekonomisini savunan insanların savıdır ve son yıllarda diğer iki sava karşı üstünlük sağlamış gibi görünmektedir (her ne kadar hepsi de birbiriyle sınıksı ilişkili olsalar ve gerçekten de benzersiz olmaktan çok uzak bulunsalar da).

Çok daha makul olanı, buna karşıt konumda ortaya çıkan, Robert Kurz tarafından *The Collapse of Modernization* (Modernleşmenin Çöküşü, Frankfurt, 1992) gibi kitaplarda en ateşli biçimde dile getirilen görüştür; yani geç kapitalizmde ortaya çıkan şeyin yeni artık değer üretme kapasitesinin -endüstrileşme ve yatırımın klasik anlamında ele alındığında, modernizasyon kapasitesinin- ta kendisi olduğu. Kapitalizm pekâlâ zafere ulaşmış olabilir, ancak elde ettiği sonuçlar, bir yanda baş döndürücü nakit spekülasyonu, diğer yanda da “yoksullaşma”nın yeni formları tarafından yapısal işsizlikte ve Üçüncü Dünya’nın devasa alanlarının kalıcı üretkensizliğe sevk edilmesinde gitgide gözler önüne serilmektedir. Eğer durum böyleyse, bu durum bir tür post-Marksizm’i de gerektirecektir, ama bu post-Marksizm yukarıda anahatları verilen daha iyimser kapitalizm görüşünün çıkarsadığından tamamen farklı bir yapıda olacaktır.

Ancak çeşitli post-Marksizm’lerin tarihsel önemini çözümlemeden önce, hepsinin de dayandığı ve hepsi de bizzat Marx tarafından açıklanan temel yapıda bir tür mutasyonu gerekli gören kapitalist görüşlere yanıt vermek uygun olacaktır. Bell’in, modern iş dünyasının bilim ve teknolojiye bağımlılığının kapitalizmin o eski kâr ve reka-

bet dinamiğini ortadan kaldırdığı düşüncesi, bütün diğer düşünceler arasında, bilimsel ürünlerin ticari sömürsünü ortaya çıkaran (örneğin yağmur ormanlarından alınan patentler ya da çeşitli AIDS ilaçları) bir sürü güncel tartışma ya da skandalın ve de bilim adamlarının bıkip usanmadan ama boş yere görece “yansız” araştırma fonları bulma çabalarının ışığı altında, çürütülmesi en kolay olanıdır.

Günümüzde dünyadaki hiçbir ticaretin (ne tür bir doğa ya da karmaşıklığa sahip olursa olsun) kâr dürtüsünü yerel ölçüde bile askıya alma özgürlüğüne sahip olmadığını göstermek çok kolaydır; aslında onun küresel çapta genelleştirilmesine, postmodernleştirme amaçlı daha yoğun baskılardan şimdiye kadar nispeten uzak durabilmiş olan alanların yeniden düzenlenişinde tanık olmaktadır. Bu alanlar, eski yöntemlerin acımasızca yok edildiği ve çok güçlü tekellerin faaliyetin içeriğine hiç bakmaksızın her şeyi tamamen biçimsel bir temele göre (diğer bir deyişle, kâr ya da yatırım geliri değerinden) yeniden düzenlediği alanlardır ve eski tip kitap basımından köy tarımına kadar uzanmaktadır. Bu, gelişmiş ülkelerde görece daha az gelişmiş çevrelerdeki (çoğu zaman kültürel ve tarımsal) yerleşim bölgeleri içinde yer alan ve dünyanın şimdiye kadar malla ulaşılammış bölgelerine sermaye girişine eşlik eden bir süreçtir.

Bu nedenle, kapitalizmin tarihsel açıdan özgün olan dinamiklerinin bir mutasyondan ya da evrimsel bir yeniden yapılanmadan geçtiğini zannetmek bir hata olur; kârı en üst düzeye çıkarmaya yönelik süregelen itkiye -ya da, diğer bir deyişle, bu türden sermayeyi biriktirme (yani kişisel bir motivasyon olarak değil, sistemin yapısal bir özelliği olan genişleme gereksinmesi olarak) itkisine- insanoğlunun yakın geçmişinin diğer bildik nitelikleri eşlik etmektedir: İş çevriminin iniş çıkışları, emek pazarının dalgalanmaları (ki buna kitlesel işsizlik ve sermaye kaçışı da dahildir), endüst-

riyel ve teknolojik değişimin gitgide artan yok ediciliği (böylesine dirençli unsurların benzeri görülmedik olmasını sağlayan, küresel bir boyutta olmasına karşın).

Demokrasi hakkında, ayrıca sosyal demokrasinin yukarıda değinilen kalıcı başarısızlıkları ve teslimiyetleri hakkında, sistemin kendi operasyonlarına müdahale etmesi olasılığı bulunan hiçbir kolektif talebe tahammül etmeyeceği sonucuna varmak için (bu, sistem çok düzgün işleyebilir demek değildir), ticaretteki tutuculuklar (örneğin bütçeyi dengelemek ya da IMF siyasalarının geneli) karşısında bütün hükümetlerin gitgide daha sistemli hale gelen köleliğini gözlemlemek yeterlidir. Sovyetler Birliği artık yok olduğuna göre, özerk bir ulusal yön çizmeye yönelik ya da yönetimin ekonomik siyasasını iş dünyasının çıkarlarına herhangi bir biçimde zarar verebilecek biçimde değiştirme niyetini gösteren parçalı çabalar daha az hoşgörüle karşılanmaktadır: Allende darbesi, popülizm ya da ulusal bağımsızlığın bu daha da zayıflatılmış beklentilerine çarpıcı bir tepkidir.

Pazar konusuna gelince; onun söylemi elbette bir ideolojidir ve bu ideoloji de bir görüşe sahip olan bir inancı eylem ve politik sonuçlara doğu hareketlendirmektedir. Pazarın, dünya nüfusunun üçte ikisinin yaşam standardını geliştirmekte büyük bir başarısızlığa uğrayacağı şeklindeki felaket senaryosuna inanmak çok makul görünmektedir; ama aslına bakarsanız bu senaryo, aynı zamanda (tek bir senaryo fiyatına!) dünyanın uygun pazar koşullarının kârlı modernizasyon etkilerini asla başarıyla hissedemeyecek olan bölgelerinin (Afrika, Doğu Avrupa'nın daha yoksul ülkeleri) taslağını çıkarmaktan bazen hoşlanan pazar ekonomisi savunucularının kendilerince tedarik edilmiştir. Bu kişilerin atladıkları nokta, küresel bir boyutta gerçekleşen tüm bir nüfusun eksiksiz yoksullaştırılması olgusunda, yeni dünya sisteminin kendisinin oynadığı roldür.

Bu nedenle de kapitalizmin temel niteliklerinin günümüzde, Bernstein'ın döneminde gerçekleştiği düşünülen değişimden daha fazla değişmiş olmadığını apaçık belli olan bir gerçek olarak alıyorum. Ama aynı ölçüde şu noktada da apaçık ortadadır ki, Bernstein'ın revizyonizminin etkisi de (bunun yanı sıra pek çok çağdaş post-Marksizm'in ikna ediciliği) artık ikincil olmayıp kendisi de tarihsel bir açıklamayı gerektiren kültürel ve ideolojik bir gerçekliktir: Aslında bu türden konular, temel olarak yeni gelişmeler karşısında daha eski bir Marksizm'in açıklayıcı gücünde bir bozukluk olduğunu ima ettikleri için, açıklamanın kendisinin Marksist bir açıklama olması ve böylece de bu açıdan da bir doğrulama bulunması daha iyi olacaktır.

Marx'ın kapitalizmi çözümleyişinin temel niteliklerinden biri olan olguya değindik; yani sermaye bıkıp usanmadan genişlemek zorundadır, asla mola verip o zamana kadarki başarılarına yaslanarak dinlenemez: sermaye birikimini genişletmeli, üretkenlik hızı sürekli artırılmalıdır -bitip tükenmez dönüşüm, toptan yok etme ve taze yapım ile benzerlerinin o çok bilinen sonuçları ile ("katı olan her şey ..."). Üstelik, kapitalizmin çelişkili olduğu ve tekrar tekrar düşen gelirler, durgunluk, spekülasyonun üretken olmayan geçici faaliyetleri biçiminde gerçekleşen düşen kâr oranı yasasıyla karşılaştığı düşünülür. Bu etkiler büyük ölçüde aşırı üretim ve mevcut pazarların doyuma ulaşmasından türedikleri için, Ernest Mandel (*Late Capitalism*'de) bu pazarları tamamen yeni türden ürünlere açan teknolojik gelişme sayesinde sermayenin kendisini kurtarma eğiliminde olduğunu ileri sürmekle kalmaz, sistemin böylece bir bütün olarak üç yüz yıllık geçmişi boyunca karşılaştığı çeşitli kriz noktalarında kendi kendisini yenilemek durumunda kaldığını da belirtir. Bu esnada, biraz daha uzun bir zaman dilimini ele alan Giovanni Arrighi (*The Long Twentieth Century*'de), dünya sisteminin sürekli genişleyen çevrimle-

ının her birinin (İspanyol-Cenevizli, Hollandalı, İngiliz ve bugün de Amerikan) bitiminde, bugün Birinci Dünya'da gözlemlediğimize çok benzer bir spekülasyon ve finans sermayesi döneminin varlığını saptamaktadır. Mandel'e göre, kapitalizmi kendi çevrimsel krizinden kurtaran, ama aynı zamanda da çekim merkezinde oluşan kaymadan ötürü, sistemin bir bütün olarak sarsıntılı bir biçimde genişlemesini ve mantığı ile hegemonyasının dünyanın daha geniş alanlarına yayılmasını belirleyen şey radikal ölçüde yeni teknoloji türlerinin gelişidir.

Sisteme dair bu önemli transmutasyonların sürekli olarak, daha önce değindiğimiz post-Marksizm anlarından birinin ortaya çıkışına denk düşmesi rastlantısal görünmemektedir. Bernstein'ın çağı emperyalizm (Lenin'in tekel aşaması) çağıydı ve o çağda elektrik, içten yanmalı motor gibi yeni teknolojilerin ve tröst ile kartelin yeni düzenleniş tarzlarının yanı sıra, pazar sisteminin kendisi "ileri" ülkelerin ötesine uzanıyordu ve bunu da dünya üzerinde Avrupa ve Kuzey Amerika kolonilerine ve çıkar alanlarına yönelik nişpeten sistemli bir bölümlenmeyle başarıyordu. Beşeri ilimlerin çeşitli disiplinlerindeki öğrencilere yabancı olmayan, kültür ve bilinçlilik alanındaki sıradışı mutasyonlar -tüm sanat dallarında natüralizm ve sembolizm adındaki ikiz müjdeciler, yenileşmenin ortaya çıkışı, habercilerin öncelediği psikanalizin keşfi ve bunun bilim dallarında yeni ve bilinmedik düşünce formlarında yankı bulması, felsefede dirimselcilik ve mekanikleşme, klasik şehir kavramının yüceltilmesi, dikkat çekici yeni kitle siyasası formları- değinmiş olduğumuz altyapısal ayarlamalarla olan bağlantıları ortaya konulabilir nitelikteki bu geç ondokuzuncu yüzyıl yeniliklerinin hepsinin şimdi, ondokuzuncu yüzyıl Marksizm'inin (İkinci Enternasyonal'de ortaya çıkanın) kendisinde de birtakım değişiklikler önerdiği ve talep ettiği görülüyordu.

Böylece, ilk post-Marksizm anları modernin ya da yenileşmenin anlarıdır (eğer bir ilk, ulusal-kapitalist dönemin, Fransız Devrimi'nden başlayarak bir "realizm" ya da sekülerleştirme anı olarak adlandırıldığı ve kapitalizmin en son anının, nükleer ve sibernetik çağda kapitalizmin yeniden yapılandırılışının, şimdi genellikle "postmodern" olarak adlandırıldığı şemayı izleyecek olursak). Her ne kadar, Bernstein'in çalışan sınıfın ortak refahına, onunla doğrudan bir tutulması olası görülmeyen sayısız sınıf fraksiyonlarının ortaya çıkışına ve sosyo-ekonomik hedefler yerine politik hedeflere (demokrasinin genişletilmiş hali) ağırlığını koymasına ilişkin çözümlemesinde, (1885 civarında yerini sağlamlaştıran) yeni emperyalist sistemin yalnızca etkileri bulunsa da, günümüzde Bernstein'in revizyonizmi, kapitalizmin ilk (içsel-ulusal) ve ikinci (modern ya da emperyalist) aşamaları arasındaki bu önemli geçişle bağlantılı olan içerikteki değişikliklere bir yanıt olarak görülebilir. (Aslında, emperyalizm tartışmalara ancak birkaç yıl sonra, İkinci Enternasyonel'de, Birinci Dünya Savaşı esnasında Kautsky'nin "ultraemperyalizm" kavramıyla birlikte -bütün emperyalist rakiplerin "Ötekiler"e karşı birlikteliği- girecektir ve bu kavram da günümüzde bizim durumumuz açısından olağanüstü isabetli bir çözümleme sayılır.)

Diğer bir deyişle, ilk post-Marksizm içsel toplumsal koşullar temelinde geleneksel Marksist sorunsalın yetersizliği konusunda, kendisi de daha en baştan bu koşulları değiştirmekte gereçsel görev yapan uluslararası ya da küresel çerçevenin gelişmesine ilgi göstermeksizin makul sonuçlar çıkarmaktaydı. (Lenin'in emperyalizmin kendisine borçlu olunan bir içsel refahın yol açtığı Birinci Dünya Savaşı proletaryasının bozulması ve suç ortaklığı kavramı, bu dar odağı kabaca düzeltmeye yöneliktir.)

Ancak, Bernstein'ın revizyonizmi örneği bize kendi çağdaş post-Marksizm'lerimize yeni bir açıdan bakma olanağı sağlamaktadır; çağdaş post-Marksizmler, koşut bir biçimde, kapitalizmin bir aşamasının (günümüzde emperyalist aşamanın kendisi), yeni teknolojiler ve ayrıca büyük ölçüde genişletilmiş bir dünya paylaşımı içeren bir diğer aşamaya yerini bırakmaya başladığı bir anda ortaya çıkmaya başlamaktadır. Aslında toplumsal yaşamın günlük düzeyden endüstri ve savaşın düzenlenişine kadar her düzeyinde nükleer çağın, sibernetiğin ve enformasyon teknolojisinin başlaması eski sömürge sisteminin sona ermesi anlamına geliyordu ve bu durum, yeni dünya sisteminin üç merkeziyle (ABD, Japonya ve Batı Avrupa) bağlantılı olan bütün uluslararası kuruluşlardan oluşan bir sisteme bürünmüş haliyle dünya çapında bir sömürgeleştirmeden kurtulmayla çakışmaktaydı. Kapitalizmin bu üçüncü ya da postmodern çağı böylece coğrafi yayılma ve bölgesel sınırlar biçimini almak yerine, kapitalizmin daha eski alanlarının daha yoğun sömürgeleştirilmesini ve daha yeni alanların da postmodernleşmesini, mallara doymayı ve kablo ve televizyonun, hatta uçak ve radyonun sağladığı o daha eski yalın iletişimler döneminde hayal bile edilemeyecek ölçüde ince, küçük ve yayılcı olan bir ağı ören hayranlık uyandırıcı postcoğrafi ve postuzamsal enformasyonel eşzamanlılığı içerdi.

Bu bakış açısından, nasıl ki Bernstein'ın revizyonizmi bir semptom olarak ve klasik emperyalizmin düzenlenişinden -ya da diğer bir deyişle yenileşme ve modernizasyonun bir refleksinden- kaynaklanan toplumsal değişikliklerin bir sonucuysa, çağdaş post-Marksizmlerin de geç kapitalizmde toplumsal gerçekliğin olağanüstü değiştirilmesinde kendi haklılıklarını buldukları ileri sürülebilir; bu değiştirmeler her türden "yeni toplumsal hareketler" in ve özne-konumların büyük ölçüde genişlemiş bir medya

uzamına (belki de klasik anlamda “halk yığını”na) yayılmasından, ulusal emek hareketlerini felç eden ve yerel kavramının kendisini bir sorunsal durumuna getiren (yaşamımızın tamamını tek bir yerde, tek bir iş ya da meslekte, nispeten sabit bir kurumsal ve şehirli sistemde yaşamak) dünya çapında yaygın bir endüstriyel üretimde yeniden yapılanma olgusuna kadar uzanır. Bu düzeydeki değişiklikler, post-Marksizmleri, toplumsal sınıfa ilişkin sabit bir fikrin uygunsuzluğu, eski parti siyasetlerinin işe yaramazlığı ve “gücün ele geçirilmesi” biçimindeki klasik devrim kavramının hayalciliği, toplu tüketim çağında üretim kavramlarının değerini yitirmişliği ve enformasyon kısıntıları karşısında emeğe ilişkin kurumların değerini yitirmişliği ve kuramsal çözülüşü üzerinde ısrarcı olmaya itmiştir. Burada, günümüzde gözden düşmüş ve “Hegelci” sayılan yadsıma kavramı çevresinde gelişen daha çapraşık felsefi polemikleri, tamamen yüzeysel farklılıklardan oluşan bir dünyada, bu resmin dışında bırakıyorum; bu polemikler bir telos fikrinin ilerlemenin bir diğer burjuva kavramı olarak damgalanmasına ilişkindir (bu iki kavram da, tarihin sonunda ve de derin dünyeviliğin ve bu tür bir gelecekteki bütün fikirlerin tükenmiş görüldüğü bir dünyada uygunsuzdur); bu polemikler her türlü özden uzaklaşan konunun doldurduğu Deleuze tarzı bir akıntı selinde ideoloji ve sahte bilinçlilik kavramlarına (ama ayrıca, daha ince bir tarzda, Freudcu bilinçaltının kendisine) karşıdır.

Yeni bir tür postmodern görüşün nitelikleri olarak değil de kavramsal bir semptom olarak incelenmesi durumunda, bu eleştirel temalardan her birinin bize günümüz toplumsal yaşantısındaki değişiklikler hakkında anlatacak önemli şeyleri olduğu kesindir. Ancak kesin olan bir diğer nokta da, Bernstein’ın eleştirel düşüncesi gibi, taptaze çağdaş bir odağın bütünlük ya da küresel çerçevenin kendisi pahasına alınmış olduğu ve onun kaymalarının da

yerel görgül olguların değerlendirilebileceği görünmez, ama işler koordinatları oluşturduğudur. Çünkü yeni içsel -varoluşçu ya da görgül toplumsal- olguların ortaya çıkışının anlaşılması, ancak ve ancak kapitalizmin üçüncü aşaması olan yeni dünya sistemi yapısında olabilir; ayrıca bu durum, günümüzde “emperyalizm”in hâlâ dışarıdan ve dışsal biçimde, iç ulusal deneylerin dışında bir şey olarak kavranabildiği Bernstein’ın zamanında olduğundan daha nettir. Bugün, geç kapitalizmin kendi kendisini hem kendi küresel dinamiklerine göre hem de içsel etkilerine göre tanımladığı, hiç olmadığı kadar ortadadır: Aslında birincisinin ikincisine bir dönüş dayattığı görülür; tıpkı “içsel Üçüncü Dünya’nın ve bir içsel sömürgeleştirme sürecinin bizzatı Birinci Dünya’yı azar azar tüketmesinden söz ettiği” zamanki gibi. Bu noktada dünya pazarının kuramcısı Marx’ın görüşü (özellikle de *Grundrisse*’de) hem güncel post-Marksizm’leri aşmaktadır hem de kapitalizmin erken aşamalarının çözülmesi için gerekli görünmektedir.

Ancak burada önerilmekte olan, -kapitalizmin kesinti ve süreklilikleri yerine- kapitalizmin sürekliliklerine ilişkin diyalektik bir görüştür; zira bu yapı her bir yeni aşamayla sarsılarak genişledikçe üretilen deneysel farklılıkları getiren de derin yapıdaki bu sürekliliktir.

II

Tarihsel bir gelişme olan Sovyet komünizminden farklı bir kavram olarak sosyalizm (“Sosyalizmin ölümü”) konusunda, politik, toplumsal ve yaratıcı bir ideal (ki bu ideal yok olacak olsa yeniden keşfedilirdi), aynı zamanda ütopya türü bir görüş ve günümüz toplumsal sistemine radikal ve yapısal bir alternatif uzamı da bulunan geleceğe yönelik bir program olarak sosyalizmin gerekliliği adına bir şeyler söylemek gerekir. Genel anlamda, çoğunlukla “sosyalist”

olduğu düşünölen arızı olayların önceden tahmin edilebilir ritimlerde gelip gittikleri görölmektedir: Öyle ki, “Sovyet modeli”nin tamamen saygınlığını yitirmiş göröndüğü bir anda Amerikan halkının kırk yıldır ilk defa daha toplumsallaştırılmış bir sağıık hizmeti olasılığını ciddi düşünme noktasında olması apaçık bir ikilemdir. Uzunca bir süredir “dağıınık mücadele”nin yol açtığı bir kayıp ve en tutucu sosyalistlerin bile halkın içinde dile getirmeye isteksiz oldukları bir slogan haline gelen devletleştirmeye gelince; devletleştirmenin her türden beklenmedik durumda ve bağlamda yeniden ortaya çıkışı dışlanamaz (her ne kadar, stratejik devletleştirmeleri kendi harcamalarını kısmak için yararlı bulacak sağııcı ya da ticari yönetimlerin olması olasıysa da). Her halükârda, yönetim mücadelesinin pazar söylemcilerince açığa vurulması Japon modelinin tükenmez prestiji tarafından gülünç duruma sokulmaktadır; bu modelde yönetimin müdahalesi o kadar belirgindir ki, sistemin bütünü devlet idaresinde kapitalizm olarak nitelendirilebilir. Bu esnada, özel sektörün bir önceki yüzyılın altın çağından beri görmediğı türden sefahatin tadını çıkardığı Reagan/Thatcher döneminden sonra, eğilimin gerisin geri, ileri ölçüde gelişmiş herhangi bir toplumda devlet tarafından üstlenilmesi gereken minimal toplumsal sorumlulukların yeniden sorgulanmasına doğru akmakta olduğı görölmektedir; bu noktada tüm kıtada ve özellikle de Bismarck döneminden beri Almanya’da gelekselleşmiş olan refah devleti anlayışı Soğıuk Savaş polemikleri tarafından perdelendiyse de şimdi Anglo-Amerikan sermaye tarafından desteklenen özelleştirme söylemi karşısında yeniden görünür hale gelmektedir.

Aynı zamanda, Clinton yönetiminin ekolojik endüstriler ve teknolojiye özel yatırım konusundaki deneysel düşüncelerine karşın, ekolojik reformun yalnızca devletin kendisi tarafından başarılabileceğı ve pazarın, hem mevcut

endüstriyel teknolojiler denetim ve sınırlamayı gerektirdiği hem de bu türden sınırlamaların motivasyon ve pekiştirme için gereksinme duyacağı tüketim alışkanlıklarında ve günlük yaşantıda devrimin gerektirdiği devasa değişiklikler için yapısal açıdan yetersiz olduğu daha da net görünecektir. Ekoloji, zaman zaman politik bir hedef olan sosyalizmle gerginlikler yaşamıştır -özellikle de sosyalizm bir modernizasyon söylemi ve doğanın fethine yönelik Prometheus tarzı bir tutum (ki bu, belirli ölçüde Marx'ın kendisine kadar uzanmaktadır) ortaya koyduğunda. Yine de, hayal kırıklığına uğramış olan birçok sosyalist, politik uygulamalarını ekolojik alana aktarmış görünmektedir; öyle ki, bir zaman için, Yeşil hareketleri ileri ülkelerde muhalefetin başlıca aracı olarak çeşitli sol politik hareketlerin yerini almış göründü. Yine de, burada teyit edilmesi gereken nokta, ekolojik politik amaçların sosyalist yönetimlerin varlığına bağımlı olmasıdır: bu mantıklı bir argümandır ve hızlı modernizasyonu acımasızca ve delicesine arzulayan Doğu'daki komünist yönetimlerin doğayı ve ekolojiyi taciz etmesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Bunun yerine, ekolojik değiştirmeler çok pahalı olduğu, büyük teknoloji gerektirdiği ve kesintisiz yaptırım ile kararlara gerek olduğu için, bunların ancak ve ancak güçlü ve kararlı bir yönetim tarafından (muhtemelen de dünya çapında bir yönetim tarafından) başarılabileceği saptanabilir.

Bu arada, Doğu'da ironik bir biçimde "kapitalizme geçiş" olarak adlandırılan projenin Batılı "kuralsızlaştırma" ile aynı şey olduğunu ve her türden refah güvencesine özellikle karşı olduğunu, hâlâ var olan bütün yıpranmış güvence ağlarının sistemli bir biçimde kaldırılmasını emrettiğini anlamak gerekir. Ancak bu gerçek, genellikle sosyalist ülkelerin insanlarınca görülememektedir; yönetimlerinin kendilerine Batı hakkında gerçekten de iletmediği birkaç gerçeği propaganda sayıp dikkate almayan bu insan-

lar, bizlerin onların kendi güvence ağının, onların sağlık ve toplumsal hizmetlerinin ve eğitim sistemlerinin dengine sahip olduğumuza ve her nasılsa, mucizevi bir biçimde, bütün bunların üstüne de onların şimdi imrendikleri malları, gereçleri, dükkânları, süpermarketleri ve video mağazalarını eklediğimize inanmaktadırlar: Bu insanlar belli ki bu ikinci gruba -yani mallara- sahip olmanın koşulunun ilkinden -yani toplumsal hizmetlerden- sistemli bir biçimde vazgeçmek olduğunu anlamaz görünmektedirler. Doğu Avrupalıların trajikomik bir biçimde pazar ekonomisine hücum etmelerini sağlayan temel yanlış anlama, aynı zamanda malların erişilebilirliği ve tüketici çılgınlığı arasında herhangi bir farkın bulunduğu yönündeki sözleri de dikkate almamaktadır -büyük kültürel, toplumsal ve bireysel sonuçları olan ve davranışsal bir mekanizma olarak uyuşturu- cu, seks ve (aslında ona eşlik etme eğiliminde olan) şiddet bağımlılığıyla kıyaslanabilecek kolektif bir bağımlılık gibi. İnsani olan hiçbir şey bize yabancı olamaz elbette. Belki de, sırf sonraları yerine radikal açıdan daha farklı bir şeyi bilinçli bir tarzda seçebilmemiz için, insan topluluğunun bir yaşam biçimi olarak tüketicilik deneyiminden geçmesi hem gerekli hem de tarihsel açıdan önemlidir.

Yukarıda sıralanan nitelikler -devletleştirmeler, her türden yönetim müdahalesi- sosyalist projeleri tanımlamaya yetmemektedir; ancak refah devleti anlayışının yeni dünya pazarı retoriğinin saldırısı altında olduğu ve insanların büyük devletten nefret edip toplumsal sorunlar için özel çözümlerin hayalini kurmaya yönlendirildikleri bir devirde, büyük devleti korumak ve bu türden saldırılara karşı kendi söylemsel mücadelelerini sahnelemeleri için, sosyalistlerin liberallerle (sözcüğün Amerika'daki, merkezi anlamında) birleşmeleri gerekir. Refah devleti bir ilerlemeydi; bu kavramın içsel çelişkileri toplumsal ve kolektif yapının başarısızlığını değil, kapitalizmin kendi çelişkile-

rini gösterir; zaten onun ortadan kaldırılması süreci başladığında, pazar söylemcilerinin çıkarına davranmayarak sıradan insanların bu ilerlemeler ve güvence ağının yitilmesi karşısındaki hoşnutsuzluklarını kavrayıp dile getirmek sol için önemli olacaktır. Büyük devlet olumlu bir slogan olmalıdır; bürokrasinin kendisinin tiplerden kurtarılması ve burjuva toplumunun bazı anlarında sahip olduğu hizmet ve sınıf sorumluluğu açısından yeniden yaşıatılması gerekir (bu arada da insanlara en büyük bürokrasinin zaten o büyük firmaların bürokrasisi olduğu hatırlatılmalıdır). Son olarak da, ulusal borçlar ve bütçeler karşısında özel ya da kişisel örneksemeleri kullanmanın -insanın kendi aylık geliri ve bütçesi, “ayağını yorganına göre uzatmamak” vs.- azaltılması büyük önem taşır. Devasa bir ulusal borcun faizini ödeme sorunu dünya para sisteminin bütününe bir sorundur ve bu açılardan düşünülüp çözümlenmelidir.

Ancak bunlar yaygın güncel mücadele için ve uygun bir sosyalist vizyonun yapılandırılabilceği bir ortamı yeniden sağlamak için gerekli olan, sadece tepkisel türde stratejilerdir. Her şeyden önce, geçmişte solcu ya da sosyal demokrat olan bu önermelerin birçoğu -örneğin, garantiye alınmış yıllık asgari ücret- Bonapartist ya da hatta faşist bir sağın amaçlarına da pekâlâ uyabilir. Şu halde, tepkisel türde stratejinin diğer boşlukları, yani alternatif sunma, çözüm sunma, tam olarak “sistem sunma” gibi boşlukları vurgulamak iyice önem kazanmaktadır. Devrim ile yavaş yapılan reform arasındaki farkı belirleyen şey, yalnızca sosyalist çözümlerin sistemi tamamlar olması, tüm önlemlerin karşılıklı ilişkisinin tek bir büyük proje içinde sunulması değildir; aynı zamanda da bu önlemlerin sosyalist niteliğinin vurgulanması ve böylece gerçek sol hareket ile solcu ya da refah reformcusu siyasalar arasındaki çizgiyi belirlemesidir.

Amerikan soluna yönelik temel bir kitapta (*Ambiguous Legacy*) James Weisntein, birbirinden öylesine radikal ölçüde farklı olan, birbiriyle tamamen ilişkisiz olan ve modern zamanların üç temel noktası olan, Eugene Debs'in Birinci Dünya Savaşı öncesindeki Sosyalist Partisi, 1930'lardaki Amerikan Komünist Partisi ve 1960'lardaki Yeni Sol'un ortak bir hatayı paylaştığını göstermektedir: Amerikan halkına "sosyalist" sözcüğünün kullanılamayacağı ve amaçların, hatta seçmenler arasında yaygın destek kazanmış olanların bile, Amerikan kitlelerini kaçırtmamak için daima liberal ya da reformcu önlemler olarak tanıtılmalarının gerektiği şeklindeki inanç. Bu da demektir ki, başarılısalar ya da kolektif bir kitleselliğe yol açsalar bile bu tekil amaçlar daima merkezci hareketlerin müsaderesine açıktır; ünlü bir Jules Feiffer karikatüründe olduğu gibi, Amerikan solunun temel işlevi genellikle eklektik bir ılımlı hareketin (çoğu zaman da Demokrat Parti'nin) hayal gücünü ve politik malzemesini tazelemek için yeni fikirler üretmek olmuştur ve bu ılımlı hareketin başarısızlığı da fikrin gizli esin kaynağının ortadan kalkmasına denk düşmektedir. Fakat sosyal demokratik ya da refah önlemleri uygun biçimde adlandırılmadıkları sürece, politik açıdan sosyalizmin gelişmesine bir katkı sağlayamazlar: Sosyalizm bütünsel bir projedir, çeşitli bileşenlerinin yanı sıra merkezi ruhunu oluşturan birçok oluşum ve figürün bir bakıma tescillenmesi ve kendi yerel bağlamında kanıtlanması gerekir. Kolektif proje daima mikroevren ile makroevrenin iki düzeyinde işler: Tüm ivediliği ile bireysel ya da deneysel sorun ve daha büyük olan ulusal ya da uluslararası görünüm (burada mikropolitik birim bütünleştirici şemsiye parti ya da ittifak stratejisiyle perspektife yerleştirilir).

Ancak eleştirel ya da reaktif ile pozitif ya da ütopyacı arasında mevcut olan yapı yönelimli hat hem mikro hem

makropolitik düzeylerden geçer: Egemen pazar modeline kuşkuyla bakılması anlamını taşıyan yaygın mücadele, bugünkü sorunları daha eski “modern” ya da “modernist” sosyalizm ya da komünizm imgelerinin gözden düşmesiyle (ayrıca da komünizmin bıraktığı gediklerde, çeşitli mikropolitik ve anarşist temsilcilerin günümüzde ortaya çıkışıyla) birleşen, kehanet tarzında bir gelecek vizyonu ile birleşmedikçe karaya oturacaktır.

Sosyalizm kesinlikle her zaman insanların beşikten mezara korunmaları anlamını taşımıştır: Pratik ya da maddi gereksinimlerin üstünde ve ötesinde güvenli insani zamanı sağlayarak herkesin varoluşuyla ilişkili bir özgürlüğün başlangıcını oluşturan kusursuz güvence ağı; insanların kendilerini koruma endişesinden (bu temayı felsefi açıdan geliştiren Adorno’nun “ohne Angst leben” olarak nitelendirdiği gibi) ve daha az dile getirilen, ama aynı ölçüde felç edici, hemen her zaman başka insanların sağlığıyla ilişkili güçsüzlük endişelerinden (Oscar Wilde’in “The Soul of Man Under Socialism”de dile getirdiği gibi, insanların “zorlayıcı” türden “sağlıksız ve abartılı özgecillik”le kendilerini harcamaları) uzak yaşamalarını olanaklı hale getirecek gerçek bir bireyselliğin başlangıcı. Sosyalizm bu açıdan güvence altına alınmış maddi yaşam anlamını taşır: En eksiksiz anlamda (Marx’ın Paris Komünü üzerine konuşmalarında dile getirdiği) taban demokrasisi bir yana, ücretsiz eğitim, ücretsiz sağlık hizmeti ve emeklilik hakkı, toplanma ve örgütlenme hakkı, çalışma hakkı (ki yoğun ve kalıcı yapısal işsizliğin geç kapitalist otomasyonun bir gereksinimi olarak öngörülebildiği günümüzün toplumsal ve politik perspektifinde hiç de küçük bir şey sayılmaz) ve son olarak da kültür hakkı ile günümüzün ticari “kitle kültürü”nün yapısal basmakalıplıkları ve standartlaştırmalar tarafından sömürülmeyen bir “boş zaman” hakkı.

Bu görüş de bir yanda varoluşsal ya da bireysel odağın görünürde uyumsuz kutupları (geç kapitalizmin bireysel öznellik üzerinde bıraktığı izler olan bireysel yabancılaşmalar) tarafından, diğer yanda da temel kolektif odağı günümüzde liberal ve hatta sağ kanat ideolojiler tarafından alıkonma sürecinde olan cemaatçilik tarafından ideolojik anlamda parçalanmakta ve deforme edilmektedir. Bir yanda Lafargue'ın skandal yaratan "tembellik hakkı", diğer yanda da küçük tarımsal ya da Kızılderili kabile topluluklarının ütopyaları: Bunlar, sosyalizmi hayal etme olasılığının Sol'un kendisiyle çatıştığı tematik terimlerden yalnızca birkaçıdır.

Bu noktada, belli ki, ütopyaya ilişkin endişe, baskı endişesi halini almaktadır: Sosyalizmin feragat içereceği korkusu, mallardan uzak durmanın daha genelleşmiş bir püritenizm ve sistemik istemli arzuların boşa çıkması için yalnızca bir manevra olduğu korkusu (Marx bile bunun hakkında, kapitalizmin bu arzuların boşa çıkması uyarıcısıyla yeni ve önceden tahmin edilemeyecek kadar çeşitli arzuların üretimi için devasa bir makine olduğunu bize göstermiştir). O halde bu, Eflatun'dan bu yana ilk kez gerçek ve sahte arzular, gerçek ve sahte mutluluk ve haz sorunlarını soran Marcuse düşüncesinin yeri doldurulamaz hale geldiği noktadır: Marcuse'nin yadsımasının bir anda politik ve anti-entelektüel bir form alması (bu konularda gerçek ve sahteye karar vermek için yetkilendirilmiş bilge kişi kimdi?) dikkat çekicidir. Eşzamanlılığın ikilemleri bizim, dışsal bir konumdan, bugünü yaşanılır yapabilmek için geliştirmiş olduğumuz telafi edici nitelikteki arzular dan ve sarhoşluklardan vazgeçmenin ne kadar zor olabileceğini kavramamızı sağlar. Bu ikilem elbette insanın doğasına yönelik tartışmalarla değil, kolektif karar ve farklı yaşama yönünde kolektif bir iradeyle çözülebilir: Bu türden kolektif bir seçimin getireceği özgürlüğe, ancak bireysel

seçme ya da terk etme, çoğunluğun dindarca davranışlarını doğal olarak reddetme özgürlüğünü tanınması halinde saygı duyulabilir. Bu arada, temelde politik düşünceler ve endişeler karşısında (en geniş ve gevşek anlamda) ekonomi konusunda sürekli ısrarcı olmak Marksizm'in hem zayıf hem de güçlü yanındır; günümüz serbest pazar söyleminin sahip olduğu gücün, pazarın imajının tamamen ekonomik tabanlı bir program olarak değil de simgesel bir politik fantezi olarak kullanılmasına dayandığını düşünme eğilimindeyim.

Şu halde sosyalizme yönelik bu korku -baskıya ilişkin libidinal korku, endişe- mantıklı bir biçimde daha net ifade edilebilen politik kaygıya dönüşmektedir. Sosyalizmi politik tiranlık ve diktatörlükle bağdaştırmada ne Bakunin ilkti (bu iftira ütopyacı sosyalistlerce çoktan geliştirilmişti) ne de Stalin'i en erken hidrolik uygarlıkların tanrı-imparatorlarıyla aynı kefeye koyan *Oriental Despotism* başlıklı kitabı sağcı propaganda üzerinde kalıcı bir iz bırakmasına karşın, Wittfogel sonuncuydu. Belki de hükümetin ve devletin -hangi politik formda olursa olsun- tanım gereği daima güç tekelini elde tuttuğunu gözlemlemek yeterli değildir. Ancak bu iftira, gerçek demokrasinin yönetilemez olduğu ve sosyalizm tarafından tahrik edilen taleplerin toplumsal sistemin işleyişini durma noktasına getireceği biçimindeki günümüz sağ görüşüyle hiç de tutarlı görünmemektedir. Bu tutarsızlığa bir diğeri, tarihsel bir tutarsızlık eklenebilir: O devlet yapısının ve o belirli politik düzenin çöküşünün bir sonucu olarak bu doktrine ilişkin neredeyse oybirliğiyle oluşan mutabakat: Sosyalizm mutlak devlet demektir.

Ancak çoğu zaman, özellikle de bir pazar ortamı ve pazar söyleminin anlık hegemonyası koşullarında, sosyalizmin ve ütopyanın imgelemi, bir hâkim toplum ile daha büyük ölçüde bireyselci ya da atomize, merkezileşmemiş

bir “görünmez el” toplumu arasındaki ideolojik çelişkinin içinden kendisine bir yol bulmak zorundadır. Robert Heilbroner bile, 1989 öncesine ait *Marxism: For and Against* başlıklı kitabında bu alternatif görüşün lehinde konuşmakta ve bunu kolektif tercih ve de günümüzün İslami köktendinci akım tiplerinde olduğu gibi, dünya pazarından bir tür etik püritenizm ve toptan feragat yoluyla kopmaya çabalayan nispeten köktenci bir yaşam tarzının öncelikli konuma getirilmesi bağlamında düşünmektedir. Bu görüş, kolektif tercih olasılığına, farklı bir tür toplumsal yaşantının gerçekleştirilmesi için ödenecek bedele olduğu kadar öncelik vermektedir; ancak aynı zamanda da, ütopyanın kendisi hakkındaki derin bilinçdışı korkuları ve endişeleri beslemekte, sosyalist görüşlerin her türlü izdüşümünün bugün hem ütopya korkusuyla hem de geç kapitalizmin prototipinin teşhisiyle uzlaşması gerektiği düşüncesini teyit etmektedir.

Planlamanın kadim tarihe kadar uzanan “doğu despotizmi”nin daha derin klişelerinin (kadim İbranilerin ve Greklerin devletçi hasımları) yanı sıra Libidinal biçimde Stalinizm imgeleriyle donatılan bir “komuta toplumu” imgesi olarak damgalanmasına gelince, büyük kolektif projeyi bireysel açılardan, bireysel enerjileri ve gerçekten modern bir bireycilik coşkusuyla ortaya çıkaracak şekilde hesaplanmış geniş bir toplumsal deneyim olarak; bireycilik öncesine ve baskıcı biçimde arkaik olana meşum bir toplumsal gerilemeden ziyade -örneğin, Stalin öncesi büyük Sovyet “Kültür Devrimi”ne burada güçlü bir ideolojik karşı-güç olarak başvurulabilir- bireylerin kolektif kurtuluşu ve yeni siyasal imkânların değerlendirilmesi olarak formüllendirmeye çalışan sosyalizme verilen çağdaş destek bir başlangıç oluşturabilir.

Fakat Heilbroner’ın savunması “ütopya”nın doğasını tüm toplumsal sistemlerin sonu olarak değil de alternatif

bir toplumsal sistem olarak vurguladığı ölçüde yararlı görünmektedir; bu savunma, herhangi bir toplumsal sistemin ya da üretim tarzının, mevcut ilişkiler sistemini bozan ya da radikal ölçüde dönüşümsel yeniliklere karşı bağışıklık kazandıran mekanizmaları içermeye gerekliliğinin altını çizer (böylece örneğin -tesadüfen anti-Marksist olan- bir antropoloji, küçük kabile toplumlarının yapısal açıdan servet birikimini ve bu şekilde, bunun bir güç haline dönüşüp ileride devleti oluşturmasını engelleme ve dışlama biçimlerini ortaya koymayı üstlendi.).

Özellikle, burada pazar ile sosyalizm arasında bir sistem uyumsuzluğu olduğu önkabulü geçerlidir ve bu uyumsuzluk Doğu Avrupa'da pazarın yıkıcılığı tarafından da -yalnızca komünist devletin yıkılmasının ardından toplumsal ilişkilerin çözülmesinde değil, bu yıkılmanın öncesinde yer alan ve onu hazırlayan mal fantezileri ile Batılı kitle kültürü tarafından oluşturulan üstyapısal yolsuzluklarda da- teyit edilmiştir. Böylece, pazarın yıkıcı etkileri konusunda Polanyi'nin eleştirileri günümüzde tüketimcilik ile kültürel ve toplumsal metalaştırma alışkanlıklarının yıkıcılığını da (bunların tümü, kuşkusuz, herhangi bir sosyalist sistemin bu etkileri bazen nötralize edecek olan, ama bunu da yaşamsal ve olumlu bir yoldan, sansür ve aforoz rejimi biçiminde değil de kolektif bir tercih olarak yapacak olan bir kültürü yaratma gereksinmesini varsayar) içerecek biçimde genişletilebilir. Aynı zamanda, artık mevcut olmayan sosyalizmlerin (ve özellikle de komünist devletlerin) tarihinde gözlenebilecek şiddet ve fiziksel baskının her zaman için dışardan gelen gerçek tehditlere, sağın düşmanlığı ve şiddetine ve hem içsel hem de dışsal türden tahriplere (ki bunlar arasında ABD'nin Küba'ya uyguladığı abluka hâlâ canlı bir örnek oluşturmaktadır) bir tepki olduğunun vurgulanması gerekir.

Felsefi açıdan, Sağ'a karşı belirtilmesi gereken nokta şudur: Tüketim mallarını (her halükârda "esnek" ve "post-Fordist" bir muafiyetin savunucuları tarafından büyük ölçüde abartılan) "seçme özgürlüğü", insanların kendi kaderlerini denetleme ve kolektif yaşamlarını şekillendirmede etkin bir rol oynama, kolektif geleceklerini tarihin ve onun determinizminin kâr gereksinimlerinden uzak tutma özgürlüğünden neredeyse tamamen farklıdır: Bu açıdan, görünmez elin o ünlü "pazar mekanizması"na teslim olmak, insan gücünün hayranlık uyandırıcı uygulamasından ziyade insan özgürlüğünden gelen karşı çıkışların terk edilmesidir (bu durumda da konunun tümünün, böylesine bir idealizm ve idealleştirilmiş serbest pazarın tarihte hiç var olmadığının ve büyük olasılıkla da asla var olmayacağını anlaşılmamasıyla değerini yitirmesidir).

Bunların tümü teolojik ya da metafizik biçimde Niebuhr benzeri bir ilk günah ya da Edmund Burke'ün Jacobin projesine atfettiği *hibris* türünde yeniden ifade edildiği zaman farklı bir yön almaktadır: Burada ütopyanın doğasının öldürücülüğünün yanı sıra insan doğasının kendisi sorgulanır. Bu, post-sosyalist entelektüellerin Bolşevizm'den Stalin'in kendisine kadar politik içerikli her şeyin yıkıcılığını bir ütopya toplumuna dönüştürme iradesinin kötülüklerine yükledikleri eski Doğuda rağbet ediliyor gibi görünen bir dildir. Ne yazık ki, bu tür dönüşümlerden vazgeçme kararı yalnızca karar verme gücünü bir başkasına (günümüzde genellikle bir yabancıya) aktarma anlamını taşımaktadır. İnsan doğasının günaha yatkınlığı inancına gelince; insan denen hayvanın doğal açıdan kötü ve şiddete yatkın olduğu ve ondan bir iyilik beklenemeyeceği sergilenebilir görgül bir gerçek gibi görünse de, bunun aynı zamanda bir ideoloji (hem de ahlakçı ve dinsel bir ideoloji) olduğunu unutmamalıyız. Kolektif bir etosun işbirliği ve başarısının hassas başarılar olduğu ve

özel tüketimin tuzakları ile kinik Reelpolitik'in hırs ve denge bozuculuğuna derhal maruz kalacağı gerçeği, onları ara sıra da olsa var olmuş olmanın onurundan mahrum bırakamaz.

Bu arada, François Furet benzeri bir hayal kırıklığının gecikmiş bilgeliği, kendisini, neo-Konfüçyüsçülük olarak adlandırma eğiliminde olduğum durumun yasa ve düzen etosunda ifade etmektedir: En tatsız otoriteye bile "saygı" ve kaos ile başkaldırının en insanca kavranabilir formları karşısında en kötü şöhrete sahip devlet terörünün tercih edilmesi.

Daima sağda başlayan şiddet yakın tarihin büyük bölümünü oluşturan sonsuz bir karşı şiddet tepki zincirini tetiklemekle kalmaz; faşizmden nasyonalizme ve ötesine, etnik ve köktenci fanatizme kadar bütün büyük sağcı hareketlerin yıkıcı arzularının aslında örtmece oldukları -kendi başlarına arzu olamadıkları, ütopyaya ilişkin tutkuların başarısızlığına duyulan hiddet ve güçlü hayal kırıklığından ve sonuçta ortaya çıkan gerçekten de kooperatif bir toplumsal düzenin aslında olanaksız olduğu biçimindeki derin inançtan kaynaklanırlar- olasılığını da dikkate almak önem taşır. Diğer bir deyişle, örtmeceler olarak, devrimin kendisinin herhangi bir nedenle başarısızlığa uğramış görüldüğü durumu yansıtırlar; tam bu nokta, o ilişkili, ama ayrı konuya dönmek için en uygun andır.

III

Devrim kavramının eleştirisi en yakın tarihli post-Marksizmlerin (Bernstein'da olduğu gibi) hemen her zaman temel noktasıdır; hem kuramsal hem de politik nedenlerle. Politik nedenlerin çoğu zaman bu sorunun etrafındaki felsefi tartışmaları dürtülediğini; belki de haksız biçimde, varsayacağım. Bu tartışmalar bütünlük ve *telos* kavram-

larının etrafında, merkezileşmiş ve merkezileşmemiş özne kavramları etrafında, tarih ve aktarım, kuşkuculuk ve görelilik ya da politik “inanç” ve adanma etrafında, Nietzsche’nin öngördüğü türden ebedi şimdi ve radikal alternatifleri düşünme olasılığı etrafında (bu türden felsefi seçimlerin daha içsel ve ideolojik güdülenimlerinin, onların tamamen felsefi bir temelde de tartışılması gereksinimini dışlamadığı anlaşılmaktadır) döner. Bence devrim kavramının, özellikle de mevcut koşullarda iki farklı ve ikisi de korunmaya değer içerimi bulunmaktadır. İlk içerim toplumsal değişimin doğasıyla -ben bu konunun sistemden kaynaklandığını ileri süreceğim- diğer içerim kolektif karar vermenin kavranma tarzıyla ilgilidir.

Ancak kavramsal sorulardan, bu soruların çevresini kuşatan betimleme ve imge yükünü ayıklamadığımız sürece, bu tür bir tartışmada yol almaya başlayamayız. Bu da yalnızca, feodalizmden geçiş bir yana, modernleşmenin en erken safhalarında gerçekleşen devrimlerin daha eski, basmakalıp resimlerinin istenmeyen “inatçı zihinsel görüntüsü”nü içermekle kalmaz; büyük Fransız devriminden onun İngiliz öncülüne (hatta Spartaküs ayaklanmasını saymazsak Hussite ya da köylü savaşlarına), Çin ve Küba devrimlerine kadar bu türden devrimlerin tarihlerinin, pek çok ülkenin tarih kitaplarından -romanlar bir yana- çok daha ilginç ve heyecanlandırıcı aktarımlar sunmanın yanı sıra, önemli tarihsel ve diyalektik derslerden yoksun olduğunu söylemek değildir bu. Yalnızca aşikâr olanın söz konusu olduğu, yani daha eksiksiz modernleşmenin (post-modernleşmeyi saymazsak) koşullarındaki radikal toplumsal dönüşümlerin çok farklı sorunlar ortaya çıkaracağı ve çok farklı türden kolektif etkinlik üreteceği bir durum da değildir. Aslında, bu imgeler olmadan da yapabilmeliyiz, çünkü bunlar politik imgelemi daraltmaktalar ve yine bunlar, örneğin postmodern şehrin ya da postşehrin ileti-

şimsel olarak gelişigüzel yayılmasının sokak çetelerini stratejik, politik ve devrimsel müdahale için işlemez hale getirmesinden ötürü, devrim kavramını kötölemekten ibaret olan haksız akıl yürütmeyi yüreklendirmekteler. Fakat aslında, asıl ideolojik olan güruh imgesinin kendisidir; en azından Fransız devriminin büyük devrimci “günler”ine kadar uzanır ve izleyen yüzyılın kelimenin tam anlamıyla bütün büyük burjuva yazarlarında -Manzoni’den Zola’ya, Dickens’tan Dreiser’a kadar- bir karabasan gibi karşımıza çıkar: Okur bazen mülkiyete ve kişiselliğin neredeyse fiziksel çiğnenişine yönelik endişelerin tamamen politik amaçlarla, toplumsal denetim terk edildiği ya da gevşetildiğinde nasıl kötü şeylerin olduğunu göstermek için kötüye kullanıldığını hissedebilir. Ama eğer durum buysa, devrim kavramına ilişkin her türden ciddi fikrin kendisini bu türden zararlı ideolojik söz sanatından kurtarmasının daha bir önemli olduğu ortaya çıkar.

Aslında bu noktada da yukarıda değinilmiş olan konuyu gözlemlemekteyiz; yani bu tür argümanlarda politik endişelerin süregelme inadını -daha doğrusu, güç motifinin süregelme inadını. Bu şekilde damgalanmadığında bile (örneğin, daha felsefi çözümlemelerde, Laclau ve Mouffe tarafından ve onların ardından da post-Marksist olarak anılanların çoğu tarafından geliştirildiği gibi), terim konusundaki tartışmanın sürekli en dibinde yatan şey, şiddet içeren zorla devirmeyi, kan dökmeyi, aslında silahlı mücadeleli isteyen insanlarca kullanılan silahlı çatışma biçimindeki devrim kavramıdır. Bu kavram, sıradan Trotskizmin, yani söz konusu olan her türden sosyalist koşula “silahlı mücadele” gereksinimini ekleme ısrarcılığı denebilecek şeyin, hem nedenin hem de sonucun yerini tutar görünen ve kurtuluş konusunda gereksiz bir bedele yol açtığı görülenin çekiciliğini açıklar. Aslında bu önermenin başka türlü tartışılması gerekir: Yani sistem gerçek-

ten de temel ya da gerekli yollardan tehdit edildiğinde diğer taraf güce başvuracaktır ve böylece de şiddet olasılığı, Hegel'in Minerva baykuşu ya da Benjamin'in tarih meleşği (bunlar aslında farklı görünümünde aynı şeydir) tarafından geçmişten bugüne doğru bakılarak görülen verili bir "devrimci" hareketin otantikliğinin sınanmasına benzer bir nitelik kazanır. Bu da teolojideki yazgı ve seçim ikilemleri gibi bir durum içerir: Şiddeti seçmek dışadönük göstergedir ve daima sonradan gelir, -sosyal demokrasi-nin hiç kimseyi rahatsız etmemek üzere titizlikle hesaplanmış bir yol planlarken yaptığı gibi- önceden tahmin edilemez. Ancak bu yol gerçek bir sistem değişikliğine çıkarsa, o zaman kaçınılmaz biçimde direniş gerçekleşir, ama planlayanlar böyle olmasını istediler diye değil. Böylece, bu noktada tuhaf bir politik-ekonomik Heisenberg prensibi işlemektedir (yukarıda değinilen, Weinstein'ın Amerikan solunun stratejilerine yönelik eleştirilerinde olduğu gibi): Senkronik ve sistemik merceklerimiz olmadan diakronik değişimi kavrayamadığımız görülür; tarih her zaman gerçekleşmiştir, yalnızca geriye doğru bakılarak sezilebilen sınıf gerçeklikleri hakkında sonradan ahkâm kesilemez.

Devrimi düşünme (ya da onu "çürütme") çabası iki konuyu içerir: Sisteme ilişkin olan ve sınıfa ilişkin olan (Marx'ın kendisi bu ikisini bir araya getiren kuramcı olmuştur).

Sisteme ilişkin argüman; yani toplumdaki her şey kesinlikle başka bir şeyle ilişkilidir ve uzun vadede ilk elde her şeyi değiştirmeden en minimal reformları başarmak olanaksızdır - bu argüman çoğunlukla felsefi açıdan adı çıkmış bütünlük kavramı çevresinde ileri sürülmüştür. Kendileri açısından sistem ve bütünlük kavramları görgücülük ve pozitivistimin saçmalıklarına ve aklın ticari ve pragmatik şeyleşmeye indirgenmesine karşı birer fetih ve

esas silah anlamını taşıyan, uzun zaman önce ölmüş bu felsefi entelektüeller, aynı felsefi olmaktan uzak görgül ve anti-sistemik pozitivist tutumların ve fikirlerin bugün metafizik ve ütöpik zorbalığa karşı (kısacası, Devlet'in kendisine karşı) direnen kahramanca formlara dönüşmesi karşısında hayrete kapılırlardı; toplumsal bütünlük betimlemesinin entelektüel sistemler (örneğin Marksizm) açısından sorunsalın ta kendisi olduğu durumlarda "bütünlüğe" savaş açma kavramı, yani temsil ikileminin kendisiyle bir bütünlük betimlemesini bütünleştirmek ve elde etmek, yersiz kaçmaktadır. -Bu sürecin, bu tür eleştirmenlerin aklından geçen özgül parti yapısı ve kitle politikasına kıyasla totaliter olarak nitelendirilemeyeceği görülmektedir-.

Her halükârda, mevcut bağlamda, bu bağlantıda pek fazla tartışılmayan pratik, toplumsal ve politik deneyimlerden bir sistem ya da bütünlük kavramının türemesinde ısrarcı olmak yeterli olabilir. Zira toplumsal bir sistem kavramı, her şeyin ötesinde, çeşitli toplumsal dürtüler ya da değerler arasındaki uyumsuzluk tarafından, özellikle de bir kâr mantığı ile işbirliği isteği arasındaki uyumsuzluk tarafından önerilmektedir. Aslında biri diğerini yerinden etme eğilimindedir; bu da en dikkatli biçimde denetlenen "karma ekonomi"yi bile bir sorunsal haline getirmektedir. Yalnızca temel toplumsal değişime değil, aynı zamanda üretimin yeni kolektif formlarının toplumsal yapısına da ulaşmak için harekete geçirilmesi gereken yoğun ahlaksal ve kolektif çaba vurgulanarak bunun tam tersi de söylenebilir. Her koşulda tek başına korunması zor olan ve sosyalizmin ivedi, yerel görevlerinin aksine bizim sosyalizmin ideali olarak adlandırdığımız bu türden ahlaksal ve politik tutku, kâr dürtüsü ve onunla ilişkili diğer değerlerle tamamen uyumsuzdur. Bu temel uyumsuzluklar bir sistem, bir bütünlük ya da bir üretim tarzının nispeten bütünleşmiş ve türdeş şeyler olduklarını ve farklı türden sistemler

ya da tarzlarla uzun süre birlikte yaşayamayacaklarını ilk başta gösteren şeydir. Bu durumda da devrim kavramı bu özel tarih yorumuyla sunulmaktadır; sistem kavramının kendisinin gerektirdiği bu kavram bir sistemin (ya da “üretim tarzı”nın) sonuçta bir diğer sistemin yerini almasını sağlayan, önceden kurama oturtulamayan süreci belirler.

Fakat belki de bu kavramın yapısı, yeni bir ikili muhalefet ya da belirsizlik, yani iktidara giden demokratik ve seçime dayalı yolun antitezini oluştururken (şunu da eklemek gerekir ki günümüzde kimse bu iki yola da inanır görünmemektedir) onun temsiline müdahale etmekte ve açıklamış olduğumuz devrimci “gücün ele geçirilmesi”nin o modası geçmiş imgelerini üretmeye devam etmektedir. Ancak bu tür muhalefeti aşan ve devrimin neye benzemesi gerektiğini gösteren başka ve değişik örneklerimiz de bulunmaktadır: Allende’nin Şilisi geliyor akla; bu tarihsel deneyimi yenilgi dokunaklılığından ve baskıya dönük içgüdüsel endişelerden kurtarmanın tam zamanı. Bu arada da post-Marksistlerin an ya da süre (“devrimci” ya da diğer türden) kavramının yanlışlığı konusundaki görüşlerini kabullenmenin, ama bir tür Nietzscheci sınırsız türdeş zaman akışının lehine “süreç”i dışlamış olmalarını eleştirmenin de vakti. Solun seçime dayalı başarıları ne içi boş sosyal-demokratik uygulamalardır ne de iktidarın kesinkes bir biçimde el değiştirdiği durumlardır: Bu başarılar demokratik taleplerin, yani gelişmelere boyun eğerek şimdi radikalleşmiş olması gereken (eğer düzen çağrılarına boyun eğmezse) duygudaş yönetime ilişkin gitgide radikal hale gelen savların, aşama aşama açılmasının işaretleridir. Bu bağlamda devrimci süreç, baskı altındaki yaygın grupların yavaş yavaş ikincilliklerinin sessizliğinden sıyrıldıkları ve seslerini çıkarma cesaretini gösterdikleri yeni bir yasal düzendir (bu eylem, Allende’nin devrimci Şilisinde

olduğu gibi yeni yasaların önerilmesinden tarım arazilerine el konulmasına kadar uzanabilir; demokrasi bu türden bir kendisini ifade anlamı taşımaktadır ve bu ifade tarzı -tüketicilik karşısında- yeni gereksinmelerin en gerçek üretim formu olarak da tanımlanabilir). O halde bu, büyük ölçüde düzensiz bir süreçtir ve her yönde denetimi bastırma tehdidini beraberinde getirip değinmiş olduğumuz türden politik korkuları üretmektedir (ve Allende rejiminin kaderi de bunun canlı bir örneğidir). Ancak bütün büyük devrimlerin yeniden yazılabilmesi açısından, bu tür bir demokrasi (cumhuriyetçi kuramların karşıtı biçiminde) ile tamamen uyumlu bir süreçtir.

Sistematikliğe ilişkin bu türden kavramlar Sol açısından ne kadar tartışılır olsa da, bunların “kapitalizme geçiş” denen şeyde gözü olan Sağ’ın uzun zaman önce edinilmiş bilgeliği haline geldiği gözden kaçırılmamalıdır. Zira pazar propagandacılarının kendileri pazar sisteminin diğer, farklı sosyoekonomik sistemlerin geri kalan ya da gelişmekte olan nitelikleriyle uyumsuzluklarında inatla ısrar etmektedirler. Eski sosyalist ülkelerde “devlet müdahalesini kaldırma” girişimlerinin yol açtığı acılara değinmek gereksizdir: “Daha saf” bir pazar sisteminin, işlemeyi sürdürebilmek için kendisi dışındaki her şeyi saf dışı etmesi gerektiğini anlayabilmek için yapılması gereken tek şey, Birleşik Devletler’in uyguladığı sonu gelmez baskıyı anımsamaktır -Kanada üzerinde, toplumsallaşmış sağlık hizmetlerini yıkmak için; Japonya ve Fransa üzerinde, tarım desteğini yıkmak için; Avrupa üzerinde, refah yapısının “haksız rekabet”ini yıkmak için; herkes üzerinde, kültürel üretimin ulusal formlarının korunmasını yıkmak için. Reagan ve “NAFTA/GATT” yıllarında en üst düzeylerine ulaşmadan önce, İkinci Dünya Savaşı’nın bitiminden beri ABD dış siyasetinin her yerde fiilen izlediği bu türden talepler, ideolojik açıdan oldukça farklı devrim ve bütün-

leştirme kavramlarıyla ilişkili olan sistemik bir toplum kavramını ya da üretim tarzını işaret eder.

Belki sırf bu bile standart pazar söyleminin ütopyacı doğasını göstermektedir -ki eğer pazar, bugünkü tutucu kesimin ve medyanın kullanımında ortaya atıldığı gibi asla var olmadıysa ve olmayacaksa, kuşkusuz bu söylediğimiz geçerlidir. Diğer yandan, sistematığın sonuçları yeterince gerçektir; bu noktada aklıma Joel Chandler Harris'in, ağrıyan dişini çektirmek isteyen ve en inanılmaz türden zorluklarla karşılaşan adam hakkındaki öyküsü geliyor. Berber çekmeyi dener, demirci uğraşır; sonuçta yeni bir girişken dişçi tipi, her türlü yeni malzemesiyle, baş belası azı dişini üstlenir; ama diş çene kemiğine, ardından omurgaya, göğüs kafesine, kalça kemiğine, sonuçta da ayak parmaklarına bağlantılıdır ve diş çekilince bütün iskelet de beraberinde çıktığı için hastanın eve bir yastık kılıfı içinde gönderilmesi gerekir. Toplumsal anatomi hakkındaki bir takım bilgiler pekâlâ bizi (benim daima Reagan döneminin kuralsızlaştırma çizgisinin bir alegorisi olabileceğine inandığım) bu mutsuz sondan uzak tutmaya yardımcı olabilir.

Devrim kavramının diğer anlamı daha çabuk açıklanabilir, çünkü bu anlam devrimci süreci bir bütün olarak, uygulamanın, kolektif karar almanın, kendini şekillendirmenin ve doğayla kurulacak ilişkinin seçilmesinin gerçek olasılığının toplumsal kolektif yoluyla, yeniden elde edilmesi için yoğun bir figür olarak ele alır. Bu anlamda devrim kolektif olanın, insanların kendi kaderlerini değiştirme ve böylece de kendi kolektif tarihleri üzerinde bir parça denetim kazanma kapasitelerini yeniden elde ettikleri yaygın bir egemenliği ele aldığı (ki bunu aslında tarihsel gerçek içinde asla yaşamış olmayabilir) andır. Ama durumu böyle tanımlamak devrim kavramının bugün neden zor anlar yaşadığını anlamayı da sağlar, zira -daha önce

gözlemlendiği gibi- modern toplumsal tarihte insanların genelinin kendilerini daha güçsüz hissettikleri bazı anlar olmuş olabilir: Bu anlarda toplumsal düzenin karmaşıklığı büyük ölçüde caydırıcı ve erişilmez görünmüş olabilir ve mevcut toplum, gitgide hızlanan değişimle kuşatılırken, bu türden yoğun bir sürekliliğe sahip olarak görünmüş olabilir.

Aslında, postmodern ya da geç kapitalizmin sistematigindeki bu büyük ilerlemenin -bilimsel ve teknolojik olarak nitelenen ve sibernetik sürece yüklenen bir yoğunlaştırma- ister bireysel, ister kolektif olsun, insan aracı boyutunu komik duruma düşüren şeyin ta kendisi olduğu ileri sürülmüştür; ancak aşama niteliğini alıp teknoloji konusunu kenara ayırmak daha akılcı görünmektedir. Zira esinlendiği çaresizlik duygusunun ve karışıklığın (eylemin felce uğramasının sonucu, ilgililerin duyarsızlığı, liderlerle onları izleyenlerin kinikliğiyle beraber) sistemin, henüz hiç kimsenin uyum sağlamadığı yeni önlemler ve nicelikler çıkaran ve karşılamak için henüz yeni organlar geliştirmediğimiz yeni coğrafi süreçleri (ve bugün zaman uzamsal olduğu ölçüde kimi yeni enformasyonel eşzamanlılığın bizim derece ve aralığa ilişkin kendi kategorilerimize yenisinden dahil edilmesi gerektiği için zamana ilişkin süreçler de) karşımıza çıkaran sancılı genişleyişinin bir işlevi olması da mantıklıdır.

Sistemin ulaştığı yeni aşamanın en çarpıcı sonuçlarından biri, önceki aracı kategorilerin yetersizliği ve özellikle de toplumsal sınıflar kavramının modası geçmiş olduğu ya da eski (Marksist) anlamdaki sınıfın belki tam anlamıyla yok olmadıysa bile, geçerliliğini yitirdiği düşüncesidir. Böylece bu düşünce kuramsal ve görgül sosyolojinin apayrın düzeylerini bütünleştirir ve görgül olanın atılmasının daha kolay olduğu daha kapsamlı bir yanıtı gerektirir. Ulusal üretimdeki ve buna bağlı olarak da daralan bir ulu-

sal emek gücünün kurumlarındaki krizi ifade eden küreselleşmenin, denk düşen sınıf ilişkileriyle birlikte üretimin uluslararası formlarını hayata geçirmesi beklenebilir; ancak bizim şimdiye değin hayal bile edemediğimiz bir düzeyde olan bu sınıf ilişkisi formları önceden tahmin edilemez ve politik olasılıkları, hesaplanmak bir yana, öngörülemez. Hem küresel sınıf oluşumunun bu yeni sürecinin kaçınılmazlığında hem de onun bugün önümüze koyduğu betimsel ikilemlerde ısrarcı olmak gerekir: Bu tür bir sınıf oluşumunun jeolojik temposu insan zamanına mahkûm edilen organizmalarca algılanılmaz olmasının yanı sıra (daha önce de söylendiği gibi, bizler aynı zamanda birbiriyle iletişimi olmayan tamamen farklı bu iki zamansal boyutta var olmaktayız), bu erişilemez gerçekliği belirlemeye başlamamıza yardımcı olan sistemler de (uzamın sınırlı ya da algısal bir parçasından bizim zihinsel sınıflandırmamıza sığamayacak kadar büyük olan kozmolojilere geçişten kaynaklanan sorunlarla kıyaslanabilecek türden) henüz saptanmamıştır.

Aslında, betimlemenin daha yeni kategorileri (ya da kötü bir üne kavuşmuş olan betimlemenin yenilenmiş ya da dönüştürülmüş kategoriler) -özellikle de alegori sorunu çevresinde öbeklenen ve bilinçdışı anlamlamanın çok boyutlu formlarını gösteren her şey- bu savı belgeleme ve eskiden daha geniş gerçekliklerin sağduyu figürleri olan şeye yapılan baskıya tanıklık etme görevini yerine getirebilir. Ancak uluslararası iş çevrelerinin kendilerini düzenleme ve eski ulusal sınırların ötesinde yeni ilişkiler geliştirme sürecinde olduğu bir anda, ayrıca da bağlantı, karşılıklı değişim ve bilgi ağı yaratma teknolojileri kendi kaçınılmazlıklarını her türden beklenmedik sonuçla empoze etmeye başlarken, dünya ekonomisinin farklı ulusal bölgelerindeki ücretli işçilerin kendi çıkarlarını dile getirmek için yeni ve özgün yollar bulmayı başaramamaları bir

sürpriz olurdu. Fakat postmodernliğin aynı zamanda değişimin aktarım kategorilerinin dışlanmış görüldüğü günümüz zamanının sisteminde hapsolmak anlamını taşıdığı bir dönemde, geleceği bu şekilde beklemek de (bu örnekte yüzeysel iyimserlik için bir neden sunmasa da) anlamsızdır. Bu arada, ulusal fabrika işgücünün bozulması, politik eylemin daha makul araçları (ya da “tarihin öznelere”) olarak görünür hale gelen ve yeni dinamikleri de yeni bir radikal marjinalite kategorisinin ortaya çıkışında kaydedilen işsiz insan yığınlarının ortaya çıkmasına yol açtı. Ancak politik örgütlenmeye ilişkin bilgelik mirasının tümü, ücretli iş temelinde ve bunun sunduğu uzamsal avantajlarda edinilmişti -ki bu avantajlar işsizlik durumunda söz konusu değildir (izinsiz yerleşimler ve gecekonducular ya da çadır kentleri içeren durumlar dışında).

Sınıf sorunu bugün Marksizm’e yöneltilen temel eleştiri haline geldiği için birkaç not daha düşmeye değer. Her şeyden önce, şu noktanın anımsatılması gerekir ki, bir sınıf politikasıyla “yeni toplumsal hareketler”in öncelikleri arasında olduğu söylenen uyumsuzluk aslında tam bir Amerikan perspektifini yansıtmaktadır, çünkü ırk (ve günümüzde toplumsal cinsiyet) ABD deneyiminde her zaman sınıftan daha büyük bir öneme sahip olmuştur; ABD’de tarikatçılık ile daha geniş politik hareketlerin eğilimsel ve kaçınılmaz bölünmesi de dinsel köktencilik ve antientelektüelcilik kadar -şiddet ve elmalı keki saymazsak- Amerikan nitelikli bir içtepi olmuştur. Ayrıca, yakın zamanlarda pek az Marksistin endüstriyel fabrika işçilerinin ileri ve farklılaşmış modern toplumların nüfusunda sayısal çoğunluğa erişebileceklerine inanmış olduğunu da eklemek gerekir; bu nedenle de yirminci yüzyıl sol politikası sürekli ittifak politikası halini almıştır (bu tür programlar ne kadar adaletsiz olursa olsun ya da bu türden ittifakları barındırdığını ileri süren rejimler uygulamada ne

kadar düzenbaz olursa olsun). Günümüzde Gramsci'ninki bu tür kuramlaştırmaların en kullanılır formu olmaktadır; bu kuramlaştırma modern döneme ait Marksizmler içinde yer alan, dile getirilmeyen varsayımı (Sartre ve Brecht tarafından değinilen), makinelerle çalışan insanların dünyaya yönelik farklı bir zekâyâ ve diğer sınıflara kıyasla eylem ve praksisle daha farklı bir ilişkiye sahip oldukları düşüncesine dayanan, işçiciliğe doğru belirli bir genel eğilimi dışlamaz.

Ancak hâlâ bunların tümü “sınıf”ı, üzerinde “ırk” ya da “toplumsal cinsiyet” (ya da belki de “dünya dostları”) yazılı rozetler takan birey gruplarından ayrı sayılmayı bekleyen bir bireyler grubunun rozeti yapmaktadır. Tartışılması gereken şey, kavramsal konumda, toplumsal sınıf düşüncesi ile ırk ya da toplumsal cinsiyet düşüncesi arasındaki farktır: Bu da, bir sınıf kategorisinin evrenselleştiren bir kategori olduğu ve daha başarılı ve daha üretken bir tarzda bireyselliği ve ayrıntıcılığı aşma gücüne sahip bir soyutlama formu olduğu (bu aşma düşüncesinin sonucu bizatihi kategorinin aşılması olarak tasarlandığı ölçüde) şeklindeki aşikâr olgudan -çoğu zaman karşı delil olarak kullanılmaktadır- daha fazlasını ifade eder. Bu anlamda sınıf “madde” ya da “maddecilik” gibi “ontolojik” bir kategori olarak görülür ve bu da özdek ve özlülük (gerçeğin, mevcudiyetin vs.) hatasını sürdürür. Aslında (Hegelsiler gibi konuşmak gerekirse) sınıf kavramındaki gerçek, ortaya çıkardığı “operasyonlar”da yatmaktadır: Materyalist çözümleme gibi sınıf çözümlemesi de sınıfın kendisi hakkında tutarlı bir “felsefe” ya da ontoloji olasılığının bulunmadığı durumlarda bile geçerli ve yeri doldurulamaz kalmaktadır.

Fakat kimi zaman basitçe “sınıf bilinci” diye adlandırdığımız şeyin nasıl ırk ve toplumsal cinsiyet kategorileri kadar kendi içinde çelişkili hale getirildiğini göstermek

de bir o kadar önemlidir: Sınıf bilinci her şeyden önce bir astlık (subalternity) etrafında, yani değersizlik deneyimi çevresinde döner. Bu da demektir ki, “daha alt sınıflar” kafalarının içinde hâkim ya da yönetici sınıfın (politik ve toplumsal açılardan etkisiz) ritüellerle dışına çıktıkları ve çiğnedikleri ifade ve değerlerinin üstünlüğü konusunda bilinçdışı inançlar taşırlar. Pek az ülke ABD’de olduğu kadar kılık değiştirmemiş bir sınıf içeriğiyle doymuş durumdadır; ABD’de bunun varlığının nedeni, artık herhangi bir ara düzeyin ya da aristokratlık düzeyinin olmamasıdır (bu düzey, Avrupa’da olduğu gibi, modern sınıf muhalefetlerinin üstünü örtebilir ve belirli bir ölçüde bu muhalefeti gizleyebilir, hatta etkisiz duruma getirebilir); ABD’de sınıfların birbiriyle temas ettiği bütün noktalar, örneğin spor, açık ve şiddetli sınıf düşmanlığının bulunduğu yerlerdir ve bunlar da, içeriği simgesel olarak sınıf dinamiğinde bulunan ve kendileri bir sınıfın dinamiklerinin aracı oldukları zaman da kendilerini bir sınıf gereci olarak ifade eden toplumsal cinsiyet, ırk ve etnik köken ilişkilerini aynı şekilde doyururlar. Fakat çoklu kimlikleri ve içsel farklar ile farklılaşmayı saptamak için bu tür olguları ayrıcalıklı alanlar haline getirmesi gereken de bu türden içselleştirilmiş ikili karşıtlıklardır (sınıf ilişkilerinin kendisi de ikili olduğu ve ırk ya da etnik köken gibi diğer kolektif ilişkileri ikili formlar halinde yeniden düzenleme eğiliminde olduğu için). Bu açıdan astlık hakkında söylenebilecek her şeyin, alt sınıfların içselleştirilmiş varlığının yarattığı korku ve endişeleri taşıyan ve simgesel açıdan egemen sınıf bilincinin yapısına bir savunma tepkisi olarak konumlanmış olan tehlikelerin ve düşmanlıkların bir tür “anonimleşmesi” olarak adlandırılabilen bir olguya göre hareket eden hegemonik ya da hâkim sınıfın bilincine de dayandığını kaydetmek gerekir.

Son olarak, sınıf müdahalelerinin içeriğe bağlı bir dinamîğe göre değil, formel bir dinamîğe göre işlediklerini vurgulamak gerekir: Olgular sınıfsal düşmanlıkların temel hareketine ikili bir sistem sayesinde kaynaştırılırlar. Böylece, artık klasikleşmiş olan bir örneği ele alacak olursak, 1960’larda Kennedy ile Nixon arasındaki seçim mücadelesi güçlü bir biçimde sınıfa kodlanmıştı: Ancak paradoksu oluşturan nokta, servetinden ve Harvard eğitiminden ötürü Amerikan halkının bilinçli ya da bilinçsizce liberal Kennedy’yi üst sınıf olarak algılamış olması ve önemsiz bir burjuva sınıf geçmişinin aşağılanmalarına ve “lekelenme”lerine maruz kalan Nixon’un ise bir anda alt sınıfların temsilcisi olarak görülmüş olmasıdır. Toplumsal deneyimin her yönüne ait daha başka muhalefetler de aşağı yukarı aynı biçimde yeniden kodlanır: Dolayısıyla, modern dönemde kitle kültürü ile üst düzey sanat arasındaki karışıklık Birleşik Devletler’de -Avrupa’da “üst düzey sanat”ın karşıt ve antiburjuva konumuna karşın- çok belirgin bir sınıf sembolizmi edinir; aynı zamanda kuramın ve olgunlaşmamış postmodernitenin gelişyle birlikte yabancı ve üst sınıfsal olarak kodlanan kuramın kendisi olur ve “gerçek” yaratıcı yazın (“yaratıcı yazarlık” ve ticari televizyon kültürü de dahil olmak üzere) popülist bir etos olarak yeniden yazılır.

Böylece sınıf hem süregelen bir toplumsal gerçekliktir hem de toplumsal düşselliğin aktif bir bileşenidir; Soğuk Savaş sonrası küreselleşmeyle, çeşitli (çoğu durumda bilinçdışı ya da örtülü) dünya sistemi haritalarımızı bilgilendirdiği görülebilir. Dikotomi oluşturan bir fenomen olarak (her üretim tarzında yalnızca iki temel sınıf vardır), toplumsal cinsiyet yan anlamlarını ve karşıtlıklarını (ve ırksal olanları) özümseyebilmekte ve eritebilmektedir; aynı anda kendisi eski sınıf imgelerinin ve tutumlarının, görüntüyü çarpıtmak ya da zenginleştirmek için müdahale eden aristokrat ya da (daha ender olarak) köylü bileşenle-

rin arta kalanları tarafından gizlenmekte ve karmaşılaştırılmaktadır; öyle ki, avam türü bir ABD karşısında, Avrupa ve Japonya aristokrat olarak kodlanabilirken, genelde ikincil bir alan olan Doğu Avrupa, Üçüncü Dünya'ya (burada emekçi sınıf ile köylü arasındaki ayrım, tarih boyunca Üçüncü Dünya'dan Birinci Dünya'ya aktarılmış artık değeri dile getirmeyen "azgelişmiş" kavramıyla bulanıklaştırılır) katılmaktadır. Odak noktası bu dünya sisteminden bölgesel bir sisteme -örneğin Doğu Avrupa ya da Ortadoğu- kaydırıldığında sınıf haritası da aniden kendi içsel sınıf muhalifleri olan tek bir ulus-devlet oluşturuyormuş gibi yeni biçimlerde eklemlenir. Ancak çıkarılması gereken sonuç, bu tür sınıf eşleştirmelerinin tümünün keyfi ve öznel olması değil, bu eşleştirmelerin bizim dünyayı yorumlamamıza yarayan kaçınılmaz alegorik hatlar oldukları ve aynı zamanda da bunların, gerekli bileşenlerin tüm unsurlarının birbirini belirlediği ve birbirine göre yorumlanıp tanımlanması gereken yapısal sistemler olduğudur. Bu, kuşkusuz, en dikkat çekici özgün dikotomi karşıtlığı olan durumdur; bu dikotomi karşıtlığının kapitalizm içinde tarihsel açıdan ortaya çıkışının bir emekçi sınıfın şirket baskısı karşısında kendisinin farkına varmasını ve egemen sınıfın da emek hareketinin talepleri ve tehditleri karşısında giderek daha kapsamlı bir kendini tanımlamaya ve düzenlemeye zorunlu bırakılmasını sağlayan sabit bir süreci içerdiği gösterilmiştir. Bunun anlamı, karşıt sınıfların her birinin aklında sürekli birbirinin olduğu ve yine bunların her birinin de kendisini kurtaramadığı yabancı bir varlık tarafından içsel olarak parçalandığı ve onunla çatıştığıdır.

Sınıf kategorileri, tamamen sınıf ilişkisi denen şey tarafından tanımlanan kökenlerin, "uygun" ya da Derrida'nın kullandığı anlamda özerk ve saf, kendine yeterli işleyişlerin örnekleri değildir: Hiçbir şey toplumsal alanın enine boyuna gerçekleşen sınıf yan anlamlarının faaliye-

tinden daha karmaşık biçimde alegorik olamaz, hele günümüzde; ayrıca Marksizm'in bu alışılmadık ölçüde zengin ve kesinlikle el sürülmemiş çözümleme alanını, sınıf kategorileri eski moda ve Stalinci olduğu ve yeni dünya sisteminde entelektüel tartışma alanında saygıdeğer ve düzenli bir görünüm sağlanmadıkça utançla reddedilmesi gerektiği için terk etmesi büyük bir hata olur.

Ama eğer bir sınıfı (nüfus kâğıdı ya da tapu senedi gibi görgül bir mülk olmaktan ziyade) bir kategori olarak düşünmeye kendimizi alıştıırabilirsek, o zaman belki de sınıfı daima olumsal ve cisimleşmiş olarak, daima kendisini toplumsal cinsiyet ve ırk kategorileri yoluyla gerçekleştirip nitelendirmesi gereken bir unsur olarak düşünmek daha doğal olacaktır. "Eklemlenme" gibi terim ve kavramların, ittifak oluşturmak için anlık reçeteler sunmayan, ama hiç değilse herhangi bir yerel çözümleme durumunda eksiksiz bir devre oluşturma ve hiçbir kategorinin atlanmamasını sağlama -içlerinden birini unuttuğunuzda, o sizi hatırlamazlık etmeyecektir- gereksinmesi yaratan yakın zamanlardaki kaderini açıklayan şey, bu tür kategorileri bir yön belirleme olarak kavramaya yönelik giderek artan bir gereksinme duygusudur. Fakat Birleşik Devletler'de sınıf kategorisi çok büyük bir olasılıkla ihmal edilecektir: Bu kategori "ezilenlerin dönüşü"nü kendi tarzında kutlamıştır; öyle ki, çeşitli yeni toplumsal hareketler, sınıf çatışmasının görünmez ve alttan alta işleyen gerçeklikleri nedeniyle farklı tarzlarda sorunlara gömülmüşlerdir. Belki de bu bölümü, sınıfın aynı zamanda analitik bir kategori olduğunu gözlemleyerek bitirmek yerinde olacaktır. Bu kategori, toplumsalı sadece radikal ve sistemik bir tarzda değiştirilebilecek sistemik bir varlık olarak kavramaktan kaçınmayı çok zorlaştırmaktadır.

IV

Komünizme gelince; onaylanması gereken nokta, yakın tarihli gelişmelerin (bu adı taşıyan rejimlerden çoğunun sonunu hazırlayan) onun başarısızlığından ötürü değil başarısından ötürü olduğudur - en azından modernleşme söz konusu olduğunda. Solcu ekonomistler modernleşmenin bir aracı olarak Marksizm-Leninizm'e (anlaşıldığı gibi, ben bunu Marksizm'den kesinlikle ayırmaktayım) övgüler yağdırma konusunda kesinlikle yalnız değildirler: Tek parti devletini gelişmemiş toplumların (özellikle de Afrika'dakilerin) hızla endüstrileşmesi için yararlı bir yol olarak gören *The Economist* editörlerinden bile söz edebiliriz. Bu gerçek, bugünün gerici revizyonist tarihçilerinin, eğer liberaller iktidarda kalmış olsalardı Rusya'nın daha barışçı yollardan erişmiş olabileceği üst düzey üretkenliğe hayıflanmalarını -bugün Tayvan'ın ulaştığı refah düzeyini, Çang Kayşek'in ekonomisinin anakaradaki rakiplerinin ekonomisine üstünlüğünün kanıtı olarak göstermeleri bir yana- daha da komik hale getirmektedir. Gerçek şu ki, Stalin Sovyetler Birliği'ni, büyük bir bedel karşılığında, bir köylü toplumunu okuryazar bir nüfusa ve hayranlık uyandırıcı bir bilimsel altyapıya sahip bir endüstri devletine dönüştürerek modernleştirdi. Stalincilik bu anlamda bir başarıydı ve toplumsal olduğu kadar ekonomik açıdan da tarihi misyonunu yerine getirdi; bu gelişmeler daha normal, daha huzurlu, evrimsel bir yoldan olur muydu, diye spekülasyonlarda bulunmak gereksiz. Zira yaşamsal ayırım hâlâ geçerli: Sovyet komünizmi (örneğin Japon devlet kapitalizminin aksine) çeşitli sosyalist yöntemleri ve kurumları kullanan bir modernleşme stratejisiydi. Bu kurumları kullanışı, sosyalist söylem ve değerleri uygulayışı çok farklıydı ve kesinlikle ön-sosyalist bir devrimde kendi kökenlerinin olması, bir yan ürün olarak sosyalist bir yaşam dünyası geliştirmesiyle ve ayrıca uzun bir süre dış dünya-

ya sosyalist umutların ve değerlerin somutlaşmış halini sunmasıyla sonuçlandı. Ama özellikle de modernleşmenin tamamlandığı ya da artık gündemde olmadığı günümüzde, insan kapitalizmin sonunda, yüksek endüstriyel kapasiteye sahip olan bu rejimden, Marx ve Engels'in geliştireceğini bekledikleri sosyalizm ile bu Üçüncü Dünya ülkesinde zorla gerçekleştirilen modernleşmenin dehşet verici öyküsü arasındaki köklü farkı vurgulamadan edemiyor.

Her halükârda, bugün üzerinde durulması gereken konu, bu sistemin çöküşüdür: Bunu, başarısı açısından (gizli hataları ve zayıflığından ziyade) ve Marksist kuramın süregelen açıklayıcı gücünü, bu gücü çoğu zaman reddettiği bilinen bir durumun içinde belgelendirecek biçimde açıklamak gerekir. Bir kez daha, en tatmin edici Sovyetler Birliği açıklamasını kapitalist sistemin müthiş yayılması, kapitalizmin küresel açıdan yeni ve daha yoğun türde olan uluslararası ilişkisinin “yükselmesi” sağlayacaktır. Bu açıklama, bu iki “sistem” arasındaki rekabet açısından geçerli değildir; ancak “durgunluk dönemi” Sovyet liderlerinin, kısmen büyük ölçüde borçlanmak ve Batı'nın çekici (ve temelde yüksek teknoloji, iletişim ya da veri toplama) ürünlerini daha fazla tüketmek amacıyla, ortaya çıkan yeni dünya sistemine daha yakından bağlanmak için kullandıkları hevese de kesinlikle dikkatleri çekmek gerekir.

Bu arada, bence savunma harcamalarındaki rekabet ve Reagan yönetiminin Sovyetler Birliği'ni mevcut olanaklarının ötesindeki askeri yatırımlara yöneltme taktiği de -Sovyetler Birliği'nin yıkılmasında en önemli unsur olarak kabul edilir-, bu bağlamda tipik Batı tarzı tüketimin başka bir formu olarak görülmelidir; bu durum Sovyet devletini, aslında ne ekonomi ne de sistem açısından hiç de gereksinim duymadığı (bu açıdan, savaş sonrası zenginliği büyük ölçüde bu tür askeri harcamalara dayanmış olan Amerikalılardan ayrılıyordu) ürünler üzerinden rekabete dayalı

yanlış yönlendirilmiş, ama nedeni de kolayca anlaşılabilir bir çaba yüzünden kendi sisteminin sığınağından çıkmaya teşvik etti. Elbette, karşı devrim stratejisi demokratik devrimleri bir kuşatma devletine dönüştüren, Fransız Devrimi'nin kendisinde de görüldüğü gibi giderek artan klasik gözetim, polis faaliyeti ve terörün klasik gelişimini de içeren bu türden uzun süreli sistematik tehditleri her zaman içermiştir. Ancak bu seferki çabanın eşsiz zamanlaması, modern ve postmodern üretim arasındaki sınırda, bir tür kapsama türünü, hâlâ yaşamayı sürdüren devrimci kurumlar açısından görülmedik ölçüde yıkıcı olan bir tüketim değerleri ve alışkanlıkları aktarımını belirledi. Bu durum bu sürecin kültürel bir boyutunu da göstermektedir; bu konuya ileride döneceğiz.

Ancak sistemsel karşılıklı ilişki iki yönlü bir süreçtir ve harici bir şebekeye bağlandığınızda kendinize açtığınız sibernetik imgeler de pek çoktur. Ben şahsen büyük baskı figürlerini yeğlemekteyim: Borç ve gelişen ticari birlikte var olma yoluyla, o ana kadar bir tür ideolojik ve sosyoe-konomik jeodezik kubbe altında kendi baskı alanında yalıtılmış olan Sovyetler Birliği, bu kez hava kilitlerini düşüncesizce, uzay giysisi olmadan açmaya, kendisinin ve kurumlarının dış dünyanın özelliği olan sürekli yoğunlaşan baskılara maruz kalmasına izin vermeye başladı. Sonuç, ilk atom bombasının hemen yakınındaki yapıların başına gelenle kıyaslanabilir türdendir; ya da suların dibindeki devasa basıncın normal atmosfere göre evrimleşmiş olan korunmasız organizmalar üzerindeki tuhaf ve deforme edici etkileriyle kıyaslanabilir türden. Bu figürler geç kapitalizmin şu ya da bu tekil form üzerinde yarattığı anlık etkinin nitelendirilmesi gibi fiziksel yöntemlerle değil, daha ziyade sistemik kırılganlık bakımından anlaşılmalıdır: Tamamen farklı bir dinamığa ve farklı bir fiziksel ve doğal yasalar bütününe maruz kalma.

Bu türden sistemsel uyumsuzluklara ilişkin üç örnek, ulusal borç olgusunda ve de baskın olan verimlilik ile üretkenlik zorunluluklarında bulunabilir. Borç, kuşkusuz, iki şekilde karşımıza çıkar ve bunlardan biri, dışardan bakıldığında, Üçüncü Dünya ülkelerinin felaketinde görülebilir; daha içsel olan diğeri, daha çok ulusal bütçeye yansımaktadır. Bu ikinci türün politikası elbette yönetimin önceliklerinin insanların kendi özel gelirlerinin bireysel yönetimine özümlemesini dileyen -bu, Heilbroner'ın "ödenme" sinin bir felaket olacağını söylediği ve sorunu bu şekilde düşünmenin yanlış yönlendirme ve kötü politika olduğunu açıklamaya çalıştığı ulusal borç konusunda rasyonel düşünmeyi kolaylaştırmayan örneksemelere sahip, büyük ölçüde psikoanalitik bir konudur- bir lmgesel tarafından zorlaştırılır. Bu gizem yüklü tartışmalarda risk altında görünen, belirli bir ulus-devletin kredisi, yani diğer ulusların onun ekonomik geçerliliğini değerlendirme yoludur. Bu konu dışardan borç almak ya da yabancı sermaye yatırımını güvenceye almak söz konusu olduğunda kesinlikle çok önemlidir; ancak eski türden otokrasi değerleri (bunda yalnızca Stalinci olanlar söz konusu değildir), daha işin başında bu tür mali bağımlılıktan kaçınma önkoşulunu getirirler. Bu tür bir ulusal özerkliğin artık olanaklı olmadığı tekrar tekrar söylenmiştir; bir yandan bugünkü işleyişi içinde uluslararası sistemin bir parçası olmaya hevesli olup diğer yandan da özerkliği korumanın olanaklı olmadığı kesinlikle ortadadır; Küba ve Kuzey Kore'nin tek başına devam etmeye çalışmanın geçersizliğini sergiledikleri düşünülmektedir. Diğer yandan özerkliğin, yani geç kapitalist ekonomik uygulamaların çeşitli bağlayıcı normlarına direnmenin bazı koşullarda bir ulusal onur sorunu olduğunu düşünüyorsanız, o zaman da buna uygun bir söylemde ulusalcılığın kendisi barbarca bir kolektif fantezi ve yatışmak bilmeyen şiddetin kaynağı olarak

horlanır (bu noktada, her nâcîlsa, ulusallık ve etnik köken olguları birbirinden ayrılamaz biçimde tanımlanır ve birleştirilir). Her halükârda, bilerek olsun ya da olmasın ulusal özerkliğin yitirilmesinin ilk etkisi, ulus-devlet dışı uygulamalara maruz kalmaktır; aynı zamanda da borç, onu ilk kez biriktirmeye başlayan komünist rejimle birlikte ortadan kalkmaz.

Kendi prensiplerine göre işleyen ülkelere tam olarak uygun olmayan uluslararası normlardan bir diğeri de verimlilik; verimsizliğin kınanması -eski fabrikalar, köhne ve hantal teknoloji, israfa açık üretim yöntemleri- kuşkusuz Sovyet sistemine (artık yaşamayan) saldırmak için uygun bir neden olmuştur. Üstelik bu, burada ayrıntılı olarak ele alınan tarihsel dersten çok daha basit bir dersi de gösterme avantajına sahiptir: Sovyetler “kaybetti”, çünkü üretimleri pespayeydi ve bizimkiyle kıyaslanamazdı bile (ve -ikincil bir ideolojik formda bir ikramiye kabilinden- çünkü sosyalizmin kendisi de zaten verimsizdir). Ancak, az önce gösterdiğimiz gibi bu türden karşılaştırma ya da yarıştırmalar uygun olmaktan uzaktı; ancak ve ancak Sovyetler dünya pazarına katılmaya karar verdiği an işlerlik kazanmışlardı. (Yukarıda belirtildiği gibi, savaş ister Stalin’e karşı Hitler’inki olsun, ister Soğuk Savaş döneminde Amerikalılarınki olsun, kendine özgü zorunlu rekabeti kabul ettirir; şu halde, savunma harcamalarında görülen rekabet, Rusları dünya sistemine katılmaya zorlamanın bir yolu olarak görülebilir.)

Ancak ilk bakışta verimlilik bir koşul değil bir önceliktir ve bazen ondan daha az rasyonel olmayan diğer konuların ardından ikinci sırada yer alır. Sweezy ve Magdoff seneler önce, Çin ve Küba devrimleri hakkında, sosyalizmin yapılanmasında endüstriyel üretimin de bir pedagoji formu olarak düşünülebileceğini gösterdiler: Yalnızca, düşünceleri makinenin getireceği okuryazarlık yoluyla değiş-

tirilecek olan köylülerin yeniden eğitilmesinde değil, aynı zamanda da fabrika işçilerinin kendi kendini yönetme ve kendi kendini yönlendirme formlarındaki politik eğitiminde de. İşlemekte olan (ve açlık ile sefaletin en ivedi sorunlarını çözümlemiş olan) bir toplumsal devrim için bunların, bazen temel işlevi çeşitli türden ulusal ve uluslararası üretim düzeyleri arasındaki farkın yükseltilmesi olan ve böylece uygunluğu da nihai olarak bizatihi üretkenlik meselesinde bulunan bir verimlilik kavramını umursamayan değerler olabileceği düşünülebilir.

Fakat Marx'ın uzun zaman önce *Kapital*'de öğrettiği gibi, üretkenliğin kendisi, bireysel emek sürecinin gizemli bir biçimde kesinkes ölçülebileceği sonsuz bir mutlak değildir: Tam olarak bütünleşmiş pazarın kendisi tarafından üretilir; bu pazarın ardından çeşitli firmalar devreye girer ve yeni yöntemlere ayak uyduramayanları saf dışı bırakan bir kıyaslama standardına yol açar. İşte bu bağlamda kendi gereksinmelerini kendi karşılayabilen yalıtılmış bir köyde ve bölgede kusursuz denecek ölçüde tatmin edici bir biçimde işlemekte olan bir ayakkabı fabrikası birdenbire daha bütünleşmiş bir sisteme çekilerek büyük şehrin standartlarına uymak zorunda kalınca tam anlamıyla işleyemez bir antika olarak kalakalır. Yine bu bağlamda, kıyaslanabilir bir ölçüde, yüksek teknoloji yalnızca daha yeni makineler değil, aynı zamanda daha yeni teknoloji anlamını taşır ve bu daha yeni teknoloji de, başka yerlerde belirlenmiş standartlarla rekabet edebilmelidir: Ancak sorun şu ki, üretkenlik kesin bir kavram değil göreceli bir kavramdır ve üretkenliğin farklı formlarının iktidar içinde birbirleriyle temasa geçip kıyaslanabildiği uzamda anlam taşıyabilir. Yalıtılmış haldeki fabrikalar ya da bölgeler arasındaki bu tür temaslarda, bağlamın sınırı her şeydir ve bu sınırın açılması bölünmenin yanlış tarafında kalan, mütevazı ama

hiç de daha az başarılı sayılamayacak operasyonlar için felaket anlamını taşıyabilir.

Sovyetler Birliği ve onun doğrultusundaki devletler kapitalist dünya pazarına balıklama dalma ve son yirmi yılda şekillenen geç kapitalizmin yeni ortaya çıkan dünya sistemine bağlanma projesini oluşturduklarında, olanlar tamı tamına buydu.

Liderlerin ekonomik yolsuzlukları ile ahlak açısından düşkünlüğünün politik irade ya da ihtirasın yitilmesiyle, kiniklik ve genel bir kudretsizlik duygusuyla kol kola gittiği bu duraklama döneminin, aslında Brejnev döneminin Sovyetler Birliği'yle sınırlı olmadığını, dünya çapında benzerlerinin de bulunduğunu dikkate almamız gerekir. Örneğin, Hisham Sharabi'nin *Neo-Patriarchy* adlı kitabında Arap dünyasında "neo-ataerkillik" olarak tanımladığı şey kesinlikle kıyaslanabilir konumdadır -tıpkı Reagan ve Thatcher rejimlerinin daha modern ve Batılı aşırılıkları gibi. Bu durumda bu evrensel durgunluğun (sersemletici miktarda gerçek ve üretimden uzak zenginliğin eşlik ettiği), sayesinde 1960'ların politik ortamının yerine yeni bir azgın spekülasyon döneminin geldiği (bu dönemin yerini de muhtemelen herhangi bir biçimde yönetim sorumluluğu ve devlet müdahalesi alacaktır) çevrimsel bir olgu olduğunu düşünmek yanlış olur.

Durgunluk, her halükârda borcun ortaya çıkışına denk düşmektedir; belki de onun varoluş nedeninin ta kendisidir; Birinci Dünya'nın bankaları 1970'lerin başlarında yatırıma yönlendirilmeyen fazlalarını İkinci ve Üçüncü Dünya ülkelerine hibe biçiminde vermeye başladılar ve 1976 civarında "kuralsızlaştırma" sözü ve stratejisi icat edildi. Ancak bu tür bir dönemselleştirmeye ilişkin daha temel tarihsel soru, modernleşme konusunun kendisi ve günümüzde postmodernite olarak bilinen dönemde modernleşmenin konumunun ne olabileceği etrafında oluşmaktadır.

Yukarıda değinilen, acımasız olan ve acımasızca da tartışılan eserde Robert Kurz bizim modernleşme ile modern olanı (ya da “modernite”yi) alışık olduğumuzdan çok daha fazla ayrılmaz bir biçimde bağdaştırdığımızı ve buna dayanarak da bitmiş, tükenmiş olanın modernleşmenin kendisi -endüstrileşme, yeni fabrikaların yapımı, yeni üretkenliklerin yerleştirilmesi olarak okuyun- olduğunu, post-modernizm ne olursa olsun, onun artık modernleşmeyi ya da üretimi anlamlı bir biçimde içermediğini ileri sürmektedir.

Kurz’un kitabı, tüm yerküre çevresinde, tıpkı bir lavabodaki su gibi hızla dönerek dolaşan, en dış sınırlarında eşzamanlılığa yaklaşacak hızlara erişen, eşi benzeri olmayan sermaye miktarının olağanüstü akışkanlığını gözümüzde canlandırmamızı ister. Ancak bu akışın sınırları mevcut getiri oranları tarafından yönlendirilmektedir ve bu oranlar da yüksek teknoloji endüstrisine ya da post-endüstriyel postmoderniteye ayarlı ve güdümlüdür: Sermayenin en temel yasalarının -aslında sermayenin kendi tanımının- bizlerin eski moda endüstriyel çağla ilişkilendirdiğimiz o daha eski, modern üretkenlik formlarına yatırım dışlaması. Bunların kâr oranları, yüksek teknolojiye elde edilenden çok daha düşük olduğu gibi, üstüne üstlük yeni uluslararası transferlerin ivmesi de akışkan sermayenin eski fabrikaların hantal dümen suyundan kurtulup daha sıradışı düzenlemelere doğru süzülmesini kolaylaştırır. Fakat gelişmemiş ülkeler (hatta gelişmiş ya da ileri ülkelerin istemeden gelişmeden kalmış bölgeleri de) “gelişmek” ve “modernleşmek” için, belirli bir endüstriyel özerklik sağlayabilecek çok yönlü bir altyapıya sahip olmak için modern üretkenliğin işte bu daha eski formlarına gereksinim duymaktaydı. Uluslararası sermaye artık onlarla ya da bu klasik anlamda “modernleşme”yle oyalanmayacaktır. Şu halde konjonktür tamamen elverişsizdir -hatta

aleyhte olduğu bile söylenebilir: Üçüncü ve eski İkinci Dünya ülkelerinin büyük çoğunluğu açısından modernleşme hâlâ mutlak ve ivedi bir tarzda gereklidir; bu arada bir düşük ücret durumundan diğerine taşınıp duran sermaye açısından, yalnızca sibernetik teknoloji ve postmodern yatırım olanakları dayanılmaz düzeyde çekicidir. Fakat yeni uluslararası sistemde pek az ülke kendi belirleyeceği süre ve tarzda modernleşmek için kendisini dış dünyaya kapatabilir: Ülkelerin çoğu artık kendilerini kurtaramadıkları borç ve tüketim döngüsüne çoktan kapılmıştır. Yeni sibernetik teknoloji bu tür geliştirmekte olan ülkelerin işine yaramaz -hem toplumsal hem de ekonomik nedenlerle: Yeni iş olanakları ya da toplumsal refah yaratmaz, hatta sıradan gereksinmelerin temel ulusal kaynağı olması bir yana, dışalım bedellerinin en azını bile karşılamaz. Kurz'un dediği gibi, "Bu yeni kârlılık yasası eninde sonunda kendi varlığını amansız biçimde yeniden hissettirmek zorundadır -bu yasa, günümüzün uluslararası üretkenlik düzeyine denk düşen pazar değerine yalnızca üretimin sahip olduğunu belirtir." (*Kollaps der Modernisierung*, 196).

O halde, modernin sonunun daha temel anlamı şudur: Modernleşmenin artık hiç kimse için olanaklı olmadığı keşfi. Bu, postmodernitenin sahip olabileceği tek olası anlamdır ve tarz değişikliklerinden, başat fikir ve değerlerin değişikliğinden başka bir şey değilmiş gibi görülecek olursa önemsizleştirilmiş olur. Ancak "tek ülkede sosyalizm" in dışına çıkmaya, çekinerek de olsa karar verdiğinde Sovyetler'i hazırlıksız yakalayan işte bu kupkuru modernite rüzgârıydı.

Bu tür öyküler her zaman başka türlü de anlatılabilir: Aslında bunu yapmak da daima bir zorunluluk haline gelmektedir; zira hepsinin altında yatan ve asla başka türlü ifade edilemeyecek olan "amaçsızlık"ı, yalnızca bir olası

aktarımlar çeşitlemesi şekillendirmeye başlayabilir. (Şu halde Nietzsche göreliliği ve kurgusalılığı, en verimli biçimde “doğrusal tarih”ten ya da aslında kendileri de anlam formları olan “eski moda” nedensellik kavramlarından bir tür rastgele kaçış olarak değil, bir konum belirleme tarzı ya da doğrusalların yayılma tarzı olarak kullanılabilir.)

Şu halde buradan, komünizmin kültürel başarısızlıklarının altını çizen alternatif bir aktarım çıkarılabilir: Tüketme arzusu, her türden Batı ürününe, ama her şeyin ötesinde postmodern çağın kendine özgü ürünlerine duyulan (en genel anlamda da enformasyon teknolojisine) hayranlık -komünizmi Batı’nın dünya sisteminin koskoca pazarına sevk eden bu ölümcül zayıflıklar, temel olarak kültürel zayıflığın göstergeleri, herhangi bir kolektif sosyalist kültürün ortaya çıkmayı ya da en azından, hem bu konularda Batılı tarzlarda boy ölçüşebilecek hem de uygulanabilir (ve sistemik) bir alternatif oluşturacak bir öznel-lik uygulamayı ve bir günlük yaşam tarzını pekiştirmeyi başaramamasının belirtileridir. Bugün İslam’ın kazandığı prestij, büyük ölçüde Batı kültürüne karşı alternatif sunma konusunda öne sürdüğü benzersiz iddiasından kaynaklanmaktadır. Ama bu argüman, kuşkusuz çevrimseldir; çünkü kültürün bu kullanımı şimdiye değin içinde “yalnızca” ekonomik olanı barındıracak kadar geniştir: “Eğlence”nin temel bir ABD endüstrisi olmasının yanı sıra alışveriş ve tüketim de (dinin yanı sıra) temel Amerikan kültürel faaliyetleridir. Dolayısıyla, sorun kendine özgüdür: Doğu Avrupa’nın “kültürel harareti”nin bu ülkelerin Batı pazarına balıklama dalmalarına mı yol açtığı, yoksa bu yolda ilerlemekte olduklarının bir belirtisi olarak mı hizmet ettiği pek önemli değildir.

O halde, sonuçta, Sovyetler Birliği’nin ortadan kalkmasını iyi bir şey olarak mı göreceğiz? Bazı radikaller, ye-

terince mantıklı bir tarzda, komünizmin yok olmasının ABD'deki sol politikayı daha uygulanabilir hale getireceğine inanmaktalar. Ya da bu, en azından sol politikayı yabancı, ithal malı ve "zalimlik" olarak damgalanmaktan kurtaracaktır. Dış dünyada hâlâ var olan ulusal bağımsızlık hareketleri ise Sovyetler'in (hakkını yemeyelim) çok cömert davrandığı maddi yardım ve desteğin ortadan kalkmasına derinden üzüldüyormuşlardır.

Dünyanın geri kalanı söz konusu olduğunda, kendi öz bilgi ve ahlaksal refahımızı saymazsak, Yankee ikiyüzlülüğünün ve kendini haklı göstermesinin zafer edasıyla sahada tek başına kalması hiç de arzu edilir bir sonuç olarak görünmemektedir. Bizler, kendi kapitalizm ve seçim sistemi tarzımızın kültürel (bütün tarihin en aşikâr hedefi ve sonucu değil) olduğunu algılayamadığımız gibi, sahici kültürel farklılığı da yeterince anlayamamışızdır. Bir zamanlar ve kendine özgü nedenlerle, Sovyetlerin yalnızca varlığı bile bu eğilimler karşısında bir fren görevi yapmakta ve herhangi bir kolektifliğin kendi ulusal kimliğinin bağımsızlığını ilan edip bugün yerkürenin her ülkesinde hâlâ çok büyük bir gereksinim olan emekleme aşamasındaki toplumsal devrime devam etmesine olanak sağlamaktaydı. Irak savaşı, bu tür kısıtlamalar olmadığı zaman nasıl davrandığımızı göstermektedir: Ne Avrupa ne de Japonya bu ahlaksal karşı ağırlık rolünü üstlenebilecek gibi görünmektedir, çünkü onların özgün ve özerk kültürler oluşturup oluşturmadıkları, Amerikanlaştırmanın, bir zamanlar temel sayılan geleneklerin altını, Doğu Avrupa'daki sosyalist gelenekleri çözerken uyguladığı yöntemlerden daha kurnaz ve sezilemez yollardan oyup oymadığı önemli bir sorudur.

Bu, şimdi bizi (aslında en baştan beri tartışmakta olduğumuz) son konumuza getirmekte: Yani geç kapitalizmin ya da dünya sisteminin doğası ve Marksizm'in bunun içindeki yeri. Bu sorunun belki de bir başka soruyla, daha ön bir soruyla genişletilmesi gerekir: Hangi Marksizm? Zira pek az entelektüel hareket vardır ki, bu kadar fazla dahili hi-zipleşmeye sahip olsun. Örneğin, kuramsal ya da çok entelektüelleştirilmiş bir Marksizm ile uygulamaya yönelik ya da bayağı, sıradan bir Marksizm arasındaki ya da Batı Marksizm'i ile iyice damgalanmış olan Sovyet Marksizm'i arasındaki ayrım, Hegel ve Marx arasındaki ayrımla ya da tarihsel materyalizm ile diyalektik materyalizm arasındaki ayrımla kesinlikle aynı değildir; ancak savunucularının çoğu zaman ateşli karşıtlıklar içinde olduğu gözlemlenen bu melun ikilikler arasında kesinlikle bazı yakınlıklar bulunmaktadır. Brecht'in bir zamanlar dediği gibi, her bir hiperentelektüel ya da felsefi Marksizm kendi içinde bayağı bir Marksizm'i taşımak zorundadır; pek çok insana göre bayağı doktrinin en saf formu olan Marksizm-Leninizm'in kurucusunun bizzat dediği gibi, "Bütün Marksistler, konumları gereği, bir 'société des amis matérialistes de la dialectique hegelienne [Hegelci diyalektik materyalistlere bağlı bir topluluk]' oluşturmalıdır!"

Bu iki kutupluluk kuşkusuz, başka yerlerde olduğu kadar Marksizm'de de özne ile nesne arasında yer alan, bilinç ile dünyanın bağdaşmaz başlangıç noktaları arasındaki çözümsüz kayma haline ihanet etmektedir. Bu ikisi arasında daha az başarıya ulaşan belli ki sıradan Marksizm oldu; çünkü üretim tarzının ve sosyalizme geçişin "yüce anlatısı" iki hükme bağlıdır -öncelikle bu tür anlatılara, ardından da özellikle sosyalizme. Bu, yalnızca komünist partilerdeki krizin ve sosyalist partilerin ortadan çekilme-

sinin bıraktığı politik uygulama boşluğunu işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda bir yandan yerel ve ulusal uygulamayı bilgilendirirken, bir yandan da kuram ve çözümleme için bir motivasyon sunan herhangi bir Tarih görüşünün boş kalmış yerini gösterir. Elbette, bu boşluğa çeşitli Maniheizmler ve kıyamet kehanetleri doluşmuştur; onların ham malzemelerinden yeni bir tarih anlayışının şekilleneceği düşünülebilir: Bunun en genel anlamda Marksist bir görüş olacağını söylemek, günümüzde mücadele eden bütün ideolojiler arasında yalnızca Marksizm'in Tarih ile yapıcı ilişkisini inatla sürdürdüğü (yani geleceğe yönelik kurtarıcı bir görüş; bu görüş olmazsa politik bir proje olma ve bir bilimsel araştırma alanı olma konumu sarsılacaktır) gerçeğini kabullenmektir.

Daha felsefi ya da en kötü senaryoya göre, çağdaş Marksçı ekonomi ve tarihyazıcılığının olağanüstü zenginliğinin gösterdiği gibi, daha akademik Marksizm şimdiki kadar parlak bir dönem yaşamadı: Anlatılarını zaferi yansıtan, gelecek vaat eden notalarla sona erdirme konusunda gösterdiği isteksizlik yüzünden bir parça etkisizleştiği de doğru. Eğer ilki, pratik Marksizm, işçi sendikalarına ve siyasal partilere dönük olan temel bir Marksizm idiyse, insan onu üstyapıyla özdeşlemekten kendini alıkoyamaz. Ancak bunun şartı, birinci olarak karşıtlığın bu Marksizmin daha karmaşık olan denginden değil de "bayağı" ya da sıradan Marksizm'den kaynaklandığının anlaşılması ve ikinci olarak da, kapitalizme yönelik az önce değinilen her türlü güncel kuramsal ekonomik ve tarihyazıcılığı çözümlemesinin özünde, üstyapı ve taban ilişkisinin geç kapitalizmde kalıcı şekilde ve yapısal açıdan değiştirilmiş halde, çoğu kez dile getirilmeyen bir alanda bulunduğu anlaşılmasıdır. Bu, daha önce kavramsallaştırılmış olandan daha paradoksal bir alt ve üstyapı ikilisi önermekte ve bu nedenle de daha karmaşık kuramsal çözümlere ve model-

lere gereksinme doğurmaktadır; Marksizm için bu, burada yalnız birkaç önemli noktasına değinilebilen tamamen yeni bir kuramsal gündem anlamını taşımaktadır. Her şeyden önce, bu gelişmeler -geç kapitalizmin yapısal dönüşümü- “kuramsal Marksizm’de” felsefeden kültüre doğru bir kaymayı açıklar. Batı Marksizmi’ni meşgul etmiş olan felsefi konular önemli konular olmayı sürdürmektedir; her şeyin ötesinde, bütünselliğin kuramsallaştırılması, kapitalizmi bir sistem olarak kavraması gerektiği ve bu nedenle de çağdaş gerçekliğin sistemsel karşıtlık ilişkisinde ısrar etmesi gerektiği için post-Marksistler tarafından daima Marksist projenin (hem uygulamacı hem de kuramsal olanın) yeri doldurulamaz bir niteliği olarak doğru biçimde algılanmıştır. Birbiriyle çekişen dünya güçleri arasında belki de yalnızca ekoloji aynı biçimde bir bütünsellik sağlayıcı düşünceye gereksinim duymaktadır; ayrıca, yukarıda belirtmeye çalıştığımız gibi, onun gündemi ivedi olmasına karşın, temelde sosyalist bir gündemdir.

Fakat toplumsal açılardan bütünleştirmenin (bu “bütünleştirmecilik” ya da entelektüelin halkın karşısında öncelik kazanması ya da tüm farklılıkların bastırılmış olduğu tek bir siyasal parti ya da çeşitli yerellikler karşısında erkek evrenselciliği ya da toplumsal cinsiyet ve ırk karşısında sınıf politikası vs. anlamını taşır) kabaca reddi bile kuramsal düşüncede ve onun yerine geçen, köken bakımından özünde kültürel, çeşitli türden fevri düşüncelerde bir zayıflamayı ele verir. Bu esnada bir önceki dönemin diğer büyük polemik uzamlarından bazıları -yapısal nedensellik, ideoloji, olumsuzun azalışı, psikanalizmle ilişki ve benzerleri- bugün aslında kültürel sorunlar olarak alınabilir. Geleneksel açıdan Marksizm bu konulara yer vermiştir; ancak geriye bakıldığında, verilen yerin oldukça sınırlı ve özel olduğu, belki de en iyi biçimde gerçekleşme kuramı olarak ya da mal fetişizminin çözümlemesi olarak tanım-

lanabileceği görülebilir. Bu nedenle, sonuç olarak ileri sürülmesi gereken nokta, şimdiye değin oluşan bu küçük endişenin yakın gelecekte, geç kapitalizmin güç alanında, kuramsal Marksizm'in temel odağı haline geleceğidir.

Meta kuramının pratik politika ile ilişkisini ve özellikle de Marksizm'in geç kapitalizm çözümlemesinin liberal ve tutucu çözümlemeler karşısındaki avantajlarını dikkate almak muhtemelen isabetli olacaktır. Zira geç kapitalizmde özgün olanın ne olduğunun incelenmesinde ve ayrıca geç kapitalizmde bol bol sözü edilen politik ve toplumsal konuların çözülmesinde metalaştırma eleştirisi kesinlikle temel noktadır. Bu durumda netleşen husus, geç kapitalizmde tüketime ilişkin politik eleştirilerin çoğunun -geç kapitalizm bu noktada anlaşılmaz bir biçimde Amerikan toplumunun bütününe eleştirisine geçmektedir- etik ya da ahlaksal bir söylemi harekete geçirme ve bu tür durumlardan ayrı tutulamayacak yargılarda bulunma eğilimi gösterdiğidir. Ama kuşkusuz, bu öyle bir söylemdir ki, gerçekleştiği toplum türüne tekil olarak uymamaktadır: Bu toplumda din etnik bir etiket ya da küçük alt grupların hobisi biçiminde önemsizleştirilmiş, ahlakçılık da en iyi haliyle zararsız bir nesilsel tik ve en kötü haliyle de bir gücenme ve tarihsel burukluk olmuştur; ulu kehanete gelince, bu tür bir şey hâlâ başarılabilir olsaydı, bugün olsa olsa eksantrik hitabet ya da zihinsel bozukluk formunu alırdı. (Aslında, etiğin felsefi bir alt disiplin olarak geri dönmesi ve politik felsefeyi sömürgeleştirmesi, postmodernliğin ideolojik ikliminin en gerileyici nitelik ve belirtilerinden biridir.)

Bu nedenle de hem uygulamaya yönelik ve politik nedenlerle hem de felsefi nedenlerle daha işin başında tüketimin üzerindeki ahlakileştirici konumları dışlamak uygun görünmektedir. ABD'de son yıllarda başarılı olanlara benzer bu tür etik seferberlikler yabancı düşmanlığı ya da ırk-

çılık formlarına bürünmüştür ve bunlara beyaz çoğunluğun daha derin korkularını ve endişelerini açıkça ele veren diğer refleksler eşlik etmektedir. Doğru ahlak için verilen hırslı savaşım yalnızca tarihsel açıdan muhalif olan alt gruplarda, örneğin zengin toplumunda evrensel adalet çağrısını bir mesaj halinde iletebilmiştir (çünkü değerler yalnızca yaşanmış kolektifliklerin “toplumsal dengi” içinde kök salabilir). Laik ya da liberal soldaki bu etik-politik “yüce anlatı”lardan artakalan şey, çoğunluğun karikatürize ettiği haliyle “politik dürüstlük” kadar kupkurudur. Ama bugün din, ancak ve ancak (etimolojisine uygun olarak) mevcut koşullarda evrensel hale gelmek yerine sınırlı ve dışlayıcı ya da mezhepçi hale gelme riskini taşıyan bir grup deneyimini ifade edip yönlendirilebildiğinde etkilidir.

Tüketim toplumunun ahlakileştirici ya da dinsel eleştirisinin ikinci bir versiyonu bulunmaktadır ve bu versiyonun felsefi hataları ve politik zayıflıkları kopyalaması fazla göze çarpmayabilir: Buna psikolojik ya da kültürel eleştiri denebilir. Bu formda “Amerikan yaşantısı”na yönelik sonsuz sayıda kitap ve makale seli ortaya çıkmaktadır ve bunlar, konularını şevkle ele alırken, entelektüel açıdan tüketiciliği sosyoekonomik bir süreç olarak kavramayı ya da onu ideolojik bir uygulama olarak değerlendirmeyi başaramamaktadır. Durkheim’ın prensibi hâlâ bu türden düşüncelere olan temel felsefi muhalefetin sözcüsü durumundadır: Ne zaman toplumsal bir gerçek için psikolojik bir açıklama karşımıza çıksa, onun yanlış olduğundan emin olabiliriz. Toplumsal gerçeklerin psikolojinin tek tek verilerinden ya da varoluşsal deneyimden farklı bir gerçeklik sınırlamasına sahip olduğu apaçık ortadadır (ve biz Marksizm’in, ekonomik ve politik ayrımında, toplumsal ve ruhsal ayrımında -bunların tümü de kendi yarı özerk yasalarıyla yönetilmekte ve birbirinden çok farklı düzlemlerde

apayrı hızlarda evrimleşmektedir- bu türden farklılaşmaları çok daha büyük bir ölçekte çoğalttığını gördük). Her halükârda, bireysel ya da varoluşsal deneyim kategorilerini -bunlar ister ahlakileştirme kullanımlarına, ister psikolojileştirme kullanımlarına konulsun- bu tür olguların anlaşılması için yaymak, kolektifin kişileştirildiği ve toplumsalın da kötülendiği temel bir “kategori hatası” yapmak olur.

Marksizm’in tüketimcilik ve mal fetişizmi değerlendirmelerini bu kişileştirmeci açıklama karşısında “yapısal” olarak sınıflandırmak, diyalektik açıklamaların anlamlarına haksızlık etmek olabilir; ama hiç değilse tüketiciliğin bir hedef ve kişisel olmayan bir süreç, kapitalizm açısından yapısal anlamda yeri doldurulamaz bir süreç, herhangi bir ahlaksal ya da görüntüsel nedenle bir kenara atmak bir yana azaltılması bile olanaksız bir süreç olarak kavranmasının yolunu vurgulamaktadır. Bu tür bir açıklama Fransız ve Alman geleneklerini yeniden birleştirebilir ve Frankfurt Okulu’nun şeyleştirme ve meta fetişizmi üzerine yaptığı çalışmaları, Althusser’in muhalif olma eğilimi gösterdiği çeşitli disiplinler ve kuramsal düzeyler kadar gerçek, bir o kadar nesnel ve tarihsel konular olan görünüşte varoluşsal ve deneyimsel malzemelere dayandırmak için artık uğraşmayan bir Althusser sonrası çizginin bakış açısına eklemleyebilir.

Bugün, bir sistem olan geç kapitalizmde meta fetişizminin oynadığı temel rolün avantajı yalnızca bizlerin post-modernite tanımını daha çok kültürelci ve ahlakileştirici olan diğer versiyonlardan ayırmamıza olanak sağlayışında yatmaz; aynı zamanda, bu türden bir topluma attığı tarihsel özgünlükte yatar. Bu çözümlemede etik bir boyut olduğu doğrudur, fakat kapitalizmin geneli *Manifesto*’daki karmaşık ve diyalektik anımsatma formunu almaktadır -burada aynı anda hem yıkıcı hem de ilerlemeci olan etkileri

de ele alınmakta ve bir yandan özgürleştirme, bir yandan da şiddet uygulama kapasitesinin altı çizilmektedir. Yalnızca diyalektik bir görüş bu temel müphemliğe ya da kararsızlığa hakkını verebilir- o da yalnızca belirsizlik olmaktan uzaktır ve kendisini, postmodernin yeni toplumsal çoğulculuğunu kabullenmenin, onun teksesli, politik olmayan tek boyutluluğuna hayıflanmanın yalınlaştırmacı görüldüğü günümüz postmodernizm ve postmodernite konumlarında özetlemektedir. Böylece, sermayenin bu temel kararsızlığı, belli ki onun bir üçüncü ya da postmodern aşamaya geçişiyle değiştirilmiş değildir; bana öyle geliyor ki, ideolojik aşırı indirgemeler yapmaksızın yalnızca Marksist diyalektik sistem uygun bir biçimde düşünebilme kapasitesini korudu.

Tüm ideolojinin kök formu olan bu etik ikilikten uzak kalma zorunluluğu bugün de geçerlidir: Belli başlı bazı eski Marksizm'lerin ve radikalizmlerin (üstelik yalnızca bunların da değil) püritenizmlerini ve ahlakileştirici açıklamalarını özetlemeyen ve yüksek teknoloji heveslilerinin önerdikleri bir pazar söyleminin akılsızca düşlerine boyun eğmeyen bir konum bulmak; kısacası, Marx'ın kendi zamanının kapitalizmine yaptığı gibi toplumsal gelişmenin daha erken, daha basit aşamalarına dönüş anlamı taşımayan, ama günümüzde halihazırda saklı olan geleceği gerçek varsayan bir geç kapitalizmin ötesini düşünmeye çalışmak.

Küreselleşme ve enformasyon teknolojisi kapitalizmin yeni "postmodern" aşamasının temel yenilikleridir ve Marksizm'in entelektüel ve politik sorumluluklarını bu gelişmelere bağlaması gerekir. Ancak bu türden bir dünya sistemi perspektifindendir ki, şeyleştirme kuramı, tüm kültürel perspektifiyle, ekonomistlerin kriz kuramıyla özdeş olarak kavranabilir; yeni ve kalıcı yapısal işsizliğin, finansal spekülasyon ile kitle kültürel postmodernitelerin

de ayrılamaz bileşenler olduğu bütünselliğin gerekli bir parçası olarak anlaşılabilir. Ancak bu türden bir perspektiftir ki, yeni dünya sisteminde ima edilen ulusal otonomluğun yitirilmesiyle boğuşmayı ve ulusal emek hareketlerinin zayıflatılmasından ve sermaye transferlerinin hızından güç toplamanın yollarını bulmayı vaat eden yeni uluslararası politik uygulama formları geliştirilebilir. Bu noktada radikal entelektüellerin ulus ötesi örgütlenmesi de atlanmamalıdır; zira onun sağladığı olanaklar, yeni iletişim sisteminin ticari iktidar yapısı tarafından kullanıldığı ölçüde, sol tarafından da olumlu yönde kullanılabilecek yolları göstermektedir.

Bunların tümü çağın bir tutarsızlık ya da müphemlik politikası gerektirdiğini göstermektedir (diyalektik sözcüğünün modası geçmiş olduğunu varsayarsak): Odak noktasının yapısal olanaksızlıklar üzerinde olması gereken büyük bir kolektif projenin vurgulanması, otokrasi yitiminin kendisi için bir felaket olduğu bir küreselmeye bağlılık, öncelikle ekonomik olan bir kültürel odağa ve geç kapitalizmin kültürel doğasını kavrayacak ekonomik araştırmalara olan gereksinim, kitlesel açlığın ve sanayi üretiminde sürekli daralmanın hemen öncesinde dünya enformasyon teknolojisi tarafından dünya pazarının kitlesel demokratikleştirilmesi; bunlar, bir “geç” ya da post-modern Marksizm’in karşısına kendi kaderi olarak çıkması ve bu Marksizm’in ele alması gereken paradoks türü karşıtlıkların ve karşıt paradoksların yalnızca bazılarıdır.

Bu, Marksizm’in “ölü” olduğunu düşünen ya da onun içinde geliştiği bağlam ve ekosistemden tamamen yoksun olmakla birlikte, asgari düzeyde de olsa sadece kalıntı formunda “hayatta kaldığı”nı hayal edenler için şaşırtıcı olacaktır. Fakat kapitalizmin kesin zaferini kutladığı anda Marksizm’in ölümünü kutlamak bir paradoks gibi görünmektedir. Zira Marksizm, kapitalizmin bilimidir; Marksiz-

min epistomolojik yeteneği, temel yapısal çelişkileri onu analitik yeteneklerden neredeyse ayırt edilemeyecek politik ve kâhinsel yetenekle donatan kapitalizmin tarihsel özgünlüğünü betimleme konusundaki eşsiz kapasitesinde yatmaktadır. Bu nedenledir ki, diğ er sorunları ne olursa olsun, postmodern bir kapitalizm kendisine karşı olan postmodern bir Marksizm'in varlığını gerekli kılar.

Çeviren: Hakan Gür

II

Marksizmden Sonra Marx

Tarih, Astlık (Subalternity) ve Farklılık



Dipesh Chakrabarty

I Marksizm ve Farklılık

Angloamerikan sol akademisyen gruplar içinde marksizm 1970'lerde sahip olduğu prestije artık sahip değil.¹ Post-yapısalcılık, postmodernizm ve postkolonyalizm gibi çeşitli akımlar Marksizm'in yerini almış durumdadır. Bu durum anlaşılır şekilde marksistler arasında bir "kriz" duygusuna yol açtı ve marksizmin kabul edilmiş öğretilerini savunmayı amaçlayan önemli bir literatürün oluşmasını sağladı. Bu literatürde yer alan yazarlar diğer marksistleri

¹ Michael Dutton, Jenny Lee, Fiona Nicoll, Gyanendra Pandey, Rajyashree Pandoy, John Rundell, Sanjay Seth ve Rachel Sommerville'in bir önceki taslağa eleştirilerinden dolayı minnettarım. Bu bölümün farklı ve daha kısa bir versiyonu *Polygraph*'ta ve daha sonra tam bir versiyonu, *positions: east asia cultures critique*'de, Yaz 1994, çıktı.

postmodernizmin cazibesine kapılmakla suçluyorlar.² Bu Makale Marx'ı halen ciddiye alan bir tarihçi tarafından aynı durumdan dolayı kaleme alınmış, fakat bir dereceye kadar farklı bir yanıt içermektedir. Yanıtım genişlik anlamında ne evrensel olma iddiası taşıyor ne de "Batılı" akademik açıklama biçimlerinin herhangi birinde bir sığınak arayışı peşinde koşuyor. Marksist olmak zaten Avrupa düşünce gelenekleri içinde çalışmayı gerektirir. En azından Batılı olmayan bir marksist için, Batı'daki teorik akımları görmezden gelmeye yol açacak herhangi bir yerel tartışma olamaz. Sanırım Foucault, Lyotard, Derrida ve diğer benzerlerinin görüşlerine katılsak da katılmasak da, onların "özgürleşme", "evrensel tarih/özne" gibi marksist düzende daha önce hiç sorunlu görünmeyen fikirlere ciddi soru işaretleri koyan yazılarına angaje olmak gerekir. Fakat aynı zamanda bu angajmanın bizim belirli pozisyonlarımız açısından gerçekleşmesi gerektiğini düşünüyorum. Benim durumumda bu, Avustralya'da yaşayan ve çalışan bir akademik entelektüelin -ve bundan dolayı bu küresel ve yerel pozisyonların yarattığı akıntılara tâbi olan- fakat bununla beraber Hindistan'da imgesel bir temelde enine boyuna düşünen birinin angajmanıdır (bunu özellikle *Subaltern Studies* [Astlık Çalışmaları] adlı, ulusötesi Hint projesiyle ilgim bağlamında söylüyorum). Marksist tarihyazımının güncel problemlerini yeniden düşünmek üzerine söylediklerim bu bağlam içerisinde değerlendirilmelidir.

Subaltern Studies, Hindistan marksizminde, özellikle kolonyalist ve milliyetçi-marksist anlatıların 1970'lerde Hindistan tarih alanında tutunmasını sağladığı teleolojilere karşı, bir tartışma olarak başladı. Başlangıçta her iki tü-

² Aijaz Ahmad'ın son zamanlarda çok tartışılan ve Fredric Jameson, Salman Rushdie, Edward Said ve daha az ölçüde Ranajit Guha, Homi Bhabha ve diğerlerini "çağdaş Fransız teorisinin gerici çamuru"na kaydıkları için eleştiren kitabı *In Theory*'ye bakınız.

r n metodolojik elitizmine karşı koymak istedik, fakat amacımız aynı zamanda “daha iyi” marksist tarihler üretmekti. Ancak araştırmamız ilerledikçe bu tür bir eleştiri yazısının Marksist (veya ayrıca liberal) düşüncenin doğasında varolan evrenselcilik/Avrupamerkezcilik sorununu görmezden gelemeyece i açığa  ıktı.

Bunu kavramı  olmamız, Fransız postyapısalcı düşünürlerin 1980’lerde İngiliz Dili akademik dünyasında giderek popüler kıldığı marksist tarihsicili in eleştirilerine karşı, bizi özellikle “meta anlatılara yönelik   phec ” bir tutum takınan mesajlara karşı anlayışlı kıldı. Fakat burada bizimle bu düşünürler arasında daima önemli ve kritik farklılıklar olmuştur. Postyapısalcıların Parisi’nden farklı olarak Delhi, Kalküta veya Madras’ta Marx’ın düşüncelerinin toptan reddedilmesi gibi bir soru asla olu madı. Foucault’nun * eylerin Düzeni* (The Order Things) adlı çalışmasındaki “Marksizm ondokuzuncu yüzyıl düşüncesinde suda bir balık gibi ya ıyor, yani başka hiçbir yerde soluk alamıyor,” şeklindeki sert sözlerinin bir gerçeklik payı olabilir, fakat bu asla bizde antimarksistlerin bazı postmodernist yazılarda göstermiş olduğu enerjiye yakın güçlü bir etki yaratmadı. Bunun böyle olması, Aydınlanma mantığını her şeyi tüketen araçsal bir rasyonalitenin kenetlelerinden kurtararak yeniden düzenlemek gibi herhangi bir Habermas i projeye inanmamızdan kaynaklanmıyor. Marx’ın düşüncelerine ba lı ımızın ve d    nl   m z n farklı kökenleri vardır. Bunlar Hintli modernite sorununun, ondan bağımsız olarak ele alınamayacağı Avrupa emperyalizmi sorununa kadar geri gider. (Kolonyal modernite sorunu ya da kolonyalizm sorununu diyebilece im sorun, postyapısalcı/postmodern yazıların çoğunda mevcut olmayan bir sorundur). Fakat modern bir Hindistanlı entelektüel için, yani Avrupa aydınlanmasının düşünürleri ve bunların miras ve kalıntılarıyla ciddi şekilde ilgilenen biri-

si için ve aynı zamanda, Hindistan toplumunun kültürel pratiklerinin etkisiyle, “Batılı metafizik”lerle çarpık ve çok defa bunlara tâbi ilişkilerde mevcut olan başka “dünyalaştırma” ihtimallerinin daima farkında olan bir entelektüel için (bu özet ifadeyi bağışlayın), Marx’ın düşüncelerini Foucault tarzında lüzumsuz ve değersiz görmek zordur. Tekrar belirtmek gerekir, bu tarihsiciliğin entelektüel eleştirisine sempati duymanın zor oluşundan kaynaklanmıyor. Bilakis burada üzerinde duracağım asıl nokta, Marx okumalarımızda bu eleştirilerin merkeze alınması gerektiğini iddia etmektir. Ancak Marx’ı bütünüyle reddetme konusundaki sıkıntım eleştirel emperyalizm anlatılarının kolektif köken-mitlerimizin bileşimi olduğuna dair inancımından kaynaklanmaktadır. “Hindistanlı” bir akademik entelektüel olmak (çünkü gerçeğe uygun başka bir seçenek yok) ve insana Avrupa kökenlerini hatırlatmayı hiç ihmal etmeyen düşüncelerle uğraşmak zorunda olmak, öyle bir entelektüel sınıfın ortaya çıkışını kapitalist/Avrupalı emperyalizm tarihi içine yerleştiren refakatçi bir anlatı olmadıkça bir anlam taşımıyor. Bunu söylemek “mağdur”un ayrıcalıklarının talep etmek değildir. Emperyalizm mağdur edici olduğu oranda imkân vericidir. Hindistan’da İngiliz emperyalizmi olmadan ve Anglo-Avrupa düşün alışkanlıkları içerisinde belirli bir alıştırma yapmadan *Subaltern Studies* diye bir şey olamazdı. “Kapital” öyküsü ve Avrupa’da piyasa toplumunun ortaya çıkışı -şüphesiz en popüler metinlerde bir tarihsici anlatı olarak- kolektif özbiçimlenişimizde merkezi bir yere sahiptir. Buradan Marx’ın kapital ve meta eleştirisinin bizzat geliştirmek istediğimiz herhangi bir eleştirel anlayış için kaçınılmaz olacağı sonucu çıkıyor. Hindistan’da bir modernite eleştirisi bu toplumdaki metalaşma tarihini nasıl görmezden gelebilir? Fakat aynı zamanda Marx’la bu ilişki, artık özkavrama bakımından hiçbir entelektüel problem oluşturmayan, zaten dile

getirilmiş bir Avrupalı dramının satırlarına tarihlerimizin kazındığı, Hindistan komünist partilerinin bir zamanlar teşvik ettiği gibi düz ve basit bir ilişki olamaz.

Yapıbozucu politik felsefe, Öz (Batı) ve ona göre Öteki arasında “ihlalcı olmayan” sahici ilişkiler gibi, uğraşısı oldukça zor bir problemi giderek daha çok düşünürken, farklılık ve etik sorunlarına yönelirken, dünyanın içinde bulunduğum bölümünde Marx’ı araştıranların çalışmaları, “marksizmi” postmodernistlerin daha ileri saldırılarına karşı daha dayanıklı hale getirme yönünde geliştirici görünmüyor. Marx’ın ilgilerinin çoğunlukla ondokuzuncu yüzyıla özgü, toplumsal cinsiyet körü ve açıkça Avrupa merkezli olduğu doğrudur. Bana öyle geliyor ki, postkolonyal bir Marx okumasının, onun kategorilerinin, dünyanın çoğulluğuna ilişkin “sorumluluk” konusundaki “farklılık”ı dair filozoflardan öğrendiklerimizle konuşturulup konuşturulamayacağını, nasıl konuşturulabileceğini ve hangi kategorilerinin konuşturulabileceğini sorması gerekiyor. Çokuluslu sermaye çağı bize bu “farklılığı” düşünme sorumluluğunu basit bir teorik sorun olarak değil, eyleme dönük pratik imkânlar üretmek için bir araç olarak devreder.

“Farklılık”tan söz etmek marksistlerde sık sık düşmanca tepkilere yol açar. Burada riskli görünen bir çift sorun vardır. Her şeyden önce dünyayı ortak, görünüşte evrensel ve dayanışma-üreten marksist yazım dili ile düşünmek şeklinde uzun zamandır kökleşmiş bir alışkanlık vardır. Seküler tarihin kendisi modern politik düşünde içerilmiş bir temel-koddur. Tarihçiler tarih düşüncesini (yani kod’un kendisini) tehdit etmedikçe farklılığı konuşma konusunda rahattırlar. Bu, hızlı ve hazır bir çözümü olmayan ve bundan dolayı çoğu kişiye entelektüel bir çıkmaz gibi görünen ikinci sınıf bir problem yaratır. Eğer ilk etapta konuşmayı mümkün kılan “farklılıklar” kodun

(yani Tarih'in) tekdüzeliği içerisinde kapsanamayacaksa, iki tarihçi arasındaki konuşma nasıl ilerleyecek? Birisi haklı olarak sorabilir: Kişi Batılı olmayan akademide, bir anlamda onu antropolojik uygulama nesnesi yapmadan, nasıl yazar/düşünür/konuşur? Çoğu tarihçi bu noktada durmayı tercih eder ve sadece işini yapmaya devam eder. İlerici tarihçiler “antropojileştirme” stratejisini belki de onaylarlar: Onun dünyayı daha demokratik kılma mücadelesinin esas kısmı olduğunu gerçekten iddia edebilirler. Bununla birlikte, ast sınıflar içinde tanrıların, ruhların, insanların ve hayvanların bir arada yaşadığı aynı dünya tasarımlarından ne tür maddi faydalar elde edebilirler? “Hindular” gibi pek çok “gelenek” için, laik ve modern tarih bilincinin “aklın kolonileşmesi” probleminin bir parçası olduğunu belirtmek -evrensel bir iddiada bulunma niyetinde değilim ve Hindu kelimesini, onun toplumsal olarak inşa edilmiş ve olumsal doğasını belirtmek için tırnak içine koydum- çok defa bu tarihçilere yardımcı olmaz.

Ancak Hintli bir tarihçi olarak, ast tarihyazımında bu noktada neredeyse çözümsüz bir problemle karşı karşıya kaldığımızı düşünüyorum. Problem aynı zamanda Hindistan için de önem taşımaktadır. Birçok Hindistanlı için olmasa da Hindu dinine bağlı birçok kişi için, tanrılar ve ruhlar belirli bir “gerçekliğe” sahiptir. Bunlar “ideoloji” kadar gerçektir, yani Zizek'in (1990) belirttiği gibi, pratiklerde gömülüdür. Seküler takvim seyahat ettiğimiz birçok zaman-dünyalarından sadece bir tanesidir. Modern kamusal yaşamın Hindistan'da oluşumunda bu farklı zaman-dünyalarının ortak getirileri her zaman için modern Hindistan'ın katlanmak zorunda kaldığı büyük krizlerle ilişkili olmuştur; bunun en son örneği, Müslümanlara şimdiden müthiş acılar veren faşist Hindu hareketinin hızlı yükselişi olmuştur. Bu problemleri Avrupa kategorileriyle, seküler ve kutsal anlamında tartışan ve böylece bunları

kamusal yaşamda Avrupa “din” tarihinden alınarak yeniden işlenen bir soruna dönüştüren Hindistan siyaset biliminin olağan kelime haznesi açıklayıcı kapasite açısından üzüntü verecek kadar yetersizdir. Herkesin kabul ettiği “din” kelimesinin açıklamayı hedeflediği tüm heterodoks Hindu pratiklerinin ruhunda hiçbir şey yakalayamadığını herkes kabul eder. Bir kimse Hindu politik partilerin “Hindu” kartını kullanmak istemelerinin “nedenleri”ni analiz edenlere karşı ne kadar kinik olsa da, kutsal figürlerin (tanrılar kralı Rama gibi) parlamenter demokrasi gibi modern kurumlarımızın müzakerelerine kattığı birçok farklı anlama ilişkin sorular sormak durumundadır. Fakat bu noktada önceki paragrafta ortaya attığım ikileme dönüyorum: Marksist yazının mevcut olan evrensel dilinde bu anlamları antropolojileştiriyor muyuz, onları gözlemler pozisyonlarımızdan tamamen ayrı tasarımsal ya da gerçek olmayan kurgular olarak mı ele alıyoruz, yoksa mücadelemize uygun bir marksist yazım geliştirirken (modern Hindistanlı entelektüellerin kolonyal kökenli bir moderniteye yerleştirilmelerinden kaynaklanan mücadeleler) Marx’ın sermaye eleştirisi üzerine olan görüşlerinde radikal ötekilik ufukları elde etmeye mi kalkışıyoruz?

Diğer Marksistler gibi artık bu problemlerden kaçıyor gibi görünemem, buradaki amacım da bu problemlerden kaçmak değil. Burada uğraşmak istediğim oldukça sınırlı soru şu: Marx’ın kategorilerinin zorunluluk gereği kapsamadığı bu problemlerin izlerini sürnemize izin veriyor mu? Başka deyişle bütün farklılıkları bir aynılık içerisinde ele alan kansız bir liberal çoğulculuğa teslim olmadan sermayenin “evrenselliği” problemine angaje olmamızı sağlayacak yollar var mı?

Birkaç sene önce Hindistan’da “işçi-sınıfı” tarihi üzerine yaptığım bazı çalışmalara baktığımda problemi sadece kısmen ele aldığımı görüyorum. Anlatının (anlatıların)

“kapital”in teleolojileri ile birkaç çatışma noktası ürettiği bir tarih belgeledim. Kolonyal Bengal’in jüt atölyelerinde çalışan işçilerle ilgili çalışmamda, bu atölyelerdeki üretim ilişkilerinin ancak prekapitalist ilişkiler olarak kabul edilebilecek bir dizi ilişkiler bütünü tarafından nasıl içerden yapılandırıldığını göstermeye çalıştım. “Sermaye” ve “meta”nın gelişi, Marx’ın bu ilişkilerde içkin gördüğü, eşit haklar politikasına yol açıyor gibi görünmüyordu. Burada özellikle Marx’ın “gerçek” ve “soyut” emek arasında, üretim ve meta biçimini anlatırken yaptığı önemli ayrıma işaret ediyorum. Daha sonra (Michel Henry ve I. I. Rubin’in büyük yardımlarıyla) bu ayrımı şöyle okudum:

Marx “gerçek emek” ile “soyut emek” arasındaki çatışmayı sermayenin en temel çelişkilerinden biri olarak önerirken, öznellik hakkı sorununu “sermaye” kategorisinin merkezine yerleştiriyor. “Gerçek emek” bireyin emek gücüne, “emekçinin kişiliğinde var olan haliyle”, yani bireyin “doğrudan doğruya özel kişiliğinde” var olan haliyle emek gücüne karşılık geliyor. Nasıl ki kişilikler farklıysa, benzer şekilde bir kimsenin emek gücü de diğerinin emek gücünden farklıdır. “Gerçek emek” bireysel kapasitelerin farklı oluşlarının önemine işaret eder. Öte yandan, soyut veya genel emek, kapitalizmin bu farklı oluşlara yüklediği standart da, homojen emek kavramına işaret eden, “değişim değeri”nin önemini belirten bir genel emek kavramıdır. O, emeği ölçülebilir yapan ve genelleştirilmiş meta değişimini mümkün kılandır. Genel emek kendini... emek sürecinde kullanılan denetim ve teknoloji aracılığı ile her bireyin -doğası gereği heterojen- somut emeğini “benzer ve homojen” yapma nesnelliğine tek başına sahip olan kapitalist disiplinde ifade eder. Politik olarak ... “soyut emek” kavramı burjuvazinin, politik yaşamlarının “vatandaşlık” idealleri ve pratiğinde yansımaları bulduğu “soyut bireylerin” “eşit hakları” kavramının bir uzantısıdır. Böylece “eşit

haklar” politikası bir kimsenin bütünüyle “kapital” kategorisinde okuyabileceği politikadır.³

Artık bana öyle geliyor ki, Marx’ın “meta” kategorisinde “farklılık” konusunda belirli bir boşluk var. Sunuşumda bunu tam olarak geliştirmedim. “Sermaye öncesi” terimini çabalarıma rağmen fazla tarihsici bir anlayışla okudum ve ortaya koyduğum anlatı (yanlış) bir soru olan, “Niçin Hindistan işçi sınıfı sınıf bilinci duyarlılığını uzun bir dönem muhafaza edemedi?” sorusundan hiçbir zaman tamamiyle kaçamadı. Meta problemi, “başasızlık”ın kendisi, işçi sınıfını kültürler arası dünya tarihi konusu olarak öne süren tanınmış marksist gelenekten kaynaklanıyor. Ayrıca, alıntıda açıkça görüldüğü gibi, “birey” ve “kişilik” kavramlarını sorunsuz biçimde verili kavramlar olarak kabul ettim ve “gerçek” kelimesini (“gerçek emek” içinde) başından beri doğal (ve dolayısıyla toplumsal) bir şeyi ifade eden anlamında okudum.

Fakat başarısızlığımın çoğu şunu görme yetersizliğimden kaynaklanıyordu: Eğer bir kimse “gerçek” kavramını toplumsal/kültürel olarak üretilmiş gibi okuduysa ve Rousseau’daki gibi “doğal” anlamında okumadıysa, yani basitçe farklılığın doğal olarak farklı yeteneklerine işaret eden ve tarih dışı bireysellikler gibi okumadıysa başka olanaklar açılır. Bunlardan bir tanesi Marx’ta “farklılığı” yazmaktır. O halde bu okumada “gerçek” farklı “toplumsal” türlerine ve dolayısıyla farklı zamansallık düzenlerine işaret eder. Hatta bir ilke olarak bu geçici ufukların karşılıklı kıyaslanmazlığı ihtimaline de izin vermek gerekir. Böylece, “gerçek” olandan “soyut” olana geçiş aynı zamanda pek çok ve muhtemelen kıyaslanamaz zamansallıktan soyut emeğin homojen zamanına bir geçiş/dönüş so-

³ Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class*, Bengal 1890-1940, Princeton Üniversitesi Basımı, Princeton, 1989, s. 225-226.

runu, “tarihsel olmayan”dan “tarihsel” olana geçiş sorunu olur. Bundan dolayı “gerçek” emek kategorisi gösterge, meta tarafından ihtiva edilmeyen şeye (her ne kadar o ihtiva edilmeyen şey ikincisinin, yani metanın tabiatında sürekli olarak bulunsa da), gönderme yapma kapasitesine sahiptir. “Gerçek” ve “soyut” emek arasındaki açıklık ve bu açıklığı kapamak için sürekli ihtiyaç duyulan kuvvet, “farklılık”ın yarattığı hareketin metanın yapısına kattığı ve böylece onun asıl/ideal karakterinin sağladığı kazanımı sonsuza kadar etkileyen şeydir.

“Meta” göstergesi, Marx’ın açıkladığı gibi, belirli evrensel özgürlük anlatılarını iç yapısının parçaları olarak daima taşıyacaktır. Eğer Marx’ın bu kategorinin merkezine yerleştirdiği gerilim gözden kaçırılacak olursa, bu anlatılar gerçekten Marksist tarihsicilikte doğal olarak karşılaşılan teleolojileri üretebilir: Vatandaşlık gibi, aydınlanma düşüncesinin hukuki konusu gibi, hakların politik teorisi konusu gibi vb. Bu anlatıların modern politik yapılarıdaki pratik yararlarını yadsımıyorum. Ancak bana öyle geliyor ki, Marksist tarihçi için daha ilginç olan problem, gerilim ve belki de “gerçek” ve “soyut” emek arasındaki kıyaslanamazlık içinde oluşan “meta” kategorisinin bizi düşünmeye davet ettiği zamansallık problemidir. Eğer “gerçek” emek, söylediğimiz gibi, çeşitli zamansallıkların gösterge tarihinde kapsamadığı bir heterojenlik dünyasına ait ise -Michael Taussig’in Boliviya kalay madencileri üzerine çalışması onların hepsinin “seküler” (yani, tanrılardan ve ruhlardan mahrum) olmadığını açıkça gösteriyor- o zaman kapitalist geçişin (veya meta üretiminin) tarihsel bir anlatısında, yalnızca kapsamamayan bir şeyin Derridacı bir izi, sermayenin ve metanın -ve dolayısıyla Tarih’in- bütünlük ve evrensellik iddiasına sürekli olarak meydan okuyan bir unsur olarak yer bulabilir.

Benzer şekilde “sermaye-öncesi”ndeki “öncesi” ekinin basit şekilde kronolojik olarak sıralı, homojen bir zaman cetvelinde öncel olana yapılan bir gönderme olmadığı söylenebilir. “Kapitalizm-öncesi” tire ile birleştirilmiş bir özdeşliktir; zaman ufuklarındaki farklılık gerilimiyle belirginleşmiş sermaye ile özel bir ilişkiden bahseder. “Sermaye-öncesi” sadece sermayenin geçici ufukları olabilir ve bununla birlikte bu zamanın devamlılığını aynı, seküler, homojen, takvimde olmayan başka bir zamanı göstererek parçalayan bir şeydir. (İşte bundan dolayı sermaye-öncesi, kronolojik olarak sermayeye öncel değildir, yani insan onu devam eden aynı zaman çizgisinde bir noktaya tayin edemez). Bu, teorik olarak “tarih” adını verdiğimiz tanrı-sız ve ruhsuz zaman üniteleri anlamında tam anlamıyla ölçülebilir olmayan ve halihazırda seküler kavramlar olan “sermaye” ve “soyut emek” içinde varsayılan başka bir zamandır.

Dolayısıyla fark sorusuyla olan ilişkileri içinde anlaşılan Asttarihlerde bir bölünme olacaktır. Bir yandan seküler Tarih’in ana-kodunda oluşturulmuş olmaları ve tarihyazımında kabul gören akademik kodları kullanmaları (ve bu suretle diğer bütün hafıza formlarını zorunlu olarak antropolojileştirmeleri) nedeniyle “tarih”tirler. Öte yandan, Asttarihler bu ana-kodu ve onun bütün insanlara doğal gelen bir düşünce tarzı olduğu iddiasını ve hatta ona, doğada kendi başına var olan bir şey olarak muamele edilmesini, kabul etmeye asla uygun değildirler (J. B. S. Haldane’in kitabının gerçeği açığa vuran başlığını hatırlayalım: *Everything Has A History?* (Her Şeyin Bir Tarihi Vardır?)) Bundan dolayı, Asttarihler, tarihin kendisini bir şiddet olarak, Avrupa Aydınlanması’nın onsekizinci yüzyılda bir dünya-tarih çalışması olarak, resmen başlattığı uygarlaşma sürecine eşlik eden hükmedici bir kod olarak hatırlayan belirli bir tür tarihsileştirilmiş hafıza içinde inşa

edilmiştir. Ancak tarihsileştirme yapmamızı sağlayan geçici kodu, sadece eleştirel olmayan şekilde devam ettirdiği için Tarih disiplini tarihsileştirmek yeterli değildir. Önemli olan bu hükmedici, görünüşte her şeyi kucaklayan kodun nasıl yayılabileceğini veya düşünülebileceğini sormaktır; böylece en azından onun kendi ölçüleri hakkında, neyin onun “dışında” oluşturulabileceği hakkında bir görüş sahibi oluruz. Tarihi, disiplini ve diğer hafıza formlarını birbirini sorgulayabilmeleri için bir arada tutmak, modern kurumlara ilişkin tartışmalarımızda geçmiş hatırlatan bu görünmez formların nasıl yan yana geldiklerini ortaya koymak, akademi tarihinde kendi seküler zamansallığını gerçekte özümseyebilir olmayan hafızaları başarıyla özümseyebildiği görünümünü sağlayan anlatı stratejilerini sorgulamak: Hindistan gibi bir ülkede bunlar asttarihlerin tamamlamasına uygun düşen işlerdir. Tanrılar ve yaşayan varlıklar tarafından bir arada yaşanan bir zamansallıktan tanrıların sürgün edildiği bir zamansallığa geçişten dolayı imgelemin katlanmak zorunda olduğu şiddetli şok hakkında konuşmak, kayıp bir dünya için devasız bir nostaljiyi ifade etmek değildir. Hintli üst sınıf üyeleri için dahi, bu zamansallıklar içinde seyahat etme deneyimi hiçbir açıdan yalnızca tarihsel olarak *tanımlanamaz*.⁴

Elbette, bu tarihleri yazan ampirik tarihçi bir köylü veya bir aşiret insanı (ve çok defa bir kadın da) değildir. O tarihçi, (kadın/erkek) yurttaşlık ve sosyalizmin küresel an-

⁴ “Governmentality” (yönetim zihniyeti) Foucault’nun onsekizinci yüzyılda Batı Avrupa’daki yönetim modellerinde bir değişiklik yapmak için kullandığı bir kelimedir: Cezalandırma ve caydırmaya dayalı hukukun basit gücünden belirli nüfus bölümlerini yönetme sanatı ile başarı bilimlerinin doğuşu arasında yakın bir ilişkinin ilerleyişine geçiş. Foucault’yu takiben, disiplinci güç biçimlerinin yükselişinin bu geçişte köklendiği iddia edilebilir. Bkz. Michel Foucault, “Governmentality”, Graham Burchell, Colin Gordon, ve Peter Miller, der., *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* içinde, Harvester, Hertfordshire, 1991, s. 87-104.

latılarına -benim örneğimde, İngiltere'nin Hindistan'daki faaliyeti tarafından- dönüştürülerek eklendiği için diğer hafıza formlarından farklı olan bir Tarih üretir. Yani kadın ya da erkek olan o tarihçi, ancak erkeğin kendi emeğinin dünya piyasasındaki fikirsel metalar için soyut hale getirilme sürecine girmesinden sonra tarih yazar. Öyleyse ast olan, basit anlamda popülist bir tarihyazımı programının tasarlamak isteyebileceği ve böylece temsil problemleri tarafından değiştirilmesi gereken, ampirik köylü veya aşiret değildir. Burada geliştirmeye çalıştığım analiz anlamında şu söylenebilir ki, ast küresel sermaye anlatılarında tarihçinin (konuşan bir özne olarak) eklemelerini açıklayan göstergelerdeki kırılmalardır. Bütün dünyada yönetim zihniyetinin -Foucault'nun kullandığı anlamda- fethetmek ve uygarlaştırmak zorunda olduğu şey, Marx'ın sermaye eleştirisindeki "gerçek emek" başlığı altında toplanır.

Bunu izleyen içerimler vardır: Farklılığı göz önünde tutarak yazılan ast tarihler, ast olanı modern demokrasilerin konusu olarak inşa etmek maksadıyla; yani modernin tarihini toplumu bir bütün olarak daha çok temsil edebilen bir şekilde genişletmek maksadıyla bir başka girişimi -uzun ve evrenselci "sosyalist" tarihlerin geleneğinde- oluşturamaz. Bu, kendi şartlarına göre övgüye değer bir amaçtır ve şüphesiz küresel öneme sahiptir. Fakat her ne kadar bu sonuçlara ulaşma amacı meşru olarak pek çok politik mücadeleyi teşvik etse de, düşünce veya zenginliği eşit dağıtma kavramı, politik demokraside durmakta değildir. Esas olarak bu düşünce farklılıkla ilgili felsefi sorulara duyarsızdır ve farklılığı sadece pratik bir problem olarak kabul edebilir. Asttarihler marksizmin başat geleneklerinde telaffuz edilmeyen farklılık sorunlarıyla felsefi boyutta meşgul olacaktır. Ancak nasıl ki "gerçek" emek sorunsalı dışında düşünülemiyorsa, asttarih de küresel sermaye anlatısı dışında (kapitalizme geçiş anlatısı da da-

hil olarak), her ne kadar bu anlatıda temellendirilmiş olmasa da düşünülemez. Asya, Afrika ve Latin Amerika'da şu veya bu grubun kapitalizmin "nüfuzuna" karşı nasıl direndiklerine ilişkin hikâyeler "ast" tarihi oluşturmaz, zira bu anlatılar sermayeye dışsal olan bir alanın imgelemine dayandırıldıkları için kuramsal-kronolojik olarak sermaye "öncesi"dirler; fakat bu, aynı zamanda kapitalist üretimin hem "önce"sinin hem de "sonra"sının içinde yayılabileceği sürekli, seküler zaman çizgisine uydurulabilen bir "önce"dir. Benim düşünmekte olduğum "dışarı" kuramsal bir kategoridir. Onu sermaye kategorisinin kendisine bağlı bir şey olarak düşünüyorum, bir zamansallığın sınır bölgesinde duran bir şey, sermayenin içinde olduğu geçici kod'a itaat eden, ama aynı zamanda onu bozan bir şey, yalnızca sermayeyi düşünebildiğimiz/kuramlaştırebildiğimiz için görebildiğimiz bir şey, fakat ayrıca bize daima başka zamansallıkların, başka zamansallaştırma formlarının bir arada var olduğunu ve mümkün olduğunu hatırlatan bir şey. Bu anlamda, asttarihler sermayenin yarattığı anlatı alanına öncel ve dışsal bir direnişe gönderme yapmaz. *Subaltern Studies*, benim düşünceme göre, kendini kuramsal olarak yalnızca ne Marx'tan ne de "farklılık"tan vazgeçebildiğimiz o kritik birleşme yerine yerleştirebilir; çünkü o, daha önce de söylediğim gibi, bahsettiği direniş yalnızca sermayenin zaman ufku *içinde* meydana gelebilen, ama aynı zamanda bu zamanın birliğini yaran bir şeydir. "Gerçek" ve "soyut" emek arasındaki gerginliği açığa çıkarmak, sermaye/metanın özünde yazılı heterojenliklere ve kıyaslanamazlıklara sahip olduğunu garantiler.

Başka bir deyişle, asttarih pratiği tarihi, kodu, onun işlemeyişini görünür kılmak için sınırlarına kadar ele almayı amaçlar.

II Marksizm, Tarihsel Zaman ve Diğer Zamansallıklar

Önceki bölümün bazı okurları seküler-tarihsel ve diğer zamansallıklar ile bunların “ölçülemez oluşları” düşüncesi hakkında belirttiğim bazı noktaları birkaç örnekle genişletmemi tavsiye ettiler. Bunu hem günlük bir Avustralya örneğinde hem de kendi araştırmamdan çıkan tarihsel bir örneğin yardımıyla yapacağım.

İlki, yapısı gereği elitist olan bir tarihsel zaman kavramının orta sınıfların günlük konuşmalarında nasıl doğallaştırıldığı hakkında bir nokta. Meslektaşım Simon During’in, Melbourne’da çıkan günlük gazete *Age*’in Haftasonu Eki’nde (Weekend Extra) yer alan bir makalesinde dikkatimi çeken aşağıdaki şu ifadesini ele alalım: “... *Of Mice and Men* (Fareler ve İnsanlar) ve *The Last of the Mohicans* (Mohikanların Sonuncusu) gibi filmler hakkında düşünmek çağdaş kültürün nereye gittiğini daha açık şekilde görmemizi sağlar.”⁵ Ifadenin kaynağı aslında önemli değil, zira söz konusu makale yorumumun hedefi değil. İşaret etmek istediğim nokta bu ifadenin gösterdiği belirli bir düşünce alışkanlığıyla ilişkilidir. Tartışmak istediğim, buradaki “çağdaş” kelimesinin kullanımı içinde inşa edilen zaman imgelemidir. Açıkça, bu kelime çift yönlü bir hareketi ifade eder ve bu hareketin yazar ile okur arasında tam olarak kabulü de cümlelerin vurgulamak istediği noktayı ifade etmesini sağlayan koşuldur. Hareket çift yönlüdür; çünkü o, aynı zamanda hem bir içselleştirme hem de bir dışsallaştırma hareketidir. Açık olarak, “çağdaş” kelimesi burada yazarın ve bu ifadeyi okumaya niyetli olan okurların içinde yaşadığı (seküler) takvimin belirli bir noktasında yer alan bir “kültüre” ait olan her şeye işaret

⁵ Simon During, *Age*, 19 Haziran 1993.

eder. Ancak, elbette kültürün her unsurunun anılan filmde yazarın teşhis ettiği yöne doğru hareket ettiği iddia edilmiyor. Örneğin, benim gibi birinin ebeveyninin durumunu düşünelim; şimdi Avustralya'da daimi olarak aileyi yeniden birleştirme programı altında olsalardı ne olurdu? Her ne kadar onlar takvimsel “şimdi”nin herkes kadar bir parçası iseler de, Mohikanların Sonuncusu ile fazla bir ilişkileri olabileceğini düşünemiyorum. Şimdi onların kültürlerinin herhangi bir yönde “statik” olmadığını farz edersek, yani onların da -Mohikanların Sonuncusu'nun bizi götürdüğü yere olmasa da- bir yerlere doğru gittiklerini kabul edersek, bu durumda bu ifadenin “çağdaş kültürün” gelecek durak noktası olarak gördüğü “yere” dahil edilmedikleri açığa çıkar. Bu durum ifadede kullanılan “çağdaş” kelimesinin doğal bir parçası olan dışsallaştırmanın hareketidir. Niçin? Çünkü “çağdaş” kelimesi, her ne zaman bir tarihsel zamanı ifade etmek için kullanılsa, asla tarafsız bir kelime olamaz. Onun, sözlük anlamından ayrı olarak tarihsici kullanımı, her zaman politiktir. Bazıları (konuşmacı dahil) her zaman ötekilerden daha çağdaştırlar. Buradaki kesin iddia, ötekilerin hareket etmediği değil, aksine bu ötekilerin hareketleri aracılığıyla kendileri için inşa ettikleri geleceklerin çok yakında yazarın kanıtları okurken sezdiği gelecek tarafından batırılacağı ve yenilgiye uğratılacağı şeklindedir.

Eğer bu fazla güçlü bir iddia gibi görünüyorsa, şu düşünce deneyimini uygulayınız. Çağdaşın gerçekte çoğul olduğunu iddia ettiğimizi farz edin; radikal olarak öyle çoğul ki hiçbir açının veya unsurun herhangi bir yönde tümü (mümkün bir gelecek dahi olsa) temsil ettiğini iddia etmesi mümkün olmasın. Bu şartlar altında, yaptığım alıntıdaki gibi bir ifade kullanmak mümkün olamaz. Bunun yerine şunu söylemek zorunda kalırdık: “Çağdaş kültür”, çoğul olduğundan ve çoğul içinde eşitlik olduğundan bir-

çok farklı yere aynı zamanda gidiyordu (“aynı zamanda” söz grubu ile problemlerim var, fakat şimdilik onunla kalalım). O halde “keskin sınırlar”, yenilik getirenler, geleceği temsil eden en sonuncu, en modern vb. hakkında konuşmanın hiçbir tarzı olamaz. Maddi kaynak elde etme mücadelemizdeki gündelik politik stratejilerimizin birçoğunun takip edilmesi, konuşma sanatı, kelime bilgisi ve onlara eşlik eden hisler olmadan mümkün olmazdı. Bir fikir için hükümet desteğini, araştırma fonunu, kurumsal onayı, düşüncenizin “çağdaşlığın” daha “dinamik” (veya “ilerici”- kelime günümüzde bozulmuş olsa da-) bir kısmını, aramızda “yaşayan ölümler” gibi geçmiş içinde göçüp gitmenin aksine geleceğe başı önde koşuşturan bir kısmını temsil ettiğini iddia etmeksizin nasıl sağlarsınız? Ebeveynimin ait olduğu yerin burası olduğunu düşünüyorum; insanların fiziksel bir formda eskimişlikleri “gerçeğini” anlayabilmek için ölümü bekliyorlar. Bunun ışığında During’ ten yapılan alıntı dehşet verici bir unsura sahiptir. Bu dehşet yazarın niyetinden bağımsızdır; çünkü “çağdaş” sözcüğünde ifade edilen tarihsel zaman oluşumunda inşa edilmiştir. O, okurun hayatta kalma endişesine hitap eder. “Çağdaş kültür”ün geleceğinin nerede olduğunu, bunun Mohikanların Sonuncusu ile ilgili olması gerektiğini söyler; alternatif, gerçek anlamda “çağdaş” olmamaktır. Kim geride kalmak ister?

Bu zulüm ve okurun endişesinin her ikisi de bir anlamda “gerçektir”. Çünkü “çağdaş kültür” hiçbir zaman çoğulluğu ondokuzuncu yüzyıl antropologlarının memnuniyeti ve masumiyetiyle ele alınabilecek bir kültürel pratikler toplamı değildir. Gelecek basit bir rastlantısal konjonktür sorunu da değildir. Geleceğin yapımı hem politik hem de *libidinal* ekonomik güçlerin ve bu güçlerin akıllı ve öyle çok akıllı olmayan kurumsal baskı araçları ile nasıl uyum halinde çalıştıklarına bağlıdır. O halde vur-

gulamak istediğim nokta şu: Çağdaşlık düşüncesinde yaratılan çift yönlü hareket tarihsel zaman yapısının semptomudur. Bu yapının düşünülmesi, topluma günümüzde itibarı kalmayan modernite/gelenek çifti gibi farklı açılardan bakmadıkça mümkün değildir. (Bu hassasiyetin Marksist versiyonu “eşanlı olmayanın eşanlılığı” kavramında kapsanmıştır.) Bu çiftelik politikaya ve modernite kurumlarının meşru kılınan anlatılarına derin şekilde girmiştir (ve henüz postmodern hiçbir bürokrasi icat etmedik). Akademik tarihçilerin zamanı -toplumun katmanlaşmış, tortulaşmış bir objesi gibi, evrimci düşünceden türetilmiş bir tasarım gibi- anlamaları hiçbir zaman politikadan arındırılmış değildir. Ancak onun doğallaştırılmış hali ve anlamının gündelik olarak sık sık tekrarlanması nedeniyle Düring’in ifadesi bize oldukça rahat, nedensel bir yorum gibi geliyor. Yorumun “nedensel” doğası, elbette gazeteler için yazıp okuyanlar açısından zamanın tarihsel kavranışının nasıl hegemonik olduğuna dair kesin bir göstergedir.

Şu an itibarıyla anlaşılmış olmalı ki, basit bir zihin hareketi uygulamasını içeren bir şeyi tarihsel zaman problemine bir çözüm olarak savunmuyorum. “Gelin hemen çoğulluğu hesaba katalım, gelin geleceğin nereye gittiğini belirtmeyelim, her şey iyi olacak,” demiyorum. “Çağdaşlığın” bu hegemonik anlamını içselleştiren bir Hindistan’da büyüdüm. O, Gandhi’yi ve Gandhiciliği “telkinci ve konuyla alakasız” olarak zaten gözden çıkarmış. Kapitalist gelişme “hikâyesinin” çekici gücü hakkında bir şeyler biliyorum; şimdiden başat ve güçlü olan gruplara bir kapitalist modernitenin nasıl çok defa mümkün olan en makul sosyal düzenlemeleri içeriyor gibi geldiğini de biliyorum. Hong Kong’tan *Star Television*’a kadar, “Santa Barbara” ve “The Bold and the Beautiful”a (Cesur ve Güzel) insanların nasıl müptela edildiklerini gördüm. Aynı zamanda küreselleşmenin en son faydasından yararlanamayacak kadar

fakir, yetersiz beslenme sonucu fiziksel olarak zayıf ve var olma mücadelesine aşırı derecede yakalanmış kuzenlerim var; ayrıca modern kurumların harekete geçirilebileceği heybetli ve etkili şiddet araçları hakkında da bazı bilgilere sahibim. Dolayısıyla, diğer birçok Foucaultcunun aksine, polisin yasayı gerçek kılma kapasitesine inanıyorum. Bu yüzden de peri masalı çözümleriyle ilgilenmiyorum. Düring'in ifadesi beni ürkütüyor, çünkü çok doğru! Fakat bu doğrulukta “doğal” hiçbir şey yok. Tarihe, kurumsal yaşantılarımızın prosedürlerine yoğun şekilde girmiş meşrulaştırıcı bir araç olarak ihtiyaç duyduğumuz sürece zamanın tarihsel kavranışından kaçış yoktur.

Tarihi yazarken, tarihçilerin üzerinde çalıştığı zaman kavramının sınırlarını nasıl yazabileceğimiz hakkında düşünmemiz çok önemli'dir. Genellikle bu zaman şeylerin doğal düzeninin bir parçası gibi ele alınır. Böylece, bir toplumun zamansallıktan ne anladığına bakılmaksızın, bir tarihçi her zaman dünya için yapısı aşağıdakine benzer bir zaman-çizgisi üretebilir.

Zaman:

T1

Alan X

T2

Alan X

Olayların yeri:

Alan Y

Alan Y

Alan Z

Alan Z

Bu alanlardan herhangi birine (bazılarının söyleyebileceği gibi, Çinlilerden ve Araplardan farklı olarak) Havaili veya Hindistanlı gibi, Avrupalıların gelişinden önce diğer hafıza formlarından ayrı bir “kronolojik tarih fikrine” sahip olmayan insanlar tarafından yerleşilmişse önemli değil. Onların ne düşünmüş olabileceklerinin ve hafızalarını nasıl düzenlemiş olabileceklerinin aksine, tarihçinin onları hepimizin, bilinçli veya bilinçsizce paylaştığı kabul edilen bir zaman içine yeniden koyma kapasitesi vardır. Böylece, bir kod olarak tarih, insanın evrimi/uygarlık -yani tek bir in-

san tarihi- hikâyesinin onsuz anlatılamayacağı doğal, homojen, seküler bir takvim zamanı kullanıyor. Başka deyişle, tarihsel anlatımları düzenleyen seküler takvim kodunun, kültür veya bilinçten, tarihsel zamanda var olan insanlardan bağımsız olan, kendi içinde inşa edilmiş bir iddiası var. Bundan dolayı geçmişte varlığından haberdar olunmasa dahi, “tarihi” keşfetmek (Avrupa’ya özgü ilişkiler sonrası diyelim) her zaman mümkündür. Örneğin, dünya nasıl var olduysa tarihin de o şekilde var olduğu varsayılır. Felsefi anlamda bu zamanın faydalı bir kurgudan veya bir gelenekler kümesinden, sadece belirli bir algılama ve pratik çerçevede “gerçek” olabilen (veya gerçek etkisini kazanabilen) bir temsiller sisteminden başka bir şey olmadığı düşüncesi, modern fizik alanında popüler birkaç kitapta ilan edildi. (Tarihte yerleştirdiğimiz zaman anlamında uzay-zaman eğrisi ne anlama gelir?) Yine de tarihçilerin çoğu temel mitolojik “kodları”, nedenselliğin seküler kronolojisini üzerinde fazla düşünmeden, bütünüyle doğal bir şeymiş gibi kabul etmeyi tercih eder.⁶

Ancak deliller, oldukça açık biçimde, “tarih” olarak adlandırılan semiyotik alanın varsayılan homojenliğinde birçok farklı kırılmanın varlığını gösteriyor. Burada, orantılı olamayan zamansallıklar sorusunu öne sürüyorum; yani aynı birim ile ölçülebilir olmayan ve birinden ötekine dönüşümün mümkün olmadığı zaman kavramlaştırmalarını (yalnızca yüksek matematiğin sembolik dilinde anlatılabilen modern fiziğin büyük oranda sıradan yazıma dönüştürülmemesi gibi: karşılıklı çevrilemeyen yazım ile bir matematiksel dilin bitişikliği metodolojik olarak verimli olabilse de, dünyayı ya bu dil aracılığıyla bilirsiniz ya da bilemezsiniz). Marx’ın “gerçek” ve “soyut” emek kategori-

⁶ Greg Dening ve Ranajit Guha, kişisel olarak tanıdığım tarihçiler arasında yer alan iki ünlü istisnadır.

lerini tartışırken öne sürdüğüm noktayı -"farklılığı" sermayeye dönerek yeniden yazma projesini- doğrudan ele almamı sağlayacağı için, emek tarihiyle ilgili araştırmamdan bir örnek vermek istiyorum. 1930'lardan gelen ve işçilerin makinelere tapınmalarını gerektiren belirli bir festivalle (Hindistan'da halen oldukça yaygın) ilgili aşağıda verilen tanımlamayı ele alalım:

Kalküta'ya yakın bazı jüt atölyelerinde bu zamanlarda (sonbaharda) makinistler sık sık keçi kurban ederler. Makinistler tarafından ayrı bir sunak dikilir... Üzerine çeşitli aletler ve amblemler yerleştirilir... Buhur yakılır... Akşama doğru bir erkek keçi iyice yıkanır... ve nihayet kurban olarak... hazırlanır... Hayvanın tek darbeyle başı kesilir... (ve) baş kutsal Ganj nehrine... emanet edilir.⁷

Bu festival Kuzey Hindistan'ın birçok bölgesinde işçi sınıfının halk bayramı olarak kutlanır ve bu güne mühendis-ilah Vishvakarma'nın adı verilmiştir. Bu delili, "gerçek" ve "soyut" emek arasındaki farklılığa dayanarak, yani Marksist bir anlatıya dayanarak nasıl okuruz? Günümüzde Hindistan'da bu günün bir "halk" bayramı olma kapsamı açıkça işverenler, işçiler ve devlet arasındaki bir pazarlık sürecine bağlıdır. Şu da iddia edilebilir ki, "yeniden yaratma" ve "boş zaman" düşünceleri emeği etkili ve verimli kılan bir söyleme ait olduğu sürece, bu "dini" bayramın kendisi emeğin idare edildiği ve terbiye edildiği ve böylece meta formundaki soyut emeğin ortaya çıkış tarihinin bir bölümü olduğu bir sürece aittir (zira bayramın çok "halkçı" doğası onun oluşmakta olan milli, seküler bir üretim takviminde yazıldığını gösteriyor). Böylece her yerde herhangi bir işçi sınıfı bayramına uygulanabilecek seküler bir anlatı üretebiliriz. Noel veya Müslümanların Kurban Bay-

⁷ Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*, s. 89-90.

ramı da aynı ışıktaki görülebilir. O halde Vishvakarma puja (tapınak) ve Noel (veya Kurban Bayramı) arasındaki farklılık antropolojik olarak anlatılabilir; yani başka bir ana kodu -“kültür” veya “din”- sürekli ve evrensel olarak “kültür” veya “din” ve hatta “tarih” kategorisini herhangi türden bir kriz içine çekebilme yeteneğinden yoksundur. Fakat bütün insanlar “kültür” sahibi midir? Hepsinin gerçek anlamda “dini” var mıdır?

Evrensel bir koda, bu örnekte tarihe, başvurularak heterojenlikleri birbirine tercüme etmek için yapılan bu girişimin sürekli ve evrensel olduğu iddia edilir. Çevrilemezlik sorununu politik ve etik olarak dikkate almaması anlamında bu, tarihçinin çağdaşlık fikrinin elitizmini üreten şeydir. Michel de Certeau’nun, G. E. Swanson’un Reformasyon üzerine olan çalışmasını tartışırken dediği gibi, “Bir göstergeler kategorisine verilen merkezi yer diğerlerini ‘ertelemeler’ veya ‘direnmeler’ olarak sınıflandırabilme imkânı sağlar ve bir ‘tutarlık’, bir ‘mentalite’ veya her şeyin ilişkilendirildiği bir sistem için bir temel -veya kısmi temel- sağlar.”⁸

Mutlak kodu krize sokma yoluyla tarih yazma politikası tarihçinin siyasal-etik bir görev geliştirmesinden ileri geliyor olmalı: “tarih” olarak adlandırılan semiyotik alandaki kırılmalara iştirak etmek ve böylece temsil edilme-yende en azından temsil sisteminin yasalarını ve sınırlarını görünür hale getirmeyi mümkün kılmak. Hindistan atölye işçilerinin makinelerle tanrı Vishvakarma’nın vücut bulmuş bir hali gibi tapınmaları, tarihçilerin seküler kronoloji ve nedensellik kodunda bir kırılma üretir. Bu, tarih kodu içinde özgüllüğü düşünülemez olan başka bir zamansallığa işaret eder. Onu “eşanlı olmayanın eşanlılığı” olarak

⁸ Michel de Certeau, *The Writing of History*, çev. Tom Conley, Columbia University Press, New York, 1988, s. 120-121.

adlandırmak veya bir “iz”, ya da “önceki bir zaman”dan gelen bir “süreklilik” olarak görmek demek, “farklılığı” etkisizmiş gibi ve tarihi her şeyin ona dönüştürülebildiği bir evrensellikmiş gibi görmek demektir. Bu, akademik tarih, bir bilgi formasyonu, bir temsil sisteminden çok doğal süreçler gibi, ardımız sıra bizden habersizce işleyen bir şeymiş gibi davranmaktır. Son olarak, hayatımızı yöneten kurumların çalışmalarındaki tarih içerikleri konusunda kendimi özenle tekrarlamama izin verin: Tarih kodunun Kalküta’daki jüt atölyesi işçilerine uygulanamayacağını söylemiyorum. Fakat bu kodun, geçerliliğini belirli kurumların (hukuk, ulus-devlet ve üniversitenin de dahil olmak zorunda olduğu) pratiklerinden alan kısmi ve yerleşik bir bilgiyi temsil ettiğini söylüyorum. Bu kodun dışında kalan bir alan var. Tarihin ötesinde başka dünyalaştırma yolları var. Bilimsel doğrularımız aynı iken, tanrılarımız ve ruhlarımız çok defa ilginç şekilde farklıdır. Modern, bu farklılığın çoğunu “kalıntılar”a ve anıtlara dönüştürerek var olur.

O halde, jüt işçilerimin “gerçek” emekleri -Vishvakarma puja gününde kendi emekleriyle olan ilişkileri diyelim- bariz bir şekilde, hem kendilerinin hem de tanrı Vishvakarma’nın bazı anlamlarda var olduğu (bu var oluşu bilinçli bir inanç sorununa indirgemek saçma olurdu) dünyanın bir parçasını oluşturuyor. Tarih bu dünyanın zamansallığını, neticede çevrilenin statü ve önem kaybına uğradığı bir çeviri süreci aracılığı haricinde temsil edemez. Bir kod olarak tarih, bu gerçek emek, her mübadelenin “meta” göstergesi aracılığıyla genelleştirildiği mübadele dünyası homojen, disipline edilmiş soyut emek dünyasına dönüştürüldüğünde ortaya çıktı. Ancak Kalküta atölyelerindeki Vishvakarma puja hikâyesinin gösterdiği gibi, “gerçek” emek metada ve onun sekülerleştirilmiş biyografisinde mevcuttur; varlığı, doğrudan doğruya olmaksızın,

etkisini tarihin temsili sisteminde bu hikâyenin açtığı yarığa bırakır. Dediğim gibi, yarık antropolojik kaldırım taşları ile onarılamaz; çünkü bu, sadece seküler anlatıların metodolojik problemlerini, aynı soydan veya kökten gelen başka bir bölgeye aktarmak olur. Komünist Parti “marksizmleri”nin ölümünden sonra marksist tarihler geliştirirken, görevimiz tarih yazarken (çünkü tarih yazmaktan kaçınamayız) bu yarığı da yazmak ve düşünmektir. Eğer tarih, çoğulların çekişeceği bir alan olacaksa, modernitenin bu armağanının, yani tarihin, bizzat ilan ettiği hedeflere, geçmişi yeniden canlandırma ya da olayların gerçekte nasıl olduğunu tanımlama hedefine gereğince ulaşamayacağını pek çok insana gösterecek olan yazma etikleri ve politikleri geliştirmemiz gerekir.

Çeviren: Serap Suğur

ALINTI YAPILAN KAYNAKLAR

- Ahmad, Aijaz, *In Theory*, Verso, Londra, 1992.
- Chakrabarty, Dipesh, *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890-1940*, Princeton University Press, Princeton, 1989.
- de Certeau, Michel, *The Writing of History*, çev. Tom Conley, Columbia University Press, New York, 1988.
- Dening, Greg, *Islands and Beaches: discourse on a silent land - Marquesas, 1774-1880*, Dorsey Press, Chicago, 1988.
- Dening, Greg, *History's Anthropology: the death of William Gooch*, University Press of America, Lanham, MD, 1988.
- Dening, Greg, *Mr. Bligh's Bad Language: passion, power and theatre on the Bounty*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1992.
- During, Simon, "Is Literature Dead or Has It Just Gone to the Movies?", *The Age* içinde, 19 Haziran 1993.
- Guha, Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi, 1983.
- , *A Nineteenth Century Agenda for Writing Indian History*, K. P. Bagchi, Calcutta, 1988.
- , "Vernacular History", *Meanjin* (Medlbourne), Postkolonyalizm üzerine özel sayı.
- Henry, Michel, *Marx: a philosophy of human reality*, Indiana University Press, Bloomington, 1983.
- Henry, Michel, I. I. Rubin, J. B. S. Haldane, *Everything Has A History*, Allen and Unwin, Londra, 1951.
- Rubin, Isaak Il'ich, *Essays on Marx's Theory of Value*, çev. Milos Samardzija ve Fredy Perlman, Black and Red, Michigan, Detroit, 1972.
- Taussig, Michael, *The Devil and Commodity Fetishism in Latin America*, UNC Press, Chapel Hill, 1980.
- Zizek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londra, 1990.

III

Dünya İşçileri!



Peter Hitchcock

Yağmurda uzun bir kuyrukta dikilmiş
bekliyoruz Ford Highland Park'ta. İş için.
Bilirsin iş nedir - eğer ki sen
bunu okuyacak yaştaysan bilirsin iş
nedir, iş yapmıyor olsan da.
Unutalım seni. Burada konu, beklemek,
ağırlığı bir ayaktan diğerine vererek.

Philip Levine, "*İş Nedir*"

Buradaki tartışma metafizik değil materyalist bir fikre dayanmaktadır; yukarıdaki sloganda eksik sözcük olan "Birleşin!"de odaklanan bir kültürel sorunsalın irdelenmesi (Gramsci'nin kastettiği anlamda), çözümlenmesi. Bu sözcüğün eksikliği, elbette belirli bir gerekliliği göstermektedir; günümüzün parçalanmış, bölük pörçük, odağını yitirmiş kimlikleri (yalnızca yanıltıcı bir metalepsisle anlatılabilecek bir durum; bugün bütün nedenlerimiz birer sonuç). Sözcüğü yerinden çıkarırken gene bir ondokuzuncu yüzyıl manifestosunu canlandırmak rezalet olurdu. Ama

bu slogandaki ad sözcüklerini yerlerinde, yeri dolduramaz biçimde bırakmak da buna eşdeğer ölçüde sapkınlık ya da yıkıcı bir kibir edimi olurdu. Usta kuramcılar bir gösterge, hatta gösterici dizem boyunca sık kullanılan işçi sözcüğünü çoktan terk ettiler bile; “dünya” sözcüğüne ilişkin sorun ise benzerlikler düşü içinde dalgalanmaya bırakıldı ya da daha beteri, insanı gulag epistemolojisinin yeryüzüne inmiş bir sureti olarak anında damgalayan “t”li sözcüğün, totaliterliğin bir belirtisi haline geldi. Irdelemenin kültürel kuram için taşıdığı anlamları araştırma yoluyla bu terim dahilinde insanlığın hatalarının (ki buna emekle uluslararası boyutta alay edilmesi de dahildir) kaçınılmaz çatışması konusunda daha fazla yorumda bulunmak için nedenlerimiz olacak.

Ama bunu ne diye dert edelim? Bu kıyaslamanın bağlamı çeşitli yollardan gösterilebilir. Birincisi, işçi sınıfı failinin taşıdığı önceliğin artık toplumsal dönüşüm ile uyumlu olmadığı ortadaysa da, çalışan sınıf seçmeni ile failin marjinalleşmesi mikro ve makro mantıksal düzeylerde ciddi politik ve kültürel anlamlar taşır (bu, tek başına ekonomik çözümleme kategorileriyle değil, kültürel politika ve sınıf kimliğiyle ilgili bir tartışmadır). İkincisi, geç kapitalizmin çeşitliliği ve yerel stratejileri küresel eleştiriye olan gereksinimi dışlamaktansa vurgulamaktadır: Yerel bir yöne sahip olan uluslararası sermaye, onun diğer oluşumlarından hiç de daha az sinsi değildir; bu nedenle, kültürel strateji yalnızca yakın ortamları göz önünde bulundurmakla yetinmemelidir, yoksa onun kısmi çözümleri -önemli olsalar da- kismiden de öte yok edilebilir (son yıllarda hegemonyacı baskı formlarının başarısı, küresel olandan fedakârlıkta bulunmaksızın yerel olanla pazarlık yapabilme derecesinde yatmaktadır).

Üçüncüsü, kültürel eleştirinin özel formları, işçilerin “içinde yok olduğu” (sendikalarıyla birlikte), üretmeyi bı-

rakıp hizmet sunmaya başladıkları ya da şimdi tatminsizliklerini bir genel huzursuzluk patlamasıyla değil de medya çöküntüsünün elektronik sonsuzlukları ya da benzer yansımalarla ölçtükleri Ford sonrası dönemin “Birinci Dünya”, “merkez” ya da “kuzeyli” toplumsal oluşumlarını tanımlamakta aceleci davrandılar; ancak bu eleştirinin bir “post” (post-Ford, postmodernlik, postmodernite, postyapısalcılık vs.) politikanın “post” önekinin koca bir prematüre ya da yalnızca bir yanlış adlandırma olabileceği bu kuşatılmış dünyanın beşte dördü açısından ne anlam taşıdığını belirlemek söz konusu olunca, bu eleştirinin büyük bir bölümü daha da suskunlaşır.

Dördüncüsü, bu kıyaslama, “Birinci Dünya” dışındaki işçilerin üretiminin yalnızca kapitalist sömürünün kayan zemininin bir sonucu olmayıp, aynı zamanda -kendisi tüketim ve biçimin özgürlüğe zevklerinin tadını çıkarırken, o etiketleri dikmiş olan insanların görüntünün dışında bir yerlerde, tamamen kendilerine ait olan ve afanis (*aphanisis*) olarak adlandırılan bir biçimde kendi kendini sefaletle sürüklenme sürecine kapıldığı post-izm versiyonlarının da sonucu olabileceği uzak olasılığıyla yüzleşmeye çabalar. Ancak bütün bunlar hayali “birlik” ya da birliğe bir methiye değildir.

Hayır. Kültürel eleştiriye işçilerin kültürel üretimi bağlamında süreli olarak yeniden yatırım yapma politik projesi, bütün post konumlara post öncesi dikta ya da formüller değneği ile zorla kabul ettirilen bir revizyonist işçilik stratejisi değildir. Bu tartışma bu tür kuramsal konuları incelerken onları reddetmeyi ya da herhangi birini her nasılsa ikincil iletiyi oluşturabilir idealizmiyle desteklemeyi amaçlamamaktadır (amaç, sadece onun adına konuşmaksızın işçiye dair radikal bir bilgi üretmektir).¹

¹ Astlık konulu bu ders, Gayatri Chakravorty Spivak'ın çalışmalarından, özellikle de “Can the Subaltern Speak?” makalesinden alınmıştır. *Marxism and*

Dünya işçilerinin kibri çağdaş kültürel konumun çoğundan elde edilmiş derslere dayanır ve bunlara öznelliğin belirli bir metafiziğini yerinden etmiş post-izmler de dahildir; direniş kültürlerinin (Marx'ınki de dahil) risk altında olduğu gerçeğini yeniden keşfetmeye gerek yok. Ancak kültürel tartışmanın içinde, işçilerin ve onların kültürlerinin, bir zamanlar (tam tarih vermek gerekirse Mayıs 1968) onların sözde savunucuları olan kuramcılarca epistemolojik safralar olarak atılmakta olduğu gerçeğinden hiç etkilenmeyen dayanıklı tutucu güçler olduğu da apaçık ortadadır. Aslında, Sağ'ın (ya da diyelim ki, gerici güçlerin) işçi politikalarının terimlerini böylesine cesaret kırıcı bir tepkisizlik duygusuyla sahiplenmesine izin veren şeyin, işçilerin kültürel politikasının ifade edildiği uzamların terk edilmesi olduğu ileri sürülebilir. Reklamın dili kendi başına bir derstir (çünkü genellikle radikal sloganları karşıt etki için yeniden düzenler), fakat karşıt söylemin genelinin sorunu gitgide daha can sıkıcı hale gelmektedir. Bu yüzyılın en gerici Birleşik Devletler başkan yardımcılarında biri, ironiye başvurmaksızın, bir “kültürel elit”in etkisinden dem vurabilirken ya da Batı klasiklerinin savunucuları “dışlayıcı uygulamalar”ın (kısaca adlandırarak olursak) çokkültürlülük taraftarlarını suçlayabilirken, hegemonya karşıtı dilden yalnızca feragat etmekle kalınmaz, bu dil toplumsal ilişkilerin gerçek temellerine de denk düşmez hale getirilir. Kapitalist demokrasi (Marksizm ve post-Marksizm’in karşısındaki kapsamlı karşıtlık) asla, muhalefet dilini muhaliflerden daha etkili kullanabildiği günümüzdeki kadar ileri gidememişti.

Elbette, bu “gelişmeler” için kusursuz nedenler var (kurama bakış açısından, ilan tahtasına sahip olabilirsiniz,

the Interpretation of Culture, yay. haz. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, Urbana, 1988, s. 271-313. İlk tümcemden de anlaşılabileceği gibi, bu formülde Gramsci'nin de izi vardır.

göstergeye değil), ama bunlar çalışan sınıf kültürlerine ilişkin tartışmaların hızla terk edilmesine ya da dağıtılmasına yalnızca değinebilmektedir. Haklı bir endişe, işçi politikasının ya da en azından onun bir görünümünün, ulus-devletin suçlanmayı hak eden biçimlenimlerinin üretilmesinde ve bu süreç içinde, çağdaş baskının bir o kadar -belki de daha fazla- önemli niteliklerinin gölgelenmesinde ya da marjinal duruma getirilmesinde sergilediği ürkütücü düzenliliktir. Bu sindirme tarihini inceleyen her kültürel eleştirinin gelecek neslin alay konusu haline gelmemek için dikkatli olması gerekir. Ancak tehlikelere karşın, radikal eleştirinin gıda, barınak ve giysilerin üretim kaynakları olmayan tüketim kategorileri olduğuna dair ideolojik eleştiriden bütünüyle tatmin olması için restin görülmesi gerekir (bu, kısmen, Marksizm'in krizlerinin aşırı bedeliyle ilgili bir sorundur). Burada amaç "mütevazı bir öneri" getirmektir: Dünya işçilerini, bir yandan kültürel kimliğin çoğulluğunu ezip geçme hesapları yapan "dünyevilik" olmaksızın, bir yandan da sınıf farklılaşmasının postmodernlik ve ötesinin kültürel konumunda önemli bir destek oluşturmadığı idealizmi olmaksızın yeniden düşünmek. Şu halde bu, eleştirinin işçiye tüketmemesini (sözlük anlamıyla "yok etmek"). -Swift'in İrlandalı bebek fazlalığı benzetmesi gibi- ve bunun yerine günümüzün işten çıkarmaları ile çelişkili bir biçimde uyumlu olan işçi bilgilerinin işleyen bir bilgisini üretmesini (sözlük anlamı ile "ortaya atmak") öneren mütevazı bir öneridir. Böylece aşağıdaki notlar, işçi politikalarının mezarlığını hızla doldurmakta olan mezar taşlarına yaslanıp nostaljiyle düşünmek yerine, iyimser biçimde, dünya emekçilerinin, bir kıyaslama, (daima en yeni) zamanların bir yansıması olarak bütünüyle ortaya çıktığını ileri sürecektir; bu notlar

yerel oluşumlarda küreselleşmiş direnişin kültürel bir koşulunu dile getirmenin yolunu arayacaktır.²

İşçi kültürü kuramlarının “sürekli” krizi, Marksist paradigmanın proleteryanın kapitalizme karşı zaferinin sonuza dek ertelenmesini uygun bir biçimde açıklama başarısızlığına ilişkin sayısız açıklama tarafından derinleştirilmiştir. Bu haklı neden post-izmlerin gerekli gelişiminde kendi payına bir rol oynamıştır. Bu iki alan içinde ve arasında -belirli bir düşünce geleneğinde ortaya çıkan bir kriz (post-telaş ya da “post”a yönelik telaş)- dünya emekçilerine yönelik kültürel bir kuramın bütünlük sağlayan “birlik” anından farklılığını ve çağdaş “izmler”in mantığı -belki de amacı- ile olan işbirliğini dile getirmeye başlaması gerekir.

Post-izmlerin sınıf kültürel eleştiri için taşıdığı tehlikelerin ve olasılıkların neler olduğunu vurgulamak için, çıkış noktasının postmodernizm olması gerekir.³ İşin başında sorun postmarksist konumların bir parça savunulamaz olması değil (radikal kurama halihazırda büyük ölçüde katkıda bulundular ve postmodernist argümanlar gibi, bunlar tarihin akışı değil, bir gerçektir) bu türden kavramsal gereçler içinde işçilerin kültürel kimliklerine yer

² Raymond Williams'ın *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1977 ile *The Sociology of Culture*, Fontana, Londra, 1981, adlı eserleri kültürel oluşumlara ilişkin yararlı tahminleri içermektedir. Çabucak değişen günümüzün, kültürel oluşuma mı izin vereceği yoksa kendisinin mi bir oluşumu ifade ettiği, bu makalenin elverdiğinden daha fazla yoruma gereksinim gösterir. Ancak “Yeni Zamanlar” geçiciliğinde, kültürel oluşumlara ilişkin çözümlemenin daha geniş politik programların ayrıcalıkları ile karıştırılmamasını öneren bir ders mevcuttur. İşte benim tezimin “mütevazı öneri”si budur.

³ Postmarksizm konulu “tartışma” çeşitli dergilerde devam etmiştir; bunlara *New Left Review* ve *Social Text* dahildir. Tartışma, kaçınılmaz bir biçimde, Norman Geras ile Ernesto Laclau'nun kitaplarına da sıçramıştır. Ben burada bu eğilimi haklı çıkarma ya da onun eksiksiz bir eleştirisini sunma savında değilim - benim yaptığım yalnızca işçi sınıfı kültürel eleştirisi açısından post-Marksizm'in anlamlarına yorum getirmek.

olup olmadığıdır. Aslında, post-Marksizm'in bazı aşırı versiyonlarında işçi, söylemin yarattığı uyuşturucu etki içinde nadiren bir uyarı sesi gibi yer alır (bunu “vulgar” postmarksist kuram olarak adlandırabiliriz). Bu yazıda kullanılan “işçi” terimi işçi ile sınıf arasında otomatik bir özdeşlik varsaymaz, ama bu böyle bir özdeşlemenin olanaksız olduğunu söylemek değildir. Kendiliğinden kimliğin reddedilmesi yalnızca sınıf oluşumundaki bilinçliliğin potansiyel rastlantıya dayalı olmayışını kabullenmek değildir; bu reddetme sınıfın birçok belirleyenin -buna artık emeğin karmaşık rolü de dahildir- işçi ile işçi sınıfı arasındaki farkı koşullandırıldığını ileri sürmenin bir yoludur da. Bu tür ayrımlar mutlak değildir, fakat kabullenilmeleri beraberinde bağlılığın çeşitli formlarını getirir. Kuramcılara göre, buna Marx ile Marksizm'in çeşitli dallarında mevcut olan ve “iyi yön-kötü yön” birlikteliğinin ötesine geçen bir hizipleşme çözümlemesi de dahildir. Diğer bir deyişle, Marksizm'in belirli formlarının politik ve epistemolojik temelleri ile aynı fikirde olamayabileceğim için konumum “postmarksist” olarak tanımlanabilir; fakat bu fikir ayrılıklarının Marx'ın kendisinden değil Marksizm'den kaynaklandığına inandığım için de bu adlandırmaya karşı çıkmaktayım. Tutucu düşünürlerin büyük bir hevesle dünyanın postmarksist, postkomünist ve postideolojik olduğunu duyurdukları tarihin bu anında, benim ne olduğum tartışmaya değmez bir konu.

Bazı açılardan, Marksizm'in kendi geleneğinden uzaklaşmasının yanı sıra bu sorunsal dahilindeki işçi kimliğinin bileşenlerini dile getirmedeki sürekli ertelemeyi de buyuran, “post” mantığının ta kendisidir. *Hegemony and Socialist Strategy* çevresinde gelişen tartışma buna bir örnektir; fakat bu eseri çevreleyen “kınama bildirileri”ne⁴

⁴ Bu, Laclau'nun onun ve Chantal Mouffe'un çalışmasına saldıran Geras'a verdiği zekice yanıttır. İlk tez *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Londra, 1985 içinde yer almıştır.

yeni bir tanesini eklemek yerine, ben, Laclau'nun sosyalist politikanın günümüz zorunlulukları -ya da "olası olanın elverdikleri"- açısından yeniden ifade edilmesi görüşüne tutarlı bir bağlılık gösterdiğini belirtmek istiyorum. Bu, işçi kültürleri çözümlemesi için bazı temel anlamlar içermektedir -her ne kadar ben, işin bütününde, bu kültürlerin bağlı oldukları etiketi hak ettikleri konusunda tatmin olmasam da. O halde, post-Marksizm'de, bu yazının başlığını yapılandıran anlayışa olumlu biçimde katkı yapabilen nedir?

Dünya işçileri kıyaslaması kültürel failin mikro politikasıyla ilgilenir, ama belirli küresel koşullar açısından. Kısmen bilişsel bir taslak formunu betimler, ama vurguladığı nokta, Fredric Jameson'ın suçlandığı bütünlük sağlanan an değil, bu türden faaliyetlerin "edim"i üzerinde (haritanın oluşum tarzları) olmaktadır. Ayrıca, tarihte belirli anlarda bağlanan ve ayrılan heterojen bağlantı kültürlerinin söylem formlarının gelişmeye yönelik modellerinden (hatta dengesiz olanlardan bile) uzak durmakla ilgilenir. Radikal kültürel kuramın büyük bölümü bugün kültürel medya (sözlü anlatım, yazı, görüntü) ile biçimsel bileşenlerin (şiir, roman, sinema/resim/fotoğraf) ve örneğin, başatlığın politik yapıları (sömürgeleştirme, postsömürgeleştirme, neosömürgeleştirme) arasındaki çarpışmanın tarihsel açıdan ortaya çıkışını dile getirmeye zorunludur. Kuramcılar bu kadar fazla bilgiyle fırl fırl dönüyor olabilirler; ancak radikal kültürleri eleştirmenlerine bağlayan (Ahab'ı beyaz balinaya bağlayan şey gibi) karşı konulmaz tehdit stratejilerini çözebilmek için baş dönmesini göze almaya değer. Tipoloji birlikteliğine ilişkin bir eleştirinin bir başka fırsatı beklemesi gerekecek; ben burada, post-Marksizm'in (ve diğer polemiklerin), silinmekte olan "birleşin" sözcüğünün atılıvermesi yerine yeniden değer kazanmasını sağlamaya çalışan işçi kültürünün üç bileşenini kuramlaştırmadaki kuşkuculuğunu ele almak istiyorum.

I Topluluk

Son zamanlarda topluluk, yalnız toplulukların değil onları betimleyen felsefelerin de belirtileri olan “işlemez” ve “olanaksız” durumlarıyla betimlenmektedir. Yine de, toplulukların madde kadar imgesel olduğunu ve kimliğin söylemsel doğasının temelde dengesiz olduğunu ve hiçbir ontolojik statüye sahip olmadığını kabul edersek, o zaman her türlü kimlik politikasının radikal biçimde rastlantısal olması gerekir. Gramsci çizgisindeki bu formül umutsuzluk için bir çare olmayabilir, ancak egemen ve egemen karşıtı kültürel alanlardaki ittifak politikaları için bir çaredir. Laclau’ya göre topluluk, anın stratejik saptamaları tarafından elekten geçirilen bu tür rastlantısal kolektif istemlerin bir ifadesidir. Topluluğun düzensiz eylemi kolektif bir etik bilgiye gereksinim duyar ve bu bilgi bu eylemi evrenselliğe gerek kalmadan meşrulaştırır. Elbette bu bir süredir topluluk politikasının yönü -bir bakıma terminolojisi- olmuştur; bu politika yerel gereksinimler ile bu gereksinimlerin ötesine geçmeyen bir etik konum arasında uygulanabilir bir uzlaşma aramıştır. Topluluğa ilişkin bu anlamın avantajı, kimliğinin önceden belirlenmemesidir: Bu “özden gelen belirsizlik” toplumsal yönetimin savlarını (buna, her ne demekse, “gerçekte var olan sosyalizm”inkiler de dahildir) dışlar ve bunu da özelliğın Aydınlanma versiyonlarını anımsatan rasyonel/evrensel ideolojiye karşı çıkarak yapar. Ancak sorun, ilgili toplulukların çok ender olarak anlık olmaları, fakat postmodernliğin yoğunlaştırılmış zaman/uzam ilişkilerinde anın kimliğinin bu niteliğe gereksinim duymasıdır.

Bu etik sorumluluk, savları belirsizlikle ve değişken anlamlamanın geçiciliğiyle sarmalanmışken nasıl meşrulaştırılabilir? Bir topluluğun yoksulluk, açlık, evsizlik ve savaş tarafından hasara uğratılmış doğal koşulları, bir son-

raki anda, uygulamayı üreten etik kesinlikten taviz vermeden değiştirilebilir mi? Hayatta kalmanın temel gereksinimlerini kesintisiz olarak garantilemeyen bir topluluk kimliği, bir praksis felsefesinin değil, endişe felsefesinin somutlaşması (ya da Michael Taussig'in "sinir sistemi" olarak adlandırdığı şey) olabilir. Bir milyardan fazla insanın yetersiz barınma koşullarında yaşadığı bir dünyada söylemsel belirsizliğin felsefi ayrıntıları pek az rahatlatma sağlamaktadır (belirsizlik Birinci Dünya'nın estetiğidir; kararsızlık da "öteki"nin). Fakat ne yazık ki, kötü barınma koşullarında yaşayanlar ve evsizler birbirinin kötü durumu hakkında küresel bir bilgiye sahip değil, ki bu, her halükârda bütünlük düzeyine yöneltilmiş bir idealizm olurdu. Yanıtın örgenselciliğe, *Gemeinschaft*'a, Heidegger'in Alman köylülüğüne ilişkin ontolojik pastoral yazılarına keskin bir sapma olmadığını söylemek gereksiz; yanıt belki de, varoluşunun her anını ve bütün anlarını bilgilendiren, mümkün olanın olumsuzluklarına ve belirli kimlik tortulaşmalarına çok şey borçlu olan bir topluluk duygusu önermektedir. Bu kimlik tortulaşmalarındaki "geleneğin" skandal niteliğindeki içerimini vurgulamak için, bu tortulanmaların tam da bellek ve deneyim sorunları etrafında döndüğünü söyleyeceğim. Suçlayıcı "izmler"le her açıdan flört eden bir tür açıklama uygun olabilir.

Çağdaş dönemin benzerliklerin döngüsü içinde bile kendi kendisini çoğu zaman süreksizlikle duyurduğu doğruysa da, -eğer ki kolektifliği ontolojik arzunun özdeşsizliği, en az yok etme kadar çekici olan bir boşluk olarak tanımlamadığımız sürece- topluluk sonuçta radikal bir unutmama, kolektif unutkanlık ölçütü ya da sahte bilinçlilik değildir. Paramparça olmuş bellekler bile (kırık parça, bir bellek koşuludur) bir toplumsal ben duyumunu kırarak da olsa yansıtır. Kesin olan şu ki, belleğin bir topluluğun gönderme tarzı olarak dile getirilip yeniden ifade edilmesi

tarikh üretmez -ama bu onun hem gücü hem de özelliğidir. Örneğin, işçiler kendi varlıklarını “yönetme” işini yapanların çıkarları karşısında kendi çıkarlarını tanımlarlarken “biz ve onlar” biçimindeki “yalınlaştırılmış” sosyolojiyi net olarak dile getirdiklerinde, varlık felsefelerinin ikiliklerini özümlemiş değildirlere: Yoksullaşmalarının sürekli etken olan nedenlerinden birini tanımlamış olurlar. Lacan çizgisindeki sağduyulu Slavoj Zizek katıksız muhalefetin bir fantezi olduğunu söyleyecektir ve katıksızlık söz konusu olduğunda haklıdır. Ama eğer ezilenler kendi emeklerinden artık değer çıkarılmasının bir simgesini tanıyıverdilerse, gerçekten de bir çözümleyiciye gereksinimleri var mıdır, yoksa dayanışma peşinde koşmaları mı gerekir? Bu türden bir çıkar topluluğunun sınıf kimliği oluşturup oluşturmadığı kesinlikle karmaşık bir sorudur ve sınıfın belirli bir anlam kazandığı maddi koşulların dışlanıvermesiyle de çözülemez. Anın maddiliği önceden bir bellek ürünü olarak varsayılmamışsa, sınıf kimliğini oluşturmak bellek tarafından engellenmez. Aslında bellek etmenleri kendi gerçekliklerinden farklı politik kimlikler barındırmaktan çok otomatik bir anlamı (ya da aslında, feminizmin uzun zamandır anladığı biçimiyle toplumsal cinsiyeti) engeller. Burada önemli olan nokta, işçi yaşamlarının yeniden yapılanmasını ve oluşumunu, eğer bellekleri geçiciliğin kategorik acil ihtiyaçlarıyla yıkıldıysa, anlamının hiçbir yolu olmadığıdır.

Sınıf deneyiminin rolünü reddetmenin aşikâr çekici yönleri bulunmaktadır ve bunlardan azımsanmayacak biri de öznel kimliklerin boyutunu inceleme gereksinmesini gereksiz kılma eğilimidir. Ancak deneyimin sınıf koşulunu bu boyut içinde belirleyememek için hiçbir doğal neden yoktur. Fakat sorun, sınıf deneyiminin ne yalnızca kişinin toplumsal rolünün öznelci bir görünüşü olması ne de yalnızca bu rolden bir şey öğrenmeye dair bir sorun olması-

dır: Sınıf deneyimi, aynı zamanda bir kişinin bilinçliliğinde ‘fazlalıkla bulunabilecek’ belirlenmiş koşullardan da oluşur. E. P. Thompson’ın konuya hâkim olan *The Making of the English Working Class* (İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu) başlıklı eserine yönelik çoğu çalışma, Thompson’ın ya deneyimin bu ilk anlamında birleştiğini ya da üçüncünün önemini uygun biçimde değerlendiremediğini, bütün bunların da Thompson’ın fail anlayışını (sınıf deneyimi buna bağlı olarak ayakta kalır ya da devrilir) ciddi biçimde baltadığını belirtmektedir. Sınıf deneyiminin kültür kuramı -bir o kadar da siyasal bilimi- açısından önemi, hem günlük yaşamın somut gerçekliklerine hem de ayrıntılarıyla anlaşılması gereken belirli bir simgesel soyutlamaya dayanmasıdır. Bu da hem sınıf açısından hissedilen, yaşanan ya da ifade edilen şeye ve işçi deneyimini bir üretim masrafı olarak gören ekonomik şebekeye önem vermek hem de sınıfın, somut ile soyutu sınıf “varoluş”unun herhangi bir anında birbirine bağlayan kültürel bilinçdışına önem vermek anlamını taşır. Feminizmin pek çok katkısından biri, en radikal formlarında, toplumsal cinsiyetin kültürel bilinçsizliğini yeni ve kapsamlı yollardan ön plana alabilmiş olmasıdır. Sınıf ve toplumsal cinsiyet deneyiminin oluşumunda hiçbir kültürel ya da politik denklik yoksa da, onları eleştirmekte kullanılan sınıf ve toplumsal cinsiyet yöntembilimlerinin üretken katılımı konusunda pek çok şey öğrenilmiştir (materyalist feminizm bu açıdan örnek oluşturur). Belki de, dünyanın birbirinden çok farklı işçilerinin kültürel bilinçsizliğindeki deneyim tortusuna yönelik çok az çözümleme yapıldığı için bu, toplumsal olanın ve sınıfın olanaksızlığını teyit etmektedir; ama belki de onların “radikal karar verilemezlik”lerinin de (ki Laclau ve Mouffe’un gösterdikleri gibi, bunlar aynı şey değildir) altını çizmektedir.

İşçi sınıfı topluluklarının, özellikle de işçi sınıfı kimliklerinin önceleri en dengede “göründüğü” ülkelerde, son

yirmi yılda tanınamayacak ölçüde değişim geçirdikleri kuşku götürmez. Örneğin, Birleşik Devletler’de Ford sonrası yaklaşım işçi sınıfı içinde yeni bir alt katman yaratmıştır. Ağır sanayideki birçok işçi ya işini yitirmiş ya da yeniden eğitime tabi tutulmuştur; yeni teknolojiler işçilerin yeniden beceri kazanmasını gerektirmiştir ve bu esnada da genişleyen hizmet sektöründe, iş giderek beceri gerektirmeyen ve sendikasılaştırılmış bir hal alınca, işsizlik oranlarından ve yer değiştirmelerden kaynaklanan sürekli endişeyle birlikte gerçek ücretler genellikle düşüşe geçmiştir. Uzmanlaşma ve taşeronluk sömürüye karşı verilen savaşta geleneksel mücadele tarzlarını merkezi olmaktan çıkarmıştır; öyle ki, dönemsel işten çıkarmalar mesleki bir risk biçiminde doğallaştırılmıştır. Örtmece türünden “alt-sınıf” ya da “işçi sınıfından olmayan” olarak geçen işçi sınıfının uzun dönem işsiz kalan üyeleri açısından, geç kapitalizmin (ya da “saniye sektirmeyen” sömürünün) dehşetleri, bir refah devletine yaklaşan her şeyin beraberinde getirdiği yıkımla ağırlaşmıştır. Bu türden anlam kaymalarını betimlemek için topluluk sözcüğü doğru sözcük müdür?

Bir topluluk içinde (özne kimliklerinin yığılması, hem ortak hem de çakışan çıkarlarla birlikte) tüm olası biçimlenimleri kapsayacak tek bir konumun bile olmaması açısından, topluluk deneyiminin kültürel kuramda şaşırtıcı bir hamle olarak algılanması sürpriz değildir. Çalışmaları işçi sınıfı topluluğunun gücü ve paradoksuna diğer eserlerden daha fazla övgü niteliği taşıyan bir eleştirmen, Raymond Williams bile, “çağdaş toplumu deneyimlerle anlamamanın olanaksızlığı”nı kabul etmektedir. Ancak bu, deneyim kategorisinden başlanamayacağı anlamına gelir; toplulukların onun tarafından kısmen nitelendirilemeyecekleri anlamına gelmez. Günümüzün değişen emek ilişkileri, değişen roller, emeğin farklı örgütlenme yapıları;

bunların tümünün deneyimi dönüştürmekle belirleyici bir ilgisi vardır, çünkü bu süreç geç kapitalizmin gereksinimleri üretmek, kendi sömürme bağımlılığı için duyduğu gereksinimi korumak zorunda olduğu tabanın ta kendisidir. Böylece, kültürel kuram bir yandan topluluğu deneyim kategorisi yoluyla anlamanın olanaksızlığını kabul etmek zorunda kalırken, bir yandan da, deneyimin kullanımlarını, topluluğu kapsamanın ya da farklılığı yönetmenin yapısal bir zorunluluğu (ki bu, elbette, yakın tarihli devletçi isteklerin çokkültürlülüğe tepki gösterme tarzıdır) olarak sağlama çabasını sürdürmek zorundadır. Belirli toplulukları güçsüzleştiren yalnızca kapitalizm değildir; direnişin diğer belirlenmiş formları arasında, kültürel kuramın -sanki bu, onun sınırlarını saptamayı dileyecek şeye değil de, kendi özbilgisine denkmiş gibi- konuştuğu zeminin haklılığını kabullenmeye yönelik kendi tutkusu vardır.

John Berger'in yazısında hem sınırlara doğru bir geri çekilmenin hem de Brecht'in günümüzün "kötü yeni şeyler"i olarak adlandıracağı olguyla başlama çabasının izlerini bulmaktayız. Bruce Robbins'in belirttiği gibi: "Onu otoritesinden fedakârlıkta bulunmaksızın kendi kendisine karşı yorumlayarak, Berger deneyimi politize etmeyi başarmaktadır."⁵ Burada paradoks niteliği taşıyan yön, Berger'in enternasyonalizminin çok yerel bir deneyim yoğunluğunda, Fransa'da Haute-Savoie köyündeki "herkes işine" projesine dayanmasıdır. Berger'in "daha üst bilgi" ya da "küresel hissediş"i gerçek bir Benjamin biçeminde dile getirilir ve tehlike anında, köylülerin yok olması tehlikesinin belirdiği anda bir anıyı canlandırır. Berger işlenmemiş hümanist reçetelerle ilgilenmez; üçlemesinde köylülerin nasıl yaşadıklarını değil, bunun dışında nasıl yaşadıklarını kay-

⁵ Bruce Robbins, "Feeling Global: John Berger and Experience", *Postmodernism and Politics*, yay. haz. Jonathan Arac, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, s. 159 içinde.

deder -yalnızca tehlike karşısında değil, onun ötesinde de. Berger'ın yaklaşımının sonucu hem günlük varoluşun (yabanıl ve yürekli) anısının parlak bir açıklaması hem de insanların kendi geleceklerinin (o gelecek "tehlike anları"nda kendileri için yapıpı bozulurken bile) faili haline gelişlerine dair bir övgüdür. Ancak Berger'ın Benjamin çizgisindeki yaklaşımının bazı sorunları bulunmaktadır ve ben burada bunların yalnızca birkaçına değineceğim. Berger'ın çalışma bilgisinin dayandığı dönüşüm Avrupa düzeninin dönüşümüdür; Berger bunu kabullenmiş olsa da, bu dönüşümün insanın "küresel hissediş" duygusunu güçleştirmesi gerekir. Örneğin, bazı Avrupalılar -akla uluslararası kapitalistler geliyor- oldukça uzun bir süredir soylu bir sanat olan küresel hissedişe kibirle bakmaktadırlar. Avrupa köylü sınıfının dünyasını sömürmekte olan şeyin bu görüş olduğu doğru, ancak bu türden bir egemenliğe yapısal bir direniş mantığı Avrupa sistemi dışında da var.

Bu durum politik değişim sorumluluğunu Asya, Afrika ve Güney Amerika halklarının deneyim alanına koymaktadır: Birinci Dünya denen kapitalist toplumsal oluşumların maddi güvencesi değilse de hedefi olan halklar. Elbette, dünyanın geri kalanının oldukça yakın tarihli endüstrileşmesi esnasında işçi sınıfı topluluklarının oluşumunun klasik çözümleme modellerini izleyip izlemediği de tartışılabilir (her ne kadar, Marksizm'in bazı formları hayranlık uyandırıcı bir açıklayıcı güç edinmiş olsalar da). Örneğin, uluslararası şirket birleşmelerinin "yerel düzeyde esnek" stratejileri, "sabit" sermaye varlıkları hızla "sabit olmayan" duruma getirilir ve başka yerlere taşınır korkusuyla (bu uygulama Batı Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın metropolitan pas kuşağında ince bir sendika çökertme sanatına dönüştü -Pennsylvania'nın [eski] çelik işçileri ve Galler madencileri bu stratejinin "erdemleri" konusunda

canlı kanıt oluşturlar), sendikalaşma ya da refaha odaklanmış bir kimlik politikasının olamayacağı anlamına gelir. Yine de, kapitalizmin asgarinin altında ücrete yönelik beslediği tatmin olmaz arzu hem gelişmekte olan ülkelerin yerli işçi sınıflarını ortaklaşa hareket etmeye ikna etmiş hem de yerel girişimcileri Batı kapitalizmini kendi oyununda yenebileceklerine inandırmıştır. Bu açıdan, küresel sermayenin uluslararası ayrıcalıkları ile net ve mevcut tehlikeler konusunda yeni yeni bilinçlenen işçilerin yerel gereksinimleri arasında sıkışmış olan “ikincil” ulus-devletlerin oluşumunda daha geleneksel bir kapitalist sınıf göreriz. Yeni işçi topluluklarının nitelikleri hiç homojen olmasa da, oluşmakta olan ve pekişen burjuvazilere yönelik toplumsal ve ekonomik husumet durumu esneklik tarafından durdurulmuş ya da geciktirilmiş değildir: Bu, çevresinde büyük bir tarihsel anlatının birleşmeye cesaret edebildiği nispeten sabit bir olasılık tümcesidir.

II Esneklik

Kuramcıların küresel kapitalizmin esnekliğini keşfettikleri bir zamanda, küresel komünizm olasılığının kendi katılıklarının ağırlığı altında çökmüş olması rastlantı gibi görünmemektedir. Bu esnekliğin kapitalizme uzun yaşam temin ettiği inkâr edilemez; komünizmin daha esnek olma gerekliliği şimdilik elden kaçmış bir fırsata benziyor. Ama ilerideki ekonomik ve politik krizler kuşkusuz bizlerin, zamanımızın tuhaf yanılsamaları arasında yer alan tuhaf bir dışlamayı (yakın zamanlarda komünist partiler yeni adlarına “demokratik” sözcüğünü eklemek için itişip kakıştıklarında, kaderlerini kesinleştirmiş olan yalanları hiç olmadığı ölçüde gözler önüne serdiler) yeniden düşünmemize neden olacak. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, kapitalist esnekliğin ekonomik ilişkilerde bir tür

Brown çizgisinde bir hareket, rahat bir akıldışılık, en aşırı düzeylerde bir kaos anlamını taşımadığı, bunun yerine uluslararası sermaye yayılımının, sermaye birikiminin yeni cesur yasası olduğu yeni bir ekonomik düzenleme düzeyi anlamına gelmektedir. Dünya işçileri açısından, “esneklik” kavramının ortaya çıkması sömürüye yeni bir boyut getirmiştir.

Esneklik en yakın ortamda başlar; bizim durumumuzda, Birinci Dünya ya da Kuzey ekonomik eksenindeki örgütlü emeğin zayıflamış konumunda. Yıllar içinde bu durum işverenleri aşırı modern pazar verilerine göre taşeron devretme ve çalışma haftasını uzatma stratejilerine yönelmeye teşvik etti. Yalnızca sayıları gitgide azalmakta olan bir çekirdek grup çalışan bu rejimin uzun vadeli iş güvencesinden ve olanaklarından yararlanabilmektedir. Bu nedenle de işgücünün büyük bölümü neredeyse sürekli bir iş endişesi içinde yaşamaktadır. Geç kapitalizmin en hayasız hilesi bir yandan bu atılabilir emek varlıkları durumunu sürekli üretirken bir yandan da istihdamın izin verdiği anlarda işçileri güçlü tüketiciler olarak devreye sokmasıdır. Buna uygun olarak, endişe yüzünden ücret talepleri en alt düzeyde tutulmakta ve tüketim, üreticilere pay düşebilecek her türden fazlalığı yeniden içine çekmektedir. Yeri geldiğinde tüketim üzerinde biraz daha duracağım, fakat özellikle bir kültür politikası söz konusu olduğunda, esnekliğin neden olduğu sorunlar daha fazla yorum gerektirmektedir.

David Harvey’in yakın tarihli ve tartışmalı “postmodernitenin durumu” yaklaşımında (tartışmalı, çünkü başka kusurlarının yanı sıra, onun esip geçişinden genellikle “t”li sözcüğün sorumlu olduğunu varsayar) esneklik büyük ve dengesiz görünmektedir.⁶ Esnek üretim ve birikim

⁶ Bakınız David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul, 1997. Bizim amaçlarımız açısından, Harvey’in araştırma-

sosyoekonomik ilişkileri kalıcı bir biçimde yeniden düzenlemiş olgular olarak görülmektedir; aslında esneklik, geç kapitalist egemenliğin dayanak noktası haline gelmiştir (bir kredi kartı şirketi müşterilerini borçlanmaya teşvik etmek için “biz esneğiz” sloganını kullandığında, egemenliğin yapısı neredeyse dokunulur hale gelir; ama bizim amaçlarımız açısından, yakın tarihte IMF ile Dünya Bankası’nın esnekliğe getirdikleri yorum daha fazla bilgilendirici olacaktır). Harvey’in ayrıntılı ve kimi zaman ikna edici argümanının bir özetini sunmak yerine, söz konusu olan kıyaslama açısından daha kışkırtıcı olan düşüncelerden birini belirtmek istiyorum. Bir noktada Harvey, postmodern esnekliğin “kurgu, fantezi, şans ve üretim tekniklerinde, emek pazarlarında ve tüketim yerlerinde esneklik” tarafından nitelendirildiğini ifade etmektedir. Listenin bazı yerleri bir parça değiştirilebilir, fakat bu öğeler; çoğu, başlığında “postmodern” sözcüğünü taşıyan çalışmalarda görülmektedir. Yine de, Harvey şu şekilde devam etmektedir: “Ancak o [postmodernizm] aynı zamanda Varlık ve konuma güçlü taahhüt, karizmatik politikaya doğru bir eğilim, ontoloji için sorunlar ve yeni muhafazakârlık tarafından tercih edilen dengeli kurumları da barındırmaktadır.”⁷ Birçok postmodern eleştiri yazısı ilk dizimi ikincinin karşıtı olarak çözümler, fakat Harvey her ikisini de postmodern durumun bileşenleri olarak savunmaktadır. Bu, kısmen modernizm ve postmodernizm kategorilerine kapitalizmin içsel dinamikleri ya da akışı açısından kararlılık kazandırma isteğini yıkmaya yönelik bir çabadır.

sının, sınıf kimliğine gereken ilgiyi gösterirken toplumsal determinasyonun çoğulluklarından tamamen haberdar kalan farklı bir politikayla sertleştirilmesi gerekecektir. Harvey’in yaklaşımında çeşitli sorunlar vardır. Örneğin bakınız, Meaghan Morris’in kışkırtıcı makalesi “The Man in the Mirror: David Harvey’s Condition of Postmodernity”, *Theory, Culture & Society* 9, 1992, 253-79.

⁷ Aynı eser, 339.

Lukàcs çizgisindeki zorunluluğa ve Yeni Sol polemiklerinin ilk anlarını yeniden uyandırmaya yönelik her türden çabanın doğal çekiciliğine karşın, Harvey'in hamlesi geç kapitalizmdeki esnekliğin düzenlediği neredeyse olanaksız bulmacanın altını çizmektedir. Eğer baskıyı yapan, çeşitli kisveler altında sürekli zikzaklar çiziyorsa, o zaman muhalefet de bir ölüm dansı ile "sınırlı" kalmaktadır: yapılacak en iyi şey, "ağırlığı bir ayaktan diğerine vererek" sallanmaktır.

Sosyalist söylemdeki iyimserlik geleneğine uyan bu sallanma, işçi kültürleri ve benzerlerinin çözülmesi bakımından avantajlara sahiptir (çünkü bu, Laclau ve Mouffe'a bir selam daha göndererek, onları yönlendirip denetlemenin daha zor olduğu anlamını taşır). Her şeyden önce, işçi tarihlerinin çoğu işçi varoluşlarının güvenilmezliği ile bu varoluşun gerektirdiği uyum ve direnişin farklı stratejileri çevresinde yapılandırılır. Benzer bir yorum sömürgecilik için de getirilebilir, çünkü sömürülen özne anlık bir müsadere dürtüsüne maruzdu (müsadere tarzı ve durumu eşanlamlı olmasa da) ve şimdi de buna çeşitli "neo" biçimlenimlerde maruzdur. Aynı biçimde, işçiler için esneklik hayatta kalabilirlik anlamını değil, kapitalizme içerilme stratejilerinin sürekli bir ihlali (ki bunun aşikâr bir örneği işyerindeki direniş ritüelleridir) anlamını taşımaktadır. Buna ek olarak, ulusötesi şirket birleşmeleri teknolojik avantajlara sahip olabilseler de, emek hareketliliğini yeterli oranda düzenlemeyi başaramamışlardır: İş göçü ve sermaye kaçışı bunların ender olarak karşılaştıkları kesintili tarihler oluşturur -karşılaştıklarında da bu, fazla uzun sürmemektedir. Elbette, kültürel kuramı bekleyen tehlikeler, kendi açılarından, yukarıda değinilen kredi kartı ilanı kadar tiksindirici olan istençlilik ve görelilik adlı açık göz şeytanlardır; çünkü her ikisi de statükoyu doğallıktan uzaklaştırmaktansa güvenceye alan bir uygulamalı

politikaya dolaylı olarak uyum gösterirken esnekliğin bütün işaretlerini sergilemektedir. Eğer bu tür esnekliğin ikna etme gücünden kuşku duyan olursa, çağdaş kurumsal söylem içinde “çokkültürlülük” yönündeki “mucizevi” yayılım yeniden anımsanabilir; bu söylemde, daha önce değinilmiş olan tutucu paranoyayı saymazsak, terim farklılık sorununu kültürel katılma yoluyla çözmüş görünmektedir. Buradaki sorun çokkültürlülüğün oluşup oluşmayacağı değil, çokkültürlülükteki “çok”u kimin oluşturacağıdır.⁸ Eğer marjinalleştirilmiş ve ezilmiş olanlar kendini betimleyen failler haline gelirlerse, o zaman adını hak eden bir çokkültürlülüğümüz olabilir. İşin ironik yanı, bu, post-modern esnekliğin uzlaşmazlığını ortaya koyacak ve onun sevimli karışımını düzenleyen iktidar politikasını sorgulayacaktır. Bu adla anılmayı hak eden birçok kültürel eleştiri yazısı kendilerinin esneklikle olan ilişkilerini sornsallaştırmaktadır; fakat zor olan nokta bu tür terimlerin bağlı oldukları gerici mantıkla çarpışmaktır. Sallanma, şimdiye kadar yeterince çılgın olmamıştır.

III Tüketim

Dünya işçilerinin tüketim tarihi iki kez gerçekleşti: İlk sefer bir hastalık (tüberküloz) olarak, ikinci sefer de şeyler edinme olarak. İşçi sınıfı hastalıklarının arkeolojisi büyük ölçüde eksik yazılmış ya da hiç yazılmamışken (çünkü onlar doğal yapıları gereği işçi sınıfı olmayıp tarihsel açıdan işçi sınıflarına özgüdürler), işçi sınıfının tüketimine ilişkin çözümlemede, haklı nedenlerle neredeyse bir

⁸ Bunu başka yerlerde tartışmaktayım; bakınız “Multicultural Materialism”, *Rethinking Marxism* 5 (1), Bahar 1992 ve “Mythologies of Multiculturalism” (yayımlanmamış notlar). Günümüzde çokkültürlülük hem daha demokratik bir politikaya doğru bir dürtüyü hem de daha verimli geç kapitalist tüzel stratejilere yönelik bir dürtüyü göstermektedir.

büyük patlama olmuştur. Yirminci yüzyılın son yarısında işçilerin tüketiciler olarak yandaş müdahalesi, kapitalist gelişme için temel bir motor (tek başına olmasa da) olmuştur, fakat bu, Ford doktrininin vaat ettiği düzenleyici nirvanaya ulaşmaktan çok uzaktır. Popüler kültür kuramcılarının belirttiği gibi, tüketim tamamen tüketmek değildir ve aslında kes-yapıştır direnişine özgü zengin bir karşıt kültürü kışkırtmıştır.

Tüketim, nesnelerin birikimi, bu şekilde işlev görebilse de, sermaye birikimiyle aynı şey değildir. Aslında üretim ile tüketim arasındaki denkliği düşünmek bizleri kapitalizmden (Marx'ın anımsattığı gibi) çok farklı bir ada götürecektir, ama şimdilik bu ayrı bir konu. Ben burada tüketim modellerinin, tek tüketim modeli olarak görülen şey -yani işçiler- için taşıdığı anlamları ele almak istiyorum. Burada amaç yeniden üretkenlik tartışmalarının inatçı rasyonalizmine dalmamızı sağlamak değil, tüketimin dünya ölçeğinde kimlik oluşumu için, bu kimlik işçileri kapsadığı, ama onlarla sınırlı olmadığı zaman ne anlama gelebileceğini yeniden düşündürmektir.

“Geç” kapitalizm ne ölü ne de gerilemiş durumda (yolun sonuna vardı ve sağlığı yerinde). İşçiler açısından geç kapitalizmin kültürel mantığı olan şeyin postmoderinite değil, tüketim olduğu savunulabilir. Elbette, postmodernitenin anlamlarından biri tüketimdir (sonsuz anlamları olduğuna göre de öyle olması gerekir!); ama ben tüketimi vurgularken bunu, yaygın olanı sokak uygulaması olarak gören, bazen elitist olan kültürel oluşumlardan ziyade işçi kültürlerinin popüler talanının altını çizmek için yapıyorum. İşçi tüketiminin sermaye birikiminden farklı olmasının nedeni yalnızca bu ikisi arasındaki eşitsiz güç ifadesi değil, aynı zamanda da işçi tüketiminin -Mikhail Bakhtin'den terimi ödünç alacak olursak- potansiyel açıdan yanıtlanabilir olmasıdır. Bakhtin yanıtlanabilirliği bi-

reysel varlıkla sanat ve yaşam arasındaki ilişkiyi ölçmek için kullanmaktadır; ben onu burada, işçi kültürlerindeki tüketim sanatının Bakhtin'in "suçluluk ya da suçlama sorumluluğu"⁹ olarak adlandırdığı sorumluluğu beraberinde getirdiğini ileri sürmek için kullanmak istiyorum. Kapitalistin kârların (ya da kayıpların) muhafazasında sınırlı sorumluluk aradığı yerde, işçi alternatif maliyetten kaynaklanan sonsuz bir suçluluk döngüsü içinde kalmaktadır: Beni memnun ediyor ve besliyor mu? Bu isteklerin her birine verilen ağırlığa uygun olarak bir dünya haritası çizmek olanaklıdır: Tüketimden en çok sorumlu olanlar, haz ilkesini en ağır sorun olarak yaşayanlardır. İleri endüstri/hizmet ekonomilerinin varlıklı işçileri birkaç nesilden beri en azla geçinmeyi tanımaktadır, ancak bozulmaya başlarken bile bu denklem hâlâ tüketim modellerinde nitel bir farkı temsil etmektedir. Aslında seçenek ve yetenek şebekesi farklı bir kimliğin işlevidir -bu fark da, elbette Marx'ın mübadele değeri kavramını yönlendiren türdendir.

Marx mübadele edilen nesnenin "nesneliği" ile ilgilenmiyordu ve bu da çağdaş Marksizm'in (Lacan'dan bu yana) mübadelenin ya da kurgusal sermayenin psikoanalizinde fazla zorluk çekmemesini kısmen açıklamaktadır. Ancak mübadele rolünün değişme kimliğini nasıl ürettiği ve insanın bunu müsamahakâr "izmler" (örneğin fonksiyonalizm ya da pragmatizm) olmadan nasıl kuramsallaştıracığı sorunları olduğu gibi durmaktadır. Diyalektiğin büyükbabası olarak fazlasıyla iftiraya uğramışsa da, Jameson ne tüketimi küçülten ne de onu devrim hevesinin üstün örneği olarak karşılayan yapılandırıcı bir mübadele değeri şeması üretmeye çalışmıştır. Aslında, Adorno'ya yönelttiği

⁹ Mikhail Bakhtin, *Art and Answerability*, çev. Vadim Liapunov, University of Texas Press, Austin, 1990, s. 9.

kapsamlı eleştiride Jameson çok şey söylemese de, kimlik oluşumunun belkemiği olan mübadele değeri öznenin hem merkezini hem de çevresini denetler; bir yanda bağımlılığı koşullandırırken, bir yanda da aşkınlık önerir. Böylece, Adorno'nun *Aesthetic Theory*'de söz ettiği, öznenin onaylanmasının, kendi yüce imhası için (geçici estetik çeşitlilik önemli olmaksızın) ön koşul olduğu o anı Jameson onaylayarak alıntılarken, erkin farklı yörüngeleri boyunca tüketimin sonuçları konusunda pek az fikir edinilmektedir. Jameson'ın Adorno kitabının, onun postmodernizm üzerine ağır (aynı ölçüde yoğun olmasa da) kitabı kapsamında anlaşılabilceği yer burasıdır.¹⁰ Bu kitapta, bir dizi kışkırtıcı kültürel yorum arasında, tüketim net bir biçimde bir üretim formu olarak görülmektedir -anlamlar ürettiği için değil (kuşkusuz, anlamlar ürettiği doğru olsa da) fakat sermaye dolaşımını yaydığı (ve kapitalistler açısından, işçileri bir yandan tüketmeye yönlendirirken, bir yandan da fazlalarını sınırlandırma sorununu daha beter bir duruma getirdiği) için. Kuşkusuz, bu argümanın büyük bir bölümü Marx'ta (özellikle de *Grundrisse*'de) bulunabilir; fakat Jameson, Gary Becker'in (geçenlerde aldığı Nobel ödülüyle ünü arttı) önerdiği genellikle muhafazakâr bir modelde bu argümanın bir bağıntısını bulunca epey eğlenmiştir. Bu argümana göre, günümüz tüketiminin üretkenliği emeğin uluslararası kültürel ayrımlarındaki kazanımları artırır; çünkü mübadele formundaki tüketim dengelessiz "gelişir" ve yenisömürgeci ifadelerin temel mantığını

¹⁰ Bakınız Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, Verso, New York, 1990 ve *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham, 1991. Elbette, bu açıdan "t"li sözcük daha geniş bir biçimde karşımıza çıkar, fakat kapitalist küreselleşme konusunda bütünlüğe, Marksist yaklaşımları (bu Marksist yaklaşımlar tarihte kapitalizmin çeşitli mutasyonlarını anlamak bakımından ne tekseslidir ne de önemsizdir) dışlayarak uygun bir yaklaşım oluşturmak olanaksızdır.

yapılandırır. Bunun işaretleri “gelişmekte olan” ülkelerdeki modası geçmiş sermaye ekipmanının sürekli ortaya çıkmasında ve kâr getirisinin yüksek oranları gelecek vaat ettiğinde düşük nitelikli dayanıklı tüketim mallarının terk edilmesinde (ikincil ya da yarisömürge ülkelerde bu her zaman geçerlidir) görülebilir. Kötü bir üne sahip olan ortak girişim, çoğu zaman talihli (ve servet sağlayan) birincil ve ikincil sömürünün bir alametidir ve hem düşük masraflı emek açısından yoğun birikim avantajını hem de ucuz ve pahalı ürün taklitleri için oldukça yeni bir pazarı temin eder. Yanıt tüketim modelinin terk edilmesi değildir, çünkü kapitalist tüketim işlemleri, aynı zamanda vazgeçilmez gereksinimlerin uzantılarıdır. Ancak tüketimin tümünü potansiyel bir direniş formu olarak yorumlama eğiliminde de sorunlar çıkmaktadır. Bu, kültürel eleştirinin tüketimin çeşitli etkilerini -karşı koyma ve atık, yeniden vurgulama ve düzenleme- dünya boyutunda tanımlamasına yardımcı olmamaktadır. Tüketim dünya işçileri açısından temel bir sınanma alanıdır, fakat seçenek sorunu boyutuna indirgenemez: Önceki biçime afanis olarak değinilirken kastedilen budur; çünkü seçme ortamı, genellikle işçi topluluklarının gerçek temellerinin yanlış algılanmasıdır. Mübadele eşitsizlikleri ister dilde, çelik ya da uydu alanında olsun, ortamı kimlik oluşumundan yoksun bırakır. Bu tür bir eşitsizliğe karşı gelişen muhalefetler kendilerini her zaman mülkiyet üzerinden belli etmeseler de (tüketimin ütopyacı güdüsü), genellikle bir sınıf koşulu ya da sınıf açısından muhalefeti ifade etme gereksinimi tarafından güdülenirler. Bu durum ikincil işçileri “post” endüstriyel işçilere karşı barındırabilse de, kültürel kuram bu türden bağlantıları anlayan ve gerekirse destekleyen kültürel eleştiriler geliştirmeyi sürdürmelidir (çünkü yanıtlanabilirlik yalnızca kapitalist sınıfların “eksikliği” değildir). Bu mücadele toplumsal uzlaşmazlığın iki kutuplu geleneksel yorumunu

baltalar mı? Onu yaymak modeli çökertmez; yalnızca tüketimle ilgili uzlaşmazlığın toplumsalın sınırlarını değil, mübadelenin olduğu noktaları betimlediği anlaşılır. Bu, elbette, toplulukların sosyoekonomik ilişkilerinin bir sorunudur; bu ilişkiler, görünmez (ama işlemez ya da olanaksız değil) olmalarına karşın, işçi kimliğinin değişen kalıplarında yaşamsal koordinatlardır -sınıf burada bir eşdeğerlik zinciri durumundadır.

IV “_____!”

Çağdaş ethos'un göz korkutan zaman/uzam sıkıştırması, esneklik ve tüketimin eski yerini kaybetmesinin topluluğun “gerçeklikleri” ile dengelendiği anlamına gelir. Belli ki geçicilik egemen bir hâlde düzenlenemez, yalnızca bu tür anların gelip geçici “olaylık” durumuna sevinilebilir. Daha başka yerlerde işçi kültürünün temel yapısal mantığının “kültürel olay” olduğunu ileri sürmekteyim: Yönetmeni olmayan orkestra, amiri olmayan sahne. Fakat bu prensip “ileri” kapitalist toplumlarda oldukça iyi işlerse de, sıradan sınıf aktivizminin münasebetsiz (ya da ilgisiz) bir salınım oluşturduğu durumlarda yapısal bileşenleri oldukça farklı görünmektedir. Bu bağlamda, topluluk ikincil konumda daha güçlüdür çünkü hâlâ geçerli olan bir inancıya göre bir şey, neosömürge ve postsömürge düzenlerde kazanılma kadar yitirilme tehlikesini de yaşar. Daha yakın tarihlerde endüstrileşmiş ulus-devletlerin işçileri kurgusal sermaye kaçış hızının topluluk ve örgütsel temeller üzerindeki tam etkisini henüz hissetmiş değildir. Hızlı aşırı birikimin ve yerleştirmenin yıkıcı etkileri, yerli işçi sınıfları “ilerleme”ye daha iyi köleler olabilmek için birbiriyle yarışırken, dayanışmanın geleneksel sınırlarını doğallıktan uzaklaştıracaktır. Fakat büyüme ve göreceli zenginlik, hem kapitalist gelişmenin faydaları hem de belli ki onun krizle-

rinin tohumlarıdır: Bu konulara yönelik olarak işçiler ender olarak devinimsiz durumdadırlar. Bunun kültürel be-timlemeleri yalnızca Uluslararası Para Fonu'na (ve BM'ye) karşı gösterilerle sınırlı kalmamakta, dil, form ve işlevin direniş ve -Samir Amin'in deyimiyle- bağlantıyı kesmek biçiminde yeniden kurgulandığı bir stratejiler bütünü ol-maktadır. Peki failden nasıl söz edilebilir?

Uzun ya da aşamalı toplumsal devrim görüşüne bağlı kalındığında, işçilerin kültürel eylemliliği asla büyük bir sorun değildi. Ancak anlık kimlikler, sonucu değilse de sü-reci kısıtlamaktadır. Sorunu topluluk sınırlarına geri ite-cek yerde, fail tüketimin yanı sıra esneklik içinde yorum-lanmalıdır. Bunun anlamı, bağdaşık uygulamaların yalnız-ca kurumsal ya da örgütsel ilişkilerle sınırlı olmayıp gayri resmi karar ve müdahale süreçlerine de dayandığıdır. So-nuçta, bu uygulamalar birleştğinde gerçek temeller kay-maktadır (sınıf bilinci olmasa da sınıf anı), fakat bu uygu-lamanın yokluğu işçi kültürleri çözümlemesini yıldırma-malıdır; çünkü onlar küreselleşme krizinin heterojen ve tutarsız göstergeleridir. Ve yine, kimliğin merkezileşme-mesi onun silinmesi anlamına gelmez -birçok türeme şi-zofren kapitalistin size söyleyeceği gibi.

İşçi kültürünün dünya boyutunda kavranışının “na-sıl”ı özellikle baş döndürücüdür, çünkü -farklı pazarlar-daki aynı ürün için oluşan uluslararası bir tüzel tanıtım stratejisinin aksine- kültürel eleştiri tamamen kolektif kar-şılıklılık ile kültürel kimliğin “aktarma ilişkileri” ile ilgile-nir. Çeşitli çözümlemeler (örneğin Jameson, Spivak, Harlow) eleştirinin küreselleşmesine önemli katkılarda bulunmuş olsalar da, ulus ya da bölgenin sınırlarının ötesine geçebi-lecek kuramsal bir çerçeveye sahip olan işçi kültürlerinin pek az yorumu vardır. Burada ulusun işlevini bilerek kü-çük gösterdim -belli ki kapitalizmin temel olasılık madde-si, kendi uluslararası niteliği karşısında dalgalanan ölçüm

kuralı olmasına karşın. Yine de, elbette önemli bir yerinden edilme stratejisi olabilir, çünkü işçiler ne kadar ulusal bayrağı yükseltseler de bizzat ayağa kalkmayı başaramamışlardır. Ulusal kimlik çoğu zaman işçi özelliğinin içsel ayrımlarını örtmüştür (toplumsal cinsiyet, ırk, etnik köken ve emek aristokrasisi gibi konular bununla ilişkilidir) ve çağ aşımı imalarına karşın, ulus ideolojisi işçi kimliği üzerinde sınıf bilincinden daha güçlü bir etki yaratmayı sürdürmektedir. Kuşkusuz sermaye ulusal bağlılığın buyruklarından çok daha az etkilenmektedir. Böylece, enternasyonalci bir eleştirinin işçi kültürlerinin farklı uygulamalar ve söylemler tarafından nasıl konumlandırıldığını ve diğer etki alanlarından nispeten bağımsız bir biçimde bu konumları nasıl oluşturup bozduğunu belirtmesi gerekecektir. Bellek yitimi ve afaniziye karşı bu tür bir çalışma bağlam ve -olanaklar elverdiğinde- süreklilik sağlayacaktır; kültürel içerikten yerel düzeyde esnek düzleştirmeye (kültürel emperyalizm, neosömürgecilik ya da bazen “Coca-kolonizasyon” ve “Amerikanlaştırma” olarak bilinir) karşı, deneyimin ve ifadenin küresel egemenliğini azaltma konusunda daha kararlı olan bir enternasyonalizmi vurgulayabilir ve “Birinci” dünya kültürünün dünyanın geri kalanını meşrulaştırmasında (ki bu arada eli değmişken bir iki kıtlığı da sona erdirmesinde) ısrarcı olan bir “biz dünyayız” idealizmine karşı, bu tür bir yaklaşım pazarın uluslararası eşitsizlikleriyle çekişen çeşitli kolektifliklerin radikal olumsuzluklarını vurgulayabilir. Ancak bunlar, kural koyma girişimleri değil algılamalardır.

İyice eskimiş bir sloganı olduğu gibi günümüze uyarlarken, “Birleşin!” sözcüğünün eksikliğine ilişkin bir kıyaslamayla başladım. Buraya kadar yazılanlar bu sözü hiçbir şey olmamış gibi yeniden yazmayı değil, “dünya işçileri”ni kültürel söylemde işler durumunda tutabilecek bazı çağdaş eleştiri bileşenlerini keşfetmeyi amaçlamaktadır.

Organikliğe, alt/üstyapı modellerine ya da üretkenliğe sığınmak yerine topluluğu sorunsallaştırmaya, esnekliği vurgulamaya ve tüketimin anlamlarından en azından bazı-
larını ön plana çıkarmaya çabaladım. Bunun nedeni geçen yılların işçi politikalarına duyulan bir nostalji değil, işçi kimliğinin kültürel tartışmalardan gitgide silinmesinin muhalif eleştiriyi ciddi biçimde baltaladığına olan inançtır. Philip Levine'in "iş nedir" anımsatması aynı zamanda işçi kimliği konusunda şiirsel bir muhtıradır; nasıl ki işsiz işçiler betimleme şebekesinden bir anda kayıp gitmekteyse, "post" olmaktan ziyade ivedi olan çağdaş kuramdaki işçiler de aynısını yapmaktadır. Belki de kendilerininkinden başka işlerin ne olduğunu yeniden keşfetme yoluyla kuramcılar dünya işçilerinin kimler olduğunu öğrenebilirler. Bu da bizleri, iyimser bir biçimde, kıyastan alegoriye götürür. Esu, hilekâr Yoruba ve Minerva'nın Grek baykuşu, mesajları büyük ölçüde kendi algılamalarına bağlı olan iki mitolojik elçiydi. Onların mitolojideki emekleri bize hem emek mitleri konusunda hem de emeğin (sanal) gerçeklikleri konusunda bir şeyler anlatır. Mitolojik elçiler, çağdaş kuramcılar gibi, dünyanın onu kavramak için kullanacakları dilden daha büyük olduğunu biliyorlardı. Ama bu, onların çalışmasını durdurdu mu?

Çeviren: Hakan Gür

IV

Feminist Bir Bakış İçin Özne



Kathi Weeks

I Giriş

Feminist bakış kuramı, Anglo-Amerikan feminizminde, her zaman modası geçmiş bir dönemin kalıntısı olarak tanımlandı: 1970'lerin modası geçmiş gündemine doğru bir gerileme, üçüncü dalgadan çok ikinci dalgaya demir atan modası geçmiş bir kuramsallaştırma biçimi, neşeli bir jestin karşıtı olan kibirli bir işlem; postmodernist bir ufkun tersine modernist olana yerleşen modası geçmiş bir görüş.¹ Bu belirleme, en azından kısmen, modernizmin (ve onunla birlikte, genel olarak Marksizm'in ve kısmen de feminist bakış kuramının) "Aydınlanma" olarak sunulduğu, "postmodernizm" olarak tanımlanan postyapısalcılığın modernizmin başdüşmanı olarak öne çıkarıldığı ve geriye

¹ Bu makalenin önceki kopyalarını okuyan ve fikirlerini söyleyen Christine Di Stefano, Nancy Hartsock ve Karen Stuhldreher'a minnettarım.

kalanlarımızın da bu katı biçimde ikili mantıkla sınırlandırıldığı, bu ikili çerçeveyi sürdürmek için ve birini ya da diğeri seçmek için görevlendirildiği 1980'lerin modernist-postmodernist tartışmasından çıkan daha indirgeyici formüllendirmenin mirasıdır. Bu okuma, bakış kuramının örneklerini yalnızca çarpıtmakla kalmaz, daha önemlisi, 1990'larda ve ötesinde, bu teorik geleneğin feminist kuram ve pratiklere katkıda bulunabilen çeşitlemeler üretme potansiyelini görmezden gelir. Takip eden sayfalarda, bu potansiyeli geliştirme ve yerleştirme projesi için bir dizi beklenmedik karşılaşma ve keşfedilmemiş bağlantı önereceğim. Bu, Judith Butler'ın toplumsal cinsiyetin edimselliği kuramına, Nietzscheci sonsuz dönüş düşüncesini Gilles Deleuze'un okuma biçimine, Kathy Ferguson'un ironiyi feminist bir pratik olarak onaylamasına ve Antonio Negri'nin kendini değerlendirme kavramına ilişkin belirlemeleri içerecektir. Bu seçici bağlanmalardan doğan feminist bakış kuramı versiyonu, bu projelerin belli görüşlerini, benim inancıma göre feminist bakış kuramının esas gücünü artıracak bir biçimde birleştirir ve onun çağdaş feminist kuramlara ve pratiklere sürekli uygunluğunu gösterir.

Feminist bakış kuramına ilişkin özgül örnekler üzerine yapılan seçici bir okumayla başlayarak, onun en çok zorlayan öğelerinden bir kaçını teşhis etmeye ve geliştirmeye çalıştım.² Bana öyle geliyor ki, bu kuramın kuvvetli

² Benim feminist bakış açısına ilişkin değerlendirmem bu versiyonları temel alsada da, en azından bu yazarlardan bazılarının kesinlikle uygun bulmayacağı heterojen bir metinler grubunun seçici bir özümsemesi ve genişletilmesidir. (Bkz. örneğin, Dorothy Smith'in (1992) çalışmasının çeşitli açıklamalarına eleştirel yanıtı). Bu değerlendirme, Patricia Hill Collins (1991), Sara Ruddick (1989) ve Dorothy Smith'in çalışmalarının özgün boyutlarını kapsıyor olsa da, daha genel olarak Nancy Hartsock (1983a, b) ve Hillary Rose'un (1983, 1986) çalışmalarıyla daha tutarlı olma eğilimindedir. Fakat herhangi bir durumda, benim amacım bakış kuramlarının bütün farklılık ve özgüllükleriyle, ne güvenilir reçetesini ve bütünlük iddiasını sunmak ne de

yanı, büyük ölçüde akademi dışı kadınlardan oluşan geniş bir kadın dinleyici kitlesinin kendi deneyimlerini dile getirme kabiliyetleri ve büyük bir kısmı onların emekle ilişkilerinden türemiş kolektif direniş biçimleri için bir gizil gücü içlerinde taşımakta oluşlarıdır. Sonuçta ilgi alanım, özellikle dolaylı ya da dolaysız bir biçimde Marksist gelenek üzerinden yürüyen ve kadınların işçileşme pratiklerinin bazı alanlarına feminist bakış açısını yerleştiren versiyonlara yöneliktir. Bu feminist bakış kuramları şu varsayım ile başlar: Ne yaptığımızın kim olduğumuza, ne ve nasıl düşüneceğimize ilişkin sonuçları olabilir, ayrıca yaptıklarımız kısmen toplumsal cinsiyete bağlı işbölümüyle belirlenir.³ Nasıl sınırlandırıldığına bağlı olarak kadınların Batılı kapitalist formasyonlar bağlamında hiçbir şeyle kıyaslanamayacak ölçüde sorumlu tutuldukları pratikler, ev işleri ve akrabalık ilişkilerinden kaynaklanan işler yanında, koruyucu emek, duygusal emek, üretimci emek ve kadının hem evde hem de ücretli emek ekonomisinde bizzat vücutunu kullanarak yaptığı işler üzerinden tanımlanır.⁴ Bu pratikler yalnızca görünmez hale getirilmekle

benim özgün savaşlarımı değişik formüllendirmelerle kataloglamak: Amacım daha çok birkaç seçilmiş temayı genişletmek ve önemini belirtmek. Burada temaların ne derece temel ya da herhangi bir modelin temsilcisi olduğu belirtilmeyecektir.

³ Kadın emeği kategorisi (buraya Batılı kapitalist sosyal formasyonlarda kadın pratiklerini araştırmak için yerleştirildi) daha sonra analiz edilmek üzere toplumsal cinsiyet analizinin soyut, işaret edilmemiş bir kategorisi olarak sunuldu. Örneğin, son zamanlarda toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü onunla uğraşan yazarlar tarafından daha karmaşık hale getirilmiş ve ayrıntılandırılmıştır. Örneğin, Amott ve Mattheae (1991) ve Glenn'e (1992) bkz. Collins (1991), siyah kadın bakışının kuruluşunda bu anlayışların bazılarını birleştirmeye çalışmıştır.

⁴ Ruddick'in bir tanesi de anne emeği olan, onun çalışmasının odağını oluşturan, koruyucu emeğin özgül biçimlerinin tartışmasına bkz. (1989, s. 46-47) Rose (1983, 1986) bazen kadının koruyucu emeğini "aşkın emek" olarak karakterize eder. Hartsock (1983a, b) çeşitli emek pratiklerini tartışır, bunların birçoğu da emek gücünün yeniden üretimiyle ilgilidir. Smith kadınla-

kalmadı, toplumsal olarak zorunlu emek çerçevesinde ve bu zorunlu emek üzerinden geliştirilmiş birçok nitelik doğallaştırıldı ve hafıfsendi (Rose 1986, 165).

Bakış kuramcıları, genellikle toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün potansiyel epistemolojik sonuçlarını araştırmaya odaklanırlar. Bu pratikler, tanıma dayanan, nesne-özne parçalanmasını reddeden, bağlantısal düşüncüyü vurgulayan ve varoluşun günlük somut bedensel boyutlarını yeniden değerlendiren alternatif yöntemler ve bilgiler öne sürebilir. Bense burada, bunun yerine, bu kuramların nispeten ihmal edilen boyutlarına, yani bakış açısını ve onun ortaya çıkmasını sağlayan öznelliğin inşasını vaaz eden ontolojiye odaklanacağım. Ancak hiç kimse özcülük problemine değinmeden bu konuyu araştıramaz. Beni burada ilgilendiren iki tür özcülük var: Birincisi, öznenin önceden var olan kurucu bir müdahil olarak ileri sürüldüğü özcülük; ikincisi de, öznenin pasif olarak inşa edilmiş bir etken olarak ele alındığı özcülük. Bu özcülük tarzlarının birincisi gönüllü siyasal faaliyet modelleriyle, ikincisi de toplumsal determinizmin kuramlarıyla özdeşdir. Ben de, bizi kendiliğindencilik ile determinizm arasındaki karışıklığın ötesine taşıyabilir umuduyla, emeğin ontolojisi ile bakış açısının öznesi arasındaki ilişkiyi birbirine eklemlemek üzere bir ileri adım daha atacağım.

rın işinin bir boyutunu bu terimlerle açıklar: Kadınlar kavramsal aktivitelere somut biçimini veren bu şeyleri yaparlar. Patronun düşüncelerine ya da sözcüklerine maddesel biçim vererek kırtasiye işi yaparlar. Rutin bilgisayar işi, araştırma için mülakat, hemşirelik, sekreterlik işleri yaparlar. Hemen her noktada, kadınlar erkekler için kavramsal eylem tarzı ve onun dayandığı gerçek somut biçimler arasında aracılık yaparlar (1987, s. 83). Micaela Di Leonardo (1987) akrabalık işi kavramını geniş aile ve çekirdek aile ilişki ağlarını pekiştirme işi olarak tanımlar. Ev işi, evde parça başı yapılan işi tanımlar. Örneğin, Sheila Rowbotham (1993)'a bakınız.

II Emegın Ontolojisi: İçkin, Yaratıcı ve Stratejik Bir Kategori Olarak Emek

Emek, bu feminist bakış kuramı versiyonunun kurucu temel taşıdır. Ancak emegın rolünün ne olduğunu tanımlamadan önce, ne olmadığını açıklamalıyım. Birincisi, burada kadınların emegi kavramı doğa tarafından kadınlara ayrılmış pratikler olarak tasarlanmış değildir. Yani buradaki emek anlayışı biyolojik bir özcülüğe denk düşmemektedir. Toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü cinsiyet farklılıklarının kaçınılmaz bir üretimi değil, kültürel ve tarihsel olarak özgül belirlenimlerin ürünüdür. Feminist bakış kuramının bu versiyonlarında şekillenen işçileşme pratiklerinin, yani koruyucu emek, akrabalığın doğurduğu işler, somut bedensel tarzda emek gibi pratiklerin, kadınların özgül biyolojik kapasiteleriyle zorunlu bir bağlantısı yoktur. Ne de kadın emegi, hümanist Marksizm'in yabancılaşma kavramına öncelik veren bazı versiyonlarında görülebileceği gibi, özcü insanlık (yani metafizik bir özcülük) kavramlaştırmasına bağlanabilir. Oysa emek kavramı, burada özgül, yabancılaştığımız ve onarmamız gereken saf insan özünden çok, sürekli değişen varoluş biçimlerinin ve öznellik tarzlarının omurgası olan değişken pratiklerin önemine işaret eder. Her iki görüşün aksine, emek toplumsal üretimin ve tarihsel değişimin içkin ve yaratıcı gücü olarak ileri sürülmektedir.⁵

Bu yol gösterici emek kavramı açıklamasına Marx ve Engels'in kuramı içinde bir yer bulabiliriz. Onlar öncüllerini (oldukça polemikçi kavramlarla) "gerçek bireyler, onların eylemleri ve içinde yaşadıkları maddi koşullar, yine onların hazır buldukları ve yine onların faaliyetleri ile üretilen koşullar ve eylemlerdir" (1978, 149) biçiminde söze

⁵ Bu tartışma, feminist bakış kuramlarında emegın rolüne ilişkin daha önceki kavramlaştırmamı temel alır ve yeniden işler (Weeks, 1995).

başlayarak açıklarlar. Analitik amaçlarla bu öncüller dört özgül iddiaya ayrıştırılmıştır. Tarihin birinci öncülü, tarihi “kolektif olarak yapan” insanın temel geçimlik ihtiyaçlarını karşılamak zorunda oluşudur. Eğer hayatı temel gerçek olarak öngörebilsek, hayatın ayakta tutulabileceğini de kurgulayabiliriz. İkinci öncül, bu [temel] ihtiyaçların tatininin yeni ihtiyaçların doğmasına yol açacağıdır; Marx ve Engels’in iddiasına göre, zorunluluk tarihsel kuruluşun en önemli parçasıdır. Üçüncüsü, insanların başka insanları üreteceği ve dördüncüsü, işbirliğine ilişkin toplumsal ilişkilerin bu süreç içinde gelişeceğidir. Marx ve Engels’e göre, bu işbirliği tarzı bir “üretici güç”tür:

Bireyler hayatlarını nasıl ifade ediyorsa öyledirler. Bundan dolayı, ne oldukları onların üretimiyle, ne ürettikleriyle ve nasıl ürettikleriyle örtüşür. Bireylerin doğası bu yüzden onların üretimini belirleyen maddi koşullara bağlıdır (1978, 150).⁶

Böylece, çerçevesi bu hatlarla çizilen emek kavramı, bizim kabulümüzde içkin ontolojik bir dinamik olarak ele alınır. Marx’ın açıkladığı üzere, “emek yaşayan ve şekil veren ateştir: Hayat süresinin biçimlendirdiği şeylerin faniliği, geçiciliği gibi” (1973, 361).⁷ Diğer bir deyişle emek, nedensel bir güç olarak ya da tarihsel hareketin ilkesi olarak hizmet görür. Dorothy Smith kendi bakış kuramının ontolojik varsayımlarını benzer terimlerle açıklar:

⁶ Bu öyküde doğanın çok küçük bir rol oynadığını not edin: Doğa bizim gidermeye çalıştığımız belli ihtiyaçlar sunar; bunun ötesinde, insan varoluşu sosyal bir ilişkidir.

⁷ Diane Elson bu pasajı, “emeğin herhangi bir toplumda özel eşyaların, özel kişiler tarafından özel yollarla üretilmesinde sosyal olarak ‘sabitleştirilmesi’ veya şeyleştirilmesi gereken bir akışkanlık, bir potansiyel” olduğunu iddia etmek amacıyla okur.

Bu pratikler, bu nesneler ve bizim dünyamız, sürekli olarak yeniden yaratılır ve her zaman toplumsaldır. Çünkü bunlar, gerçek eylemlerde ortaya çıkarlar ve her zaman yerel bir tarihsel süreç gibi oluşurlar; biz geleceğe doğru hareket ederken, onlar da bizim arkamızda kalırlar. Onlar hareket halinde oluşurlar (1987, 135).

Zorunlu gelişmeler ve önceden belirlenmiş sonuçlara ilişkin bütün kavramları reddeden bir Marksist analiz bağlamında ele alındığında emek kategorisi, burada işlendiği gibi, bize öznelliklerin toplumsal kuruluşuna dair bir müdahale mevzii ve bunun yanında özel bir bakış açısı sağlayan bir kurucu pratikler, iddia dayanakları ya da hareket hatları alanı açar.

Emek kategorisi aslında stratejiktir; denebilir ki, onun felsefi nitelikleri ve bu bağlamda içkinliği ve yaratıcılığı kavramın pratik değerinden ayrılamaz. Kategorinin bu stratejik ya da pratik boyutu, emeği değer-yaratan bir faaliyet olarak nitelendirdiğimiz zaman vurgulanmış olur.⁸ Açıkçası, neyin değer yaratan bir faaliyet sayıldığı üzerinde hiçbir zaman anlaşmaya varılmış değildir; bu, üzerinde tartışılabilen muazzam bir sonuçla ilgili istikrarı olmayan toplumsal bir yargıdır. Buradan yola çıkarak kadınların iş-çileşme pratiklerinin değer yarattığını iddia edersek, özgül siyasal bir sorunsalın çerçevesini belirlemiş oluruz: Pratikler nasıl ve niçin öyle tanınmakta ve ödüllendirilmektedir? Bu faaliyetlerin ve ortaya çıkardıkları öznelliklerin toplumsal değeri nedir? Kadın emeği üzerindeki yoğunlaşmanın nedeni, ne emeği yüceltmek ne bu gerçekleştirme biçimini göklere çıkartmak ne de mevcut varoluş biçiminin kaybına yas tutmaktır; asıl sorun, ne yapabileceğimize ve kim olabileceğimize dair soruları içinden çıkarabileceği-

⁸ Değer-yaratan bir faaliyet olarak emek nosyonu Michael Hardt ve Antonio Negri (1994, 7-11) tarafından inceden inceye işlenir.

miz özgöl kurucu pratiklere ilişkin bir toplumsal kuruluş üzerinde mücadele alanları yaratma noktasındadır (örneğin, feministlerin bir emek biçimi olan çocuk bakımının örgütlenmesi ve buna değer atfetme tarzlarıyla nasıl mücadele ettiklerini düşünün). Burada önemli olan, insani özümüze yabancılaşmak ya da bu özü yeniden canlandırmak değil, daha çok farklı pratiklere atfedilen ekonomik, politik ve kültürel değerdir. Bu yolla, kategoriye hümanist Marksizm'in ve onun içsellik söyleminin daha soyut sorunsallaştırma biçiminden kurtarırız ve onu, pratiklerimizin kurumsallaşması üzerindeki mücadeleye, dikkatimizin odaklandığı daha pratik bir sorunsala yaklaştırırız. Böylece emek kategorisi, bizatihi özlere ilişkin felsefi savlara dayanmak yerine, toplumsal değer sorunları konusundaki siyasal tartışmayı hareketlendirmeye hazır hale gelebilir.

Benim iddiam, bu ontolojik ilkenin içkin, yaratıcı ve stratejik boyutlarını aydınlatarak, hem kendiliğindenciliğin metafizik mantığının hem de determinizmin mekanik mantığının ötesine geçebileceğimizdir. Öznelliğe ilişkin modellerimizi emek etrafında kurduğumuz zaman, yalnızca yapay biçimde belirlenmiş bir kimliğin kendiliğinden kaynağını teşhis etmeyi öngörmek yerine, daha çok hem bu sürece karşı bir direniş aracı hem de direniş mevzii olarak iki özelliği birden barındırabilen daha büyük bir doğurganlık olanağını ve mekanizmasını ayrıştırmaya çalışırız. Bu okuma yoluyla emek, kendi tarihsel varoluşumuzu kabullenmemizi ve aynı şekilde öznel iradenin yaratıcı gücünü desteklerken, toplumsal hayatın belirlenmiş boyutlarını tanımamızı sağlar. Bununla beraber, benim zorlu determinizm sorununa yanıtlım halen yeterli bir noktada değildir; biz neyiz ve ne yaparız soruları arasında kalan feminist bakış kuramının bu uyarlamasında sunulan bağlantılar yeterince açıklığa kavuşmamıştır. Do-yurucu bir yanıt, ancak bu iddianın, içinde emeğin ontolo-

jisinden feminist bakış açısı siyasetine doğru hareket edeceğimiz final bölümünün sonucunu beklemelidir. Fakat bu tartışmaya girmeden önce, bu feminist bakışın zemini oluşturacak olan işçileşen özneyi, onun özne konumunu veya kimlik etkisini araştırmayı sürdürmeliyiz.

III Edimsellik, Emek ve Öznellik

Feminizmi özcülük karşıtı bir özne olarak tarif eden Judith Butler'ın çalışmaları, feminizmin öznesini ve determinizm sorununu farklı bir açıdan ele almak bakımından önemli bir fırsat sunmaktadır. Butler, ipuçlarını Marksist olmayan, Nietzscheci bir sorunsaldan sağlar. Nietzsche, kaderci bir determinizm ile metafizik bir kendiliğindencilik arasındaki karşıtlıktan hareketle çıkış yolu arayan bir projeye uğraşmıştır. Nietzsche, kendi adına, her ikisi de insan faaliyetinin halihazırdaki biçimini kavrayamayan, hem aşkın hem de mekanik modelleri reddeder. Butler'ın toplumsal cinsiyetin edimselliği kuramı, bu Nietzscheci etkinliği esas alarak, özgür irade veya determinizm gibi tanıdık terimlerin içine sıkışmayan, toplumsal cinsiyetin toplumsal kuruluşu kuramını geliştirmeye çalışır. Butler'ın tartışmasında, toplumsal cinsiyet kimliği, toplumsal cinsiyet normlarının zorunlu tekrarının bir sonucudur; toplumsal cinsiyet söylemi, bu durumda edimseldir; adlandırma ve tanımlama iddiasında olduğu kimliği yaratır ve destekler.⁹ Butler'ın yukarıda açıklanan ve geleneksel görüşlerden ayrıldığı emek öznelliği modelinin ışığında, özgün bir stratejiyi göz önüne alarak, hem kaydetme hem de

⁹ Edimsellik kuramının ilk kalıcı sunumu *Gender Trouble*'da (1990a) görülür. Bu sunum sonradan açıklandı ve bir yere kadar *Bodies That Matter*'da (1993) ele alındı. Bu tartışmada bu erken iddialardan vazgeçmek yerine, birinci kitapta sunulan tartışmanın temel çizgilerinin açıklanması ve genişlemesi için ikinci kitabı esas aldım.

cesaretlendirme bakımından, iki proje arasındaki bazı temel farklılıkları olduğu kadar bazı üretken eğilimleri de vurgulayabilirim.

Kadınlık sözleşmelerini reddetmekten ya da bu sözleşmelere bağlanmaktan sorumlu bir doğal kimlik ya da önsel bir fail öngörüsünü içeren, “her işin arkasında o işi yapan biri vardır” (1990a, 25) varsayımından hareket eden bu feminist kuramların aksine Butler, *Gender Trouble*’da (Toplumsal Cinsiyet Sorunu), Nietzsche’nin “işin arkasında o işi yapan kimse yoktur” savını, “toplumsal cinsiyet ifadelerinin arkasında bir toplumsal cinsiyet kimliği yoktur; bu kimlik, onun sonuçları olduğu söylenen ‘ifadelerle’ edimsel olarak kurulur” biçiminde yeniden formüllendirir (1990, 25). Bu kültürel olarak kurulmuş özne modeli, toplumsal üretim mekanizmalarına ve toplumsal üretimin etkilerine karşı devreye sokulmuş saf bir muhalefetten türeyen, kurulu alanın dışındaki herhangi bir bakış açısına başvurmaya olanak tanımaz; “[birbiriyle ilişkisiz emirlerin] bir aradalığından önce var olan ya da çatışma halindeki bu kültürel alana girişinden önce ‘bütünlüğü’nü koruyan hiçbir benlik yoktur” (1990a, 145). Direniş, basit bir reddetme, açık bir kırılma, mutlak bir reddediş, tam bir inkâr ya da öznenin seçtiği bir şeye saf bir muhalefet şekli olarak algılanmamalıdır; çünkü özne, tam da onun direnmek istediği bu normların doğurgusudur (bkz. 1993, 15). Toplumsal cinsiyetin edimselliği, yani toplumsal cinsiyet kimliğine sahip öznenin mahrum edici kuralların yinelenerek birikmesinin bir sonucu olduğu iddiası, aşkın ve doğallaştırılmış özne modellerine ve bunların destek olduğu kendiliğindenci siyaset kavramsallaştırmasına karşı Butler’ın sunduğu yapıcı bir alternatiftir.

Butler, *Gender Trouble*’i izleyen, *Bodies That Matter*’da, tartışmanın bu yönünü geliştirir ve genişletir. Burada Butler, kendisinin, kişinin sahip olduğu toplumsal cinsiyet

normları edimini seçmede radikal biçimde özgür olduğunu asla iddia etmediğini ısrarla vurgular. Özneyi yapan normların yinelenerek birikmesi ya da tekrarı özgürce seçilmez, aksine özne bunu yapmaya zorlanır. Edimsellik, “törenselleşmiş bir üretimdir, sınırlandırma yoluyla tekrarlanan bir tören, tabunun ve yasağın gücü yoluyla, sürgün ve ölüm korkusuyla üretimin şeklini zorlar ve kontrol eder, ama ısrarla belirtmek isterim ki, onu ileriye dönük olarak tamamen belirlemez” (1993, 95). Sık sık alıntı yapılan veya hegemonik olan söylemler, kolayca yerinden edilemez ya da karşı çıkılamaz; onların dikkate değer kurucu gücü, göreneklerin sürekli tekrarlarına atfedilir ve bunlar tarafından desteklenir. “Düzenlenmiş ve onaylanmış pratikten ayrı hiçbir ‘hareket’, bildirdiğini üretmek için güç kullanamaz” (1993, 107). Bu nedenle, değişik zorlama mekanizmaları bize itaat ettirirken (ancak bunu sağlayamaz), söylemin tarihsel yoğunluğu kendi kurallarının edimsel gücünü destekler.

Butler’ın projesinin temel bakışı ve esas katkısı, özgür iradenin metafiziğinin ve voluntarizm politikasının eleştirisi değil, fakat daha çok onların yerine kültürel determinizm modelini koymayı basitçe reddediştir. Butler’ın hatırlattığı gibi, sorun şudur: Toplumsal güçler sabitleştirilmiş, inatçı, tahmin edilebilir ve doğaya atfedilen bir kimlik üretiyor gözükebilirler ve böylece, güçsüz bir determinizm, doğal ve metafiziksel kuramlardan çok, sosyal kurgu kuramlarını rahatça izleyebilir (bkz. 1990a, 7-8). Butler’ın tekrar ısrarla belirttiği gibi, “ne kendi yapılarını önceleyen özne vardır, *ne de özne bu yapılar tarafından belirlenir...*” (1993, 124, vurgu bana ait). Butler’ın, sosyal yapının devam eden kavramsallaştırmalarının görünen determinizmine getirdiği alternatif, bu yapının bir işten çok bir faaliyet olduğu konusundaki ısrarıdır; özne sonul bir ürün değil, devam eden, yinelenme sürecinin tamamlanmamış et-

ki dizileridir. Bu ürünün akışkanlığı ve dayanıksızlığı bir panzehirdir. Toplumsal cinsiyet edimselliğinin narinliği politik olasılıklar alanını açar ve direniş potansiyelini destekler. Eğer toplumsal cinsiyet kimliği, önceden var olan öz ya da derin ve inatçı bir yapıdan çok, “kurulu bir sosyal dünyevilik” gibi eylemlerin stilize edilmiş yinelenmesiyle oluşturulursa, (1990a, 140, 141) buna, yıkıcı yeniden anlamlandırma stratejileri yoluyla engel olabiliriz. Kurallara uymayı basitçe reddedemeyebiliriz, ancak onlarla ilgili edimimizi, onların statüsünü doğal ve gerekli dayanaklarla sorgulayan yollarla değiştirebiliriz. Butler’a göre fail, “bu tekrar üzerinden değişme olasılığının içine yerleştirildi” (1990a, 145).

Toplumsal cinsiyet edimselliği kuramı ve feminist bakış kuramı böylece özgün bir sorunsalı paylaşırlar: Sonradan determinizme sapmayan voluntarizmin metafiziğini reddederek, bir toplumsal cinsiyet yapısı kuramını nasıl geliştirebiliriz? Her ikisi için de kimlik, belirlenmiş özne ve hümanist öznenin geleneksel modelleri yoluyla yeterince anlaşılamayan bir pratiktir. Her ikisi de, sert bir içkinciliği failin desteklenmesiyle birleştiren alternatifler geliştirirler, her örnek olayda ısrar ederek, herhangi bir aşkın “dışarı”nın reddi, faili dışarıda bırakmaktan çok ona yetki verir. Sorun, başlatabildiğimiz karşıtlığımızdan gelen güç alanının dışında ya da öncesinde bir bakışı nereye yerleştirdiğimiz değildir. Her iki projenin de temel sorunsalı, Butler’ın ortaya koyduğu gibi şudur: “Birinin istisnasız içinde olduğu bir yorumu nasıl onaylar ve yaparız?” (1999a, 31). Butler bu müdahaleye, bu içkin olma direnişi sorununa, hem kurulmuş hem de meçhul bir toplumsal cinsiyet kimliği kavramsallaştırmasıyla yanıt verir. Bakış kuramcılarının, bu birleşme noktaları etrafında Butler’ın sorunsalının dikkatlice göz önüne alınmasından bir fayda sağlayabileceklerine inanmak durumundayım. Edimsel modelin şimdiye kadar en az iki sınırlılığı var, her ikisi de

Butler'ın bu belirsizliğe ilişkin özgül formülünden çıkar-sanır. Gördüğümüz gibi Butler, yıkıcı işleri yönlendirmek ve kurmak, sosyal değişim olasılıkları üzerine iyimserliğini desteklemek ve önceden var olan seçilmiş özneye dayanmasa da, birçokları yine de edimsel modelin, bizi toplumsal cinsiyeti "yapmaya" zorlayan güçleri yeterince açıklayamadığını, bu meydana çıkarma sürecinin etkilerini yeterince dikkate almadığını iddia eder. Bu nedenle, bu projenin bir zayıflığı da, öznelleştirme süreçlerini daha büyük bir kurumsal çerçeveye yeterince bağlayamamasıdır. Edimsel modelin ikinci bir sınırlılığı, bu zorlayıcı tekrarların öznel artıklarının esas niteliğini tanımamasıdır. Sonuç olarak Butler, toplumsal cinsiyet uyumsuzluğunu yeterince açıklayamaz.¹⁰ Her iki olayda da bakış kuramının bu zayıflıklara tavır gösterecek araçları sağlayabileceğini ve böylece, hem güç rejimine hem de onun etkilerine ilişkin gelişmiş bir tanım sunabileceğini savunuyorum.

Edimsel kuramın ilk sınırlılığı, Butler'ın toplumsal cinsiyet edimselliğinin zorlandığını iddia ederken, bizim pratiklerimizi teşvik eden güçleri yeterince hesap edememesidir. Bu, Butler'ın dilbilimsel güç modeline, yani anlamlandırma etkinliklerinin, içindeki özne-etkileri üreten, sınırlayan ve olası kılan birincil kurucu güçler olarak ayrıcalıklı kılındığı modele tekrar bağlanır (örneğin bkz. 1990a, 145). Sorun, Butler'ın bu zorunlu tutarsız pratikleri sosyoekonomik matrise yerleştirmede başarısız olmasıdır: Dile onun kurucu gücünü izole eden ve abartan, tayin edici bir güç atfedilir.¹¹ Onun tanımında, bir yanda siyasal ve sosyoekonomik kurumlar arasındaki ilişkiler ve öte

¹⁰ Diğerleri bunu Butler'ın iddiasında bir zayıflama olarak değerlendirirler. Örneğin, Di Stefano (1991, 17); Ebert (1992-93, 38-39) ve Jones'a (1993, 9-11) bkz.

¹¹ Teresa Ebert, Butler'inkine (1992-93, 35-39) benzer bir eleştiri getirir ve aynı makalede, emeğin etkileri olarak benim burada savunmaya çalıştığım karşılaştırmalı bir toplumsal cinsiyet ve maddeci feminist cinsiyet analizi sunar.

yanda ise günlük pratikler görülmez. Marksist bakış açısından bu önerinin sınırlılığı ise maddeci olmaktan çok idealist olması değil, daha çok, kültürel ve ekonomik kurumlar ve düşünceler arasındaki, karmaşık ilişkileri kuramlaştırmayla ilgilenmemesidir.¹² Tutarsız kategoriler ve kültürel kurallar, kendi içlerinde yetersiz güç mekanizmaları olmaları nedeniyle, toplumsal cinsiyet pratiklerinin zorlandığı durumun nedenini veya dolayısıyla bunlara nasıl en etkili biçimde müdahale edilebileceğini yeterince ortaya koyamamışlardır. Teresa Ebert'in açıkladığı gibi:

Toplumsal cinsiyet ikiliklerine engel olmak, bunları bozmak veya aşmak, yalnızca ideolojik yapıları düzeyinde değil, daha önemlisi, cinsel farklılığı ve özgül toplumsal cinsiyet formlarını gerektiren ve sürdüren sistematik sosyoekonomik ilişkilere karşı kolektif bir toplumsal mücadeleyi gerektirir (1993, 39).

Anlamlandırma pratiklerinden çok, çalışma pratiklerini toplumsal cinsiyet halini alan öznenin bu biçimlenişlerine giriş noktamız olarak tartışırsak, toplumsal cinsiyetin cisimleştirdiği baskının sebebini açıklayabiliriz; pek az kişi emeği özgürce ele alınabilen ya da kolayca reddedilebilen bir pratikle karıştırabilirdi. Böylece, emeği ayrıcalıklı kılarak bir yandan sistematik sosyoekonomik ilişkileri, diğer yandan da öznellik biçimleri ve kolektif pratik tarzları arasındaki yapıcı bağları daha iyi gözetim altında tutabiliriz.¹³

¹² Fredric Jameson'ın çok kullanışlı bir sorunsal olarak Marksizm formülendirmesine bkz. Burada bir örnek vermek gerekirse, taban ve üstyapı kavramları bir çözümden çok bir sorunu, önceden belirlenmiş bir yanıtın çok açık soru dizilerini ve Jameson'ın betimlediği gibi, "bir yandan kültür ve bilinç arasında ilişkiler bulma zorunluluğunu, diğer yandan da kişisel olmayan sosyoekonomik süreçleri..." (1993, 175, 180) işaret eder.

¹³ Bu, sanki emek pratikleri ve işaretleme pratikleri karşılıklı olarak dışlayıcı belirlenim düzlemlerinde işliyormuş gibi, idealist bir çerçeveye karşı materyalist bir çerçeveyi sunduğumu göstermez. Burada daha çok, emeğe odakla-

Edimsel modelin potansiyel ikinci zayıflığı da, Butler'ın düşüncesindeki özne-etkisinin daha belirsiz statüde olmasıyla ilişkilidir; Butler bu noktada bir ölçüde belirsiz olsa da, öznenin kendi belirlenimsizliğini muhafaza etmesi için onu belirlenmemiş kılmanın gerekli olduğunu düşünür. Örneğin, Butler “sabit duran bir madde veya toplumsal cinsiyet benliği, kültürel olarak kurulu çizgiler boyunca davranışların düzenlenmesi... ile üretilir” (1990a, 24) iddiasında bulunduğu zaman, bu “kurgusal üretim”in ontolojik statüsünü nasıl anlarız? “Görünüm” kavramı burada nasıl işler? Gerçekliğe karşıt-ontolojik bir zıtlıkta mı, görünür ve zeki olmanın daha yansız bir ontolojik tarzında mı ya da başka türlü “gözle görülür” olmakla mı? Toplumsal cinsiyetlerin “gerçeklik etkileri” (1990a, 136) olduğunu iddia etmekle Butler, bu epistemolojik ürünlerin ontolojik önemi konusunda yan çizer. Butler gerçek toplumsal cinsiyet kimliği fikrini bir kurgu olarak tanımladığı zaman, onun bu statüyü hak eden doğru bir kavram olup olmadığı ya da süregiden bir toplumsal cinsiyet etkisinin bu terimlerle tanımlanıp tanımlanamayacağı açık değildir. Buradaki sorun, bu etkinin statüsünün ne olduğudur? Görünen o ki, Butler'ın kendisi de bu sorunun yanıtında kararsız olabilir. Metinler en az iki olası yanıtı destekleyebilir, bunlar da iyi kavramların yokluğunda ortaya çıkan, ontolojik ve anti-ontolojik alternatiflerdir.

Ontolojik alternatif olan birinci okumaya göre, özne-etki belirli bir görece özerkliğe sahip bağımsız bir üründür. Butler'ın temel iddiasının Nietzscheci bir tarzda formülendirildiğini düşünün: “İşin arkasında o işi yapan biri'nin olması gerekmez, ancak ‘iş yapan’ işin içinde ve iş aracılığıyla değişken biçimde yapılandırılır.” (1990a, 142).

arak, bir yandan ekonomik ve politik kurumlar arasındaki bazı ilişkileri ve diğer yandan da günlük pratikleri aydınlatan özel bir görünüm çizgisi açabileceğimiz iddia edilmektedir.

Fiilin arkasındaki fail düşüncesi açıkça bir yanılısma olmasına rağmen, işin *içinde* doğal olarak o işi yapan birinin olduğunu gene de iddia edebiliriz; yani özneyi reddetmeden *a priori* özneyi reddedebiliriz. Butler'ın öznellik yapılarını betimlemek için “çökeltme” ve “maddeselleşme” (1993, 15) kavramlarını kullanması belki de bu oluş süreci içinde bir var olma anını göstermektedir. Başka bir metindeki, Butler'ın lezbiyen olmak ya da lezbiyeni oynamak ne anlama gelir sorununu tartıştığı diğer bir pasajı düşünün:

Biri olmayı “oynadığını” söylemek, “gerçek” biri değilim demek değildir; daha çok, biri olmayı oynadığım yer “varlığın” kurulma, kurumlaşma, dolaşıma girme ve onaylanma tarzıdır. Bu, benim radikal bir mesafe alabileceğim bir edim değildir, çünkü bu oyun, derinlere yerleşmiş, fiziksel olarak sabit bir oyundur; ve bu *“ben” kendi lezbiyenliğini bir rol olarak oynamaz* (1991, 18).

Veya, başka bir bağlamda iddia ettiği gibi, bir etki olarak kimlik “ne öldürücü bir şekilde ne de tamamen suni ve keyfi olarak belirlenmiş”tir (1990a, 147). Böylece bunun, kesinlikle güvenilmez olmakla birlikte, edimsel olarak üretilen tözel bir varlık etkisi olduğu sonucuna varılabilir. Bu birinci okumada, özne-etkisi biraz ontolojik bir ağırlık taşır. Fakat bu birinci olasılık, kısmen onun ifade ve edimsellik arasındaki “canalıcı” ayrım olarak en iyi biçimde örneklediği belli bir metinsel pratik ya da retorik stratejinin sonucu olarak kalır (1990a, 141). Butler'ın tartışması bu ifadesel ve edimsel kimlik modelleri arasındaki temel karşıtlıktan hareketle temellendirilir ve gücünün bir kısmını da bundan alır. Butler'a göre, ifadesel bir toplumsal cinsiyet kimliği modelini benimseyenler önceden var olan bir özneyi içsel bir derinlik gibi, daha sonra konuşma ve ey-

lemle ifade edilen gerçek veya doğru bir toplumsal cinsiyet kimliğini varsayarlar. Öznenin metafizik ve doğal modelleri bu görüşün yegâne olmasa da, en açık örnekleridir. Edimsel özne, toplumsal cinsiyet pratiklerinin saf bir anlamda olumsal etkisi olan bu açıklayıcı modele keskin bir karşıtlıkla sunulur. Bu ifade ve edimsellik arasındaki ayırım, aslında metnin tümüne yayılan benzer analitik araçların ve retorik stratejiler serisinin neticesidir. Örneğin, karşıt çerçeveyi desteklemek ve edimsel modeli (onun) eleştirdiklerinden ayırmak için uyarılan geleneksel dikotomileri düşünün: Toplumsal cinsiyet kimliği bir sebepten çok sonuç olarak tanımlanır; toplumsal cinsiyet maddi bir tarz olarak, metafizik bir madde olarak geleneksel toplumsal cinsiyet normlarından ayrılır: Toplumsal cinsiyet derin bir görüngüden çok bir yüzey olarak sunulur; bir oluş ya da “bir edim” olarak toplumsal cinsiyet, bir varlık ya da bir “fail” olarak toplumsal cinsiyet kimliğine karşı sunulur. En önemlisi, ifadesel ve edimsel arasındaki karşıtlık, gerekli ve şartlı arasındaki karşıtlığa yapıştırılır. Yapıcı tarzında bile, ifadesel özne zorunlu bir çekirdeğin üzerine kurulur, sonra toplumsal cinsiyet yapılarını tartışır (bkz. 1990a, 143). Oysa edimsellik, öte yandan, her zaman olumsallıkla bağlantılanır. Bu araçların genel etkisi, farklı birçok kuramın tek bir kategori içinde çökmesidir. Ifadesel model, alternatifi olan edimsel modelin karşısına konulur; böylece önerilen alternatifin özgünlüğünü ve radikal farklılığını aydınlatmak için düzgün bir dikotomi, karşıtlık olarak birbirini dışlayan bir karşıtlık kurulur. Bu bölünmeler bizim seçeneklerimizi etkili bir şekilde ikiye indirir: Gerekli bir neden olarak toplumsal cinsiyet ya da olumsal bir etki olarak toplumsal cinsiyet. Böylece, retorik bir strateji olarak, karşıt çerçeve mutlak bir zorunluluk ile saf bir olumsallık arasındaki radikal farklılığı koruyacak şekilde işler. Karşıtlık terimleri içinde öne sürüldüğünde,

tözel bir ürün olarak özneyi birinci okumamızın, itibardan düşmüş anlamlı modellerle birleşme eğilimi gösterdiğine ve bu nedenle etkili bir şekilde dışlandığına dikkat ediniz.¹⁴ Sorun, şüphesiz bu türden bir karşıt mantığın daha nüanslı ayrımların işlenmesine ters düşmesidir.¹⁵

Bundan dolayı, Butler'ın projesinin kendi metinlerinden ilk okunuşu için bazı bulgular olsa da, ifadeci modelin bir versiyonu olarak ontolojik model, edimsel alternatif olarak sunulan ikinci bir bakış -karşıt-ontolojik model lehine daha sık reddedilir. Bu ikinci okuma ile ürünün ya da sonucun bağımsız ontolojik statüsü reddedilir veya silinir: "Toplumsal cinsiyetleşmiş vücudun edimsel olduğunu söylemek, onun kendi gerçekliğini kuran değişik eylemlerden ayrı bir ontolojik statüsünün olmadığını varsaymak demek-

¹⁴ Butler'ın tezine göre, bu itibarsız modellere başvurma niyetimiz olmamasına rağmen, tehlike, bu bağlantının göreneksel toplumsal cinsiyet söyleminin ortak gücüyle bizim için sağlanacak olmasıdır. Özneyi bir başlangıç noktası olarak, öykünün öznesi olarak alan bir analiz, bu öznenin aşkın bir *a priori* olarak mı, yoksa içkin bir toplumsal ürün olarak mı sunulduğuna bakılmaksızın, normalleştirici toplumsal cinsiyet kategorilerinin daha ileri düzeyde şeyleştirilmesine katılımı tehlikeye sokar. Böylece Butler'ın, potansiyel olarak tamamen farklı bu ontolojik alternatifleri ifadesel modelin çeşitli versiyonları gibi sunması, kısmen, bu birleşimin hegemonik doğal farklılıklar söyleminin kaçınılmaz verili gücünü oluşturduğu iddiasıyla haklı çıkarılır. Kimlik terimlerinin görünüşe bakılırsa kaçınılmaz olan şeyleştirilmesi veri alındığında, Butler, kimliğin feminist eleştiri ve mücadelenin zemini değil, daha çok nesnesi olması gerektiğini öne sürer. Dolayısıyla, ontolojik alternatif, kimliğin yapılandırıldığı süreçler üzerinde kısmen dikkatli bir odağı muhafaza etmek için öne sürülür. Bu özel tezi benimsemiyorum, ancak kimlik kategorilerinin statüsü üzerine bu tartışmanın ilginç bir versiyonu için, Susan Bordo'nun denemesine (1992) ve ona *Hypatia* (1992) içinde verilen yanıtlara bakınız.

¹⁵ Diğerleri, benzer biçimde Butler'ın eleştirisinin indirgemeci temelini kaydetmişlerdir. Christine Di Stefano şöyle der: "Hâlâ yararlı biçimde ayırt edilebilen pek çok teorik hatayı bir araya toplayarak hedefini ıskalamıştır" (1991, 7). Kathy Ferguson'un iddiasına göre, Butler (onun birçok eleştirisiyle birlikte) gerçekte, "tözel-yasal özneler kentteki yegâne unsurlar değildir" (1993, 134) saptamasına rağmen, feminizmin öznelerini modern tözel-yasal özneye indigeme eğilimindedir.

tir” (1990a, 136). Bu iddia, bu eylemleri önceleyen bir ontolojik statüyü reddeder görünmekle kalmayıp, daha çok eylemlerin içinde meydana gelen veya onlardan çıkan alternatif bir ontolojik statü olasılığını da reddeder.¹⁶

Birinci okumamızda olduğu gibi, bu pratiklerin ontolojik artıklar bırakma olasılıkları, faille bağlantılı bir olumsuzsalık türünü doğrulamak için karartılır. Butler’a göre, “yalnızca toplumsal cinsiyet yapısının mekanizması, bu yapının ‘inşa edilmişliği’nin olumsuzsalığını ima ettiği zaman tek başına olası toplumsal cinsiyet biçimlenmelerinin alanını genişletmek için politik projeye yararlı olduğunu kanıtlar.” (1990a, 38). Bu iddianın önemi azımsanmamalıdır: O, Butler’ın feminizmin öznesini yeniden şekillendirme projesine en önemli katkılarından biridir. Fakat problem, analizi örgütlememize yardım eden, gerekli olan ile olumsuzsal olan arasındaki katı karşıtlık veri alındığında, karşıt-ontolojik modelin hiçbir zorunluluğu kabul etmeyen bir olumsuzsalıkla, yani bir tür mutlak olumsuzsalıkla birlikte olma eğilimi taşımasındadır. Böylece, söylemin bir tür tarihsel yük edindiği görülse de -onun toplumsal cinsiyet kimliğinin göreneksel normlarına uymamızı zorlayan gücünü açıklayan budur- etkilerinin kıyaslanabilir bir ağırlık taşımadığı ya da benzer bir yoğunluğu dışavurmadığı görülecektir; bir edim ritüel olarak tekrarlanabilse bile, etkileri tözel form içinde zorunlu olarak birikmez. Yeniden, öznenin belirlenemezliği, olumsuzsalığı ve kararsızlığı onun özbelirlenebilirliğiyle güvence altına alınır.

¹⁶ Bu bir kurgu ya da yanılsama olarak toplumsal cinsiyet söyleminin etkisinin birçok tanımlamasında işleyen bir strateji olarak görülür. Toplumsal cinsiyet pratiği “inandığımız ya da inanç tarzında uyguladığımız” “tözün görünümü”nü üretir (Butler 1990a, 141). Biz bu yaklaşımı Butler’ın diyalektik olmayan belirli bir tarihsel formül üzerine sık sık dile getirdiği ısrarda görebiliriz: “Bu tekrar bir özne tarafından gerçekleştirilmez; bu tekrar özneyi sağlayan ve özne için geçici koşulu kurandır.” (1993, 95).

Bakış kuramları, bana göre, bu zorlayıcı pratiklerin birikmiş etkilerinin alternatif bir anlatımını önererek bu projenin bazı zayıflıklarını çoğaltmadan bazı güçlerin üzerine inşa edilebilir. Toplumsal cinsiyet kurma sürecini düşünürken, Butler'ın yol göstermesiyle, gerekliliğe ters bir karşıtlığa düşmeksizin olumsuzluğun önemini tanıyabiliriz. Diğer bir deyişle, geriye dönmek ve Butler'ın projesini ilk okuyuşumuzda yer alan özne-etkisinin ontolojik modelinin özgün bir uyarlamasını izlemek isterim. Bakış kuramı doğal ve metafizik öznellik modellerinden, varlığı rehber güç ve var olmanın telosu olarak varsayan modellerden kaçınırken, toplumsal cinsiyet pratiklerinin tözel etkisini kabul eder. Bu pratikler, bu tekrarlar, ikinci bir doğanın ya da inşa edilmiş, olumsal bir zorunluluğun düzeni üzerinde bir oluşum yaratan karmaşık işaretler ve izler bırakır. Böylece bakış kuramının bu uyarlaması, edimsellik kuramının karartma eğilimi gösterdiği yaratma sürecinde, belli bir miktar ataleti onaylar. Bu analiz yoluyla, toplumsal cinsiyet etkileri öznel deneyimde belli bir ağırlık ve tutarlılıkla birbirine kenetlenir. Onları, kesinlikle etkileşebilen bir derinlik ya da sabit bir içsellik bakımından kavramaksızın, zamanla biriken bazı karmaşık yoğunlukları tanımanın mümkün olması kilit noktadır. Butler'ın merkezi temalarından birine temas edersek şunları belirtmemiz gerekir: Yapının determinizmi ifade etmesine gerek yoktur. Oynanan rollerin içinde ve bu rollerin birikmesiyle inşa edilen özne, pratiklerimizin görelî istikrarı çevresinde kenetlenen öznellik ve bunun kurucu anılar, alışkanlıklar, arzular ve çıkarların görelî sürekliliği içinde dışa-vurulması, hem sınırlayıcı hem de imkân sağlayıcıdır. Anti-ontolojik edimsel modelin aksine, çalışan özne aşkın bir sabitliğe atfedilmeksizin ontolojik ağırlık biriktirir.¹⁷

¹⁷ Bu, Jacqueline Zita'nın, bedeni söylemin bir ürünü olarak kavrayan analizlerle ilişkin kayıtlarını ve cinselleşmiş bedenin "tarihsel çekimi" üzerindeki

Butler'ın Nietzscheci formülüyle ilgili erken tartışmamızı hatırlarsak, yapmanın gerisindeki varlığın eleştirisi yapmanın varlığının onayını göz önüne almaz: Bu ise var olma ve zorunluluk içinde bir olumsuzluk haline gelme olanıdır ki, feminist bir bakışın öznesi olarak onaylanacaktır. Bu tekrar anlayışında geçmiş pratiklerin birbirine eklenmesi feminist bir bakış için uygun bir zemin oluşturur. Gelecek bölümde göreceğimiz gibi, feminist bakış bu kimlik-etkisinin elenmesinden hareketle kurulabilir.

Şimdi sorumuz, bu öznellik modelinin hangi fail tarzlarını kapsadığı ya da engellediğidir? Bizim pratiklerimizi temin eden kurumları ve kuralları yeniden kurmak ve direnmek için ne tür fırsatlar vardır? Eğer yeniden hatırlarsak, Butler faaliyetin sosyal olarak kuruluşunu öznenin olumsuzluğuna bağladı. Yıkıcı roller oynama olasılığı, eğer öznenin tarih yoksunluğuyla değilse, onun tarihsel yükünün kılığıyla güvence altına alınmıştı. Direniş, her zaman tamamlanmamış özneleştirme süreçlerini kesen bir yetenek bakımından ele alındı. Bakış kuramının bu radikal belirsizliğinin reddi ve mutlak olumsuzluk, onun kimlik etkilerinin görece istikrarı üzerindeki ısrarı, tekrar özgün sorunlara dönmeyi zorlar. Butler'ın sözleriyle, “eğer toplumsal cinsiyet iradeyle benimsenecek ya da reddedilecek bir ürün değilse seçimin bir sonucu olmaz; peki kültürel determinizmin tuzağına düşmeden cinsiyet kurallarının kurucu ve zorlayıcı statüsünü nasıl anlarız?” (1993, x). Bakış kuramı, özne-kuruluşuna bir çeşit istikrar ve sabitlik atfederek katı, dışsal ve selahiyetsiz bir determinizmi yeniden kurma tehdidini mi getiriyor? Butler'ın determinizme getirdiği panzehiri araştırdım ve bazı bakımlardan eksik buldum. Bir sonraki bölümde, feminist bakış kuramının bu

kendi ısrarını andırır. Zita'nın sözcükleriyle: “Postmodernizm bedene dayatılan ve onunla bütünleştirilen cinsel kimliğin olumsuzluğunu odaklamakta haklı, fakat bunların hafif ve ihmal edilebilir olduğu tahmininde haksızdır” (1992, 125, 126).

uyarlamasından özenle seçilen içsel direnişi nasıl formülendiririz sorununa alternatif bir yanıtı ele alacağım. Nietzsche'yi bu determinist ikilemden çıkışa yardımcı olması için kaynak olarak, feminist bakışın kadın emeğinin sınırlı ve olanaklı zemininden seçilebildiği süreci araştıracağız. Öncelikle, Butler'ın ortak sorunsalımıza ilişkin keskin formüllendirmesini bir kez daha belirtmek gerekirse:

“Kritik görev... kimliği oluşturan ve böylece farklı kimlikleri kıyaslama imkânı sağlayan bu tekrarlama pratiklerine katılarak yerel müdahale olanaklarını onaylamak, bu yapıların mümkün kıldığı yıkıcı tekrarlama stratejilerinin yerini saptamaktır” (1990a, 147).

Bakış, göreceğimiz gibi, kimliği kuran pratiklere katılımın bir stratejisi, içinde bulunduğumuz yapıyı “yapma”nın ve üstelik siyasal bakımdan etkileyici bir yapı olarak “yapma”nın bir yoludur.

IV Ontolojiden Politikaya: Öznelğin Alternatif Bir Tarzı Olarak Sonsuz Dönüş

Butler, Nietzsche'nin özgür irade (hareketin arkasındaki fail) ve determinizm (iradenin bertaraf edilmesi) eleştirilerinin feminizm için taşıdığı potansiyel değeri kanıtlar. Nietzsche'nin bu öznel modellerine getirdiği alternatiften bir şeyler öğrenebileceğimizi öne sürüyorum. Böylece, emeğin ontolojisi ve onun özne-etkisine ilişkin tartışmalarımızdan bakış anlayışına geçmeden önce, feminist bir bakışla Nietzscheci sonsuz dönüş düşüncesi arasındaki anlamlı bazı paralellikleri saptamak (daha sonra da kurmak) istiyorum.¹⁸

¹⁸ Bu tartışma benim sonsuz dönüş ve bakış kuramı projesi arasındaki ilişkiyle ilgili iddiamı temel alır ve geliştirir (Weeks, 1995).

Gilles Deleuze'un yorumladığı gibi, sonsuz dönüş, Nietzsche'nin en az iki gözlemiyle birleşen alternatif bir öznellik kavramlaştırması öğretir. Bunlardan birincisi, eleştirinin sadece yıkım değil, yaratım; sadece ret değil, onay gerektirdiğidir. Bununla beraber, şimdiye kadar onaylanmış olanın sadece tersini önermek, örneğin mutlak varlık yerine saf oluşumu onaylamak nihai olarak yetersizdir, çünkü özgün seçimleri korur. Dolayısıyla, ikinci Nietzscheci kural, karşıt olanı değil farklı olanı onayladığımız ya da başka deyişle, reaktif bir tarzdan çok aktif bir tarzı onayladığımızdır. Ne olabileceğimizi bize aktif biçimde onaylatmayı davet eden bir etik olarak sonsuz dönüş, bize voluntarizm ve determinizm arasındaki karşıtlığın ötesinde yatan bir özneyi kurmak için rehberlik eder.

Amaçlarımız bakımından, Nietzsche'nin her şey tekrarlanır şeklindeki oldukça gizemli doktrininde önemli olan, karşıtlık oluşturmeyen terimlerle varlık ve oluş arasındaki ilişkiyi yeniden formüllendirmesidir: "Her şeyin tekrarlanması bir oluşum dünyasının bir varlık dünyasına en yakın kestirimidir..." (Nietzsche 1967, 330). Deleuze'un açıkladığı gibi, "Bu fikri düşünmek için yapmamız gereken, varlığa, oluştan ayrı ve ona karşıt olarak inanmaktan vazgeçmek ya da bizatihi oluşun varlığına inanmaktır. Oluşanın ne başlatan ne de bitiren olanın varlığı nedir? *Dönüş, oluşanın varlığıdır*" (1983, 48). Bu düşünceyle, varlık aşkın temellerinden ayrılır, ancak bir kenara atılmaz; pratikte olumlamaya devam ettiğimiz, geri dönen varlık haline gelebilir. Oluşun varlığı nosyonu, Nietzsche'nin tutarlı bir benlik deneyimini, aktif ve irade sahibi özneye attığı değeri açıkça ortaya koyar.¹⁹ Ne var ki, geleneksel kavramsallaştırmaların aksine, Nietzsche varlığı oluşun

¹⁹ Burada Mark Warren'in sonsuz dönüş okumasından yararlanıyorum (1988, 196-206).

kökünü ve telosu olmaktan çok onun bir anı olarak formüllendirir.

Bu formüllendirme, radikal biçimde olumsal oluşun anti özcü modellerinin yanı sıra, mutlak bir öz varlığın üzerine kurulmuş feminist öznellik modellerine alternatif sunar. Varlığın Nietzscheci kuruluşu ile burada özetlenen feminist proje arasında analogi yapmak için, bir metafizikten çok bir etik bakış, kimlik kuracağımız bir taban gibi hizmet eden geçmiş ve şimdiki pratiklerimizin yönlerini onaylamayı ve seçmeyi bize öğretir. Bu özne-durumlarını bakışlara dönüştürme projesi, kendi hayatlarımızı yeniden yapılandırmak ve yeniden yorumlamak için bilinçli ve yoğunlaşmış bir güç, aktif bir müdahale içerir. Böylece, bakış, aşkın ve doğal öze dayanmayan bir kimliğin kurucusu (esas) olur. Bakış, bir miras değil, bir projedir: O kazanılır, verilmez (örneğin bkz. Hartsock 1983a, 288, 303).

Şunun altını çizmeliyim ki, burada feminist bakışlar üzerinde değil, kadınların bakışları üzerinde odaklanılıyor.²⁰ Başka bir deyişle, bu öznellikleri kurma projesi, toplumsal dönüşüm grup projeleri gibi -Nietzsche'ci modelden bir ayrılığı işaret eder- tasarlandı. Bakış kuramı, Nietzsche'nin ontolojik etiğini yıkıcı ortaklıkların kuruluşuna adanmış politik projelere dönüştürme çabası olarak okunabilir. İleride, çoğunluğa önem veren özgün feminist bakış kuramlarından ayrılıyorum: Tek bir feminist özne önermiyor ve dolayısıyla birleşik bir feminist projeyi savunmuyorum. Kadınların farklı özne-konumları bir feminist bakışlar çokluğuna dönüştürülebilir. Böylece, burada savunulan değerlendirmeye göre, feminist bakışlar çoklu, yıkıcı ve kolektif öznelerin üreticisidir.²¹

²⁰ Bunların Hartsock (1983a, b) ve Rose (1986)'daki formüllendirmelerle uyumlu olduğuna dikkat ediniz.

²¹ Bakış kuramının bazı yeni örnekleri, feminist (diğerini vurgulamak için değil) bakışların çokluğu adına, tek bir feminist bakış üzerine daha önceki vurgularını atmışlardır.

Fakat eğer bakışlar imal edilirse ve verili değilse, soru onların nasıl kurulduğudur. Feminist bir bakışı planlamak için nasıl bir yol tutturabiliriz? Cevap şudur: Seçici bir tarz tuttururuz. Hartsock'un açıkladığı gibi, "baskın bir grup olarak kadınların deneyimleri ve faaliyeti hem negatif hem de pozitif yönleri içerir. Feminist bir bakış, bu deneyimde içerilen kurtarıcı olasılıkları genişletir ve seçer" (1983b, 232). Feminist bakışlar, kadınların yaptığı ya da olduğu her şeyi eleştirmeden benimsemeyi temel almaz. Onun yerine bu tutumlar ne olabileceğimizle ve ne yapabileceğimizle ilgili bir taban sunan özgün pratiklerin ve kapasitelerin seçici biçimde yeniden değerlendirilmesiyle örgütlenirler. Nietzsche'nin bizi onaylamaya davet ettiği, *özdeş olmanın* sonsuz dönüşü değil, daha çok *bir seçme ilkesi* olarak sonsuz dönüşür.²² Bununla beraber, feminist bir bakışın seçici olduğunu iddia etmek, biz kadınların pratiklerini kendi ortak yorumlarımız yoluyla altüst ederek araştırabilmeyi ya da basitçe bir kimlik seçmeyi önermek değildir. Bu seçme, kimin ne olmayı isteyeceğini radikal biçimde özgürce belirlediği bir irade ya da benlik varmış gibi, "bir özgür irade" ve "kendini belirleme" edimi değildir. Bu seçme yansımanın işi olmaktan çok pratiğidir: Böylece, sadece ne olmak gerektiğini düşünmeyiz, sözde ve eylemde harekete geçeriz. Bu seçme süreci -Butler'ın deyişinde öznelleştirme süreci olarak anlaşılmıştı- basit bir kararın ya da beyanın bir ürünü olmaktan çok devam eden bir süreç ve kanun gibi anlaşılmalıdır. Nietzsche'nin modelinin üzerine inşa edilirse, bu seçme eşzamanlı olarak kurucusuz ve yeniden kurucu bir süreçtir: Seçici olarak aktif olanın reaktif olanın üzerinde olmasını; yapmamızı ve daha fazla olmamızı sağlayanın bizi yapabileceğimizden ya da olabileceğimizden ayıran ya da sınırlayanın üzerinde

²² Burada Deleuze'ün sonsuz dönüşün seçici yönü hakkındaki irdelemelerine işaret ettim (bkz. Örneğin, 1983, 68-71).

olmasını; gücümüzü artıranın gücümüzü azaltanın üzerinde olmasını isteriz. Bunu açıklamak için, bu makalenin geri kalanında feminist bir bakışı kurmakta kullanılabilecek iki farklı tür seçici pratik tanımlayacağım; ironi ve kendini-değerlendirme. İki tür güldüren var, biri ironik diğeri neşeli, her ikisi de belirtisel.

V Kurucusuz Seçme: İnkâr Olarak Ironi

Ele alacağım ilk seçici mekanizma ironik gülme pratiğidir.²³ Kathy Ferguson'ın çok yararlı olan, doğa ve feminizm için ironinin değeri çözümlemesine göre, ironi “özellikle kişinin kendisine ait bütün inançların bütünlüğünü ve tutarlılığını sorunsallaştırma yolu olarak” hizmet edebilen bir “çifte perspektif”i kullanıma sokar (1993, xi).

Ferguson hepsi çeşitliliği ve tutarsızlığı, kesinsizliği, belirsizliği saklamak ve direnmekten çok, açıklayan ve destekleyen farklı okuma ve yazma stratejilerinden örnekler sunar. Ironi feminizm için kısmen önemli bir stratejidir, çünkü “varlıkla kategorik bir ittifak”ın yıkıcısı olabilecek bir çeşit kaygısız gülüşü tahrik edebilir (1993, 181). Ferguson'ın tanımladığı haliyle ironi, inançlarımızla ve vaatlerimizle birlikte benimsediğimiz, tuz tanesi gibi işlev gören gülüşü uyandırır ve bu gülüş onları daha katı ve daha eleştirisiz bir tavırla ele almamıza engel olur; ironik kendine gülüş, farklı kimliklerimiz arasında, onların birliğini kesintiye uğratmak ve “tamamlanma özlemine bir panzehir olarak hizmet etmek” üzere değişime uğrar (1993, 30). Bu yolla ironik gülüş, farklılığın gücünü tanımayı ve onun gücü üzerinde durmayı gerektirir. Birinin kimliğini (ona dair inançları) nasıl yeniden düzenleriz so-

²³ Bu tartışmanın çoğu Kathy Ferguson'ın ironinin değeri ve karakteri üzerine yaptığı çalışmadan esinlenmiştir. Ferguson'ın daha geniş bir ironi nosyonu ve daha çeşitli bir pratikler grubu sunduğu not edilmelidir.

rusuyla özel olarak ilgilendiğimden beri, bir seçme mekanizması olarak burada sunulan ironik gülüş çeşidi daha dar olarak kendine gülüş olarak ele alınır. Aslında bu, Nietzscheci gülüşün bir biçimiyle belli bir eğilimi paylaşır. Nietzsche için gülüş, önemli bir sembol ve önemli bir pratiktir; ancak pek çok farklı gülüş vardır ya da onun öne sürdüğü gibi gülüşün farklı dereceleri vardır (Nietzsche, 1973, 199). Kendine gülüş onun en sık başvurduğu türdür. Nietzsche, kendimizden gerekli bir kurtuluş sağlamak için kendimize gülme ihtiyacı duyduğumuz zamanları gözlemler (1974, 164). Kendine gülüş benliği perspektife koymamıza yardımcı olur; en azından bu haliyle bir anlaşma veya yeniden yapılanma gücü olarak hizmet edebilen bir saygısızlık işareti ve istikrarsızlık pratiğidir. Daha da özgün olarak, kendine gülüş aşırı hassasiyete ve kötü vicdana müracaat etmeden kişinin kendi özelliklerini zarsarsız hale getiren ve tarafsızlaştıran bir araç olarak görülebilir. “Kişiyi şiddet değil gülüş öldürür” (Nietzsche 1954, 153). Böylece kendine gülüş, inkâr etmeden direnme aracı olarak hizmet eder; kendine gülüş bizi zayıf düşüren şeylerden kurtulmamıza yardım eden araçlardan biridir. Özellikle bizi sınırlayan, gücümüzü azaltan ya da Deleuzecü bir formülü açığa çıkaran, bizi yapabildiklerimizden ayıran tepkisel güçlerle ilgimizi kesebilir.

Hiç kuşkusuz, ironik gülüşün inkârın tek tekniği ya da tek eleştirel strateji, ilgiyi kesmenin tek mekanizması olduğunu iddia etmiyorum. Onun her olayda uygun ve üretici bir pratik olduğunu da öne sürmek istemem. Bu özel araç hakkında beni ilgilendiren şey ve öncelikle onu seçmemin nedeni *karşıt* bir duruşun alışılmış birçok tuzaktan sakınmayı sağlama tarzıdır. Bu ironi uygulamaları, bana direniş tarzının ya da eleştirel pratiğin bir örneği gibi görünür; inkâr yolunun reddiyle, tepkisel jestin bazı tipik sorunlarını alt eder. Böylece ironi, ilgilenebileceğimiz tek

kuraldışı mekanizma değil, aşırı hassasiyet olmadan antagonizma olarak karakterize edilen bir mekanizma olarak öğreticidir.²⁴

Aşağıdaki örnekler, ironik özgöndermelerin bizi harekete geçirmeye yardım ettiği farklı türden bazı çözümlerin açıklayıcısıdır. Bu örneklerin her birinde ironik jest, Nietzsche'nin "sosyal yapı birçok ruhun birleşmesinden oluşur" diyerek betimlediği şeyin içindeki gerilimleri ve kaymaları bir biçimde aydınlatacak şekilde ikiliği ya da çokluğu kullanıma sokar (19073, 31). Bu görünüşte bağdaşmaz çokluğun içindeki özgül ilişkiler, onun göreneksel normlarla ilişkisinin içinde kendi hakkında sorulara yol açan bir tarzda vurgulanır.

İlk olarak, ironi geleneksel görüntülerin ve düşüncelerin yetersizliğini ortadan kaldırmak için kullanılabilir. Ironi, kültürel olarak marjinal grupların bu marjinalliği gösteren kategorilere karşı mücadele edebildikleri bir stratejidir. Kadınların yaptıkları çağdaş kurguda ironinin ve fantezinin rollerini ele alan Nancy Walker, şunu iddia eder: "Kadınlar tarafından çağdaş romanı karakterize eden, yalnızca kimliğin alışkanlığı değil, yeniden tanımlamanın ve keşfin içsel bir süreci olarak kendi ile kültürel miras tarafından dışsal olarak formüllendirilen kendi arasındaki ironik mesafenin bilincidir" (Walker, 1990, 78). Edebiyatta ironi sık sık kadınlar tarafından ve alçaltıcı kültürel kategorilerden kurtulmak isteyen melez insanlar tarafından kullanılır; Walker'ın açıkladığı gibi, "ironi kabul edilmiş bir geleneğin doğruluğunu ve geçerliliğini reddetmenin bir yoludur ve onun uyumsuzluğuna ve anlamsızlığına işaret etmektedir" (1990, 22). Ironi böylece birinin farklı-

²⁴ Ferguson gibi, başka stratejilerin yerine geçirmek için değil, onların tamamlayıcısı olarak ironiyle ilgileniyorum ve burada -diğer bütün stratejilerimizdeki işbirliğine benzer şekilde- Ferguson'la işbirliği yapıyorum. Bu nokta daha sonra ele alınacak.

lığına dikkat çekerek yanlış, modası geçmiş ya da bu suretle uygulanamaz kültürel gelenekleri çalışamaz hale getirmek için kullanılabilir. Bu yolla, ironi onların gücünün eksikliğine işaret ederek aldatıcı klişeleri temizlememize yardım edebilir.

Birinci durumda ironi olmadığımız şeye karşı kullanılırsa, ikinci durumda olmak istemediğimize karşı kullanılır. Yani ironi kurucu güce sahip idealleri ya da imgeleri silahsızlandırmak için de kullanılabilir. Bizler bu ideal ve imgelere sıkıca bağlı olabiliriz ya da onlara iyice bulaşmış olabiliriz; bu anlamda ironi *kendine gülüşe* neden olabilir. Ironik jest basit bir determinizmden kaçmamıza ya da onu aşmamıza yardım eden bir tarzda, bir determinizm düzlemini bir diğerine karşı oynayarak öznelliğin karmaşıklığını vurgulamak için kullanılabilir. Bu ironik kendine gülüşün örnekleri, Sheila Rowbotham'ın "Kadın Bilinci, Ironik Erkek Dünyası" içinde bir feminist olarak kendi gelişiminin komik yeniden kuruluşunda bulunabilir. Örneğin, Rowbotham'ın kozmetiklerle kendi ilişkisini göz önüne alın. Rowbotham, hayatının bir noktasında maskara kullanmaktan vazgeçmeye karar verdiğini, çünkü bunun kendi oluşum halindeki feminizmiyle uyuşmadığını, ancak bunu yapmanın kolay olmadığını anlatır. Bu duruma yanıtını açıklarken, Rowbotham kendi içinde kurmakta olduğu feminist kimlikle, arkasında bırakmak istediği geleneksel kadınsı kimlik arasında bir bölünme hisseder: "Rasyonel olarak kendimdeki anlamsızlığı görebiliyordum. Fakat bu kendimi farklı bir tarzda deneyimlediğimi göstermez." (1973, 45). Onun öyküsünün en temel ironilerinden biri hem itaat etmesi hem de direnmesidir. Bu çifte zorlanma ve reddedişle Rowbotham, bu kadınsılık normlarının kurucu gücünü aktarırken, aynı zamanda indirgenemeyeceğini ya da onlar tarafından belirlenemeyeceğini ortaya koyar. Öykü özellikle öğreticidir, çünkü Rowbotham'ın ka-

dınsılığın üretilmesinde kendi suç ortaklığını kabulüne gösterdiği tepki inkâr ya da utanç değil, sadece gülüştür. Bu, kötü vicdanın gücünü etkisiz kılan ve onun suçluluğun özyenilgici güçleriyle donatılmış bir politikadan kaçınmasını sağlayan bir gülüştür. Kişinin gülme yeteneği onun tamamen ya da sadece bu geleneklerle belirlenmediğini gösterir, onların kurucu etkisini daha fazla inkâr etmeden gülüşün kendisi onların sıklılığını gevşetmeye hizmet eder. Bulaştırıldığımız şeye “sadece hayır” diyemeyiz; saflık olası değildir. Ne var ki, bazı koşullarda kendimize gülebiliriz; çünkü biz herhangi bir özgün davranışa ya da kurala indirgenemeyiz ya da onlar tarafından belirlenemeyiz; bu gülüş sayesinde onun etkisini azaltırız. Böylece, ironi ne olduğumuzla ve ne olmak istemediğimizle ilgili bir strateji olarak hizmet eder; kendine gülüş farklı olmak için bir alan açar.

Birinci durumda ironi ne olmadığımıza karşı ve ikincisinde ne olduğumuza ve ne olmak istemediğimize karşı kullanılır; ve üçüncü bir örnekte ironi olmamayı istemediğimize karşı konumlandırılır. Daha özgül olarak ironi, *hoşnutsuzluk* mantığı ve reaktif kimlik kavramlarıyla donatılan kutupsal karşıtlığın politik stratejilerinden çözülmek için kullanılabilir. Lezbiyenler için bir seks dergisi olan *On Our Backs* (Sırtımızın Üzerinde), ironinin bu tarz kullanımıyla ilgili bir örnek sunar. Başlık açıkça, radikal feminist bir dergi olan *Off Our Backs*’le (Sırtımızdan Düşün) ve özellikle onun feminist porno karşıtı hareket içindeki belli eğilimlerle olan işbirliğiyle alay eder. Porno karşıtı feminizme karşı böyle bir oyun başlıkla sınırlandırılmamalı. *On Our Backs*’in ilk sayısında -“Maceracı Lezbiyenler İçin Eğlence” olarak ilan edildi- diğer katkıların yanı sıra bir de hiciv yer aldı. “1 Nisan 1984”te, lezbiyen-feminist destek grubu (S/M) ile İngiltere’de porno karşıtı savaşçılardan oluşan bir grup lezbiyen feminist arasındaki

kurgusal çatışma hakkında bilgi veriliyordu. Üzerlerinde “Azınlıkları Azaltın” gibi sloganlar yazılı çıkartmalar taşıyan, porno karşıtı C.W.A.P.I (Ayartılmış Bireylere Karşı Kaygılı Kadınlar) grubunun üyeleri, “bir fincan çay her türlü cinsel birleşmeye tercih edilir” demektedirler. Liderleri, C.W.A.P.I’nin, “ancak kibar aşkın hoş görülebileceği sağlıklı bir ortam” geliştirmek istediğini söyler. Bir diğer üye ise, “kendi hayat tarzımızı doğru ve feminist günlük deneyimin yegâne geçerli biçimi olarak ilan etmenin tam zamanı” olduğunu iddia eder (Knightly, 23).

Bu çeşit ironili mizahın etkilerinden biri klişeleşmiş ve tek boyutlu kimlik kavramsallaştırmasını sorunsallaştıran bir çift olma durumunu -“sırtının üzerinde”ki feminist-öne sürmesidir. (Bu durumda, bir kimlik ya politik olarak teslim olur ya da aktif ve maceraperest bir şekilde cinseldir.) Daha da önemlisi, bu jestler aşırı duygusallık meselesinin mantığını ortaya koymaya yarar (“sen günahkârsın, ben sen değilim; öyleyse ben iyiyim”) ve sofuluk/sade bir hayat sürmeyi (“sen [tehlikeli] bir şekilde cinselsin, ben sen değilim, öyleyse ben [tehlikeli] bir şekilde cinsel değilim”) över ki bu da porno karşıtı konumun belli katmanlarını canlandırır.²⁵ Bu gülüş, *On Our Backs*-çilerin birinin diğerinden daha gerçek ya da daha doğru olarak tanımlanmadığı, genişlemeye uygun bir cinselliğin onaylanması kabulünden kaynaklanır. *On Our Backs*, bu tekniklerin içinde ve onlar aracılığıyla, porno karşıtı bir söylemi, göreneksel porno karşıtı tutumu tekrarlamadan -bu nokta önemlidir- bilgilendiren tepkisel mantığı açığa vurmaya başarır; hiç kuşkusuz bunlar, kadın cinselliği pratiklerinin kabul edilebilir alanına uyan pratikleri, edimleri ve tutkuları temsil etmemektedirler; kendilerini erkek arzusunun

²⁵ Aşırı duygusallığın feminist politikanın belirli biçimleri içindeki rolüne dair ilginç bir analiz için bkz. Joan Cocks (1991).

nesneleri olarak onaylamadıkları açıktır.²⁶ Aslında gülüş onların bu geleneksel muhalefetlerin ötesinde olmalarının kabulünden kaynaklanır. Öyle ki, *On Our Backs* hem cinselliğin geleneksel ideallerini hem de bu ideallere karşıtlığı amaçlar, ironiyi kadınların (iyi) ve erkeklerin (kötü) cinsel pratiklerinin tepkisel karşıtlığından kopuk bir araç olarak kullanır. Bu ironi biçimi tepkisel karşıtlıklarla olan sorunları daha nüanslı bir direnişe yer açmaya yardım edecek şekilde aydınlatır.

Bu feminist bakış kurma sürecinin bir parçası da, tepkisel karşıtlıklardan koparak ve hükmetmenin yaşandığı geçmişin bıraktığı kötü etkileri irdelemeden tanıyarak, yıpranmış ve modası geçmiş idealleri ve imgeleri temizlemeyi içerir. Bu olayların her birinde, kendine yapılan ironik gönderme, en azından kısmen, basitçe reddedilemeyecek bir zayıflatma aracı olarak hizmet eder. Ironik kendine gülüş, özerk, kendini kuran benliğin “sadece hayır” diyebileceğini varsaymadan öznenliğin belirli görenek ve boyutlarına “Hayır” dememizi sağlayan seçme mekanizmasıdır. Ironi bizi zayıflatanlardan kurtulmamıza yardım eder; benliği güçsüzleştirebilen imgeleri, boyutları ya da suçlamaları etkisizleştirmenin bir yoludur. Gülüş inkârı bu yolla yerinden ederse, kötü vicdanı iyi bir şekilde savuşturabilir ve suçla dolu bir politikayı reddedebiliriz. Ironik kendine gülüşün seçici kullanımı aracılığıyla, aşırı duyarlılık güçlerini tarafsız kılmaya başlayabiliriz ve kendimizi saflık ideallerine bağlı ahlaki politikalardan çekip çıkarabiliriz.

Ne var ki, feminizm için önemli bir kaynak olabilse de, ironinin sadece sınırlı bir rol oynadığını savunuyorum. Ironik gülüş bize bireylerin ya da kolektiflerin belirli ko-

²⁶ Camille Paglia'nın, geleneksel erkekliğe değer vererek ve “Feminizm”i yerek ana medyada anti-pornoya karşı başlattığı saldırı, bir yandan da kaba biçimde muhalif ve kolayca kazanılabilir bir eleştiridir.

şullarda “Hayır” demelerini sağlayan önemli bir yöntem olsa da, bu inkâr çabasını onaylama pratiğiyle tamamlamamız gerekir. Bu nedenle Ferguson’ın daha genel bir ironik duyarlılığı benimsememiz için yaptığı tavsiyeye ve özellikle de, feministler olarak bağlılıklarımızı ironik bir bakışla ele alma, böylelikle “kuşku ve tarafgirliğe feminist teori içinde onurlu bir yer verme” önerisine karşı çıkıyoruz (1993, xi, 32). Ferguson, bağlılıklarımızın olumsuzluk ve tarafgirliğinin bir tür ayrılmaz parçası olarak ironik tutumun iddialarımızın sabit doğrular halinde kemikleşmesini önlemeye ve birlik idealine bağımlı ve onun tarafından yoksullaştırılan bir politikaya son verilmesine hizmet edebileceğini öne sürer. Oysa kadınların deneyimlerini, onların özgüllüğünü unutmadan yeniden ele almak için seçici olmamız gerektiği konusunda onunla aynı görüşteyim. Ve bu süreçte ironinin önemli bir rolü olduğuna katılıyorum; ironinin bu kullanılışının kurucu bir jestten çok yıkıcı bir jest kurduğunu ve bu nedenle gerekli, fakat sınırlı bir strateji olduğunu öne sürüyorum. Ferguson’ın ironik olumlama nosyonu sorunsaldır, çünkü iki anı çarpıştırır; biri inkâr eder ve biri onaylar, bunu kolektif pratiklerimizin önemsiz bir şekilde yaratıcı gücünü sınırlama yoluyla yapar. Bir şeyi ironik olarak onaylamak kişinin bağlılıklarını yumuşatmaktır. Böylece kişi kendini özgün bir “evet”e teslim edemediği zaman, onun yerine evrensel bir “olabilir” önerir. Bu görüşe bir alternatif olarak, vaatlerimizin niteliğini sınırlamaktan çok onların içeriğinde ve sınırında seçici olmamız gerektiğini iddia ediyorum. Ironik onayın tersine, feminist bir bakış seçici bir onaylama olarak kurulur; o “olabilir”in değil, hem “Evet”in hem de “Hayır”ın ürünüdür. Bir kere daha Nietzsche’nin buyruğuna dönülürse: Bütün zayıflara, bitkin düşenlere “Hayır”ı öğretirim. Bütün o güçlülere, güç depo edenlere ve güç duygusunu haklı görenlere “Evet”i öğretirim” (1967, 33). Böylece

inkâr ve onayı, seçme sürecinde farklı işlevlere hizmet eden farklı anlar olarak anlayabiliriz. Seçme hem çözülmenin hem de bağlanmanın sürecidir; amaç farklılık için bir alan açan, mesafe yaratan bir gülüşten, ironik bir gülüşten, eğlenceli bir gülüşe, onaylama gülüşüne geçmektir.

VI Yeniden Kurucu Seçme Edimleri: Onay Olarak Kendine Değer Bîçme

Bu yaratıcı gayreti nasıl kavrarız? Seçme sürecimizin yıkıcı boyutu, içkin bir direniş, saf bir muhalefetten çok içten gelen bir inkâr bakımından düşünülebileceği gibi, benzer bakımlardan yaratıcı boyutlarda da düşünmemiz gerekir. Yani ütopyacı bir öteyi ya da diğerini onaylayamayız, sadece hangisi olduğumuzu ve hangisinin daha fazla olmamızı sağlayabildiğini onaylayabiliriz. Fakat burada, kendi terimlerimiz konusunda açık olalım. Onaylamak sadece olumlu bir yorumu yansıtmak ve olumlu bir yorum vermek değil, onu bir proje olarak benimsemek, daha fazla gelişmeyi istemektir. Deleuze'ün açıkladığı gibi, saf onaylama seçicidir ve reaktif olanın karşısında aktif olanı seçer; onaylamak hâlâ değerlendirmektir, fakat esinlendiği hayata karşıt olmanın acısını çekmek yerine, kendi farklılığını seven bir iradenin bakış açısından değerlendirmektir” (1983, 185). Bir şeyi onaylamak hem doğruluğunu kabul etmek hem de onu olumlu ve yetkili bir gelişme olarak pratiğe geçirmektir. Onaylama razı olma değildir; onaylama sadece var olana uyma ve uygun olma değildir: “Onaylamak, yaratmaktır; katlanmak, sabırla katlanmak ya da kabul etmek değildir” (1983,185-186). Deleuze'un formüllendirmesinde,

Onaylamak, olanın sorumluluğunu almak, onu yüklenmek değil, salıvermek, *yaşananı özgür bırakmaktır*. Onaylamak

yükü boşaltmak; hayatı yüksek değerlerin ağırlığı ile doldurmak değil, hayatı hafif ve aktif yapan yeni değerler yaratmaktır. Tam olarak ifade etmek gerekirse, ancak hayatı olabilecek olandan ayırmaktansa, yeni hayat formları icat etmek için aşırılığı kullanabildiğimiz ölçüde yaratı vardır (1983, 185).

Nietzsche “kabul olarak onaylama değil, fakat yaratım olarak onaylamayı” öğretir (1983, 185). Biz, olabileceğimizi ve hafif ve aktif -neşeli ve geniş- olmamızı sağlayanı onaylarız. Fakat yine, bu onaylama pratiğini nasıl algılarız? Hangi mekanizma yoluyla “Evet” deriz? Nasıl seçeriz? Bizi kolektif özneler haline getirenlerle nasıl uğraşabiliriz? Eğlenceli olan, fakat ironik olmayan gülüşe nasıl ulaşırız?

Şüphesiz burada tartışabileceğimiz bir seçme mekanizması var; fakat kendini değerlendirmeyi Nietzscheci onaylamayla karşılaştırmalı olarak Marksist bir proje biçiminde sunmak istiyorum. Bu kavramın, bakış kuramının kurucu politik boyutlarını geliştirmeye ve aydınlatmaya yardım edeceğine inanıyorum. O halde, kendini değerlendirme, politik bir onaylama projesi olarak, etrafında feminist bir bakışın kurulduğu ikinci bir seçme mekanizmasıdır.

Marx’ın kendini değerlendirme kavramı, Antonio Negri tarafından geliştirildi ve onun, *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*’inde (1991) (Marx’ın Ötesinde Marx: Grundrisse Üzerine Dersler) en açık şekilde sunuldu.²⁷ Burada şunu not etmek önemlidir: Negri’nin bu metinde zihnini meşgul eden şeyler bizimkilerle uyuşur: Negri, geleneksel Marksizm’in ve çoğu kez bizzat Marx’ın kapıldığı voluntarizm ve determinizmin ötesinde bir dev-

²⁷ Negri’nin çalışmasında kendini değerlendirme kavramının daha ileri bir açıklaması için bkz. Cleaver (1991; 1992); Hardt (1994) ve Ryan (1982, 204-212)’ye bkz.

rimci öznellik teorisi bulmak için, Marx'ın komünizme geçişte işçi sınıfının rolüyle ilgilendiği birkaç metinden biri olan *Grundrisse*'ye başvurur (Negri, 1991, 8, 11). Negri, Marx'ın ötesinde; hem bize hümanist bir ütopyayı arzu ettiren romantik voluntarizmin hem de kaderimizi yasal güçlerin bağımsız entrikalarına bağlayan kaba bir determinizmin ötesinde bir Marx'ın olanaklarıyla ilgilenir (153-154). Kendini değerlendirme kavramı, antagonist öznelere adına kapitalist ilişkilere içkin sonsuz bir direnişi kavrama girişiminin parçasıdır.²⁸

Negri iki içkin yıkım stratejisi sunar; birincisi esas itibariyle yıkıcı, diğeri ise kurucudur. Birincisi, yıkıcı strateji ya da stratejiler takımı, "işin reddi" olarak özetlenir. Bu başlık altında, kapitalist değerlendirmeyi inkâr etmek için tasarlanan pratikler ve özgül olarak grevleri iş yavaşlatma eylemlerini, sabotajı vb. kapsayan, kapitalist ücretli emek sömürsünü yıkmaya çalışan mücadeleler yer alır. İkincisi, kurucu strateji ya da stratejiler grubu, geleceğin tohumlarını seçmek ve yetiştirmek, alternatifler yaratmak üzerinde odaklanır. Bunlar kendini değerlendirme projeleri, karşı öznelliklerin sayesinde oluşturulduğu araçlar olarak, alternatif oluşum süreçleri olarak kavranır. Harry Cleaver, kendini değerlendirme kavramını kendini oluşturma yapıcı gücünü kapitalist ilişkilerin reddiyle mümkün kılan tasarımlar olarak betimler: "Reddetme gücünün ya da sermayenin belirlenimini yıkan gücün yanında, yeni pratikleri kurma gücünü, yaratıcı onaylamanın

²⁸ Negri, Butler'ın da ortaya koyduğu bir soruyu sorar: "Eleştirel nedenselliğin yerini alan fetişizmi (devrimci ya da başka türlü) önlemek için sadece özdekçi ontolojiyi değil, fakat her tür ontolojiyi reddetmek gerekli midir?" Ne var ki, Butler'ın aksine Negri, olumsuz bir yanıt verir: "Tam tersine, ben öznel bakış açısının temel olarak kurucu olduğuna ve bu kurucu sürecin gerçek belirlenimlerin hermenetiği olarak yorumlanabileceğine inanıyorum." (1989, 128).

gücünü, işçi sınıfının yeniden bileşiminin orta yerinde buluruz” (Cleaver 1991, xxvii). Böylece devrim, “sermayenin eşzamanlı yıkımını ve yeni bir toplumun, komünizmin inşasını” kapsayan bir pratik olarak kavranır (Cleaver, 1991, xxvii). Eğer Hegelci diyalektiğin kalıntılarını Marx’ın tarihsel materyalizminden temizlersek, Marksist uygulamanın olumsal boyutu olasıdır. Negri’nin, Marx’ın *Grun-drisse*’deki yöntemini damıtmasında, diyalektik çelişkinin teleolojik ve soyut mantığı, zıtlığın şartlara bağlı ve soyut mantığıyla yer değiştirir. Negri’nin bu “antagonist eğilim yöntemi”ne göre; antagonizmler, zıtlığın diyalektik mantığıyla düzenlenmezler, ne de bir tür diyalektik sentez içinde sona ereceklerdir; daha ziyade, antagonist güçler, birbirinin ters ayna imgeleri olarak konumlanmak suretiyle ayrı uzamlarda gelişirler: “Ayrılma, işçilerin bakış açısından, tarihsel olarak verili bir gerçekliğin birleşmesidir; bu bölgede baskın olan özgür öznenin üretici gücüdür” (1991, 133). Tepkisel olmaktan çok aktif olan bir direniş, tepkisel, antitezin ve sentezin “her şeyi çözen” mantığının kabul edemeyeceği, yalnızca göreliliği bir özerk kuruluş süreci, bir ayrılma anı, uzamı gerektirir. Negri şunu öne sürer:

Hemen şunun altını çizmeli(yiz) ki, antagonist mantık ikili bir ritme sahip olmaktan çıkar, ufuktaki düşmanın fantastik gerçekliğini kabul etmekten vazgeçer. Basit bir ufuk olarak bile *diyalektiği reddeder. Bütün ikili formülleri reddeder...* Ancak bu alanda yeni kategorilerden, sermayeden değil, sermayenin yıkılmasından söz etmeye başlayabiliriz (1991, 189).

Reaktif zıtlığın taşıdığı mantığın yerine aktif antagonizmin mantığını geçirerek, inkârın yanı sıra onaylamaya da bir yer açarız. Antagonistlerin ayrılması, yıkıcı farklılığın işlenmesi için bir yaratıcı alan sağlar. Marx’ın yönteminin

bu şekilde okunması Negri'nin iki anahtar formülüyle özetlenebilir: Çelişki değil, fakat zıtlık; tersine çevirme değil, fakat ayırma.

Negri zorunlu emek, işçinin işgücü sahibi olarak yeniden üretmek zorunda olduğu emek ile artık emek arasındaki antogonizmi yeniden ele alarak kendini değerlendirme kavramını oluşturur. Negri bizi Marx'ın işgünü için mücadele analizine geri götürür. Bu mücadelede sermaye artık değer oranını zorunlu emeğin üzerine çıkarmaya çalışırken, işçi sınıfı zorunlu emek oranını arttırmak için mücadele eder - Negri'nin ne "sermaye" ile ne de "iş" ile ilintili olmayacak ölçüde emek alanı olarak nitelendirdiği şey (1991, 72). Negri, sosyal işgününün bu şekilde ontolojik düzlenişine Marx'ın "antagonist dinamizm" analizini katmamız gerektiğini öne sürer. Bu da, ancak bu iki emek tarzını görece özerk sosyal alanlardaki gelişme olarak kavransak olasıdır. Negri'ye göre, biz bu iki sosyal alanın farklı pratik normlarını, özneliğin farklı şekillenmelerini ve değerlendirmenin zıtlaşan tarzlarını ayırt etmeli ve iletmeliyiz (1991, 93). Yani bu farklı değerlendirme işlemleri, özneleri ayrı kapasiteler ve tatlar, tutkular ve ihtiyaçlarla yaratan, potansiyel olarak ayrı libidinal, sembolik ve üretim ekonomileri kurar. Negri bu kendini değerlendirme projelerini, zorunlu emeğin alanını genişletme ve yeniden oluşturma stratejisinin parçası olarak önerir. Bu araçlarla, işçiler kapitalist üretimin sınırları içinde tatmin edilemeyecek tarzda kendi isteklerini, tutkularını ve kabiliyetlerini artırır. Bu kendini değerlendirme projeleri kapitalist değerlendirmeyele bağdaşmayan değer yaratma pratiklerinden ibarettir. İşçiler "sürekli olarak iş dışı alanı, zorunlu emeğin değerini genişletmeye" çabalarlar (1991, 71).²⁹ Sermaye zorunlu emeğin alanını sınırlandırmaya,

²⁹ Marx'ın analizine göre, "emek gücünün değerinin belirlenimi tarihsel ve ahlsal bir element içerir." (Marx 1976, 275). Yani zorunlu olana ilişkin yar-

yeni ihtiyaçların, yeni tatminlerin ve pratiklerin üretiminden kâr etmeye, bunları içermeye ve denetlemeye çalışır. İşçiler bu sınırları bozmaya ve aşmaya, onları yıkmaya ve onları alternatifleriyle değiştirmeye çalışırlar. Mücadele, kapitalistin emeğin üretken gücünü kısıtlama ve sınırlama mücadelesi ve işçilerin kurucu emek gücüne getirilen bu kısıtlamaları aşma çabaları yüzünden bizatihi emek üzerinde bir mücadele olarak kavranabilir.

Kendini değerlendirmeyi, bir bakış kuran seçme mekanizması biçiminde sunarak, inanıyorum ki, bakış kuramının politik potansiyelini ve stratejik gücünü genişletebilir ve aydınlatabiliriz. Kendini değerlendirme hareketleri olarak kavranan feminist tutumlar, kadınların değer yaratan pratiklerinin antagonist potansiyelini ve kurucu olanaklarını besleyen, sürekli ve kolektif projelerdir. Örneğin, akrabalık şebekelerinin yaratılmasını ve sürdürülmesini sağlayan aile içi emeğin ve farklı bakım biçimlerinin çevresinde kurulan tutumların onaylamaya ve geliştirmeye çalıştığı emekle bağlantılı öznellik tarzlarının değerini düşünebiliriz. Bu suretle feminist bakış, toplumsal yeniden üretim için gerekli olan şimdiki kavramlaştırmalarla bağdaşmayan tutkular ve hayaller, değerler ve ihtiyaçlarla, kolektif öznelere üreticisidir ve onların aracılığıyla kurulabilirler.³⁰ Diğer bir deyişle, içeriği değiştirerek ve zorunlu emeğin alanını genişleterek, kendini değerlendirme proje-

gılar -ki bunlar işçiyi yeniden üretmek için tatmin edilmesi gereken ihtiyaçlar ve isteklerdir- kültürel olarak da özgüdür. Negri bu belirlenimleri sınıf mücadelesinin önemli bir parçası olarak görür (ayrıca bkz. Hardt ve Negri, 1994, 9).

³⁰ Bu analizin epistemolojik olmaktan çok ontolojik bir kayıt içinde rol oynadığına (en azından başladığına) dikkat ediniz. Burada esas olarak ilgilendiğim nokta, alternatif bilme tarzlarının mümkün olması ve antagonist “çıkarları” olan alternatif bir “bilinç”in aşılması değil, daha çok alternatif öznellik tarzlarının mümkün olması, alternatif “arzular”, “alışkanlıklar”, “istençler”in yaratılmasıdır. Başka deyişle, potansiyel epistemolojik sonuçlar, bakış teorisinin bu versiyonunda ontolojik ürünler kadar önemli değildir.

leri baskın sosyoekonomik, kültürel değerlendirme tarzlarının yıkıcısı olan bakış açıları yaratırlar. Kadınların emeğinin özne-etkileri feminist bakışa dönüştürülür: Başarılmış, seçici ve daha da önemlisi, politik olarak ne istediğini bilen kolektif projeler.

Feminist bakışın bu uyarlaması, iki seçme mekanizmasının ürünüdür: Ironi ve kendini değerlendirme. Ironi, kurucusuzlaştıran bir mekanizma olarak, bizi zayıflatan ve güçten düşürenle ilgimizi kesmemize yardım eder; kendini değerlendirme, yeniden kurucu bir mekanizma olarak yapabildiğimizi başarmamızı sağlayan bir araçtır. Projemizin yıkıcı boyutuna eşlik eden gülüş, ironik bir gülüş, reaktif olandan çok aktif olan bir inkârı işaret eden bir gülüş olarak nitelendirilirken, projemizin yıkıcı bölümüne eşlik eden gülüş, neşeli bir gülüş, yaratıcı güçlerimizi onaylayan gülüş olarak kavranabilir. Farklı işlevlerine rağmen kurucusuzlaştırıcı ve yeniden kurucu mekanizmalar aynı genel hedefe hizmet ederler: Yıkıcı feminist kolektifler inşa etmek. Yani ironi ve kendini değerlendirme projelerini etkin bakış açılarını seçmek ve beslemek için kullanırız. Projenin eleştirel gücü ve dönüşümsel kapasitesi onun değerinin gerçek ölçüsüdür.

VII Sonuç

Bakış teorisinin bu uyarlamasını geliştirmek için, ontolojiden başlayan, öznellikten geçen ve politik olana varan bir yol açtım: Emeğin ontolojisi bir öznelleştirme sürecine giriş noktası olarak hizmet etti; bunun seçilmiş unsurları da politik bir bakış projesine dönüştürüldü. Bu ontolojinin sonsuz, yaratıcı ve stratejik boyutları ve onu ortaya çıkaran öznellik tarzları, ulaşılan, seçici ve politik olarak ilgili bir bakışın tabanını oluşturur. Bu okumayla, feminist bir bakış hem yaratılır hem de yaratıcıdır. O eşzamanlı

olarak feminist politikanın ürünü ve zeminidir. Bu bakışın öznesi -ironiyle (kendine gülüş) ve kendini değerlendirmeyeyle yaratılan kolektif bir feminist özne, *tekrar döneceğimiz* bir özne- artık voluntarizm ve determinizm sorunlarından uzak bir zeminde yer alır. Bu terimlerle, onun özcü olmayan olanaklarını vurgulaması gereken terimlerle konulduğunda, iddia ediyorum ki, feminist bakış teorisi, geçmişin bu kalıntısı gelecek için bize bir araç olarak gayet iyi hizmet edebilir.

Çeviren: Hakan Gür

ALINTI YAPILAN KAYNAKLAR

- Amott, Teresa L. ve Julie A. Matthaei, *Race, Gender, & Work: A Multicultural Economic History of Women in The United States*, South End Press, Boston, 1991.
- Bordo, Susan, "Feminist Skepticism and the 'Maleness' of Philosophy", *Women and Reason* içinde, der. Elizabeth Harvey ve Kathleen Okruhlik, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1992, 143-162.
- Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990a.
- , "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse", *Feminism/Postmodernism* içinde, der. Linda Nicholson, Routledge, New York, 1990b, 324-340.
- , "Imitation and Gender Insubordination", *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* içinde, der., Diana Fuss, Routledge, New York, 1991, 13-31.
- , *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York, 1993.
- Cleaver, Harry, "Introduction", In Antonio Negri, *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, Autonomedia, New York, 1991, xix-xxvii.
- , "The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: From Valorisation to Self-Valorisation", *Open Marxism, vol. II: Theory and Practice* içinde, der. Werner Bondeld, Richard Gunn and Kosmas Psychopedis, Pluto Press, Londra, 1992, 106-144.
- Cocks, Joan, "Augustine, Nietzsche, and Contemporary Body Politics", *Differences* 3 (1), 1991, 144-158.
- Collins, Patricia Hill, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York, 1991.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche & Philosophy*, Çev. Hugh Tomlinson, Columbia University Press, New York, 1983.
- Di Leonardo, Micaela, "The Female World of Cards and Holidays: Women, Families, and the Work of Kinship", *Signs* 12 (3), 1987, 440-453.

- Di Stefano, Christine, "Am I That Performance? Vicissitudes of Gender", Amerikan Siyasal Bilimler Derneği Toplantıları'na sunulan tez, Washington, D.C., 1991.
- Ebert, Teresa L., "Ludic Feminism, the Body, Performance, and Labor: Bringing *Materialism* Back into Feminist Cultural Studies", *Cultural Critique* 23, 1992-93, 5-50.
- Elson, Diane, "The Value Theory of Labour", In *Value: The Representation of Labour in Capitalism*, der. Diane Elson, Humanities Press, New Jersey, 1979, 115-180.
- Ferguson, Kathy, *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- Glenn, Evelyn Nakano, "From Servitude to Service Work: Historical Continuities in the Racial Division of Paid Reproductive labor", *Signs* 18 (1), 1992, 1-43.
- Harding, Sandra, 1986, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
- Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Cornell University Press, Ithaca.
- Hardt, Michael, "Toni Negri's Practical Philosophy", *Body Politics: Disease, Desire, and the Family* içinde, der. Michael Ryan ve Avery Gordon, Westview, Boulder, 1994, 225-228.
- Hardt, Michael ve Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.
- Hartsock, Nancy, "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism", *Discovering Reality* içinde, der. Sandra Harding ve Merrill Hintikka, Reidel, Dordrecht, 1983a, 283-310, *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Northeastern University Press, Boston, 1983b.
- , Forthcoming, "The Feminist Standpoint Revisited", *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays* içinde, Westview Press, Boulder.
- Hirschmann, Nancy J., *Rethinking Obligation: A Feminist Method for Political Theory*, Cornell University Press, *Hypatia*, 1992.7(3), Ithaca, 1992, 155-207.

- Jameson, Fredric, "Actually Existing Marxism", bu kitapta, 1993.
- Jones, Kathleen B., *Compassionate Authority: Democracy and the Representation of Women*, Routledge, New York, 1993.
- Knightly, Gladys Fewkes, "April, 1984", *On Our Backs*, Yaz, 1984, 23.
- Marx, Karl, *Grundrisse*, Çev. Martin Nicolaus, Vintage Books, New York, 1973.
- , *Capital, vol. one*, Çev. Ben Fowkes, Vintage Books, New York, 1976, Marx, Karl ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, In *The Marx Engels Reader*, der. Robert Tucker, Norton, New York, 1978.
- Negri, Antonio, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*, Çev. James Newell, Polity Press, Cambridge, 1989.
- , *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, Çev. Harry Cleaver, Michael Ryan ve Maurizio Viano, Autonomedia, New York, 1991.
- Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra*, In *The Portable Nietzsche*, Çev. ve der., Walter Kaufmann, Penguin, New York, 1954.
- , *The Will to Power*, Çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, Vintage, New York, 1967.
- , *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, Çev. R. J. Hollingdale, Penguin, New York, 1973.
- , *The Gay Science*, Çev. Walter Kaufmann, Random House, New York, 1974.
- Rose, Hilary, "Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences", *Signs* 9 (1), 1983, 73-90.
- , "Women's Work: Women's Knowledge", *What is Feminism?* içinde, der. Juliet Mitchel ve Ann Oakley, Basil Blackwell, Oxford, 1986, 161-183.
- Rowbotham, Sheila, *Woman's Consciousness, Man's World*, Penguin Books, New York, 1973.
- , *Homeworkers Worldwide*, The Merlin Press, Londra, 1993.

- Ruddick, Sara, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Ballantine Books, New York, 1989.
- Ryan, Michael, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982.
- Smith, Dorothy, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Northeastern University Press, Boston, 1987.
- , "Sociology from Women's Experience: A Reaffirmation", *Sociological Theory* 10 (1), 1992, 88-98.
- Stanley, Liz ve Wise, Sue, "Method, Methodology and Epistemology in Feminist Research Processes", *Feminist Praxis: Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology* içinde, der. Liz Stanley, Routledge, New York, 1990, 20-60.
- Walker, Nancy A., *Feminist Alternatives: Irony and Fantasy in the Contemporary Novel by Women*, University of Mississippi Press, Jackson, 1990.
- Warren, Mark, *Nietzsche and Political Thought*, The MIT Press, Cambridge, 1988.
- Weeks, Kathi, "Feminist Standpoint Theories and the Return of Labor", *Marxism in the Postmodern Age: Confronting the New World Order* içinde, der. Antonio Callari, Stephen Cullenberg ve Carole Biewener, Guilford, New York, 1995, 292-300.
- Zita, Jacqueline N., "Male Lesbians and the Postmodernist Body", *Hypatia* 7 (4), 1992, 106-127.

Mao Zedung ve “Çin Marksizm’i”



Arif Dirlik

Mao Zedung’un felsefesi iki tarihin kesişme noktasında durur; birincisi, ondokuzuncu yüzyılın sonlarından başlayarak Çin düşüncesine zorla ve artan bir etkiyle sokulan ve Çin toplumunun geçmişi, bugünü ve geleceği hakkında düşünmesi için yeni bir referans kaynağı sağlayan küresel tarih; diğeri de, yeni dünyanın Çinli bilinci üzerinde etki yapmaya başladığı zamanlarda bir özerklik sorunu olarak ortaya çıkan Çin tarihi. “Mao Zedung’un Felsefesi”¹ 1930’lardaki Komünist Devrim sırasında şekillenmeye başlar-ken ithal bir ideolojiden yararlandı: Marksizm. Fakat ona

¹ “Mao Zedung Felsefesi”, Mao’nun Marksizm’inin resmi ifadesidir. Bir soyutlamadır ve Mao’nun Marksizm’inden ayrı tutulması gerekir. Çünkü kolektif çabanın ürünü olan bir düşünce yapısına işaret eder. Mao’nun Marksizm’i Mao’nun kişisel düşüncesine karşılık gelir. Bu yüzden, Komünist Parti’nin Mao’nun Marksizm’ini reddederken “Mao Zedung Felsefesi”ni yüceltmesi mümkündür. Bu ayırımı kabul etmekle beraber, ben yine de bu iki terimi birbiriyle değiştirilebilir şekilde kullanıyorum, çünkü böylesi bir ayırım 1950’lere kadar, yani en azından devrimin anlamı üzerindeki mutabakat bzuluncaya kadarki dönem için gerekli değildir.

kendi özel niteliğini veren toplumsal yapıları ve günlük kültürüyle, Çin Devrimi'nin potası olan Çin toplumu idi. Mao'nun felsefi düşüncesinin kalbinde bir üçüncü dünya devrimci bilincinin değerlendirilmesi yer alır. Bu bilinç dünyanın marjinalleşmiş bir nesnesi olmanın yarattığı potansiyel tehlikeye karşın, yeni dünyanın kendisini yeniden üretmeye çalışan özerk bir öznesi olmaktadır. Bu değerlendirme, Mao Zedung'un felsefesindeki çelişkileri ve katkılarını hep birlikte kendi içinde barındırır. Mao'nun felsefesi, aynı anda hem Marksist hem de Çinli olan bir Çin Marksizmi'nin birleşimidir. Bu felsefe, sadece Mao'nun kendi düşüncesini (ve Maoizmi) kesinlikle Marksist bir geleneğin içine yerleştirdiği için değil; daha önemlisi, felsefi düşüncesinin kategorileri Marksizm'in türevleri olduğu için Marksisttir. Diyebiliriz ki, Mao'nun düşüncesinde Marksizm'i izlemeyen herhangi bir tamamlayıcı kavramsal öğe yoktur. Aynı zamanda, Mao'nun Marksizm'inde kaçınılmaz olarak Çin'e ait, Çinli bir şey vardır. Mao, Marksizm'i genel geçer görüşlerde öne sürüldüğü gibi, Çin tarihine göre yorumlamamıştır. Aksine, ısrarla (Norman Levine'in deyişiyle) Marksizm'i yeniden üretme süreci içinde, Çin tarihsel deneyimini Marksizm'e göre yorumlamıştır.² Yaşadığımız dünyanın kavramsallaştırılmasında, Mao'nun Marksizm'i evrensel anlamda Marksist olmakla beraber, ifade tarzı bakımından tam anlamıyla "Çinli"dir. Mao'nun en belirgin özelliklerinden biri de Marksist kavramları Çinceye çevirmekteki maharetiydi. Çin tarihini Marksizm'e göre yorumlama konusundaki yeteneği de en az, Marx'ın "pratik bilinç" dediği dili kullanma yeteneği kadar gelişmişti. En soyut felsefi düşüncelerini ifade ederken bile Mao, referanslarını Çin tarihinden alıyor, bunları gün-

² Norman Levine, *Dialogue Within The Dialectic*, George Allen & Unwin, Londra, 1984, 332.

celleştiriyor ve Marksist felsefesini, Marksist kavramları ne kadar iyi biliyorsa bilsin bir yabancıнын kolay kolay anlamayacağı bir kelime haznesi olan Çinli bir söylem dünyasına yerleştiriyordu.

Mao'nun felsefesini tartışmaya açmadan önce yapılması gereken üç uyarı var. Birincisi, Mao'nun felsefesinden söz etmek mümkün (ve gerekli) iken, bu, Mao'nun öncelikle bir filozof olduğu veya bir filozof olarak görülmesi gerektiği anlamına gelmemelidir. Filozof olarak tanımladığımız kişinin işi soyut kavramlar ve problemlerdir. Kendisini "hayat üniversitesi" mezunu olarak nitelendiren Mao'ya göre, üniversitelerde kitaptan kitaba, kavramdan kavrama atlayarak soyut kavramların peşinden gidenlerin tuttuğu yol iyi bir yol değildi. Bir kere, kitaplar üzerinden nasıl bir felsefe yapılabilirdi ki?³ Pratik bir devrimci olarak Mao'nun en önemli hedefi, en soyut durumlarda bile dünyayı yorumlamak değil, değiştirmektir. Bu, Mao'nun devrimin pratik sorunlarını soyut ilkelere veya kavramlara dayandırmaya çalışmadığı veya bizim onun pratik sorunları hakkındaki tartışmalarından bu tür soyut kavramlar çıkaramayacağımız anlamına gelmemelidir. Fakat yine de aklımızdan çıkarmayalım ki, Mao için doğruluk veya geçerliğin ölçütü, soyutlamalar için bile, o fikrin içsel mantığı değil, fakat pratik deneyime ne derece uygun olduğuydu. Mao'nun felsefesi bir "devrimci pratik" felsefesi idi. Zaten Marksizm'in kendisi de genel olarak bir "praksis" (dünyayı değiştirmeyi amaçlayan pratik) felsefesi olarak kabul edilebilir. Karl Marx'ın kendisi de felsefenin temel amacının dünyayı sadece yorumlamak değil, aynı zamanda değiştirmek olduğunu belirtmişti. Mao'nun pratiğe yönelimi, Marx'inkinden (kendisi pek kabul etmese de, o daha çok bir filozoftu) daha güçlüydü. Ayrıca Mao, en ya-

³ "Talk on Questions of Philosophy" (1964), *Chairman Mao Talks to the People* içinde, der. Stuart Schram, Pantheon Books, New York, 1974, 213.

kın esin kaynağı olan V. I. Lenin'e oranla, soyut felsefe sorunlarıyla daha az sınırlanmıştı. Ona göre felsefenin değeri "devrim yapmak için ne kadar yararlı" sorusuna verdiği yanıtla ölçülürdü.⁴

İkinci nokta şudur: Mao'nun 1930'ların sonlarında oluşturmaya başladığı Marksizm'i, onun her zaman Marksist olarak kaldığı ya da felsefi düşüncesinin yıllar boyu değişmediği anlamına gelmez. Mao'nun felsefi düşüncesinin bir tarihi vardır. 1920-21'de Komünist Parti'nin kuruluşuna katıldığı sıralar 27 yaşında yetişkin bir kişi olmuştu ve Marksizm'in temel metinleriyle de, bu metinler ta 1930'larda Çinceye yer alana kadar herhangi bir ciddi tanışıklığı yoktu. F. Wokeman, Mao'nun bir "zihin karışıklığı" olarak nitelediği bu Marksizm öncesi yıllarında, onun düşüncesi üzerinde etkileri olan çeşitli kaynakların bir kataloğunu sunmuştur.⁵ Bu nedenle, Mao'nun felsefesinin pre-Marksist ve post-Marksist aşamaları arasında bir ayırım yapmak gereklidir. Ayrıca, bu Marksizm öncesi kaynakların, Mao'nun sonraki Marksist okumalarına girip girmediği veya girdiyse ne şekilde girdiği konusu çok açık olmamakla beraber onun Marksist olmadan önceki dönemde "önder" ve "önderlik edilen" arasındaki ilişkiye popülist bir perspektifle yaklaşma yönündeki eğilimi, merkezi iktidara ve hatta toplumsal örgütlenmeye dair anarşist kavramlara karşı bile anarşist kuşkuculuğu, düşünce ve eylem birliğine⁶ yaptığı en temel vurgular, hepsi birlik-

⁴ *Ibid*, 214.

⁵ Frederick Wakeman, Jr., *History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Tse-Tung's Thought*, University of California Press, Berkeley, 1975. Mao'nun "kafa karışıklığı" için bkz. Edgar Snow, *Red Star Over China*, Grove Press, New York, 1961, 147-148.

⁶ Mao'nun "popülizm"i için bkz. Maurice Meisner, "Leninism and Maoism: Some Populist Perspectives on Marxism-Leninism in China", *The China Quarterly*, 45, 1971, 2-36; "anarşizm"i için bkz. Robert A. Scalapino, "The Evolution of a Young Revolutionary: Mao Zedong in 1919-1920", *Journal of*

te onun felsefesinin biçimlenmesinde ve devrimci toplum vizyonunun oluşmasında önemli bir rol oynadı ve Mao’nun muhtemel Marksizm yorumları arasında kendine özel olanı geliştirmesinde hazırlayıcı bir etki yarattı. Hatta bunlar Mao’nun Marksizm’ine kalıcı (ve dinamik) çelişkileri de beraberinde getirdi. Sonraki yıllarda, Mao’nun devrim sonrası toplumda devrim pratiği veya devrimci eylem konusundaki düşüncelerinde bazı değişiklikler veya en azından detaylandırmalar oldu. Bunların en tartışmalı olanı, özellikle 1960’larda Kültür Devrimi’yle sonuçlanan düşüncesinin gelişimiydi.

Aşağıda sunulan analiz, tarihi olmaktan çok formeldir. Bu analiz Mao’nun düşüncesinin hiç değişmeden kaldığını ima etmemekle beraber, onun olgunluk dönemi Marksizm’inin pratik devrimci bir Marksist olarak düşüncesinin karakteristik özelliğini sergilediğini ve en kapsamlı ifadesini temsil ettiğini söylemek gerekir. Mao’nun felsefesine kaynaklık eden çeşitli zihinsel ve deneysel malzemenin kristalize olması, Mao’nun Marksizm’inin geç 1930’larda oluşmaya başlaması ve sonradan “Maoizm” üzerinde yapılan değişik (ve çelişkin) tartışmalar için de kaynak teşkil etti.

Sonuç olarak, Mao’nun felsefesini tartışırken bu felsefenin başkalarına çok şey borçlu olduğunu unutmamak gerekir. Mao’nun felsefi düşüncesinin kişisel yaratıcılığın bir ürünü mü, yoksa parti liderliğinin devrim mücadelesi boyunca kazandığı kolektif bir hikmet mi olduğu sorusu bir sorunsal oluşturur. Ancak bu fikirlerin evrimine ilk planda katılmış olmasalar da, Mao’nun fikirlerinin felsefi formüllendirmeler halinde biçimlenmesine başkalarının katkıda bulunduğunu gösteren yeterince bulgu vardır. Mao’nun bu tür en sistematik felsefi açıklamalarını içeren yazılarını, ancak gözden geçirilmiş resmi baskılarından el-

Asian Studies, 42, Kasım 1982, 29-61; “düşünce ve eylem”i için bkz. Wakeman, *History and Will*, özellikle s. 238-258.

de etmek mümkündür. R. Wylie'ye göre başlangıçta bu yazılar, Mao'nun gayri resmi beyin takımı olarak görev yapan genç devrimcilere çok şey borçluydu.⁷ Yani Mao'nun bu fikirlerinin özgünlüğü ve Marksizm'i yeniden formüle etmedeki rolünü teslim etmek gerekirken, yazdıklarının sadece onun kendi bireysel yazıları olmadığını da unutmamak gerekir. Felsefesi de köken bakımından daha çok biyografik nitelikteki fikirlerinin ve deneyimlerinin kristalleşmiş halini temsil eder.

Aşağıdaki tartışma üç bölüme ayrılmıştır: Birinci bölüm, Mao'nun Marksizm'i ile genel anlamda Marksizm arasındaki ilişkinin, özellikle Çin Devrimi'nin aydınlatılması ve devrime kılavuzluk etmek için kullandığı "Marksizm'in Çinlileştirilmesi" tanımının açıklanmasına ve Çin Devrimi'nin koşullarıyla ilişki içinde tartışılmasına; ikinci bölüm, Mao'nun felsefi metnlerinin Çin Devrimi'nin Yenian Dönemi (1937-1945) sırasında toplanan ve Mao'nun devrimci pratiğinin altında yatan soyut ilkeleri sistematik bir şekilde formüle ettiği en önemli çalışmaları olan "Çelişki Üzerine" ve "Pratik Üzerine" adlı iki metnin formel tartışılmasına; üçüncü bölüm de, bu ilkelerin Marksist kuram referans alınarak, Çin devrimci felsefesine ve Marksizm'in kendi gelişimine miras bıraktığı çelişkilere özel bir önem atfederek değerlendirilmesine ayrılmıştır.

Marksizm'i Çinlileştirmek

Mao'nun Marksizm'ine mal edilen yeniliklerden hiçbiri, onun "Marksizm'in sinifikasyonu (Çinlileştirilmesi)" veya başka bir deyişle "Marksizm'i Çinlileştirmek" (Makesi

⁷ Raymond Wylie, *The Emergence of Maosim: Mao Tse-Tung, Chén Po-ta and the Search for Chinese Theory, 1935-1945*, Stanford University Press, Stanford, 1980. Ayrıca bkz. Thomas Kampen, "Wang Jaixieng, Mao Zedong and the 'Triumph of Mao Zedong Thought' (1935-1945)", *Modern Asian Studies*, 23-4, Ekim 1989, 705-727.

Zhuyide Zhong-guohva) metinleri kadar önemli ve kapsamlı değildir. Mao’nun Marksizm’i ulusal ve sosyalist idealleri birleştirerek Çin Marksizm’inin (veya daha genel bir ifadeyle, Çin sosyalizminin) özünü oluşturur. Aynı anda hem Çinli hem de Marksist olarak Mao’nun evrensel Marksizm içinde Çin Marksizm’ine yer edinme çabasıyla Marksizm’i yeniden kurma ve yapılandırması, sadece Çin Marksizm’i için değil, evrensel Marksizm için de çok çeşitli anlamlar taşıyordu.

Mao’nun, ondan alıntı yapan Çinli öğrencileri “Marksizm’in Çinleştirilmesi”ni geleneksel olarak, Marksizm’in evrensel ilkelerinin Çin Devrimi’nin somut pratiğiyle birleştirilmesi olarak tanımladılar.⁸ Görünüşte açık olan bu formüllendirme aslında özel koşullar altında evrensel ilkeleri (teori) devrimci eylemle birleştirme işlemlerinin karışıklığını (meydana getirdiği çelişkilerden söz etmezsek) gizlemektedir. Stuart Schram, sınıflıkasyonu, hakkında yapılan pek çok tartışmalı yorumun da ortaya koyduğu gibi, karışık ve muğlak bir kavram olarak tanımlamaktadır.⁹ Bir başka uқта da, sınıflıkasyon, basitçe Marksizm’in Çin’deki Devrime, Marksist teori için ayrı bir anlam taşımadan uyarlanması (yunyong) anlamına geliyordu. Hatta Marksizm’in temel yöneliminin nihai bir şekilde pratiğe geçirilmesi veya uygulanması anlamına bile geliyordu. Bir diğerk uқта sınıflıkasyon Marksizm’in Avrupa’daki özgün kökleri değıştirilmeksizin alınarak Çin’in ulusal ve kültürel

⁸ Shu Riping, “Shinian lai Mao Zedong ehexue sixiang yanju shuping” (An Account of Research on Mao Zedong’s Philosophy Over the Last Ten Years), *Mao Zedong Zhexue Sixiang yanjiu* (Research in Mao Zedong’s Political Thought), 5, 1989, 6. Bu tartışma, 1980’lerin başına kadar müthiş bir yoğunluk kazanma başarısı gösteren, ancak son yıllarda etkisini yitiren Mao’nun felsefesinin, son on yıldır konu olduğu tartışmaların da yararlı bir incelemesini verir.

⁹ Stuart S. Schram, *The Political Thought of Mao Tse-Tung*, genişletilmiş ve gözden geçirilmiş baskı (New York: Preger Publishers, 1971), 112.

yapısına uyumlandırılmasını ya da soğurulmasını temsil ediyordu. Bu ikisi arasında yer alan bazı tartışmalara göre ise, “sinifikasyon” Marksizm’in temel kavramlarına dokunmamış, Marksizm’e Çinli bir hava ya da tarz getirmişti.¹⁰

Mao’nun Marksizm’i bazı konularda, sinifikasyonun bütün bu değişik anlamlarını kendine uydurmuştur. (Ancak Çin Marksizmi’nin bu şekilde tanımlanması Marksizm’den bir yabancılaşma ya da sapma anlamına gelmez.) Her ne kadar “sinifikasyon” Marksizm’in Çin toplumunun tarihsel koşullarına eklemlenmesini içeriyorsa da, bu alan zaten küresel güçler tarafından dönüştürülme sürecine girmişti. Mao’nun Marksizm’i yine de politik anlamda başarılı oldu; çünkü fazlasıyla katı bir tarihsel durumun çok yönlü taleplerine yanıt verebildi. Bu anlamda, uzun vadede tarihsel bir öneme sahipti. Bu önem, Mao’nun Marksizm’e kazandırdığı teorik katkılardan değil, onun Marksizm’inin sözü edilen tarihsel durumun sorunsallığını da kendi içine almasından ileri gelmektedir. Böylece Mao, Marksizm’i küresel bir bakış açısıyla yeniden ele alarak sadece politik anlamda değil, teorik anlamda da kesin olan sonuçlara ulaştırmıştır. Bir Marksist ve de bir Çinli olarak Mao, Çin’i Marksizm’in genel ilkelerine göre bir an önce dönüştürmeye ve Marksizm’i de Çin’in özel tarihsel koşullarına yanıt verebilecek şekilde dönüştürmeye çalıştı: Marksizm’in sinifikasyonu bu işlemlerin her ikisini de gerektiriyordu. Aynı nedenle, yukarıdaki Mao okumalarından birini veya herhangi bir başkasını seçerek yapılmış ve onun Marksizm’inin temel ilkelerine (ve sonra da Marksizm’in bütününe) atfedilen çelişkileri görmezden gelerek yapılmış yorumlar; hem Mao’yu yorumlayışlarında hem de

¹⁰ Çinli yorumlar arasındaki farklılıklar için bkz. Shu, s. 6. Avrupalı ve Amerikalı araştırmacılar arasındaki farklı yorumlar için bkz. “Symposium on Mao and Marx”, *Modern China*, 2.4 (421-472), 3.1 (101-118), 3.2 (125-184), Ekim 1976-Nisan 7, 1977.

Mao'nun Marksizm'inin özgünlüğünü değerlendirişlerinde, Marksizm'i belirli bir esasla sınırlayarak keyfi bir indirgemeciliğe düşmektedirler.

Burada anlatmaya çalıştığım şey, Maocu Marksizm'in, Marksizm'i küresel/evrensel bir söylem olarak yeniden düşünmeye zorladığıdır. Genel eğilim, Mao'nun Marksizm'ini "özgün Marksizm" bağlamında düşünme yönündedir; başka bir deyişle, onun Marksizm'inin geçerliliğini sorgulamak için saf bir Marksizm ölçütü kullanmaktadır. (Mao ve Maoistler de elbette aynısını yaptılar.) Ancak sorunu tam tersi bir bakış açısından ele almak da mümkündür: Marksizm'i Maocu Marksizm bağlamında yeniden düşünmek. Mao'nun düşüncesinin sunduğu çelişkileri teslim etmek gerekirken, onun Marksizm'ini özgün olarak sınıflandırmaya çalışmak, Marksizm'in geneli için de sorun yaratır. Eğer Mao'nun Marksizm'ini özgün Marksizm olarak kabul edersek, Marksizm'den ne anlaşıldığını sormamız gerekir.

Burada, Maocu Marksizm'in, Evrensel Marksizm'in yerel ya da bölgesel bir versiyonunu temsil ettiğini iddia edeceğim. Mao'nun Marksizm'i, Marksizm'in Rus Devrimi ve Lenin aracılığıyla Avrupa'nın dışına çıkarılarak küreselleşmesinin somut bir ürünüdür. Bu küreselleşmeyi Marksist söylemin evrenselleşmesi olarak almak mümkün olmakla beraber, bu, aynı zamanda söylemin dağılmasını da temsil eder. Bu, Marksizm'in özgün kategorilerinin yeni tarihsel koşulları, siyasi ve teorik olarak karşılamakta yetersiz kaldığı için değil, aynı zamanda Mao Avrupalı Marksist söylemin bazı hegemonyacı varsayımlarına karşı çıktığı içindir. Mao, Lenin'in yaptığı gibi bu söylemin pasif bir alıcısı olmadı, onu bir yerelleştirme sürecinden geçirerek yıkıcı çelişkilerini ortaya koydu ve onu Çin yerelliği içinde yeniden tanımladı. Marksizm'in yerelleştirilmesinin Üçüncü Dünya'daki mükemmel bir örneği sayılabilecek

Mao'nun Marksizm'i, Marksist hegemonyaya karşı ilk ciddi meydan okumayı temsil etmektedir. Belki de en önemlisi, hegemonyacı olmayan bir evrensellik ve içinde çeşitli yerel Marksizm'leri barındıran gerçekten evrensel bir Marksist söylem için zemin hazırlamıştır. Ancak benim derdim böyle bir evrenselliğin mümkün olup olmadığı ya da Marksizm'in küreselleşmesi sürecinde dağılıp yayılmasının uzun vadede ne anlama geleceği değil, bu perspektiflerin Mao'nun Marksizm'ini her yönüyle, hem tarihselliği içinde hem de daha geniş bir Marksist söylemle kurduğu yapısal ilişkiler içinde anlamakta ne derece yardımcı olacaktır.

Mao'nun Marksizm'ine, ortaya çıktığı tarihsel koşullar bağlamında bakacak olursak, sonraki bakış açısının yalnızca olasılık dahilinde değil, zorunlu olabileceği de açığa çıkar. Mao'nun Marksizm'inin çelişkilerinin Çin toplumunu yirminci yüzyıla yerleştiren tarihsel durumda üstü kapalı biçimde bulunduğu dikkatli bir incelemeyle görülür. Maocu Marksizm'in (ve Çin Marksizm'inin) kimliği, söylemsel yapısı da dahil, tarihsel konumundan bağımsız olarak düşünülmüş soyut bir Çin fikri üzerine değil, Çin toplumsal yapısının içindeki durum ve Çin toplumunu daha önceki tarihsel konumundan ayıran, daha önce görülmemiş, onu değiştirilemez bir biçimde yeni ekonomik, politik ve ideolojik bir sürecin içine yeniden yerleştiren tarihsel güçlerin farkına varılmasıyla görülen tarihsel bir konuma dayalıdır.

Çin'in yirminci yüzyıldaki tarihsel durumunun Çin Marksizm'inin yapılanmasında yaşamsal önem taşıyan üç stratejik boyutu vardır. Birincisi, küresel boyutudur. Çin, başlıca güdülenme kaynağı kapitalizm olan bir küresel tarihin içine durdurulamaz bir biçimde çekilmişti. Çin'in kapitalist bir dünya sistemine tamamen katılıp katılmadığı ya da bu süreçte kapitalist olup olmadığı tartışmalı soru-

lardır. Aslında Çin'deki birçok sosyalistin temel hedeflerinden biri, böyle bir katılıma karşı koymaktır.

İkinci boyut, “Üçüncü Dünya” boyutudur: Çinliler, Batı Avrupalı ya da Kuzey Amerikalı toplumlar gibi değil, birçok Asyalı ve Afrikalı (ve bir ölçüye kadar Güney Amerikalı) toplum gibi, tarihin ve kapitalizmin küreselleşmesini, bir iç gelişme olarak değil de yabancı bir hegemonya olarak yaşadılar. Başka bir ifadeyle, Çin tarihi küresel bir tarihle birleştirilirken, Çinliler bu süreci bir boyunduruk altına alınma süreci olarak yaşadılar. O koşullarda sosyalizm sadece kapitalizme bir seçenek değildi, kapitalist hegemonyadan ulusal kurtuluşu ve küresel tarihi bir nesne olarak değil, bağımsız bir özne olarak görme olanağı vaat eden bir seçenektir.

Üçüncü boyut, ulusal boyuttur. Çin toplumu kapitalist bir dünyada Üçüncü Dünya ülkesi konumuna sahip olmasına karşın, kendi tarihinin merkezi olarak kaldı. Çin'in küresel tarihe bağlanması onun Üçüncü Dünya toplumu olarak homojen bir Üçüncü Dünya biçimine indirgenmesinin ima ettiği bir bağlanmadan daha fazla bir toplumsal çözülme anlamına gelmedi. Bu ulusal boyut şeffaf görünmesine karşın, gerçekte oldukça bulanıktır. Bizim Çin'i algılayışımız (Çin'in kendi algılayışı da) zorunlu olarak “aşırı belirlenmiş”tir, Çin'i yeni bir dünya konumuna yerleştiren tarihsel güçler konjonktörü içindeki anların bir sonucudur. Bu yüzden, Çin'i karakterize eden etkenlerden hangisinin küreselleşmeden önce var olduğunu ayırt etmek şu anda güçtür. Nitekim, küreselleşme öncesi Çin'i nitelendiren faktörlerin ne olduğunu ayırt etmek de artık zordur (bir fikir olarak küreselleşme bizatihi tarihsel durumun bir ürünüdür, çünkü Çinliler kendi ülkelerini küreselleşme öncesi uluslardan biri olarak düşünmediler; Çinlilerin küresel dönüşüm baskısına ısrarla verdikleri karşılık budur). Başka bir deyişle, tarihsel durum, karşılıklı katılım (ve zıtlasma) ile nitelendirilir: Çin toplumu-

nun küresel yapıya katılımı ve de yeni küresel güçlerin Çin toplumuna katılımı. İşte biz bu karşılıklı katılımın yapısında tarihsel durumun çok çeşitli boyutlarını keşfedebiliriz.

Marksizm, kapitalizm karşıtlığı çerçevesinde, kapitalist bir dünyanın yok etmekle tehdit ettiği bir topluma, ulusal olarak kendi kendini keşfetme olanağı vaat etmişti. Fakat bu vaadin yerine getirilmesi için, Marksizm'in ulusal bir ses olarak yeniden tanımlanması gerekti. Çünkü ulusal bir deneyim için geçerli olmayan bir Marksizm evrensellik iddialarını terk ediyor ve daha kötüsü, evrensellik kisvesi altında bizatihi tarihsel bir sonucunu oluşturduğu kapitalizmin hegemonyasını bir başka biçimde yineliyordu.

İlişkilerinin, Çin toplumunun modern dünyadaki tarihsel durumunun yapısını dile getirdiği bu üç boyut, en geniş ifadesini Mao'nun "Marksizm'in Sinifikasyonu"nda bulan ve Çin Marksizm'ini yapılandıran unsurlardı. Mao'nun Marksizm'i en iyi biçimde, bu tarihsel durum üzerine bir düşünce olarak (ki bu yansıma, durumun yansımasından ayırt edilmelidir) en iyi biçimde anlaşılabilir. Tabii eğer onu yapısal karmaşıklığı içinde anlamak zorunday-sak. Mao'nun Marksizm'i, bir söylem olarak hem evrensel Marksist görüşün Çin toplumuna bir yansımasıdır hem de bir Üçüncü Dünya toplumu ve ulusu olarak Çin bakış açısının Marksizm'e yansımasıdır.

Bu tarihsel durumun Çin Marksizm'i için bir çıkış noktası oluşturması Mao ya da Marksizm'in Çinileştirilmesiyle ilgilenen yakın çalışma arkadaşları tarafından yazılmış metinlerle kanıtlanabilir. Mao'nun, Ocak 1940 tarihli çalışması "Yeni Demokrasi Üzerine", Çin Marksizm'inin öncüllerinin klasik bir biçimlenimi olarak kabul edilir.¹¹

¹¹ Orijinali "Xin Minzhu zhuyide zhengzhi yu xin minzhu zhuyide wenhua (Yeni Demokrasinin Siyaseti ve Kültürü)", Zhong-guo wenhua (Çin Kültürü, 1 Ocak 1940) olarak basılmıştır. İngilizce çevirisi şu kaynakta mevcuttur: *Selected Works of Mao Tse-tung*, 4 c., Foreign Languages Press, Peking, 1965-1967, c. 2, 339-384 (bundan sonrası SWMTT).

“Yeni Demokrasi” komünist liderlik altında ulusal bağımsızlık için, ekonomik gelişme ve sınıflar arasındaki ittifakı kolaylaştırmak için karma ekonomiyi içeren ekonomik ve politik bir yapılanma anlamına gelmekteydi; fakat daha önemlisi, Çin’e benzeyen diğer bütün toplumlara uygun bir tarihsel gelişim içinde yeni bir dönemin ortaya çıkışını da temsil etmekteydi. Öncüleri şunlardı: (a) Çin Devrimi kapitalizme karşı küresel devrimin bir parçasıdır; (b) buna karşın, ulusal bağımsızlığın elzem olduğu, “yarıfeodal, yarı-sömürge” bir toplumda kapitalizme karşı bir devrimdir; ve (c) aynı zamanda ulusal bir devrimdir, hem geçmişten miras alınan hem de dışarıdan ithal edilen bir kültürden farklı olarak yeni bir ulus ve yeni bir kültür yaratmak için yapılan bir devrimdir. Sonuncusu, özellikle Marksizm’i kapsar. Marksizm’i Çin’e uygulayarak, Çinli komünistler Çin Devrimi’nin somut edimleriyle Marksizm’in evrensel doğrularını tam olarak birleştirmelidirler ya da bir başka ifadeyle, Marksizm’in evrensel gerçeği belli ulusal özelliklerle birleştirilmelidir ve açık bir ulusal form kazanmalıdır.¹²

Son tahlilde, Marksizm’in Çinlileştirilmesi, Marksizm’in evrensel doğrularını Çin Devrimi’nin somut koşullarıyla bütünleştirmeyi başaramadı, tabii eğer bundan Marksizm’i Çin’in koşullarına göre yorumlayan veya Çin’in özel koşullarını Marksist kuramın var olan kavramsal çerçevesine yerleştiren dikişsiz bir sentezi kastediyorsak. Mao’nun Marksizm’i, sadece Marksizm’i Çin’in koşullarına uygulamaktan ibaret değildir. (Bu, içindeki Çinli öz’e çok pasif bir rol atfederken, Marksizm’in ilk aşamada sinifikasyonu projesi için yapılan ısrara da ters bir tutumdur.) Aynı zamanda Marksizm’i sadece geliştirmekten ibaret değildir. (Bu da tartışmaya açık olmakla beraber Mao’nun Marksizm’i ile evrensel Marksizm arasında bir fark olmadığını

¹² *Ibid*, 380-381.

iddia etmek kadar yanıltıcıdır.) Mao'nun sinifikasyon projesini ortaya koyarken seçtiği zahmetli yol, Marksizm'in sinifikasyonunun, terimin yukarıdaki anlamıyla, eklemlememez olanı eklemleme çabasını da kapsadığı veya gerektirdiği hakkında bize en inandırıcı ipucunu verebilir. Mao'nun sinifikasyon terimini ilk kez kullandığı (ayrıca bu terimle neyi kastettiğini açıklayan en kapsamlı tanımlamaları içeren) ve bu projenin mantığını tartışmak yerine metaforlarının gücünü kullanarak tutarsızlıklarını örtbas etmeye çalışan ve akıl yürütme yöntemini gözler önüne sermesi açısından önemli olan bir pasajdan alıntı yapmak yararlı olacaktır:

Öğrenim faaliyetlerinin diğer bir amacı da tarihsel mirasımızı araştırıp onu Marksist yöntemleri kullanarak eleştirel bir şekilde değerlendirmektir. Bizim gibi binlerce yıllık bir tarihi olan büyük bir milletin kendi gelişme kanunları, kendi ulusal nitelikleri ve kendi kutsal değerleri vardır. Bugünün Çin'i, tarihsel Çin'den bağımsız olarak gelişmiş bir Çin'dir. Bizler Marksist tarihselcileriz. Tarihi parçalara ayırmamalıyız. Tarihi Konfüçyüs'ten Sun Zhongshan'a kadar birlikte değerlendirmeli, bu değerli mirası sahiplenmeli ve ondan bugünkü mücadeleye kılavuzluk edecek yöntemler çıkarmalıyız. Komünistler Marksist enternasyonalistlerdir, ancak Marksizm ulusal formlar baz alınarak kavranmalıdır. Soyut (veya kuramsal) Marksizm diye bir şey yoktur, sadece ve sadece somut Marksizm vardır. Somut Marksizm de ulusal bir form almış Marksizm'dir. Marksizm'i Çin'in somut koşulları içinde somut mücadeleye uygulamalıyız, onu soyut şekilde kullanmamalıyız. Büyük Çin Ulusu'nun bir parçası olan ve bu ulusun kanı ve canı olan komünistler eğer Marksizm'i Çin'in özel niteliklerinden ayrı tutarak yorumlarsa, sadece soyut ve boş birer Marksist olurlar. Bu nedenle, Marksizm'in sinifikasyonu, Marksizm'in her yönünün Çin'in özel karakteristikleriyle doldurulması, yani onun Çin'in özel koşullarına uygulanması,

her parti üyesinin anlamaya ve çözmeye çalışması gereken bir şeydir. Sekiz bacaklı yabancı metinleri boş vermeliyiz, soyut ve boş nağmelere son vermeliyiz, dogmatizmi terk etmeliyiz ve yerlerine sıradan halkın görmekten ve duymaktan hoşlandığı bir ‘Çinli hava’ koymalıyız. Enternasyonalist öz ile ulusal formu ayırmak, enternasyonalizmden hiçbir şey anlaşılmadığının en güzel göstergesidir.¹³

Marksizm’in sinifikasyonu enternasyonalist öz ve ulusal form arasındaki çelişkiyi çözmekten çok, Marksizm’in belirleyici unsur olduğu, fakat karşılığında Marksizm’i kendi özel gramerine göre yeniden yorumlayan, ideolojik bir inşayı temsil ediyordu. Marksizm, Mao’nun yeni Çin vizyonunu tanımlamasında yardımcı oldu, fakat bu vizyon Marksizm’e indirgenemezdi. Çünkü temel kaynaklarını Marksizm’in dışında bır yerlerden alıyordu. Keza, Çin ulusal gereksinimlerinin farkında olmak, Mao’nun Marksizm anlayışını biçimlendiriyor, ancak Marksizm’i de Çin ulusalcılığına dönüştürmüyordu. Mao’nun Marksizm’ini biçimlendiren bu unsurların “indirgenemezliği”, her ne kadar karşılıklı olarak dönüştürücü olsa da, birini diğerine indirgeyemeyen ve indirgenemezlikleri içinde ve yapısal bir birlik çerçevesinde kendi tutarsız ilişkilerini kazanan; içinde kendisini oluşturan unsurların etkileşimi görünür olan, Althusserci bir yapı anlayışı bağlamında gerçekleştirilen bir kavramsallaştırmayı oluşturur.¹⁴ Mao’nun Marksizm’ini (veya burada kabul edildiği biçimiyle Çin Mark-

¹³ Mao Zedong, “Lun xin jieduan” (Yeni Aşama Üzerine). *Speech to the Enlarged Plenary Session of the Sixth Central Committee*, Ekim 12-14 1938. *Takeuch Minoru* der., *Mao Zedong ji* içinde, (Collected Works of Mao Zedong, bundan sonra MZOJ), 10 c., Po wei Book Co., Hong Kong, 1976, c. 6, s. 23-28.

¹⁴ Althusser’in “yapısal etkililik” (veya nedensellik) ifadesi ve kavrama ilişkin aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press, Ithaca, 1981, s. 23-28.

sizm'ini) Marksizm'in sinifikasyonu yoluyla üreten işte böyle bir yapıdır. Marksisttir, çünkü Marksizm belirleyici bir unsur olarak içinde mevcuttur, aynı zamanda kendisine kaynak oluşturan Marksizm'den de ayrılır; çünkü temelinde birçok kaynak bulunduran Marksizm'i bir yapının bir tek unsuruna indirger.

Bu yeni yapısal bağlamın Marksist kuram için doğurduğu sonuç aşağıda tartışılacaktır. Burada şunu söylemek yeterlidir: Mao'nun Marksizm'i, farklı olarak kendisini oluşturan değişik unsurların sağladığı perspektiflere dayanır ve bu seçenek, perspektiflerin bize onun yapısal karmaşıklığının kapsamlı bir değerlendirmesini verebilmesinin tek yolu bu perspektifleri kendi konjonktürleri içinde ele almamıza bağlıdır.

Evrensel Marksizm'le ilişkisi çerçevesinde bakıldığında, Mao'nun Marksizm'i evrensel/küreseldir; çünkü kuramsal-formel bütünün içinde Avrupa Marksizm'inden olmayan çok az şey vardır. Bu yeni yapısal bağlamın Marksist kuramsal formüllendirmeler üzerinde yapıbozucu bir sonucu olacaktı. Ancak ne politik önermeleri ne de kuramsal kavramları Mao'nun Marksizm'ini evrensel Marksizm'den ayırt etmeye yeter. Mao'nun Marksizm'i için, en basiti, Marksizm'i sınıf ilişkilerinin dönüştürülmesinin merkezi bir önem taşıdığı "toplumsal bir devrim"le eşleştirmekti. Siyasal bir söylem olarak Mao'nun Marksizm'i, hacim bakımından da küresel bir nitelik taşıyordu. Çünkü hem kökenlerinde hem de gelişim sürecinde, Marksizm üzerine küresel bir söylemin bir parçası olmuştu. Başka bir deyişle, onun Marksizm'ini besleyen, Marksist kuramdaki küresel gelişmelerdi ve Mao'nun Marksizm'i, her zaman, küresel Marksizm'in ortaya attığı sorunlarla ilgili olarak konuşuyordu.¹⁵ Mao'nun Marksizm'ini, Marx'tan

¹⁵ Mao'nun küresel ilgisine ilişkin mükemmel bir tartışma için bkz. Rossana Rossanda, "Mao's Marxism", *The Socialist Register* içinde, der. Ralph Ulu-

sonra gelen herhangi bir Marksizm'den daha az Marksist yapan kuramsal formüllendirme unsurlarını tanımlamak zor olacaktır. Onun Marksizm'i, küresel kisvesinin ardında, evrensel Marksist ideallerle uygunluk içinde bu alanı yeniden biçimlendirmeye çalışan ve Marksist söylemi içinde, Çin toplumu üzerine düşünen, dönüştürücü bir düşüncedir. Hatta Mao, Çin'i, Marksizm'in kendi gündemini yazabileceği boş bir sayfa olarak görmekte de başarılı olmuştur.

Fakat Mao'nun Marksizm'i, bu küresel söylem içinde, sosyalizmi bir Üçüncü Dünya perspektifinden düşünen bir Üçüncü Dünya Marksizm'i bağlamında ele alınabilir. Bir Üçüncü Dünya ülkesi olan Çin'in kapitalizmle olan ilişkisinin bir sonucu olarak sosyalizm, Çin'de tarihi boyunca hep ulusal projenin bir parçası olarak görüldü. Başka bir deyişle, kapitalizme karşı bir halk devrimi için verilen sosyalist mücadele, ulusal bağımsızlık ve gelişme için verilen mücadeleyle de tutkulu bir şekilde birleştirilegelmişti. Kapitalizm Çin'de emperyalizm kisvesi altında görünmeye başladığında, kapitalizme karşı verilen mücadele de aynı şekilde, emperyalist hegemonyaya karşı verilen bağımsızlık mücadelesiyle ayrılmaz bir nitelik sergiliyordu. Bu nitelik, bizi Mao'nun Marksizm'inin evrenselliğini değiştirmeye zorlamaktadır. Bunun sebebi sadece ulusal bağımsızlığa verilen önem, sınıf mücadelesi yoluyla toplumsal değişimin (ayırıcı gereklilik) kuramsal varsayımlarını sornsallaştırması değil, aynı zamanda Mao'nun anladığı şekliyle sosyalizmin, kapitalist Avrupa'daki kökenleri için asgari öneme sahip olan sorumlulukların altına girmek zorunda olmasıdır. Bu sorumluluklar, Çin'i yaşayabilecek bir

salbrand ve John Savill, The Merlin Press, Londra, 1971, s. 53-80. Ayrıca bkz. Arif Dirlik, "The Predicament of Marxist Revolutionary Consciousness: Mao Zedong, Antonio Gramsci and the Reformulation of Marxist Revolutionary Theory", *Modern China* 9.2, Nisan 1983, 182-211.

ulus haline getirmek için girişilen devlet inşasının (bu inşa kaçınılmaz bir şekilde bir “sivil toplum” yaratma sorunuyla da yüz yüze gelmek zorundaydı), emperyalist hegemonyaya karşı durmak için ekonomik gelişmenin ve sosyalizm, hatta kültürel yeniden yapılanma için bir altyapı oluşturmanın getirdiği yüklerdi. Üçüncü Dünya ülkeleri sosyalist hareketlerinin çoğunun paylaştığı bu sorumlulukların, bu ülkelerdeki sosyalizm için ve dolayısıyla evrensel anlamda sosyalizmin gelişimi için uzun vadeli sonuçları vardı. Marksizm’i, bu ülkelerdeki sorunlarla ilişkisi içinde açık bir şekilde anlamaya çalışan Mao, bu ortak sorumlulukların farkındaydı.

Son olarak, Mao’nun Marksizm’i evrensel sosyalizm üzerine, Marksizm aracılığıyla kendi yerel ve özellikle de Çinli çıkarlarını ifade eden Çinli öznenin, yerel bir dille konuşan, Çince bir yansımasıdır. Bir Çinlinin bakış açısından, sosyalizm yabancı bir ideoloji olarak görünür ve tüm evrensellik iddialarına karşın hegemonyacıdır. Bu yüzden onu sıradan Çinli bilinci içinde veya böyle bir “bilincin inşa”sı¹⁶ için acilen Çin’e özgü bir dille yeniden yorumlamak gerekiyordu. Böylece o, evrensel sosyalist söylem içinde Çinli bir ses olmak üzere yerini garantileyecekti. Burada sözü edilen, bir Üçüncü Dünya Sosyalizmi’nin bir ulusal projeye asimile edilmesinden daha ileri bir şeydir. Sosyalizmin Mao tarafından yerelleştirilmesi, sadece

¹⁶ Bu kavram için bkz. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Londra, 1977, 128-135. Terim özellikle yazarın sadece maddi koşullar ve ideoloji değil, aynı zamanda Çinli “tarz” ve “üslup” kavramlarının bir sorunu olarak algıladığı sınıflasyon tartışmaları için de geçerlidir. Bunu tanımlamak için kullanılan “Guoging” terimi, “ulusal koşullar”dan “ulusal duyarlılık”a kadar birçok anlama gelir. Marksizm’in bir Çin “guoging”i ile bağlı olup olmadığı meselesi bu dönemde yoğun tartışmalara konu olmuştur. Mao’nun yakın arkadaşlarından birinin sınıflasyon hakkındaki tartışmaları için bkz. Ai Siqi, “Lun Zhongguode teshuxing (On Chinois Special Nature)”, *Zhongguo Wenhua* (Çin Kültürü), 1, Ocak 1940, 26-28.

zenginlik ve güç adına ulusal çıkar ve kaygıların sosyalizme uygunluk ölçülerine veya savunduğu tezlerin geçerliliğine göre kurulmasından ibaret değildi. Daha çok sosyalizmin özgün biçimde ulusallaştırılmasını temsil ediyordu ve bunun içine kendi yerel toplumsal ve kültürel koşullarının renklerini de yerleştiriyordu. Yukarıdaki işlemlerden ilki, sosyalizm anlayışında politik ve ekonomik bir niteliğe sahipken, ikincisi ısrarla toplumsal ve kültürelidir. Sosyalizm, özellikle Çin’in tarihsel deneyiminin nüans ve değişibilimi (phaseology) ile donatılarak evcilleştirilmeye çalışılır. Bölgesel sosyalizm, sosyalizmin Çin’e ait bir alana söğürülmesini temsil eder; yani evrensel ideallerin yerel ideallerin dili içinde temsil edilmesi. Mao’nun Marksizm’inde bu açıkça görülür; onun sadece Marksizm’i Çinlileştirmek için yaptığı resmi çağrılarda değil; daha veciz bir şekilde, Marksizm’i Çinli muhataplarına anlatırken kullandığı ve içinde Çin tarihinin geçmişi ve bugünü ile birlikte Marksist kavramları da ifade etmekte aracı görevi yaptığı özel dilde görülebilir.¹⁷

Bu üç bakış açısı, kendi konjonktürleri içinde, Mao’nun Marksizm’ini kendi yapısal karmaşıklığı ve çelişkileri ile birlikte kavrayabilmek için elzemdir. Mao’nun Marksizm’inin tarihsel zemini, ortaya çıkardığı sorunları çözmeyebilir; ancak bize onun sunduğu çelişkileri bir yere oturtacak biçimde, bir söylem olarak sorunsalını yeniden formüle edebilme olanağı tanır. Çin tarihsel koşulları üstüne kurulmuş bir düşünce olarak Mao’nun Marksizm’i en iyi Jurgen Habermas’ın “pratik söylem” diye tanımladığı

¹⁷ Schram, Mao’nun Marksizm’inde dil konusunun önemini kabul etmiştir. Bkz. *The Political Thought of Mao Tse-tung*, 113. Nick Knight, Mao’nun yerli kaynakları ve dili kullanış tarzına ilişkin dikkatli bir analiz sunar. Hatta Mao’nun felsefi metinlerinin önemli metinsel analizleri arasından “Çelişki Üzerine” gibi soyut bir çalışmada yapar bunu. “Mao Zedong’s on Contradiction and on Practice: Pre-Liberation Texts”, *The China Quarterly* 84, Aralık 1980, 658-659.

biçimde okunabilir.¹⁸ Pratik bir söylem, ama bir yandan pratikten (ve dolayısıyla onun somut öncüllerinden de) ayrılmış kuramsal bir söylemden, diğer yandan, kuramsal öncüllerini mutlak doğru olarak kabul eden politikten (dünyayı değiştirmeye yönelik pratik eylem kastediliyor) ayırt edilmesi gereken bir söylem. Bu pratik söylem nosyonu, Çin Marksistlerinin (Mao'dan başlayarak) yıllar boyu teori ve pratik arasına koydukları resmi ayırımdan kesinlikle farklıdır. Çin toplumunu, Mao'nun metaforlarıyla ifade etmek gerekirse, teorinin “okları” için “hedef” veya Marksizm'in gündemini yazabileceği boş bir sayfa olarak tanımlarken, teoriyi evrensel olduğunu söyleyerek ve pratiğin üzerinde bir yere koyarak kayırır. Pratik söylem kavramı, Mao'yu (ve sosyalizmin Çinli uygulayıcılarını) Marksizm üzerine düşünen öznelere olarak tanımlar. Bu yüzden evrensel bir Marksizm'le olan ilişkileri, bir özne-nesne ilişkisi değil, daha çok bir öznelerearası ilişki görünümünü verir. Başka bir ifadeyle, küresel sosyalist bir söyleme gerçek anlamda bir Çin ulusal katılımını olanaklı kılar. Mao'nun, Marksizm'i felsefi olarak yeniden ifade edişinin merkezinde yatan, “ulusal” ve “küresel” olanın bu pratik söylem içinde indirgenemezliği ve düşünen öznenin çelişkilerini çözmenin merkezi bir niteliğe sahip olmasıdır.

Çelişki ve Pratik

Mao, Marksizm'inin felsefi öncüllerini, Marksizm'in sinifikasyonu aşamasında (ve onun ayrılmaz bir parçası olarak) biriktirdi. “Pratik Üzerine” ve “Çelişki Üzerine” adlı, genellikle onun Marksizm'inin en temel soyut ifadeleri olarak kabul edilen iki metin, sırasıyla Temmuz ve Ağustos 1937'de söylev şeklinde sunuldu ve Japonya'nın Çin'i

¹⁸ Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, çev. John Viertel, Beacon Press, Boston, 1973, s. 2, 10-16.

Temmuz 1937’te tamamen işgal etmesi üzerine, Komünist Devrimci stratejide değişiklik yapılması çağrısına denk geldi. Marksizm’in Sınıflıkasyonu, yerelleştirme sürecinin en temel aşamalarında bile, devrim ile ilgili sorunların bir ürünüydü (özellikle Marksist teorinin kolaylıkla uygulanamayacağı bir konu, kırsal Çin’de Marksist devrim sorunu-nydu); fakat Çinlileşmiş Marksizm’in oluşturulmasına yönelik bazı anahtar etkenler, ulusal sorundan oldukça bağımsız sorunlara yanıt olarak çoktan telaffuz edilmeye başlanmıştı.¹⁹ Hatta Marksizm’in bir sorunu olarak “ulusal sorun” daha 1936’da entelektüel çevrelerde yoğun bir şekilde tartışılıyordu.²⁰ Ancak sınıflıkasyon projesinin açık bir biçimde formüle edilmesi ve anlaşılması 1937’den 1940’a kadar olan döneme rastlar. Bu iki metinde, Mao’nun felsefi formüllendirmeleri ile 1940’ta, “Yeni Demokrasi Üzerine” adlı denemesinde değindiği, Çinlileştirilmiş Marksist stratejinin ardındaki mantığı birleştiren doğrudan bir hat vardır. Her iki metin de, gayet pratik ve taktik bir niyetle ve Mao’nun Marksist teoriyi yeniden formüllendirmesinin altında yatan felsefi kaygılar temelinde geliştirdiği en eksiksiz ve kapsayıcı ifadeleri açığa çıkarma aşamasında, Çin devriminin sorunlarını Marksist teoriye dayandırmaya çalışıyordu. Mao’nun daha sonraki yıllarda

¹⁹ Aslında, Marksizm’i yığınların diline çevirme gerekliliği üzerine yapılmış en önemli tartışmaların en erken döneme ait olanları, Mao veya Maoistler tarafından değil, Parti’nin ilk sekreterlerinden ve ilk eğitim teorisyenlerinden biri olan Qu Qiubai tarafından ortaya atılmıştır. Bu kavrama ilişkin bir tartışma için bkz. Paul Pickowicz, *Marxist Literary Thought in China: The Influence of Chū Ch’ü-pai*, University of California Press, Berkeley, 1981. Qu’nun (ve partisinin) tarım devriminin ilk bölümünü edebi araçlarla gerçekleştirme çabalarına ilişkin daha doğrudan bir tartışma için bkz. Ellen Judd, “Revolutionary Drama and Song in the Jiangxi Soviet”, *Modern China* 9.1, Ocak 1983, 127-160.

²⁰ Bunlar 1936’da şu başlık altında yayımlandılar: *Xian Jieduande Zhongguo sixiang yundong* (The Chinese Thought Movement of the Present), Yiban Shudian, Shanghai, 1937.

yazdığı yazıların tamamı, öncelikle bu metinlerdeki düşüncelerin uygulanmasını ve genişletilmesini temsil ediyordu.

Sözü edilen metinlerde, Mao'nun teorik formüllendirmeleri ile sinifikasyon projesinin pratiği arasında daha ileri ve belki daha esaslı bir bağ vardır. Metinlerde de gösterildiği gibi, Mao'nun Marksizm'i için merkezi olan "çelişki" kavramıdır. Norman Levine'e göre, çelişki kavramının kaynağı Hegel'dir ve kavram, en yaygın şekilde Lenin tarafından kullanılmıştır; ancak kavramın emsali görülmemiş bir önem kazanması ve detaylandırılması Mao'nun Marksizm'i sayesinde olmuştur.²¹ Yukarıda ileri sürdüğüm gibi sinifikasyon projesi, karşılığında kendi bünyesini oluşturan unsurların indirgenemezliğine bağlı olan tutarsız (veya çelişkili) talepleri uzlaştırmaya yönelik yoğun çabasıyla, ayrıntılı bir yapısal Marksizm okumasını ortaya çıkarmıştır. Mao'nun Marksizm'indeki "çelişki" kavramının taşıdığı merkezi önemin, çeşitli dönemlerin çelişkinliğiyle ve bu çelişkinliğin teori ile pratik arasındaki bir çelişki olarak eklemlenmesiyle yapısal olarak tanımlanan, Çin'in tarihsel durumunu açıklamak için bizzat yeniden formüllediği Marksizm'in doğrudan bir ürünü olduğunu burada belirtmek isterim. Bu noktada, bir şeyin altını çizmemiz gerekiyor: Ulusal ve toplumsal devrimci gereksinimler arasındaki çelişki devam ededursun, Çin'deki sorun derinleşiyordu. Sorun, teorinin kabul etmeyeceği unsurların dışlanarak sosyalist bir devrimin yapılmasının zorunlu olduğu kırsal bir toplumda, devrimci pratiğin doğasıyla ilgiliydi. Devrimcilerin kendisi bile bu kırsal toplum-

²¹ Bkz. Levine, *Dialogue Within the Dialectic*, s. 317-347, 363-391, ("Hegelci Leninizm" tartışması için). Levine, Mao'yu Marksist diyalektik tartışmalarının içine yerleştirirken aydınlatıcı bir iş yapar. "Çelişki"nin önemini Hegelci diyalektikten Marksist bir kopuş olarak vurgulayan karşıt bir görüş için bkz. Louis Althusser, "Contradiction and Overdetermination", *For Marx* içinde, Vintage Books, New York, 1970, s. 89-128, özellikle s. 90-94.

sal koşullara yabancıydılar (ve bu yüzden toplumla çelişiyorlardı) ve hem halkla zıtlaşmamak hem de kendilerini tehlikeye atmamak için çok büyük bir dikkatle hareket etmeleri gerekiyordu. Bu yüzden karşılaştıkları çok yönlü sorunları bir çırpıda kendi teorik kategorilerine göre yorumlayamıyorlardı; daha çok bu sorunları, teorinin olgunlaşması için yararlı toplumsal koşulların kaçınılmaz birer özelliği olarak kabul etmek zorunda kalıyorlardı. “Devrimin dili” sorununu temel düzeyde ortaya çıkaran işte bu olguydu. Eninde sonunda, Marksizm’in Sinifikasyonu topyekûn bir teorik projeye dönüştüren ve devrimin pratiğe geçirilmesi aşamasında karşılaştığı çelişkilerin çokluğu bağlamında teorinin yeniden formüle edilmesini isteyen; ulusal mücadele sorununun da ötesinde, işte bu toplumsal koşullardı. Bence bunu, Mao’nun çelişkiler üzerine kurduğu toplumsal analizler ile pratik üzerine yaptığı analizler için ileri sürdüğü eylemci epistemoloji arasında kurduğu esas ilişkide açıkça görebiliriz.

Aynı zamanda “zıtların birliği”ni de temsil eden bir yasa olan “çelişki yasası” materyalist diyalektiğin en temel yasasıdır.²² Böylece Mao’nun “çelişki” üzerine tartışması başlar:

“Metafizik dünya görüşünün aksine” materyalist diyalektik şunu iddia eder: Bir şeyin gelişimini anlayabilmek için o şeyi kendi içinde, daha sonra da diğer nesnelerle ilişkisi içinde incelemek gerekir; başka bir deyişle, şeylerin gelişimi onların içsel ve zorunlu özdevinimleri olarak görülme-lidir. Bu arada, her şey kendi devinimi içinde çevresindeki şeylerle bir etkileşim ve ilişki içindedir (313).

²² SWMTT, c. 1, s. 311. Aşağıda parantez içine alınan bütün göndermeler bu çeviriyedir; s. 311-347. Nick Knight, bu metninin “Çelişki Üzerine”nin Kuruluş’tan önceki metnin derlenmiş bir versiyonu olduğunu ortaya çıkarmıştır, fakat bu çeviride verili olanı sorgulamamıştır.

“Çelişki Üzerine”de “nesnelerin” değil ilişkilerin merkezi veri olduğu bir dünya (ve onu kavrama yöntemi) resmedilir. Bu tür ilişkiler, karşılıklı zıtlığın yanı sıra dönüşüm (başka deyişle, farklılığın yanı sıra özdeşlik) ilişkileridir. Bu ilişkiler şans eseri veya rastgele bir arada var olmazlar; etkileşim yoluyla bir bütünlük oluştururlar. Ama sürekli bir dönüşüm durumunda olan bir bütünlük; çünkü kendisini oluşturan parçalar ile bütün arasındaki ilişkiler, parçalar arasındaki ilişkiden az olmamak üzere sadece işlevsel değil, aynı zamanda (ve daha önemlisi) karşıttır. “Çelişki” kavramı diyalektik bir kavram olarak hem işlevselliği hem de karşıtlığı (zıtların birliği) kapsar; “çelişki” dünyanın (ve evrenin) kurucu bir ögesi olarak her şeyin (parçalar bütünden az olmamak koşuluyla) öbür her şeyi içerdiği ve bu yüzden hiçbir şeyin diğerine indirgenemeyeceği bir bütünlük üretir. Mao’nun belirttiği gibi:

‘Tikel’ olan evrensel olanla bir olduğu için ve ‘çelişki’nin (zıtlığın, tezatin) evrenselliği ve hatta tikelliği her şeyin içinde var olduğu için ve evrensellik tikelliğe ait olduğu için, biz bir şeyi araştırırken, onun evrenselliğini ve tikelliğini ve ayrıca nesnenin kendisiyle olan bağı ve bu nesnenin kendisinin dışındaki birçok nesne ile olan bağı ortaya çıkarmaya çalışmalıyız (329).

“Çelişki Üzerine”, felsefi bir metin olarak içinde bu genel kavramların oturtulduğu çelişkilerin özelliklerinin ayrıntılandırılmasına hasredilmiştir. Bu özellikler (Mao’nun kendi sözleriyle) şu şekilde özetlenebilir:

1. Çelişki evrenseldir

Çelişkinin evrenselliğinin ya da mutlaklığının iki ayaklı bir tanımı vardır. Birincisi şudur: Çelişki bütün şeylerin gelişme sürecinde var olan bir şeydir; diğeri de, her şeyin gelişme sürecinde baştan sona kadar bir karşıtlar hareketi var-

dır. Çelişkiyi içinde barındırmayan bir şey olamaz ve çelişki olmadan hiçbir şey var olamaz (316).

2. Çelişki aynı zamanda tikeldir

Devinimin (hareketin) her türlü biçimi kendi içinde özsel çelişkisini barındırır. Bu özsel çelişki, bir şeyi diğerinden ayırt etmeye yarayan özsel varlığı da oluşturur (320)... Eğer “çelişkinin” evrenselliğini kavrayamazsak, nesnelerin deviniminin veya gelişiminin evrensel nedenlerini veya temellerini bulmamızın bir yolu kalmaz; ama eğer çelişkinin özsellliğini de incelemezsek, bir nesneyi diğerinden ayırt etmemizi sağlayan şeyin tikel özünü de kavrayamayız (320). Özsel ve bireysel olanın bilgisinden genel olanın bilgisine doğru sürekli bir gelişme vardır. Ancak eğer kişi birçok değişik şeyin özsel cevherini bilirse genelleşmeye doğru ilerleyebilir ve nesnelerin ortak özlerini kavrayabilir. İnsan bu ortak özün bilgisine ulaştığı zaman ondan bir kılavuz olarak yararlanır ve şimdiye kadar araştırılmamış veya hakkıyla araştırılmamış somut şeyleri incelemeye ve bunların tikel özünü keşfetmeye başlar. Sadece bu yolla (kişi) şeylerin ortak özü hakkındaki bilgisini artırabilir, zenginleştirebilir ve geliştirebilir. Bunlar kavrayış sürecinin iki aşamasıdır: Birincisinde tikelden tümele, diğerinde de tümelden tikele (320-321)... Niteliksel olarak değişik çelişkiler ancak ve ancak niteliksel olarak değişik metotlarla çözülebilir (321). Çelişkilerin (Çin toplumuna ait) hepsine aynı yöntemle yaklaşılamaz; çünkü her birinin kendine özgü bir tikelliği (özselliği) vardır. Ayrıca bir çelişkinin iki yönüne de aynı yöntemle yaklaşamazsınız; çünkü her ikisinin de kendi karakteristikleri vardır. Çin Devrimi’ni yapan bizler, bu çelişkilerin “özselliğini” sadece kendi bütünsellikleri içinde (ki aslında birbirleriyle olan birliktelikleri içinde anlamak gerek) yorumlamalı, bütünselliği anlayabilmek için, her çelişkinin iki yüzünü de araştırmalıyız (322-323). Dikkatimizi sadece bir nesnenin, hem başkalarıyla kurduğu bağ hem de herhangi bir yönü bağlamında bütünsel bir gelişimin özelliklerine vermeyip aynı zamanda bu gelişim süreci için-

deki her aşamanın özel yapılarına da yöneltmeliyiz. Çünkü nesneler muazzam bir erime sahiptirler ve gelişmelerinin limiti yoktur. Bir bağlam içinde evrensel olan diğer bir bağlamda tikel olur veya tam tersi de olabilir (327).

3. Baş çelişkiler ve bir çelişkinin ana yönü

Karmaşık bir nesnenin gelişme süreci içinde birçok çelişki vardır. Bunlardan birisi, muhakkak ki, varlığıyla ve gelişimiyle diğer çelişkilerin varlığını ve gelişimini belirleyen veya etkileyen, baş çelişkidir (331)... Her çelişkide çelişen yönlerin gelişimi eşitsizdir (333)... Bir nesnenin doğası büyük ölçüde çelişkinin en temel yönü tarafından belirlenir ve bu başat bir konumdadır. Fakat bu durum durağan bir nitelik arz etmez. Çelişkinin temel ve temel olmayan yönleri birbirine dönüşürler ve nesnelerin doğası da buna göre değişir (333)... Devrimci mücadele içinde belirli zamanlarda zorluklar elverişli koşullara ağır basar ve böylece çelişkinin temel yönünü oluştururlar; elverişli koşullar da ikincil yönü oluştururlar. Fakat devrimciler, zorlukların adım adım üstesinden gelebilirler ve yeni elverişli koşullar yaratabilirler (335).

4. Bir çelişkinin yönlerinin özdeşliği ve mücadelesi

Özdeşlik, birlik, çakışma, birbirine nüfuz etme, geçişme, bağımlı olma (veya var olmak için karşılıklı bağımlılık) birbirine bağlanma veya karşılıklı işbirliği; tüm bu değişik terimler aynı anlama gelir ve aşağıdaki iki noktaya işaret eder: Birincisi, bir nesnenin gelişim sürecindeki çelişkinin iki yönünden birinin varlığı, diğer yönlerin varlığını koşul olarak gerektirir ve iki yön de tek bir varlığın içinde bir arada var olur. İkincisi, verili koşullarda çelişik yönlerin her biri kendi karşısına dönüşür (337)... Karşıt konumlar her aşamada birbirini dışlar, birbiriyle mücadele eder ve birbiriyle zıtlık içindedir. İstisnasız hepsi bütün nesnelerin ve insan düşüncesinin gelişim sürecine katılır. Basit bir süreç yalnız bir çift “zıtlığı” içerirken, daha karmaşık süreçler daha fazlasını barındırır. Ve gene, zıt çiftler birbiriyle çeliş-

ki içindedir (337). O halde birlik veya özdeşlikten nasıl söz edebiliriz? Gerçek şudur (ki), hiçbir çelişkin yön birbirinden soyutlanmış halde olamaz. Zıddının olmaması durumunda, kendi varoluş koşullarından yoksun kalır (338)... Zıtların birliği koşullara bağlı geçici ve göreceli iken, karşılıklı dışlayıcı zıtların mücadelesi mutlaktır.

5. Çelişkide Antagonizm

Antagonizm zıtların mücadelesinin bir biçimidir (ama tek biçimi değildir). İnsanlık tarihinde, sınıflar arasındaki çelişki veya çatışma; zıtların mücadelesine en güzel örnektir (343). Çelişki ve mücadele evrensel ve mutlak bir nitelik arz eder. Fakat çelişkileri çözme yöntemleri, yani mücadele biçimleri çelişkilerin doğasındaki farklılıklara göre değişir. Bazı çelişkiler açık antagonizmle nitelendirilirken bazıları bu şekilde nitelendirilmez (344).

“Çelişki Üzerine” devrimci bir yorumbilimdir; yorumlama bir stratejidir, başka bir ifadeyle “devrim yapmanın” öncülüdür. Marksizm’e ilave olarak yerli düşünsel unsurları da içerebilen bir hayat görüşü ortaya koyarken, bütün bu unsurlar bu basit problemde toplanır ve onun aracılığıyla yansır. Bu metni (veya denemeyi) bir nebze basitçe 1937’deki Çin toplumunun acil koşulları karşısında devrimin belirli sorunları bağlamında yorumlamak da mümkündür. Yukarıdaki ifadeler, Mao’nun çeşitli soyutlamalarını açıklamakta yararlanan, Çin’in tarihsel konumunda meydana gelen gelişmeler hakkındaki görüşlerle çeşitlenir. Soyutlamaların mı veya açıklamaların mı önce geldiği konusunda bir şey ileri sürmek zor olmakla birlikte, açıklamalarda resmedilen tarihsel konumun Mao’nun düşüncesinde öncelikli olduğu kuşku götürmez.²³ Metinde, Mao’

²³ Yukarıda belirtilen çalışmalarda Schram ve Knight tarafından yapılmış metinsel analizler (daha önceki görüşlerin aksine) şunları ortaya çıkarmıştır: “Diyalektik Materyalizm Üzerine Ders Notları” ile birlikte “Çelişki Üzerine”

nun en büyük hedeflerinden biri, Japonya'nın Çin'i işgal etmesine bir tepki olarak Parti'nin devrimci çizgisindeki değişime teorik bir meşruluk sağlamaktır. (Bu, "temel" çelişkiyi, sınıf mücadelesinden ulusal mücadeleye kaydırıyordu.) Bu durum metnin büyük kısmının neden "çelişki"nin tikelliği tartışmasına (aynı zamanda birincil/ikincil çelişkiler tartışmasını ve bunun birincil/ikincil yönleri tartışmasını da içerir) ayrıldığını açıklar. Mao'yu pratiği teoriden üstün tutmaya yönelten politikasındaki değişimi meşrulaştırma sürecidir. Şöyle der:

Dogmatistler... değişik devrim türlerinde değişik koşulların geçerli olduğunu anlamazlar, bu yüzden de değişik çelişkilerin farklı yöntemlerle çözülmesi gerektiğini anlayamazlar. Bilakis, değiştiremez olarak gördükleri bir formülü sürekli olarak benimserler ve keyfi bir şekilde her tarafa uyarlarlar. Bu, devrime sadece engel çıkarır ve aslında iyi yapılmış şeyleri berbat eder (322).

Her ne kadar pratikle ilgili sorunlar Mao'nun felsefi düşüncesinde daha öncelikli bir yer alıyorsa da, metni basitçe pratik sorunların bir tartışması olarak görmek ve Mao'nun "pratik"i teorik olarak meşrulaştırmasının teori açısından sonuçlarını görmezden gelmek indirgemeci bir ta-

ve "Pratik Üzerine" 1936-1937 yıllarında birleştirilmiştir ve birlikte "tek bir entelektüel girişimi" temsil etmektedir. Mao'nun bu sıralardaki felsefi çalışmaları, onun Komünist Parti içindeki liderlik mücadelesi sırasında, teorik olarak ondan daha yetkin rakiplerine karşı verilmiş örgütsel mücadelenin bir sonucudur. Bu görüşün daha geçerli olmakla birlikte, devrim sorununun daha geniş bağlamına yerleştirilmesi gerekir. Ben ilk iki metin üzerinde durmak istiyorum, çünkü "Diyalektik Materyalizm Üzerine Ders Notları"nın (ki büyük oranda diğer kaynaklardan kopya edilmiştir) aksine, "Çelişki Üzerine" ve "Pratik Üzerine" Mao'nun özgün katkılarını temsil eder. Bu metinler, Japonya'nın Çin'i işgal etmesinden önce süregiden bir felsefi çabanın parçaları iken, aynı zamanda, pratik kaygılar içinde filizlenmişlerdir ve elimizdeki metinler, yeni duruma cevaben, siyasal politikadaki değişimleri meşrulaştırmayı amaçlamıştır.

vır olacaktır. Louis Althusser, “Çelişki Üzerine” hakkındaki yazısında, bu konunun önemini kavramış görünür:

Çin partisi içinde Mao’nun dogmatizme karşı verdiği mücadeleden esinlenen bu makale genellikle *betimsel* kalır ve sonuç olarak da bazı bakımlardan *soyuttur*. Betimsel: Kullandığı kavramlar somut deneyimlere dayanır. Kısmen soyut: Kavramlar, her ne kadar yeni ve zengin bir özellik vaat ediyorlarsa da, topluma ve tarihe dair Marksist kavramsallaştırmanın “zorunlu içerimleri” olmaktan çok, genel anlamda diyalektiğin özgülleştirilmeleri olarak temsil edilirler.²⁴

Althusser’in anlatmak istediği şey, Mao’nun kuramsal formüllendirmelerinin tam olarak teorileştirilmemiş olmakla birlikte yol açıcı ve önemli olduğudur (ve bu yüzden betimleyici soyutlamalara indirgenmez). Mao metinde, devrimci pratiğin tikelliğini kuramlaştırırken, bilinçli olarak teoriyi düşük bir kategoriye yerleştirir. “... Teori ve pratik arasındaki zıtlıkta (veya çelişki) pratik her zaman daha önemli konumu temsil eder” (335). Teorinin bu şekilde daha aşağı bir kategoride sunulması teorinin rolünün de yeniden yorumlanmasına yol açtı. Mao, teoriyi öncelikle somut devrimci pratiğin bir soyutlanması olarak ve ancak ikincil olarak toplumsal hareket “yasaları”nın soyut bir formülü olarak görüyordu. Fakat Mao teoriyi ve onun anlaşılma gerekliliğini inkâr etmemiştir. Bir keresinde davranışlarında doğuştan diyalektik olanların teoriyi anlamak için kitaplar okumaya gereksinimleri olmadığını iddia eden hayali bir dinleyici topluluğuna yanıt verirken, Mao teoriyi öğrenmenin önemini bir kez daha doğrulamıştı. Zira ona göre aksi taktirde devrimin karşılaştığı çok yönlü

²⁴ Althusser, “Contradiction and Overdetermination”, s. 94, n. (vurgu yazara aittir).

fenomenleri sentezleme olanağı ortadan kalkacaktı.²⁵ “Devrimci teori olmadan” der (Lenin’e de katılarak) “devrimci hareket de olamaz.”²⁶ Aslında, devrimci yorumsama veri alındığında, teori Mao’nun düşüncesinde devrimciye devrimin yolunu bulması için en önemli kılavuz olarak yeniden tanımlanır.

Ancak devrimin pratiği ayrı bir konudur. Mao “pratik”e öncelikli bir rol atfederken, Althusser’in aksine, soyut formüllendirmeleri kuramlaştırma işiyle asgari düzeyde ilgilenir. Hatta “Çelişki Üzerine” sadece “kısmen soyut”tu, çünkü Mao’nun tarihsiciliği (bununla Mao’nun somutluk ve tikelliğe yaptığı vurguyu kastediyorum) bir noktadan sonra kuramsallaştırmaya izin vermemektedir. Bu tarihsiciliğin ürettiği şey bir yorumsama idi: Devrimci pratik artık teorinin yardımıyla kestirilemezdi. Teori, daha çok devrim yapma faaliyeti sırasında tarihsel bir durumu okuma kılavuzu olmuştur. Mao’nun teoriyi değerlendirmesi, kılavuz ve araca yüklediği anlamların ikili bir nitelik taşıması yüzünden, kendi içinde çelişir: Devrimin uzun vadeli yönetiminde “kılavuz”, acil analizlerde ise “araç”. Başka bir deyişle teori, açmayı ve çözmeyi amaçladığı çelişkilerin bir parçasıydı. Bu, Mao’nun teoriyi yeniden kuruşunun anahtarıdır. “Çelişki Üzerine”nin dünyası sonsuz bir karşılaşma ve çatışma dünyasıdır. Burada, bizatihi birlik, ancak içinde bulunduğu hallerin çelişkinliği bakımından anlaşılabilir ve hiçbir varlık değişmez değildir, çünkü hiçbir varlık kendi çelişkilerinin dışında bir varlığa ya da öteki çelişkilerle ilişkisinin dışında kendisine ait bir yere sahip değildir. Belki Marksizm’in kendisi yaşadığımız dünyaya ilişkin çatışma-temelli bir kavramsallaştırma. Ancak Marksistler çatışmayı ne şekilde düşünürlerse düşün-

²⁵ Mao, “Bianchengfa weivulun (Dialectical Materialism); MZDJ içinde, c. 6, s. 302-303.

²⁶ Mao iki metinde de Lenin’den alıntı yapar. Bkz. SWMTT, c. 1, s. 304-336.

sünler veya toplumsal yapıları nasıl düzenlerlerse düzenlesinler, Marksizm’in birçok yorumunda çatışma, sınırlı sayıda toplumsal kategoriler bağlamında düşünülür (üretim, üretim ilişkileri, politika, ideoloji vs.). Bu kategorileri toplumsal yapıdaki işlevselliklerine göre bir hiyerarşi içinde düzenleme yönünde bir zorlama olmuştur. Mao’nun çelişkilerinin çokluğu böyle bir hiyerarşiye direnir ve daha önemlisi, tartışmaya değer kategorilerin sayısını sınırlandırmaya da direnir. Bazı karışıklıklar toplumsal yapıyı ya da tarihsel yönü saptamada açıkça diğerlerinden daha önemlidir, fakat Mao görünüşte en önemsiz çelişkilerin bile toplumsal dinamiklerde bir rolü olduğunu inkâr etmeyi reddetmiştir (böylece onların daha geniş kategoriler içinde kaybolmasını önlemiştir) ya da onları sürekli bir temelde hiyerarşileştirmeyi reddetmiştir. Yapıdaki rollerine göre bütün kategoriler ilişkilerinde sürekli bir dalgalanma durumundadır. Bu açıdan Mao’nun Marksist teorinin başlıca kategorileri hakkında söyledikleri açıklayıcıdır:

Örneğin, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkide, üretici güçler esastır; teori ile pratik arasındaki çelişkide pratik esastır; ekonomik yapı ile üstyapı arasındaki çelişkide ekonomik yapı esastır; ve onların ayrı ayrı konumlarında hiçbir değişiklik yoktur. Bu, mekanik materyalist anlayıştır, diyalektik materyalist kavrayış değildir. Doğrudur, üretici güçler, pratik ve ekonomik yapı genellikle temel (esas) ve belirleyici rol oynar ve her kim bunu reddederse materyalist değildir. Fakat belli koşullarda, üretim ilişkileri, teori ve üstyapının da kendilerini temel ve belirleyici rollerde açığa vurdukları kabul edilmelidir (335-336).

Bunun en iyi şekilde Althusser’in “yapısal etkinlik” kavramıyla anlatılabilecek bir nedensellik anlayışına yol açtığını düşünüyorum; bu, hiyerarşisiz, yapının sadece onu şekillendiren, “görülmeyen sebep” aracılığıyla, karşılıklı

belirleyicilik içinde bulunan unsurlarının ilişkisinde görülebilen bir nedensellik kavramıdır. (Althusser'in kendi nedensellik anlayışı için bir hareket noktası bulması rastlantısal değildir.)²⁷ Nedensellik burada koşullara bağlıdır ve önceden fazlasıyla üstbelirlenmiştir: Tarihsel ve toplumsal olaylar birçok çelişkinin bir araya gelmesinin ürünüdür. Mao'nun Althusser'den farkı Althusser'in yapmak isteyeceği kadar olumsal (ve tarihi) terimlerle düşünmesidir. Bu nedenle, onun nedensellik kavramı, Althusser'inkinden daha az teorileştirilmiştir. Daha önemlisi, Mao'nun çelişki fikrine temel olan devrimci öznenin rolüydü. İlk önce, "üstbelirlenmiş konjonktür" diğerleri arasında olasılıklardan biri olan bir devrimci seçeneğe işaret etmiştir; çünkü böyle bir durum, doğası gereği açık-uçludur; başka bir ifadeyle, yoruma açıktır. Onu devrimci rollere uygun olarak yorumlamak devrimciye kalmıştır. Bu harekete yön verici olarak soyut teorinin öneminin de ortaya çıktığı noktadır; çünkü teorinin yardımı olmadan, devrimci uzun vadeli amaçlarla uyumlu bir çözüme ulaşmak açısından bir kayba uğrayacaktır. İkinci olarak, kendisi çelişkilerin bir sonucu olmasına karşın, devrimci, pratik çelişkilerden oluşan yapının bir parçasıdır ve devrimci amaçlarla uyumlu bir tarzda çelişkileri bağdaştırmada etkilidir. Olumsuz bir durumu olumlu bir duruma çevirmekte devrimci mücadelenin rolü, Mao'nun çelişkiler analizinin bir parçasıydı; devrimci mücadelenin askeri stratejisi bu tartışmalar bağlamında başka yerlerde daha göze çarpıcı olarak ortaya çıkar.²⁸

Mao'nun yol gösterici yazısı, "Pratik Üzerine", epistemolojik bir formda, devrimci hareketin hayati bir parçası olarak yorumlama üzerine (ya da bu noktayı abartarak

²⁷ Burada onun "Contradiction ve Overdetermination" çalışmasını kastediyorum.

²⁸ Bkz. örneğin, "On Tactics Against Japanese Imperialism", (1935) SWMTT içinde, c. 1, s. 152-254.

söylersem, yorumlayıcı etkinlik olarak devrimci etkinlik üzerine) daha dolaysız bir ifade önermektedir. "Pratik Üzerine"nin önerdiği epistemoloji görünüşte deneysel bir epistemolojidir. Mao'nun ifadesiyle, bilinç "duyu algılamalarının ve izlenimlerinin evresi" olan algısal bilinçle başlar.²⁹ Duyu algılamaları tekrarlanır ve birikirken, "bilinç sürecinde beyinde ani bir değişiklik (sıçrayış) meydana gelir ve kavramlar oluşur. Kavramlar artık fenomenler, farklı yönler ve nesnelerin içsel ilişkileri değildir; özü, bütünselliği ve nesnelerin içsel ilişkilerini yakalarlar" (298). Mao bunu "rasyonel bilgi aşaması" olarak tanımlar. Böylece edinilen bilgi daha sonra gerçek pratikte geçerliliği bakımından sınanır; bu, daha ileri algılamalara, kavramsal değişikliklere ve daha sonra tekrar pratiğe olmak üzere devam eden bir algılama-tanımlama-pratik-algılama döngüsüne yol açar.

Mao'nun epistemolojisi deneysel olsa da, bu, dünyayı devrimci amaçlarla yeniden şekillendirme sürecinde bilgiyi oluşturan bir eylemcinin deneyselleştirilmesidir. Yazıda, bilincin algılamaların edilgen bir birikim süreci olduğunu düşündürecek bir örnek olsa da, yazı bütün olarak ele alındığında eylemci bir epistemolojiye işaret eder. Mao bilincin bir sınıf özelliğine sahip olduğuna inanır ve açıkça diyalektik materyalizmi dünyayı anlamada kullanılabilecek diğer olası metotların üzerinde bir yere oturtur. Mao, bilinçle ilgili tartışmasına, algılama aşamasında başlar, fakat bu beynin üzerine algılamaların kendilerini tekrar kavramlar halinde yazabilecekleri bir boş kâğıt parçası olduğu anlamına gelmez; çünkü beyin zaten algılamaları düzenlemek için bir kavramsal araca (bilginin sınıf özelliğinde saklı olmak üzere) ve bunları ifade etmek için bir teorik araca (diyalektik materyalizm) sahiptir. Onun epis-

²⁹ SWMTT, c. 1, s. 297. Aşağıdaki metindeki parantezlik referanslar bu çeviriye verilmiştir, s. 295-309.

tomojisi, ayrıca bilginin edinilmesinde (üretim ve sınıf mücadelesinde) belli etkinlikleri diğerlerinden üstün tutar (296, 300) ve bilgi açık bir amaca sahiptir: “Devrim yapmak”. Mao bilinç tartışmasında pratiği sürecin bir evresi olarak gösterirken, onun düşüncesinde pratik açıkça çok daha fazla yer tutar. Algılamadan ziyade pratik, bilinç sürecinin başında gelir. Değişik pratikler değişik dünya görüşlerine yol açar ve Mao üretim ve sınıf için yapılan mücadeleden öğrenilenleri bütün diğerlerinin üzerinde bir yere koyar. Ayrıca, pratik algıların kavramlara dönüşümüne de aracılık eder: “Algısal olanla rasyonel (akılsal) olan nitelik bakımından farklıdır, fakat birbirinden ayrı değildir; pratik bazında birleşmiştir (299). “Pratik Üzerine”nin amacı kaba bir ampirizm (deneyselcilik) savunması yapmak (gerçeği olgularda aramak) değil; devrimin somut koşullarına kayıtsız kalan teorik bir dogmatizme karşı olma bilinciyle daima pratiğin üstünlüğünü savunmaktır. Mao şunu söyler (Stalin’den alıntı yaparak): “Teori, devrimci pratikle birleştirilmediğinde nasıl işlevsiz (anlamsız) kalırsa, pratik de devrimci teorinin yardımıyla aydınlatılmadığı zaman yolunu el yordamıyla bulmaya çalışır.” (305).

“Pratik Üzerine”, Mao’nun bir ay sonra “Çelişki Üzerine”de ayrıntılı biçimde işleyeceği, devrimci yorumlamaya bir çağrı olarak görülebilir. Tek bir projenin parçalarından ibaret olan bu iki tartışma birbirini, kendi metinlerarasılıklarında aydınlatır. Mao’nun “bilgi”yi “yorum” olarak anlaması, ayrıca bilgiyi sadece “yorum” olarak kabul etmedeki isteksizliği şu cümlelerde belirtilmiştir:

Bir nesneyi bütünselliği içinde tamamen yansıtabilmek için, özünü ve doğal yasalarını yansıtabilmek için, bir kavramlar ve kuramlar sistemi (bütünü) oluşturabilmek amacıyla, düşüncüyü kullanarak, duyuşsal algılamamanın zengin verilerini yeniden kurmak, tortuları bırakıp gerekli olanı seçmek, yanlış eleyip doğruyu tutmak, birinden diğerine ve dışarı-

dan içeriye ilerlemek gerekmektedir. Böylesine yeniden inşa edilmiş bilgi daha boş veya daha güvenilmez değildir (ampirizme kıyasla), aksine, kavrayış aşamasında ve pratik temelinde bilimsel olarak yeniden inşa edilmiş her şey nesnel gerçekliği yansıtır (303).

Mao'nun düşüncesinde derin bir çelişki vardır. Bir Marksist materyalist olarak Mao, bilginin çatışan formlarının geçerliliğini sorgulayacağı bir "nesnel gerçeklik" in var olduğuna inanır. Bu yüzden, bilme yetisine beynimizdeki dünyanın bir yansıması olarak sık sık atıfta bulunur. Aynı zamanda, "Çelişki Üzerine"nin kuşkuya yer bırakmayacak biçimde ortaya koyduğu gibi, Mao "nesnel gerçekliği" (ya da düşüncenin bağlamını) onu bir yeniden inşa etme ve yorumlama konusu haline getiren çelişkilerin bir sonucu olarak görür. Onun "doğru"yu tartışma girişimi, doğrunun, hatta devrimci doğrunun "göreliliği"ni ve bir "mutlak doğru"nun mümkün olduğuna dair kanaatini eşzamanlı olarak savunurken bu çelişkiyi açığa vurmaktadır:

Marksistler şunu kabul ederler: Evrenin mutlak genel gelişme sürecinde her bir tikel sürecin gelişmesi görelidir ve bu yüzden mutlak doğrunun sonsuz akışında, insanın verili her gelişim aşamasındaki tikele ait bilgisi sadece görelidir... Sayısız görelidir doğrunun toplamı mutlak doğruyu oluşturur. Marksizm-Leninizm hiçbir şekilde doğruyu tüketmez, aksine pratik içinde doğrunun bilgisine ulaşmak için durmaksızın yeni yollar açar (307-308).

Mutlak doğru ile görelidir doğru arasındaki çelişki Mao'ya, son çare olarak pratiği "doğrunun ölçütü" olarak nitelendirerek üstesinden gelmeye çalıştığı bir "aporia" [çıkılmaz] getirir (305). Dünyayı değiştirme etkinliği olarak pratik, Mao'nun düşüncesinde tamamen "çelişki" nosyonuna bağlıdır: Yani dünyayı değiştirmek, bitmek tükenmek bilme-

yen bir süreçte yeni çelişkilere ve yeni pratiklere yol açan bir karşıtlıkları çözme sürecidir. Ancak bu, kendi başına sorunsaldır, çünkü “çelişki üzerine”deki tartışmanın da bize gösterdiği gibi, kendinde pratik ve pratiğin kendisi bir “doğru” nosyonunun rehberliği veya “işleyen, işe yaran”dan farklı herhangi bir geçerlilik yargısı olmadan tarihe yön veremez. Mao, “mutlak doğru”yu “göreceli doğruların toplamı” olarak sunarken oldukça samimi yetsizdir. Çünkü, bütün “göreceli doğruların” doğruluğunu belirgin bir biçimde kabul etmez. Başka bir deyişle, bir “mutlak doğru” kabulü, “nesnel bir gerçeklik” olarak kabul edilmesi hayli zor olan şeffaf bir gerçekliğin üzerinde ideolojik bir kapanma olarak hizmet eder. Fakat bu kabul bizzat dünyayı yeniden inşa etme sürecinde kendi dünya görüşlerini inşa eden insanların bir ürünüdür: Proletarya ve devrimci insanların dünyayı değiştirmek için yürüttükleri mücadele aşağıdaki görevlerin yerine getirilmesini de içerir: Nesnel dünyayı değiştirirken aynı zamanda kendi öznel dünyalarını da değiştirmek, kendi bilişsel yeteneklerini, nesnel ve öznel dünya arasındaki ilişkileri de değiştirmek (308)... Dünyayı, sürüp giden devrimci yorumlama ve inşa etme süreci şeklindeki bu anlayış, açık-uçluluğunun dışında belki sadece sonsuz bir bilginin keşfedilmesiyle çözülebilen, sonrakini teori-pratik ve mutlak-göreceli doğru arasında bir karşıtlık olarak gösteren ideolojik kapanmanın kırılmasıdır. Pratikte devrimci bir yorumsama olarak (ya da belki bu yüzden) bütün geçerliliğinin içinde Mao’nun Marksizm’i, yalnız devrimci iradenin yardımıyla tarihe yeni bir yön verebilmiştir.

Gerilla Sosyalizmi/Yerel Marksizm

Yukarıdaki tartışmada Mao’nun Marksizm’inin inşa edilmesinde Çin devrimci deneyiminin önceliğini ortaya koy-

dum. Şimdi, Mao'nun Marksizm'inin Çin entelektüel mirasıyla olan ilişkisi üzerine ve Marksizm'in sinifikasyonunun evrensel Marksizm için ne anlama geldiği hakkında birkaç söz söyleyeceğim.

Mao, Marksizm'le aslında "boş bir kâğıt parçası" olarak tanışmamıştır. Düşüncesinde, Çin felsefi geleneginden gelen, hayal kırıcı pek çok iz vardır. Örneğin, onun pratik üzerine vurgusuyla Konfüçyüs felsefesinin pratiğe yönelimi arasında bir paralellik vardır; Frederick Wakeman Jr., Mao'nun düşüncesiyle Konfüçyüsçülüğün ve -Mao'nun da genç bir radikalken ilgi duyduğu- Vang Yangmin okulunun düşünce ve eylemin birliği konusuna yaptıkları vurgu arasındaki paralelliklere işaret etmiştir.³⁰ Thomas Metzger daha da ileri giderek, "Marksizm'in Sinifikasyonu"nun Çin geleneksel "birbirine bağımlılık" kültürünün bir devamı ve yansıması olduğunu ileri sürer.³¹ Benjamin Schwartz, Konfüçyüsçü gelenekle Mao'nun siyasette ahlak konusuna olan ilgisi arasında bir devamlılık gözlemler.³² Yukarıdakiler kadar açık olmasa da, Mao'nun değişimin sürekliliği kavramını, kökleri Yijing'e (Değişimin Kitabı) dayanan Çin felsefesindeki esoterik akımlara ve değişimin evrendeki tek değişmez olduğunu savunan Ying-yang naturalizmine kadar götürebiliriz.³³ Hatta Mao'nun diyalektiği, her şey başka bir şeyi içerir tezi üzerindeki ısrarıyla, Marx ve Hegel'in diyalektiğinden çok, bir zamanlar Buddhist diyalektiğin temsil ettiği bazı düşünceleri anımsatmaktadır.

³⁰ Wakeman, *History and Will*, s. 238-258.

³¹ Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1977, s. 233.

³² Benjamin I. Schwartz, "The Reign of virtue-some Broad Perspectives on Leader and Party in the Cultural Revolution", *The China Quarterly* 35, 1968, 1-17.

³³ Joseph Liu, "Mao's 'On Contradiction'", *Züuoiez ir Zovieü Ünoughü* 11, June 1971, 71-89, özellikle s. 78-81.

Çin felsefesinin bu düşünceleri, Mao'nun kültürel ve politik söylem ortamının birer parçasıdır ve Mao'nun Marksist söyleminde var olmaları şaşılacak bir şey değildir. Ancak şunu belirtmekte yarar var: Böylesi bir tavır, eğer rastlanırsa, gayri resmidir (yani Mao, Marksizm'ini bu felsefi geleneklerle birleştirmek için hiçbir resmi çaba sarf etmemiştir) ve onun Marksizm'iyle yerli gelenekler arasında kurulan herhangi bir paralellik de ister istemez spekülâtiftir.

Daha önemlisi, Mao'nun felsefesi gerçekte bu entelektüel geleneklerin izlerini taşıyorsa bile, bunları devrimci pratiğin sorunsalı içinde uzlaştıırıp tekrar yansıtmıştır. Bu, tıpkı benim Mao'nun düşüncesinin Marksist teoriyle ilişkisi hakkındaki iddiam gibidir; fakat çok önemli bir farkla: Marksizm onu resmi bir analiz diliyle donatmıştır. Mao, son tahlilde, çatışma ve mücadelenin toplumsal ve doğal devrimin belirleyici etkenleri [determinant] olduğu konusundaki ısrarı ve hatta bu kavramları yüceltme yönündeki tavrıyla yerli geleneklerden kaçınılmaz olarak ayrılır. Bu tavır, yerli geleneklerin en önemlilerine sızmış karışıklıkları uyumlu hale getirme idealine kesin bir şekilde zıttır.

Ancak bu izlerin yarattığı etkilerin gücünden de anlaşılacağı gibi, görünmez varlıklar olması onların Mao'nun Marksizm'ini anlamamız için gereksiz veya daha az önemli oldukları anlamına gelmez; bu varlıklar iki anlamlıdır; çünkü onları ışığa kavuşturan etkililikleri kendi kendilerine birden fazla açıklama olanağı sağlamıştır ve bunlar yeni (ve devrimci) bir tarihsel durumun yapısal diyalektiğinin aracı olmuşlardır.

Ayrıca, eğer Mao Zedung'un felsefesi sadece ona ait değilse ve formüllendirmesinde (yapısında) başka unsurları da barındırıyorsa, onun Marksizm'inin biyografik nedenleri üzerinde bu kadar durmak hatalı olabilir. Bu, Mao'

nun felsefe yazılarını marjinal kılmaz, fakat onun ve arkadaşlarının Marksizm'i yeniden formüle ederken karşılaştıkları yeni bağlama tekrar dikkati çeker. Yeni bağlam, Mao'nun felsefesini anlamak için genellikle geçerli olan koşullardan daha uygundur; çünkü genel geçer koşullar kesin bir şekilde her gün yaşanan deneyimlerin doğrudan bir soyutlaması olarak oluşturuluyordu.

Diğer bir deyişle, Mao'nun Marksizm'i ile Çin Devrimi'nin yeni deneyimi arasındaki doğrudan ilişkide çok az muğlaklık vardır. Mao'nun Marksizm'ini (yalnızca ulusalcılığın bir mazereti olarak değil) özgün biçimde radikal yapan özelliği, onun Marksizm'i, bir ulus olarak Çin'i yeniden inşa edebileceklerine inandığı Çinli kitlelerin diliyle bütünleştirme, diğer bir deyişle günlük yaşam düzeyindeki "ulus" sınırları içinde yerelleştirme yönündeki ısrarıydı. Mao'nun Marksizm'i ile Çinli karakteristikleri taşıyan post-Mao sosyalizmi arasındaki en önemli fark budur. Mao'nun Marksizm'i yerelleştirmesi en derin (ve en kapsamlı) düzeyde bile, Çin devriminin gerilla savaşı olarak deneyimlenmesiyle ilgili görünür; Marksizm'i kitlelerin diline çevirmek için yapılan ilk çağrıların devrimin gerilla stratejisinin ortaya çıkmaya başlamasıyla çakışması sürpriz değildir. (Ayrıca bu çağrılar Mao tarafından değil, Parti'nin diğer üyeleri tarafından yapılıyordu.)

Devrimin gerilla stratejisinin yorumsanması gibi, Mao'nun felsefi soyutlamaları da, hem takdim ediliş şekli hem de basit kavramları açısından bu tarihsel durumun damgasını taşır. Tarihsel durumdaki karşıtlıklar, ister ulusal düzeyde (Çin ile evrenselleşmiş bir Avrupa Marksizm'i dahil hegemonik bir Avrupa kültürü arasında) ister toplumsal düzeyde (karşıtlıkların sınıfsal karşıtlıklardan daha fazla çok yüzeyli ve karmaşık olduğu yerde) olsun, birbirine ya da bizatihi teori ile pratiğin karşıt bir ilişki olarak görüldüğü noktada Marksizm'in teorik kategorilerine indirge-

nemezdi. Çelişki kavramı (diyalektik anlamda “zıtların birliği” olarak bilinen) Mao’ya yapısal bir bütünlük içinde parçalar ve bütün arasındaki karşıtlıkları (teori ve pratik dahil) ve aynı zamanda (kendileri çelişkin “çiftler” olarak bilinen) gerilla mücadelesinin dönüştürmeye çalıştığı tarihsel durumu oluşturan daha birçok parçayı birleştirmek için entelektüel bir araç sağlamıştır. Mao’nun pratiği geçerliliğin yegâne ölçütü olarak görme yönündeki ısrarı, neden-sonuç ilişkisinin konjonktürel ve dolayısıyla kesin olmayan doğasının bir ürünüdür (ancak bir koşulla; teori-den çıkarılan kehanetler üzerine kurulu olmayıp her yeni adımda yorumlanarak). Mao’nun düşüncelerini ifade etme şekli karşıtlıkların nitelendirdiği ilişkilerin benzeri olarak bütünleyici ve dağıtıcı olan anlatımların ayrıntılandırılmasıdır. Bütünleyicidir, çünkü her şey var olabilmek için bir başka şeye dayanır ve bu yüzden bir kimliğe bürünür; dağıtıcıdır, çünkü her şeyin kendi indirgenemez tikelliği vardır ve bu yüzden de bir farklılık ve karşıtlık durumundadır. Bütün analizler, evrensel Marksist teori ile Çin Devrimi’nin pratiği arasındaki ilişkinin analizi de dahil olmak üzere, her noktada bu basit ilişkinin farkında olmak, bilincine varmak zorundadır. Ayrıca, bu ilişki dışsal değil, içseldir; hem kimlik hem de farklılık, nesnelerin aynı anda birbirini dışlayan ve içeren doğal nitelikleridir. Parçalar ve bütün, parçalar ve parçalar gibi, birbirine indirgenemeyebilir. Althusser’in iddia ettiği gibi, bu soyutlamaları bir bakıma gerilla savaşının bir tasviri olarak yorumlamak mümkündür. Gerilla mücadelesi, başarılı olmak istiyorsa, yerel koşullara cevaben değişik coğrafi bölgelere dağılmış olsa bile bir birliğin parçaları olarak kalmayı gerektirir. Marksizm’in yerelleştirilmesi burada gerilla sosyalizminin paradigmatik soyutlaması olarak göze çarpar. En kapsayıcı düzeyde Marksizm’in sinifikasyonunun anlamı buydu.

Bu prosedürün evrensel Marksizm ile Maocu Marksizm arasındaki ilişki için anlamı nedir? Mao, Marksizm’i Çinli bir versiyona indirgememiştir veya Çin’i basitçe evrensel Marksist değerlerin bir başka yansıması olarak görmemiştir. Retorik mecazılığı içinde, ilişkiyi sunuşu ilk anda metonimik (Çin Devrimi’ni genel anlamda Marksizm’in bir “işlevi veya yönü statüsü”ne indirger ki, bundan dışsal bir ilişki içinde ayrılır) ve (ilişkiyi “ortak *niteliklerin içsel* bir ilişkisi mantığıyla” yorumlarken) kapsamlıdır.³⁴ Sonuç, Çin’in *farklılığı* üzerinde ısrar eden ve bu yüzden de Çin Marksizm’ini Marksizm’in cisimleşmesi olarak sunan bir ilişki kavramsallaştırması oldu. Marksizm’in sınıflıkasyonu projesinde Mao’nun en yakın yardımcılarından biri olan Ai Siqi, *Çin Kültürü* dergisinde yayımladığı bir makalede, Mao’nun “Yeni Demokrasi Üzerine” adlı metnini izleyerek bunu şöyle ifade eder:

Marksizm evrensel bir doğrudur (*yibande ilengquexing*). Sadece bilimsel bir teori ve yöntem olduğu için değil, aynı zamanda proletaryanın devrimci mücadelesinin pusulası olduğu için de. Yani bir proletaryası veya proletarya mücadelesi olan her ülke veya ulusun Marksizm’i geliştirme ve daha da yükseltme olanağı (*keneng xing*) ve zorunluluğu (*biran xing*) vardır. Marksizm’i Çinlileştirmek (*zhongyouha*) mümkündür, çünkü Çin gerçeklik içinde (*shiji*) bir Marksist hareket üretmiştir; Çin Marksizm’inin, Çin ekonomisi ve toplumunun iç gelişmesinde bir dayanağı vardır, iç kaynakları vardır. O yüzeysel bir fenomen değildir... Çin işçi sınıfının yüksek bir örgütlenme ve bilinçlenme düzeyi vardır, kendi güçlü Partisi, yirmi yıllık güçlü bir mücadele deneyimi vardır, ulusal ve demokratik mücadelede başarı örnekleri vardır. Bu yüzden Çin Marksizm’i vardır. Eğer Mark-

³⁴ Retorik mecazlara ilişkin bir tartışma için bkz. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973, s. 31-38, vurgu yazara aittir.

sizm ithal bir ideoloji ise, yanıtımız Marksizm'in pratiğe (*shijian*) en önemli rolü atfettiğidir. Eğer insanlar Çin'in kendine ait bir Marksizm'i olup olmadığını merak ediyorsa, öncelikle şunu sormamız gerekiyor. Çin işçi sınıfı ve Partisi dünyayı yerinden oynatmadı mı, Çinli kitleleri ileri-cil görevler yükleyerek harekete geçirmede mi? Çin işçi sınıfı bunu başarmıştır. Ayrıca bu da pratik temelinde Marksist teoriyi geliştirmiştir. Bu yüzden, Çin'in kendine ait bir Marksizm'i vardır. Bunlar Çin Marksizm'inin hakiki yazılarıdır. Çin Marksizm'inin metinleridir (*shujue*)... Ancak Marksizm her ulusun değişik gelişme koşullarına uygun değişik formlar sunamaz: Küresel olarak enternasyonal bir form sunamaz. Bugün (günümüzde) Marksizm ulusal formlar (*minzu xigshi*) yoluyla kavranmalıdır. Soyut Marksizm diye bir şey yoktur, sadece ve sadece somut Marksizm vardır. Bu somut Marksizm de ulusal bir formu olan Marksizm'dir.³⁵

Çinli komünistlerin miras olarak devraldığı Marksizm Avrupa tarihi içindeki özgün yerinden çoktan "yurtsuzlaştırılmış", kopartılmış bir Marksizm'dir. Ai'nin ifadesi metonimik olarak Çin Marksizm'inin enternasyonal Marksizm'den farkını kabul eder. Fakat bu süreçte, Çin ve Avrupa (veya başka) Marksizmleri arasındaki ilişkiyi de iki parçanın ilişkisi olarak yeniden ifade eder. Bu Marksizm bir bütün olarak herhangi bir bölgesel bağılıktan kurtarılmıştır. Kapsamlayıcı olarak, Mao, Marksizm'i Çin'e ait bir alanda tekrar yurtlandırır; ona bir alan kazandırır. Bunu yaparken Mao'nun iddiası, Çin Marksizm'inin en az diğer herhangi bir Marksizm kadar evrensel Marksizm'in "doğal" temsilcisi olduğudur.³⁶ Benzer şekilde küresel

³⁵ Ai, "Lun Zhongguode teshuxing", s. 31-32.

³⁶ Bölgesizleştirme (deterritorialization) ve yeniden bölgeselleştirme (reterritorialization) için bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, "What is a Minor Literature?", *Mississippi Review* 11.3, 1983, s. 13-33.

Marksist söylemin kapsayıcı bir bütünlük olarak kabulü ve Marksizm’in Çin alanına söylemsel olarak alınması, Mao’nun Marksizm’inin yapısal çelişkiselliğini, temel özünü ve de bunun bir ürünü olan sinifikasyon projesinin uygulanma tarzını ifade eder.

Sonuç: Geçmişe Bakarken

Bu tartışma, Mao’nun siyasetine değil felsefesine ilişkindir. Ancak Mao’nun 1949’dan sonraki politikalarının onun felsefesinin anısına yaptıkları ışığında, bu felsefenin siyasete olan etkileri hakkında birkaç söz söylemek gerekmektedir. Bu, Mao’nun felsefi formüllendirmelerini ve barındırdığı tutarsızlıkları daha da aydınlatmak açısından yararlı olacaktır.

Mao’nun felsefesi 1949 öncesi yılların bir ürünüdür. Bu tarihten sonraki felsefi metinleri önceki konuşmalarına kısıtlı bir felsefi özellik katmıştır ve büyük oranda önceki formüllendirmelerin yeni bir durumda uygulanışlarını temsil etmektedir. Mao’nun felsefi düşüncelerini kullanış şekli 1950’lerin ortalarından sonra (Komünist Parti’nin “yeşil ormanlar”dan devlet iktidarına geçmesiyle birlikte)³⁷ değişmiş olabilir; ancak felsefi öncüllerinin ya da devrimci tavırlarının da bu süreçte değiştiğini söylemek çok temelli bir iddia olmayacaktır.

Mao’nun Parti’deki yoldaşlarıyla ayrı düşmeye başlama noktası felsefi perspektifinden kaynaklanır. 1960’lardaki Kültür Devrimi’yle sonuçlanacak olan ayrılıklar ilk olarak, Komünist Parti’nin 1956’daki Sekizinci Parti Kongresi’nde Çin’in sosyalizme (yeni demokrasiden) geçişi başardığını ve ileride komünizme geçileceğini ilan etmesiyle

³⁷ Burada, Mao’nun “On Büyük İlişki Üzerine” (1956), “Halk Arasındaki Çelişkilerin Doğru Kavranması Üzerine” (1957) başlıklı metinlerine ve onun “kesintili” ve “kesintisiz” devrim tartışmalarına gönderme yapıyorum.

ortaya çıktı. Bu kongre ayrıca, Çin Devrimi'nin bir dahaki aşamasının "baş çelişki" sini de, çok ileri düzeydeki üretim ilişkileri (sosyalizm) ile üretimin gerici güçleri arasındaki çelişki olarak formüle etti. "Baş çelişki"yi saptama yönündeki bu uzlaşmayı "çelişkiyi çözme" yöntemi konusunda görmek mümkün olmadı. Çelişki farklı fraksiyonlar tarafından farklı şekilde yorumlandı. Mao çelişkiye devrimci bir yorum getiriyor ve onu üretim ilişkilerinin dönüştürülmesi yoluyla toplumu yeniden devrimcileştirerek çözmek istiyorken, diğerleri üretim güçlerini, onları destekleyen üretim yeteneğinin çoktan ötesine geçmiş olan üretim ilişkilerine uydurmak için geliştirmek taraftarıydılar. İleriki yirmi yıllık süreçte radikal Maocular yollarına devam ettiler. Mao'nun 1976'da ölümünden sonra, Parti alternatif bir yorumu tercih ederek önem sırasını üretim lehine değiştirdi. Hatta 1956'dan sonra gündeme gelen üretim ilişkilerinden de geri döndü.

Ben burada bu gelişmelerle değil, bunların Mao'nun felsefesi açısından taşıdığı anlamla ilgileniyorum. Herkesçe kabul edilmiş bir çelişkinin çözümünde, seçeneklerin varlığından, çelişkileri temel alan analizlerden kaynaklanan tartışmalı sorunlar yatmaktadır. Başka bir deyişle, böylesi bir analiz otomatik olarak tek bir çözüme işaret etmez; sadece, bir çözüm yolunun diğer seçeneklere veya biraz da uzun vadeli "evrensel doğru" idealine dayandığı alternatif olasılıklar yaratır. Mao, bu türden analizlerin ortaya çıkardığı doğruların "göreliliği"ni teoride kabul etmesine rağmen gerçekte anlaşmazlık durumunda kendi "göreliliği"nin diğerlerine karşı "mutlaklığı"nı savunmaya hazırды. Kendi politik eğilimlerimize dayanarak, bunu mutlakçılık ya da "devrimci iradenin" dayatılması olarak tanımlayabiliriz. Fakat buradaki önemli nokta şudur: Seçme deneyimi tam da Mao'nun felsefi formüllendirmelerindeki temel sorunun (ya da "çelişki"nin) bir göstergesi ve onların olumsuzluğunun açığa çıkmasıdır.

Aynısı, bu formüllendirmelerin merkezinde yer tutan, Maocu Marksizm'in evrensel Marksizm'le ilişkisi için de söylenebilir. Kültür Devrimi bu bakımdan oldukça anlamlıdır. Çünkü Kültür Devrimi'nin doruğunda, eşi görülmemiş bir ulusal şovenizm, diğer bütün Marksizm'leri dışlayan Çin Marksizm'inin özgünlüğü yönünde eşi görülmemiş bir iddiayla birleşmiştir. En aşırı halinde, Kültür Devrimi sırasında Marksizm'in ulusal uyarlaması, evrensel Marksizm dahilinde Maocu Marksizm'in yarattığı çelişkilerin bir yansımasıdır. Çin'in ulusal sesinin kültürel Marksizm'e girmesi Marksizm'e çok önemli bir katkı olmuştur. Bu ses, Marksizm'i değişik bölgelerde devrimin daha etkili bir aracı kılan devrimci pratiğin karşısındaki karmaşayı çözmesi için Marksist kategorileri bir "açılıma" zorlamıştır. Politik olarak, gerçekten evrensel bir Marksizm'in mümkün olabileceğini göstermiştir. Politik olarak, yerel sesleri kendi yapısı içinde anonimleştirmeyi reddeden bir Marksizm'in, kendi tarihsel kökenleri içinde inşa edilen Avrupa merkezli hegemonyayı radikal bir formda yeniden gündeme getirdiğini ısrarla belirtmesi bakımından, gerçekten evrensel bir Marksizm'e giden yolu işaret etmiştir.

Fakat aynı zamanda, eğer ulusal renk diyalektik yapısından ayrılırsa, Marksizm'in birçok yerel bağlama dağılmasına yol açar ve hem bir toplumsal gelişme hem de toplumsal devrim teorisi olarak kapsayıcılığını yitirir. İşte Kültür Devrimi sırasında meydana gelen budur. Ve eğer Marksistler birçok ulusal deneyimin birbirine geçmişliğinin dışında evrensel yeni bir Marksizm formüllendiremezlerse, bu, Marksizm'in tarihi yazgısı olabilir (şimdi görünmeye başladığı gibi).

Uzun vadede ve 1949'dan sonra kendi felsefi öncüllerini inkâr etmesine rağmen, Mao'nun bir Marksizm filozofu olarak taşıdığı önem, sadece Çinlilerin sorunu olmayan, sonraki yıllarda Marksizm'in küresel sorunu haline gele-

cek bir soruna ilişkin anlayışından kaynaklanır. Bu sorunu ele alırken, en kapsayıcı soyut ifadelerinden birini formüllendirmiştir. Bu formüllendirmenin taşıdığı önemin sadece tarihsel olmanın ötesinde bir önem kazanması, Marksizm'in çağdaş dünyadaki geleceğine bağlı olacaktır.

Çeviren: Suat Kardaş

VI

Marx Üzerine Yirmi Tez

Bugünkü Sınıf Durumunun Yorumu



Antonio Negri

1'den 3'e kadar olan tezler için giriş notları

İlk üç tez, evvelce yaptığım değer teorisi çalışmalarının¹ sonuçlarını ele almaktadır ve yöntemsel bir öneme sahiptir. Bunlar, eski çalışmalarıma aşına olmayanlara zor gelebilir. Böyle bir durumda bu makaleyi okumaya tez dörtten başlayıp ardından ilk üç teze dönmelerini öneririm.

Yukarıda sözü edilen çalışmalarda sürekli olarak iki geleneksel temayı -değer yasasının geçerliliği sorunu ve sosyalizm ile komünizm arasındaki geçişin gelişimi- siyasal tarihin yeni aşamasıyla ilişkilendirmeye çalıştım: sermaye birikimi süreci içinde, bütün toplumun sermayenin tahakkümü altına girmesi ve dolayısıyla fabrika işçileri sı-

¹ İngilizcede, bkz. *Marx Beyond Marx*, Automeia, New York, 1984; *Revolution Retrieved*, Red Notes, Londra, 1988 ve Michael Hardt ile *Labor of Dionysus*, Minnesota University Press, Minneapolis, 1984; İtalyanca bkz. Antonio Negri, *Macchina tempo*, Feltrinelli, Milan, 1982.

nının, devrimci özelliğın ortaya çıkış mevzisi olma bağlamında merkezietinin sona ermesi... İlk üç tezde, eski ve modası geçmiş bir emek ve birikim örgütlenmesine bağli olduğu ölçüde, değır yasaının ekonomik işlevinin çağdaş sonunun, toplumsal emeğe bağli çelişkilerin merkezietini daraltmayacağı ilkesini öne çıkarmak arzusundayım. Yeni yıkıcı siyasal özellik, sonuç olarak bu yeni alanda tanımlanmaktadır.

Tez 1: Yapıdan, değır yasaınca belirlenmiş sosyopolitik mekanizmayı anlıyorum.

Değırin biçimi, belirli bir toplumda örgütlü kolektif emeğin maddi temsilidir. “Temsil” dediğimizde, değırin biçiminin kavramsal bir ürün olduğunu kastediyoruz. Fakat “maddi” temsil dediğimiz zaman, farklı bir şeyden söz ediyoruz; kastettiğimiz şey, değırin-biçimidir ve bu, toplumsal yapının bir *temsili* olmanın yanı sıra, toplumsal yapıya da *tekabül eder* ya da gerçekten belirli bir toplumda üretilen değırin yeniden üretimi ve bölüşüm sistemi ile üretken birlik yapılarına işlenmiş haldedir. “Üretim tarzı” ya da bir toplumun üretim sistemi, bir anlamda değırin biçiminin “temeli”nde vücut bulurken, bu “temel” düzenleme modellerinin, tüketim kalıplarının, emek süreçlerinin toplumsal etkinlikte temsiliyle oluşturulur. Kısacası değırin biçiminin temeli, üretim tarzının “üzerinde” yükselir. Üretim tarzı, toplumsal yapının temsilciliğini içermeyen değır biçimidir. Değırin biçimi ise belirli bir toplumun aşkın materyalidir; öyleyse basit üretim tarzından daha yüksek bir ontolojik yoğunluğa sahiptir.

Değırin biçimi emek eleştirisi tarafından tanımlanır. Emek eleştirisi iki şeydir: Birincisi, emeğin analizi; ikincisi, mülkiyetin eleştirisi. Şimdi emek analizi ne salt politik ekonominin ne de salt Devlet, yasa ve ideolojinin analizi-

dir. O, siyasal kategorisi altında toplanan bütün bunların analizidir. Demek ki, emek analizi siyasetin ya da gerçekten belirli bir toplumun, yapının analizidir. Fakat bu yapı, bir yığın öznenin emek mekanizmasıdır ve dolayısıyla emek-değer yasasının belirlediği işlevselliğin ürünüdür. Sonuç olarak burada emek analizi, emek eleştirisi haline gelir. Ve emek analizinin, toplumsal emeğin gelişiminin ya bir değer birikimi süreci ya da bir bölüşüm normları kompleksi ürettiğini ortaya koyduğu noktada emek eleştirisi bu sentezi kırar, bu yapıyı ortadan kaldırır, değerın biçiminin içerdığı antagonizmlerin dinamiğini ve münferitliğini öne çıkarır.

Bir yapı tarafından sabitlenmiş antagonizmlerin çözüm kuralları tarihsel olarak değiştirilebilir. Değerin biçimi, bir toplumun tarihsel hareketlerine göre değişen ilişkinin sonucudur her zaman. Fakat tarihsel değişimler antagonizmlerin çözüm aşaması ve gelişimiyle belirlendiği için, diyebiliriz ki, değerın biçimi antagonizmlerin bir fonksiyonu ve onların çözümünün bir ürünüdür. Aşkın yapısal çoğulluğun malzemesi olarak değerın biçimi, toplumsal antagonizmlerin belirlediği seçeneklere tabidir. Dolayısıyla, alternatif olarak ya kendini “üretim tarzı” ile özdeşleştirmeye ya da tersine, devrimci pratiğin içinde eleştirel biçimde yaşatılmaya yönelebilir.

Marx, *Kapital*’in birinci cildinin birinci bölümünde, değerın biçimini şöyle sunar bize: 1) bir eşdeğerlik formu, dolayısıyla bir ilişki formu olarak, 2) kurucu bileşenlerinin tarihsel olarak belirlendiği bir ilişki olarak, 3) ve böylece, değişim ilişkilerinin, 4) maksimum bir soyutlamaya doğru hareket eden 5) ve bu hareket içinde bir gizemi (eşitlik olarak değer), 6) üretim tarzının tekabüliyetini, formunu ve ilişkinin antagonist karakterini saklayan o gizemi açığa çıkaran bir dinamiği olarak... Marx’ın değer tanımının bu ilk serisi senkronizedir. Fakat onlarda diakronik

bir yara henüz açılmaya başlar: 2. ve 4. maddelerde örneğin, antagonizmin tarihsel belirlenimi ve dinamiğinin tanımı, açıkça ontolojik bir özdeşleştirmeyi, öznel bir temeli ve eğilimi gerektirir. Bu, bütünüyle mantıksaldır. *Kapital*'in birinci cildinin üçüncü ve dördüncü bölümlerinde Marx, tamamen bu diakronik söylemi benimser: Değerin biçimi analizi burada, tarihsel değişimin teorik tanımı bütünlendiği ve ontolojik dokunun maddiliğinin praksis olasılığını belirlediği tarihsel-siyasal bir söylem haline gelir.

Marx'ın değerlendirmesinin sınırı, değer biçimini bir nesnel ölçüğe indirgemesine dayanır. Bu da onu, kendi eleştirel dayanaklarına ve analizinin zenginliğine karşın, sermayenin tarihsel gelişimini, birikimin doğrusal eğilimlerine göre değerlendirmeye zorlamıştır ve sonuç olarak da, sınıf mücadelesi hareketlerini yıkım ve yenilik çerçevesinde başarıyla göstermesinin önünde bir engel oluşturmuştur. Tarihsel materyalizm, *Grundrisse* gibi kehanet türünden metinlerde bile, emeğin adım adım sermayenin tahakkümü altına girmesinin bir doğal tarihini kurma ve değer biçimini, mekanizmalarını ütöpik de olsa ilerici ve determinist bir mükemmelleştirme süreci içinde açıklama riskini göze alır.

Tez 2: Değer yasası krizde olsa bile, emek her yapının temelidir.

Değer yasasının krizde olduğunu söylediğimizde, değer bugün bir nesnel ölçüğe indirgenemeyeceğini kastediyoruz. Fakat değer ölçülemezliği, emeği onun temeli olmaktan çıkarmaz. Tarihsel perspektiften baktığımızda bu olgu açık hale gelecektir.

Marx "üretim tarzı"ndan söz ederken, Asya tipi kültürden Ortaçağ üretim tarzına, oradan burjuva ve kapitalist üretim tarzına geçiş olarak gördüğü dünya tarihini

gözler önüne serer. Bu son aşamada Marx, emekçileşme süreci tarihinin farklı evrelerini basit birliklerden manifaktüre, oradan da büyük-ölçekli sanayiye doğru tanımlar. Burada önemli görünen, “üretim tarzı”nın uygun bir tanımı olarak ikinci dizinin varsayılmasıdır. Bugün gerçekte, büyük-ölçekli sanayi ve onun gelişimiyle temsil edilen üretim tarzı, sadece burjuva kapitalist üretim tarzı değil, fakat aynı zamanda sosyalist-kapitalist üretim tarzı ve geri kalan her biri bakımından, kendi çıkarlarının bir işlevini oluşturur ve kuşatır. Kapitalist üretim süreci, toplumsal üretimin her bir küçük parçasını kapsayacak ölçüde yüksek bir gelişme düzeyine ulaştığı zaman, Marksist terimlerle toplumun, sermayenin “gerçek boyunduruk”u altına girdiği söylenebilir. Çağdaş üretim tarzı işte bu “boyunduruktur”.

“Gerçek boyunduruk” olarak adlandırılan üretim tarzında, değer biçimi nedir? Üretimin toplumsal güçleri ile üretim ilişkileri arasında doğrudan çevrilebilirliğin olduğu bir biçimdir bu. Bir başka deyişle, üretim tarzı o kadar esnek hale gelmiştir ki, üretici güçlerin hareketiyle, yani üretime katılan bütün öznelerin hareketiyle fiilen karşılaşabilir. Gerçek boyunduruğun değer biçimini oluşturan da bu ilişkilerin bütünüdür. Değerin biçiminin üretici güçler arasında gelişen “iletişim”in kendisi olduğunu iddia etmek üzere bu kavramı ortaya atabiliriz.

Eğer iletişim, değer biçiminin esasını ve üretimin dokusunu oluşturursa, eğer sermaye bu yüzden üretimin maddi tabakalarından her türlü ilişkiyi süzecek kadar geçirgenleşirse ve eğer emek süreci, toplumsalın uzanımına eşdeğer bir açılım gösterirse, bu durumda değer yasası açısından çıkarabileceğimiz sonuçlar neler olabilir?

İlk ve temel sonuç, ölçüm teorisini değişimin evrenselliğiyle doğrudan ilgisi olmayan bir şeye bağlamanın olanaksız olduğudur. İkinci sonuç, toplumsal birikimin niteliği-

nin ölçülemezliği açısından ölçüm teorisinin artık bir anlamının kalmadığıdır. Üçüncü sonuçsa, emek ilişkilerinin gelişmesi, toplumdaki üretkenlik rotaları, emek veren öz-neler arası etkileşimler için gerekli alanın aslında ölçülemez olduğudur.

Fakat değer sayılarının ölçülemezliği, emeğin bir toplumun anayasasının temelini oluşturduğu gerçeğini yadsımaz. Bir emek birikiminin aslına gidilmedikçe uygarlığı, zenginliği ve üretimi tarif etmek şöyle dursun tahayyül etmek bile gerçekten olanaksızdır. Söz konusu birikim sürecinin bir ölçümü yoktur ve (belki de) akılsallık onun içeriğinin, temelinin ve işlevinin emek olduğu gerçeğini zayıflatmaz. Üretimde giderek merkezi hale gelen entelektüel ve bilimsel güçler, buna rağmen, emeğin güçleridir. Büyüyen gayri-maddilik, emeğin yaratıcı işlevini bertaraf etmez, aksine emeğin soyutluluğunu ve üretkenliğini yüceltir. Değerin özünün biçimlerinden daha önemli olduğu varsayılabilir ve bu, tam da kol emeği ile kafa emeği arasındaki ayrımın (şimdi sönmekte olan) ötesinde konumlanır. Soyut, somuttan daha doğrudur. Öte yandan, sadece emeğin yaratıcılığı (kendi görünümünün gücü içinde canlı emek) değer boyutu ile denktir.

Tez 3: Sömürü, özgürleşme zamanına karşı tahakküm zamanının üretimidir.

Eğer değer yasası yalnızca emeğin ölçümü tanımından ibaret olsaydı, değer yasasının krizi, toplumun kapitalist yapısallığının krizine işaret ederdi. Fakat değer yasası, ölçümün tanımına indirgenemeyeceğinden, değer yasası kriz içinde bile emeğin değer biçici işlevindeki ısrarını sürdürdüğünden ve dolayısıyla sermayenin emeği sömürme ihtiyacından ötürü, bu sömürünün neyi içerdiğini tanımlamak zorundayız.

Sömürü kavramı, sadece nicel emeğin gasp edilişi bağlamında tanımlanırsa aşikâr hale gelemes. Aslında ölçüm teorisinin yokluğunda, bu nicelikleri tanımlama olanağı da yoktur artık. Ayrıca, yayılmış bir üretim tarzı olarak iletişimin ve toplumsal üretimin dolaşımına içsel somut ya da aşkın noktaları arama, ayırma, bölme konusunda ısrar edersek sömürü kavramını aşikâr hale getirmek zordur.

Sömürü kavramı, kendi bütünlükleri içinde boyunduruk süreçlerine karşı konumlandırıldığında tanımlanabilir ancak. Bu bakış açısından, sömürü kavramı ve gerçekliği siyasal ve toplumsal yapıyı birbirine bağlayan bağlar içinde tanınabilir. Aslında kendi yeniden üretimini hiyerarşi ve eşitsizlik çizgilerine göre dayatarak toplumsal emek örgütlenmesini üst belirleyen siyasal yapıdır. Sömürü, toplumsal üretimin üst belirleniminin siyasal çizgilerinin üretimidir. Bu, sömürünün ekonomik boyutunun göz ardı edilebileceği demek değildir. Aksine, sömürü kesinlikle toplumsal işbirliğinin ürününü ve biçimini zaptetmek, merkezileştirmek ve istimlak etmektir; dolayısıyla sömürü ciddi bir anlamda ekonomik belirlenimdir, fakat biçimi siyasaldır.

Bir başka deyişle sömürü kavramı, gelişmiş kapitalist toplumlarda (burjuva ya da sosyalist) toplumsal işbirliğinin biçim ve ürününün siyasal gaspının kaçınılmazlığı göz önüne alındığında aşikâr hale gelebilir. Sömürü, toplumsal hiyerarşinin, yani sistemin yeniden üretimine uygun bir sınırlar ve matrisler sistemini türeten kapitalist İktidar'ın bir işlevi olarak politik olarak üretilir. Siyaset toplumsal sürecin bir aldatmacası biçiminde, dolayısıyla da zaman zaman menfaat icabı, bazen etkisizleştirme, gerektiğinde de emek ve üretimin toplumsallaşması süreçlerinin önünü kesmek için hizmet veren bir mekanizma olarak sunulur. "Gerçek boyunduruk" döneminde, ancak siyasal olan kendi baskı kurallarını kesinleştirdiğinde iktisadi olanı bütünüy-

le soğurup onu ayrı şekilde tanımlamaya yönelir. Sonuç olarak, iktisadi olanın ve çoğunlukla da sömürünün ayrılması, siyasalın, yani İktidar sahibinin aldatmacasıdır.

Değer yasası, emeği insanın yaratıcı enerjisinin gözler önüne serildiği zaman dilimi olarak görür. İleri düzeyde kapitalizmin siyasal yapısında İktidar'ın temel işlevi -toplumsal üretim gücünü İktidar sisteminin ağılarıyla örtme- toplumsal üretici işbirliği sürecinin kendi işleyişi üzerindeki hâkimiyetini kaldırmaktır. Sonuç olarak İktidar zamanı, bir makinenin kurtuluş hedeflerinin içeriğini boşaltmak üzere ayarlanması bağlamında toplumsal zaman sömürsüdür. Demek ki sömürü, toplumsal işbirliği zamanının kontrolü için gerekli cephanenin üretimidir. Tam emek zamanı, toplumsal işbirliğinin bütünü, bu noktada baskının idamesi yasasına teslim edilir. En yüksek üretkenliğin tam zamanı olan kurtuluş zamanı da, bu durumda baskı zamanı içinde geçersiz kılınır.

4'ten 10'a kadar olan tezler için giriş notları

Bu tezlerde postfordizmi, yeni birikim modeli ve emeğin yeni toplumsal örgülenmesinin temel koşulu olarak, post-modernizmi de, bu yeni üretim tarzına uygun kapitalist ideoloji olarak değerlendiriyorum. Bu iki koşulu birlikte, sermaye içinde toplumun gerçek boyunduruğu olarak adlandırıyorum. Söz konusu tezlerde benim görevim, postfordizmin ekonomik-politik çelişkilerini tanımlamak ve postmodernizmi gizemsizleştirmektir. Politics of Subversion'da (Yıkıcılık Politikaları) bu gelişmeyi tam olarak anlatmaya çalıştım.²

² Antonio Negri, *Politics of Subversion*, Polity Press, Cambridge, 1989.

Tez 4: Kapitalist gelişmenin dönemselleştirilmesi, yeni bir çağın başında olduğumuzu göstermektedir.

Burada, Marx'ın 1848 civarından itibaren "büyük-ölçekli sanayi" dönemi olarak tanımladığı sanayi devrimi dönemiyle ilgileniyoruz. Marx, ayrıca "manifaktür" öncesi dönemi inceliyor -bunun kökenleri "ilkel birikim" devresine ve Modern Devlet'in kuruluş aşamasına dayanıyorsa da, özel ilgisi "büyük-ölçekli sanayi" döneminde odaklaşır. Marx'ın merkez kapitalist ülkelerdeki kökenleri açısından betimlediği büyük ölçekli sanayinin gelişim eğrisi, onun bilimsel deneyim ufkunun bütünüyle ötesine uzanır -gerçekte de, yüzyılı aşkın bir zaman içinde 1968 devrimine dek sürer.

Bu büyük sanayi devrimi dönemi, 1914-1918, 1. Dünya Savaşı'na yakın bir zamanda belirlenmiş olan iki evreye ayrılır.

"Büyük-ölçekli sanayi"nin ilk evresi 1848'den 1914'e uzanır ve şöyle karakterize edilebilir: 1) Emekçileşme süreci açısından, bu dönem boyunca işçi ilk kez makinenin hâkimiyetine maruz bırakılır ve onun bir uzantısı haline gelir. Burada verimlilik döngüsüyle ilişkilendirilen işgücü, emek döngüsüne ilişkin kesin bir bilgiye sahip vasıflı işgücüdür (bu, profesyonel işçi dönemidir). Önceki "manifaktür" dönemiyle kıyaslandığında, işçi sınıfının teknik kompozisyonu artık tamamen değişmiştir, çünkü zanaat-kâr fabrikaya sürülürken, eskiden bağımsız olan işçinin vasfı artık daima daha katı, yoğunluklu ve kompleks olan makinenin uzantısına dönüşür. 2) Tüketim normu açısından bu ilk evre, sermayenin yeterli bir ücret kapasitesine cevap veremeyen üretim kapasitesi ve efektif talepçe ayarlanan seri üretimin sürekli artan biçimde olumlanması olarak nitelendirilir -dolayısıyla bu evre, ekonomik dön-

günün sık, kesin düşüşler yüzünden girdiği derin bir düzensizlik uyarınca ayarlanır. 3) Düzenleme modelleri açısından devlet, bu evre boyunca, mali sermayenin inşası, tekellerin birleşmesi ve emperyalist gelişim arasında daha katı düzeylerde kurumsal entegrasyon yönünde ilerler. 4) Proletaryanın siyasal bileşimi açısından bu evre, kitlelerin sosyalist kurtuluşu projesine göre, işçilerin toplumsal örgütlenmeyi ve sanayi üretimini yönetme programlarına ve bir ikili örgütlülüğe (kitlesele ve öncü, sendikalist ve siyasal unsura) dayanan işçi partilerinin oluşumuna tanıklık eder. Burada profesyonel işçinin teknik bileşimi, sosyalist örgütün siyasal bileşiminde uygun bir dönüşüme kavuşur. Emek değerleri ile üretken fabrika emeğinin, diğer her bir aktiviteye ve toplumsal tabakalaşmaya anlam kazandırma ve hâkim olma kapasitesi esas kabul edilir.

Büyük-ölçekli sanayi döneminin ikinci evresi, 1. Dünya Savaşı'ndan 1968'e uzanır. Bu dönem, şu şekilde nitelendirilebilir: 1) Emekçileşme süreçleri açısından proletaryanın yeni bir teknik bileşimi söz konusudur ve bu, bağlı kılındığı endüstriyel faaliyet açısından bütünüyle soyut bir işgücü kategorisi oluşturur. Taylorizmin yeniden örgütlediği işgücü tam olarak böyledir. Böylece "vasıfsızlaştırılmış" büyük işçi kitleleri, son derece yabancılaştırıcı ve kompleks emek süreçlerine sokulur. "Kitlesele işçi" bu dönünün bilgisini kaybeder. 2) Tüketim normları açısından Fordizmin kurulduğu bu aşama, seri üretimden çıkan mallara sahip olma beklentisini içeren bir ücret anlayışına dayalıdır. 3) Düzenleme modelleri açısından, sosyal yardım güvencesi ve tam istihdamın sürdürülmesi sayesinde üretken faaliyeti desteklemek üzere, Keynesçi politikalarla (fakat aynı zamanda, genelde önceki aşamanın döngüsel krizlerinin değerlendirimi sonucu) teşvik edilen müdahaleci Devlet modeli yavaş yavaş şekillenmeye başlar. 4) Proletaryanın siyasal bileşimi açısından, sosyalist işçilerin ör-

gütlenme deneyimi sürüyorken (bu, esasında eski figürlerin siyasal hegemonyasının iflasını daimileştiren Sovyet deneyimidir -profesyonel işçiler, şimdi Stahanovist Sovyet süpermenine dönüşmüştür) yeni örgütlenme biçimleri, öncelikle Amerika'da ve en gelişmiş kapitalist ülkelerde şekillenmeye başlar. İşçi kitlelerinin bu örgütlenme biçimlerinde, İktidar'ın temel ve kitlesel formlarında yeniden ele geçirilmesi ve her türlü yetkili kurul biçimleri kökten reddedilerek ve "ücret eşitliği", "işin reddi" gibi büyük kavramsal noktalar geliştirilerek kitlesel düzeyde öncülük yapılır.

Açık ki, bu iki aşama, sanayi sermayesinin bütün toplum üzerinde sürekli olarak yükselen yoğun baskısına onların tekabüliyet düzeyleri tarafından birleşik ve ayrı kılınmıştır. İlkini, bu dönemin ikinci aşamasından farkı, soyutlanmış emeğin daha yüksek safhalarına geçişle ya da daha kesin olarak, profesyonel işçilerin hegemonyasından kitlesel işçilere geçişle damgalanır. Tam bu noktada yeni bir çağ başlar. Daima daha fazla soyutlanmış emeğe yönelik eğilim gerçekte kaybolmuş ve yeni, özgün, radikal gelişme perspektifleri ortaya çıkmıştır.

Yeni çağ, 1968'i hemen izleyen yıllarda başlar ve şu gerçeklerle nitelendirilir: 1) Emekçileşme süreçleri, toplumun bilgisayarlaşması ve fabrikaların otomasyonu ile hep daha radikal olarak koşullandırılır. "Toplumsal işçi" (ki bu, toplumsal üretim ağlarına taşınan emekçi işbirliği işlevleri kompleksidir) hegemonik bir konuma sahip olurken, üretken emek, doğrudan doğruya üretim sürecindeki merkezietini kaybeder. 2) Tüketim normları, piyasa tercihlerine yeniden döner ve bu bakış açısından yeni tip bireycilik (iletişim ve üretimin toplumsal örgütlülüğünün zorunlu varsayımına dayanan bir bireycilik) kendini gösterme yollarına sahip olur. 3) Düzenleme modelleri çokuluslu hatlar boyunca genişletilir ve düzenleme, sürekli da-

ha da büyük çapta dünya piyasasını kuşatan parasalcı boyutlara nüfuz eder. 4) Proletaryanın siyasal bileşimi, yaşadığı yer anlamında coğrafi (bölgesel) olduğu gibi, toplumsaldır da; emeğin esası bakımından proletarya, bütünüyle soyut, gayri-maddi ve entelektüeldir; emeğin biçimi bakımından ise hareketlidir ve çok değerliliğe sahiptir.

Özetle, artık yalnızca emek sürecinin soyutlaşma sürecinin tamamlanmış evresinde değil, aynı zamanda yeni bir çağın başlangıcında olmak ne demektir? Manifaktür döneminde ve daha önemlisi, büyük-ölçekli sanayi döneminin her iki aşamasında, emeğin soyutlaşmasına geçiş ve üretici güçlerin toplumsal işbirliği süreçlerinin oluşumu, endüstriyel ve siyasal kapitalist makinenin gelişiminin sonuçlarıydı. Ancak şimdi, sanayiden bağımsız bir koşul olarak toplumsal işbirliği, kapitalist makinenin önüne konur. Kapitalist üretim tarzının manifaktür ve büyük-ölçekli sanayi aşamasından -profesyonel işçi ve kitlesel işçi aşamasından sonra gelen üçüncü dönemi, sermayeye göre kendini değerlemenin gerçek kolektif kapasitesi ve gerçek kitlesel özerkliği iddiasını taşıyan “toplumsal işçi” dönemi olarak sunulur. Bu, üçüncü sanayi devrimi ya da komünizme geçiş dönemi midir?

Tez 5: Marx'ın değer teorisi, sanayi devriminin kökenlerine bağlıdır.

Karl Marx'ın *Kapital*'inde gördüğümüz değer biçimi tanımını, ikinci sanayi devriminin ilk aşaması olarak (1848-1914 dönemi) adlandırdığımız evreye bütünüyle içseldir. Ricardo'nun formüle ettiği ve Marx'ın geliştirdiği değer teorisi, aslında ilk sanayi devrimi sırasında, önceki dönemde, manifaktür döneminde şekillenir. Teorideki büyük ihmallerin, belirsizliklerin, kavramların sınırlı esnekliğinin kaynağı da budur. Değer teorisinin tarihsel sınırları, aslında

da Marx'ın çabalarına rağmen, münferit zamanlarda değer teorisine bir eğilim gücü yükleme geçerliliğinin sınırlarıdır aynı zamanda.

Tartışmamızı daha da özgüleştirmek için, ikinci sanayi devriminde, özellikle profesyonel işçiden kitlesel işçiye geçişe tanık olduğumuz dönemde değer teorisinin temel niteliklerinin sönmeye yüz tuttuğunu belirtelim. “Basit emek” ve “toplumsal olarak gerekli emek” arasındaki ayrım (saçma argümanların sürekli kışkırtıcılığı bir yana) toplumsal olarak gerekli emeğin seceresini (geneology) tanımlamanın imkânsızlığını göstererek bütün önemini yitirmiştir. En önemlisi, “üretken emek” ve “üretken olmayan emek”, “üretim” ve “dolaşım”, “basit emek” ve “karmaşık emek” arasındaki ayrım bütünüyle yıkılmıştır. Üretken olmayan emeğe karşı üretken emek bakımından, henüz ikinci sanayi devriminin ikinci aşamasında olduğumuz, fakat üçüncü sanayi devrimine sürekli olarak daha çok girdiğimiz dönemde, söz konusu kavramların bütünüyle altüst oluşuna tanıklık ediyoruz: Doğrusu, üretken emek artık “sermayeyi doğrudan üreten” değil, fakat toplumu yeniden üreten emektir; bu açıdan, üretken emeğin üretken olmayan emekten ayrılığı bütünüyle çürütülmektedir. Üretim ve dolaşıma gelince, üretimin sürekli olarak daha da yayılan “dolaşım içinde” ve dolaşımın da “üretim içinde” kaldığını kabul etmek gerekir. Üretim tarzı, kendi biçimini dolaşım içinde bulur. Basit ve karmaşık emek konusunda ise, her ikisi arasındaki ilişkinin (ya da basit emek ve kalifiye veya uzman emek, kuramsal ya da bilimsel emek arasındaki ilişkinin) bütünüyle yeniden tanımlanışına tanıklık ediyoruz: bu, niceliğe yeniden dönmeye yol açabilecek doğrusal bir ilişki değil, fakat daha çok asıl ontolojik tabakalaşmalar arasındaki bir etkileşimdir.

Son olarak, sömürünün kriterleri eleştiri altına yatırılacaktır. Sömürü kavramı, artık nicelik kategorisi içinde

ele alınamaz. Sömürü, bunun yerine, tarihsel/doğal dünyanın insani değerlendirilişine karşı ve onun üstündeki tahakkümün siyasal göstergesidir; üretken toplumsal işbirliğinin üzerindedir ve ona hükmetmektedir. Şimdi, sömürünün bu tanımı, Marx'ın felsefesinin amacı içinde kesinlikli yer almış olsa bile, Marx'ın teorisinin tarihsel sınırları dahilinde yine de açıkça ifade edilmiş değildir.

**Tez 6: Değerin biçiminin kurucu yasaları,
onun yapıbozumunun yasalarıdır.**

Bir kapitalist gelişim döneminden sonrakine geçişler, değer biçiminin dönüşüm süreçleri, kapitalist toplumsal ilişkinin dinamiğini izler ve antagonist sömürü ilişkisine belirlenir. Bu süreçler olgunlaşmamış ve etkili diyalektik biçimler içinde geliştirilir: Emekçi güçleri sömürerek sermaye, onları zorla kuşatıldıkları yapılarda istihdam eder; fakat söz konusu yapılar, sırayla üretimin toplumsal güçleri tarafından ya kırılır ya da yeniden biçimlendirilir. Gerçek süreç, bu özgül gerilimlerin sonucudur; gelişmenin mantığı yoktur, o sadece, kolektif iradelerin çatışmasından geriye kalandır.

Burada, gelişme için verili bir teleolojinin olmadığına ısrar etmeliyiz. Her sonuç, yalnızca bir sonraki olarak tahmin edilebilir; hiçbir şey peşin hükümlere bağlanamaz. Tarihsel materyalizmin diyalektik materyalizmle ilgisi yoktur. Belirli varsayılmış yasalar doğrulanmaya başladığında da -örneğin, kâr oranının düşme eğilimi yasasının, ikinci sanayi devriminin sınırları içinde kesinlikle doğru olan bir fenomeni tanımlaması gibi- böyle durumlarda bile, *a priori*, önsel bir anlaşılabilirlik yoktur: Sadece vaki olan gerçeğin bir sonrası vardır.

Bu temeller üzerinde, bilimsel dikkatin sürekliliklerden çok kesintiler (kopuşlar ya da yenilikler) üzerinde

odaklaşmak zorunda olduğu açıktır: Süreklilikler aslında, hâkim olmuş olan kopuşlar ya da kesintilerden başka bir şey değildir. Yeniliklere gelince... Onlar da, hâkimiyet yapılarından başka bir şey değildir, fakat çok daha güvenilirdir; çünkü çatışma, mücadele ve işin reddi, kendi kökenlerinde daha da güçlü hale gelmiştir. Niteliksel bir dönüşüm, paradigmatik bir kayış ve sıçrayış olmasaydı, söz konusu çatışmalar çözülebilir olmazdı. Fakat sermaye, her ne kadar reformist ise de, üretim tarzının bir sonraki ya da bir üstün aşamasına asla isteyerek geçmeyebilir. Gerçekte, kapitalist yenilik daima bir sonuçtur, bir uzlaşma ya da bir yanıttır; kısaca işçilerin antagonizminden kaynaklanan bir sınırlamadır. Buna göre, sermaye ilerlemeyi genellikle bir düşüş olarak deneyimler.

O bir düşüştür, ya da daha iyisi, bir yapıbozum. Yenilik radikalleştikçe, onu belirlemiş olan antagonist proletarya güçleri de o kadar keskinleşip güçlendiler; dolayısıyla sermayenin onları hâkimiyet altına almak için harekete geçirdiği güç, aşırı büyüdü.

Her yenilik, yenilgiye uğramış bir devrimdir; fakat aynı zamanda teşebbüs edilmiş olandır. Her yenilik, devrimin sekülerleştirilmesidir. Sonuç olarak, tanımlamış olduğumuz değer biçiminin toplumsallaşma süreci içinde, kapitalist düzeni değiştirip onun yeniliklerinin içeriğini belirleyen diyalektik sürecin kapitalist İktidar'a ve bu İktidar'ın toplumun sosyopolitik dönüşümü üzerindeki hegemonyasına sürekli artan biçimde saldırıda bulunduğu apaçık bir hal alır. Toplumun karmaşıklığındaki artış, tahakkümün daha tehlikeli bir hal almasına işarettir. (Toplumsal karmaşıklık, içinde proletaryanın devrimci işlevini kaybettiği bir labirent olarak anlamış olan filozofların ya da tarihsel karmaşıklık, içinde farelerin durmaksızın dolaştığı bir labirent olarak anlayan yorumsamacıların hepsi sadece şarlatandır). Aslında, değer biçiminin dönüşüm

yasaları ne kadar çok gerçekleşirse, İktidar'ın yıkıcı, yapı-bozumcu güçleri olarak etkinliklerini o kadar çok gösterirler. Değerin biçimini oluşturan motor güç, yani üretken canlı emek gücünün antagonist ifadesi, aynı zamanda değer biçiminin yapıbozumunun motorudur. Sermaye kendi oyununu oynama fırsatına sahip olduğu sürece, yapı-bozumu hazırlayan istikrarsızlık anlarını saptırabildiği başka coğrafyalara sahip olduğu sürece, bu durum, sermaye ve içlerinde daima cisimleşmiş ve belirlenmiş olduğu politik güçler tarafından desteklenebiliyordu. Fakat şimdi, toplumun topyekûn tahakküm altına girdiği ve üretken süreçlerin bütünüyle çokuluslaştığı bir aşamada, başka bir seçenek var mıdır? Bugün doğrudan doğruya, yenilik süreci sermayeyi yıkar, yapıbozuma uğratar. Yenilik momentlerinin ardışıklığı içinde anlık tıkanmalar ve kesintilerle karşılaşan devrim bayağılaştırılmaz. Herkes gerçekten de anlam anarşisi ve ruh yoksunluğundan başka bir şey olmayan kapitalist uygarlığın yarattığı sıkıntının nereye kadar süreceğini merak etmektedir.

Tez 7: Değerin Yapıbozumu Özneliğin, Öznelik de Değerin Yapıbozumunun Matrisidir.

Yapıbozum, değer biçiminin dönüşümlerine yol açan kırılma çizgisidir. Fakat, kim kimi yapıbozuma uğratar? Amacı biliyoruz: Yapıbozum, baskının derinden, amansız ve geri dönülemez yapıbozumudur; o, sömürünün siyasal ve toplumsal biçimlerinin belirlendiği ve yeniliklerinin beyan edildiği zamanla aynı anda açığa çıkar. Fakat bu antagonizm dinamiklerinin içinde hareket eden kimdir? Bu aktör öncelikle çoğuldur: Toplumsal bilgilerin ve güçlerin sayısız çeşitliliğidir; o, günlük etkinliğin anlamlar ağıdır. Fakat hâlâ özne hakkında konuşuyor değiliz, çünkü öznel nitelikler henüz bu galaksiye atfedilememektedir. Diğer

önemli geçişler, muhtemel ki, öznenliğin yoğunlaştırımını teşhis için gereklidir. Şu da var ki, önümüzde hâlâ enerji zerreciklerinden oluşma ince bir toz tabakası, yapıbozuma uğrayan gerçek ve tam bir ontolojik çoğul doku vardır. Burada gerçekten ulaşılmış bir öznellik yoksa bile, hareket anında öznenliğin icadı süreci vardır. Bu hareketi de yapıbozum faaliyetiyle -öznenliğin bir genetik kaynağı- aynı tabiatla, ondan ayrılmaz olarak kabul ederiz. Öznellik hayali yapıbozumun temel ve kuvvetli dokusudur...

Ondokuzuncu yüzyılın Ortodoks Marksizm'inde ve herhalde 1968'den önce, yıkma ve inşa işlevleri isyan hareketinden ayrılmıştı. Doğrudan mücadele stratejisi yıkmayı ve istikrarsızlaştırmayı, bir hareket savaşı ile bir mevzi savaşı anlarını eklemlemek zorunda idi. Fakat bu ayırım artık işlemiyor. Yıkma ve yeniden inşa etme, yapıbozumun içinde birlikte yaşıyor. Antagonist öznenliğin tanımladığı doku, efsanevi bir geleceğe, bir gelecek faraziyesine yönelik bir eğilim değildir; tersine, öznenliğin kurulma süreci, aynı zamanda bir yapıbozum sürecidir. Kendini-değerleme ve sabotaj aynı öznenin iki yüzüdür -ya da daha iyisi, onlar Janus'un iki yüzüdür, özne yapısının ana kapısıdır.

Eğer yapıbozum bir hayali içeriyor ve bir öznellik unsuruna ulaşıyor ise, öznenliğin yapıbozum olmaksızın yaşayamaz olduğunu anlarız. Antagonizmin tüm biçimi bu yeninin, kompleksin içinde tanımlanmıştır ve öznellik ile yapıbozum arasındaki ilişkide eklemlenmiştir. Aslında, üretim zaten bütünyle iletişim ise, o vakit antagonizmin anlamının o iletişimin kendisinden ayrı bir kuruluş yeri de, zamanı da olmayacaktır. Öznenin kurulduğu ve çoğulluğun kendi gücünü bulduğu yer iletişimin yapıbozumudur.

**Tez 8: Değerin dönüşümünün eşzamanlı ve
artzamanlı figürleri, gelişmenin stratejik
çelişkilerine neden olur.**

Öncelikle terimleri tanımlayacağım:

A) Değerin biçiminin eşzamanlı figürlerinden anladığım, Marx'ın "toplumsal olarak gerekli emek" etrafında, onun ontolojik yoğunluğunun resmedilişi etrafında kurarak gösterdiği şeydir. Bu formüllendirmeyi öncelikle *Kapital*'in ikinci cildinde ve başlıca iki kavram aracılığıyla buluyoruz. İlki, "dolayım" kavramıdır ya da tamamen bu yapının kendisinin toplumsal boyutunu gören süreç içinde işgücü değerlerinin "denkliği" kavramıdır. Şimdi toplumsallaşma trendi, daima daha soyut ve daha üretken olan kolektif bireyselliklerin kurucusu olan aynı an içinde, onları -toplumsal olarak gerekli emeğin öznel bileşimi üzerinde sermayenin yürütmek isteyeceği hâkimiyet bakımından- antagonist varlıklar olarak tanımlar. İkinci kavram, Marx'ın değer hareketinin adım adım entegrasyonu aracılığıyla gerçekleştirilen üretim ve dolaşımın birliğine yönelik eğilimi üzerine oturttuğu kavramdır: Marx'ın zamanında bu, ulaşım ağları sayesinde yapıldı, bugün iletişim ağlarıyla yapılıyor. Bu bütünleştirici dinamik, ontolojik alan üzerinde antagonizm tanımını işler hale getiriyor -çoğulluğu antagonist kutuplulukta toplamamıza imkân veriyor-.

B) Değerin biçiminin artzamanlı figürlerinden, Tez 4'te bir kısmını uzun uzadıya tanımladığım şeyleri anlıyorum -daha sonra profesyonel işçi, kitlesel işçi ve toplumsal işçi nosyonlarına döneceğiz, ki böylece bu figürlerin hareketinin belirlediği daha açık maddi çelişkiler üzerinde odaklaşabilelim. Burada yine de başından itibaren, bu hareketin determinist hiçbir içerik taşımadığını belirtmek için söz konusu figürlerin hareket biçimini tanımlamak istiyorum.

Gerçekte, değerin biçimlerinin dönüşümünü ve bu dönüşüm aracılığıyla emeğin sürekli olarak yükselen soyutluğu ve entegrasyonu sürecine girişini gözleyerek gelişmenin nihai nedenini ya da motor tipini tahayyül edebiliriz. Fakat bunu iddia etmek, diyalektik sentez biçimlerinde bile, sürecin çelişkisinin derinliğini maskeleyip gizleyebilir. Buna karşılık, dönüşümün teleolojisine ve akılsallığına ulaşmamıza imkân veren bir tecrübeye sahip değiliz. Tersine; tarihsel gelişme içinde, gelişmenin aşamaları ve çağların ayrımı ve ardışıklığı içinde, yalnızca iktidar ve bilgi kutuplaşmaları arasında hep aleni olan mücadeleyle ve eylem halindeki mekanizmaların kestirilemezliğiyle sürekli karşı karşıyayız. Tarihsel gelişme, üretimin daha ileri toplumsallaşma biçimlerine geçişle belirtilen bir ritmi izliyor görünür ve antagonizm, kader benzeri hiçbir şeyi açığa çıkartmaz: Tarihsel olayların uçsuz bucaksız değişimi üzerine kendi okuma kurallarımızı dayatmak doğru olmayacaktır. Gerçekte bu süreçler son derece arızidir, çünkü onlar akıntıyla sürüklenir ve felaketlerle (dönüm noktalarıyla) damgalanır, çünkü onların ilerlemeci eğilimi doğrusal olmayandan çok, yayılma olarak gösterilir. Değerin biçiminin artzamanlı süreçleri havai fişekler gibidir; duraksama ve ilerleme arasında, her zaman daha kompleks figürlerle ufukta yayılır. Marx'ın, değerin biçiminin artzamanlılığındaki niteliksel sıçramalar konusunda, özellikle *Kapital*'in birinci cildinde “büyük-ölçekli sanayi” formasyonunu incelerken, üçüncü ciltte dünya piyasasının kuruluşu içinde üretim ve dolaşımın bütün parçalarının yeniden bileşimini analiz ederken ya da *Grundriss*'de “evrensel kolektif bireyin” oluşumunu değerlendirirken sunduğu kanıtlar yeniden ele alınmalı ve denetlenmelidir -Marx'ta bazen görülebilen mantıksal determinizmden kalanların epeyce ötesinde, onun antagonizmi (hareketlerini ve eği-

limini) gelişmenin boyutlarının yekpareliği üzerine yayan tarihsel sezgisinin zenginliğini gerçekleyebiliriz.

C) Stratejik çelişkilerden anladığım, kendilerini gelişmenin eşzamanlı ve artzamanlı figürleriyle birleştirerek uygun öznelğin oluşum sınırında, en azından bu oluşumun etrafında belirlenen etkilerdir.

Bu terimleri daha açık hale getirmek için birkaç örnek sunmama izin verin. İkinci sanayi devriminin ilk aşamasında, 1848'den I. Dünya Savaşı'na kadar olan aşamada en büyük çelişkiler (üretim çevrimine içsel olan eşzamanlı çelişkiler), doğrudan emekçileşme süreçleri ile kapitalist üretim süreci arasında duran çelişkilerdir. Emekçileşme sürecinin ve onun kontrolünün tam ortasında konumlanmış olan profesyonel işçi, aynı zamanda üretimin denetimini ister. İşçinin üretim çevriminin denetimi ve emekçileşme sürecinin yönetimi ve denetimi üzerindeki hak iddiası, bu aşamanın stratejik bir çelişkisini oluşturur. Bunun nedenini kolayca görebiliriz. Çünkü eşzamanlı belirlenimlerin ve genellikle dönemi tanımlayan artzamanlı ritimlerin olgunlaştığı yerde bir öznellik ve program doğar. İşçi denetimi ve yönetimi teması etrafında profesyonel işçiler topluluğu, bir devrimci özne matrisi kurar ve bir "el koyma" modelinde komünist proje geliştirir.

İkinci sanayi devriminin I. Dünya Savaşı'ndan 1968'e kadar uzanan ikinci aşamasında stratejik çelişki, üretim süreci ile yeniden-üretim süreci arasında ya da dahası, emeğin aşırı toplumsallaşması arasında konumlanır. Bu durumda da, değerin biçiminin eşzamanlı figürünün fesatlığında devasa bir çelişkiye kapılan bir emekçileşen özne yığını vardır önümüzde. Başka bir deyişle, işçilerin reddettiği soyut ve "vasıfsızlaştırılmış" emek ile ihtiyaçların niteliği, ücret ve işbirliği düzeylerindeki genel yükseliş arasındaki çelişki patlak verir. "Kitlese işçi", "işin reddi" ve kendi emeğinin aşırı düzeyde toplumsallaşmasının keşfi çerçeve-

sinde “alternatif” bir model anlamında kendi komünizm modelini kurar.

Böylece yaşamaya başladığımız çağa, üçüncü sanayi devrimine ulaşırız. 1970’lerden beri son derece insafsız ve saçma bir yeniden yapılanma ve baskı döneminde yaşamak gibi bir talihsizliğimiz var. Fakat aynı dönemde yeni, son derece büyük bir stratejik çelişkiyi -kapitalist hâkimiyete (burjuva ya da sosyalist) karşıt radikal bir üretken toplumsallaşmanın ortaya koyduğu bir çelişkiyi- yakalamış bulunuyoruz. Bu paragrafın kilit unsuru, siyasal biçim içinde eşzamanlı çelişkilerin, sömürünün nesnelliğinin hâkimiyet yapısına doğru yerinden oynatılmasıdır. Sonuç olarak, çelişki doğrudan öznelliğin alanına dokunur. Çelişkinin kendisi, antagonizm olan belirli bir öznellik biçiminde açığa çıkar. Temel sonuç buradan türer: Stratejik çelişki, ki gelişmenin eşzamanlı ve artzamanlı momentlerinin tortusudur, bir öznel siyasal biçim içinde sunulur; komünizm bir “kurucu İktidar” modeline göre tasarlanır. “El koyma” modelinden sonra, “alternatif” modelden sonra, stratejik çelişkiyi doğrudan doğruya öznelliğe taşıyarak diğerlerini de kuşatan bir “kurucu” modele sahibiz. “Kurucu İktidar”, toplumsal üretime biçim verir, toplumsal ve ekonomik olanı siyaseten sarmalar; üretimin örgütlenmesinin ve siyasal örgütlenmenin ikisini birden, radikal bir şekilde kurucu biçime iter. Fakat buna daha sonra döneceğiz.

Tam bu noktada açıklamamızı sonuçlandırabiliriz: Ulaştığımız sonuç, Tez 7’deki “değerin yapıbozumu, öznenliğin matrisidir” iddiamıza dönmekten başka bir şey değildir. Şimdi, gelişmenin stratejik çelişkilerinin yeni bir antagonist öznellik gösterdiğini ya da daha doğrusu, ürettiğini ve kurumsallaştırdığını kanıtlayabiliriz. Bunların tümü determinist bir yolla gerçekleşmez, fakat buna karşılık o, kendi gücünü özgürlük içinde yükselten çoğulluğun

hükmettiği bir sürecin meyvesidir. Öyleyse açıklamamızı şu biçimde sonuçlandırabiliriz.

Tez 9: Gelişmenin stratejik çelişkileri yapıbozum yasasını doğrular.

Tez 10: Kapitalist gelişmenin şimdiki aşamasının kurucu yapısı, devasa bir stratejik çelişkiler düğümüdür.

Kapitalist gelişmenin şimdiki döneminin nitelikleri (üçüncü sanayi devriminin başlangıç aşaması) 1970'lerde, özellikle 1971 ile 1982 arasında kuruldu. 17 Ağustos 1971'de Nixon ve Kissinger, kapitalist dünyayı boydan boya saran büyük bir kuralsızlaştırma işareti vererek altın standardını terk ettiler. Bu, gelişmiş kapitalist ülkelerde işçi mücadelelerinin ve 1960'larda Üçüncü Dünya'da yaratılan özgürlük savaşlarının (kitlese işçi mücadelesinin son saldırısı sırasında) birikmiş etkisini, baskısını kırmaya dönük bir girişimdir. 1970'lerde, kapitalist Trilateral [üç taraflı] kendi politikalarını, 1960'lardaki proleter Tricontinental'e [üç kıtalı] dayatır.

Gelişmenin bu anında, sermayenin dayattığı proje nedir? A) Proje, öncelikle fabrikanın yıkımıdır ve özellikle Taylorist emek süreci hegemonyasının tasfiyesidir. Emek analizi derinleştirilir ve emek örgütlenmesi uzamsal olarak giderek daha da merkezleştirilmiş hale gelir. Buna karşılık toplumsal bilgilerin sömürülmesinde, toplumsal emekçi örüntülerinin kapitalizasyonunda odaklanılır: Kısaca, fabrika sınırlarının epeyce ötesine yayılan bir işçi figürünün sömürüsü üzerinde yoğunlaşır. Bu figürü, "toplumsal işçi" olarak adlandırıyoruz. B) Proje, aynı zamanda toplumun bilgisayarlaştırılmasını, özellikle de iletişimin verimli kullanılmasını ve toplum denetimi programının dışarıdan

(fabrikanın dışından), toplumun (iletişiminin) içine aktarılmasını içerir. Bu noktada bir toplumsal üretim tarzı tanımlanmaya başlıyor; bunun temel niteliği, toplumun (yani Marksist terimlerle yeniden-üretim ve dolaşımın) üretim içinde bütünleşmesidir. 1970'lerde bu geçişin korkunç yüzünü önceden görebildik: Fordist modelin ve istihdam güvenceli Refah'ın yıkılışı, çoğul emek piyasası ve marjinalleştirilmenin yapılandırılışı, yetersiz korunan tabakaların, hepsinin üstünde kadınların ve gençlerin sömürsünün arttırılışı ve farklı sömürü biçimlerinin öfkeli karışımı -ki hepsi de, üretken akışın toplumsallaşması içinde uyumlu hale getirildi. C) Yeni devlet biçimi kendini bu sömürü, sömürünün çeşitli düzey, bileşim ve tabakalarından oluşan karışımına göre uyarlamak durumundadır: Üretken toplumsal bütünlüğün farklılaşmış denetimi, herhangi bir yer ve anda organik bir krizler üretme kapasitesi-gereksinimine dönüşür. Kapitalist Devlet, gelişmenin bu aşamasında bir kriz devletidir -ve sadece bu da değil: Aynı zamanda krizleri planlayan bir devlettir. D) Son olarak, kapitalist proje bu sömürü sisteminin bütün dünyaya alabildiğine yayılmasıdır. Bu düzeyde, bütün sömürü biçimlerinin entegrasyonuna (dikey ve yatay olarak, yani evrensel düzeyde gelişmenin çeşitli tabakaları arasındaki entegrasyona) tanıklık edebilir. Kapitalist neoemperyalizm 1970'lerde çeşitli aşamalardan geçti: İlk, giderek daha açık hale gelen çok-uluslaşma süreci; ardından Taylorizm ve Fordizmin çevreye kaydırılması aşaması ve dünya çapında işler hale gelen vahşi, fakat etkili bir hiyerarşik sistemin tesis edilmesi; ve nihayet, dünya finansal entegrasyonunun sürekli ileri itilmesi. Burada kuralsızlaştırma çerçevesinde kullanılan monetarizmin, hem işçi sınıfına hem de toplumsal proletaryaya karşı korkunç bir denetim ve baskı aygıtına doğru ağır ağır ilerliyor olduğunu gözden kaçırmamalıyız.

Böylece 1982'ye, yani yeni birikim ve yeni kuralsızlaştırma biçimlerinin dünya çapına yayılmış “kahramanlık” devrinin sonunu gösteren Meksika borç krizi (pek çoğu arasında ilki) yılına ulaşmış bulunuyoruz. 1982 kriziyle birlikte kuralsızlaştırmanın, merkez işçilere karşı vahşice işletilmiş olsa da, çevre işçilerine kısmen darbe vurmuş olduğunu görebiliriz -üretim tarzının dünyaya yayılışı daha çok merkezsizleştirilmenin sonuçlarının ters, bazen de sermaye adına gerçek bir bumerang gibi işler görüldüğü geçitler açmıştır... Büyük çelişkilerin sistemin çevresine doğru itilmesi, isyan için bir dizi odak noktasını ve devrim için -kendi içinde belki çıkarsız, ama sistemin merkezine doğru ve onun içinde şok dalgaları belirleme yeteneği taşıyan- kimi imkânları gün ışığına çıkarttı. Artık zayıf halkalar değil, zayıf örüntüler halindeydiler. Gerçekte, şu anki doku devasa bir stratejik çelişkiler düğümüdür -tıpkı patlamaları ve sızıntıları çoğaltarak kaynayan bir volkan gibi. 1982'de kriz, artık girmekte olduğumuz daimi bir döngü biçiminde yoğunlaştı.

11'den 15'e kadar olan tezler için giriş notları

Marksist işçi sınıfı kavramında temel problemlerden ve çözülemez zorluklardan biri, işçilerin mücadelesi ile kapitalist yeniden-yapılanma arasındaki ilişkinin diyalektik bir gelişme olması gerçeğinden kaynaklanır: Mücadeleler bu gelişmeye katkıda bulunur, onu belirler ve sadece siyasal bilinçlilik devreye girdiğinde kırılabilir. İşçilerin mücadelesi, dolayısıyla, sermayeye “karşı” olduğunda bile daima onun “içinde”dir. Bu tez grubunda şu hipotezleri öne sürüyorum: Sınıf mücadelesinin gelişiminin şu anki aşamasında (gerçek boyunduruk altındaki toplumsal işçi aşamasında) proleter bağımsızlığının yeni teknik koşulları, bu gelişmenin önemli geçişlerinde belirlenmektedir, dolay-

sıyla da sağaltılabilir olmayan ve sınıf bilincinin olgunlaşmasından bağımsız olan yeniden-yapılanma içinde ilk kez bir kopuş olasılığı vardır. Mücadele-yeniden yapılanma ilişkisinin diyalektik kategorilerine karşı yıkıcı öznelliğin ontolojik kategorilerini tanımlamak için gösterdiğim çaba sistematik bir biçimde, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*'te ve esas olarak *Fabbriche del soggetto*'da geliştirilmiştir.³

Tez 11: Bugün devrimci çelişki noktası, toplumsal işbirliği ile üretken denetim arasındaki antagonizmdir.

Kapitalist üretim tarzının bugünkü gelişim aşamalarını öncekilerden ayıran şey, bir vakitler sermaye tarafından üretilen üretken toplumsal işbirliğinin şimdi kendi politikalarının hepsinde öngörülüyor olmasıdır ya da daha doğrusu, toplumsal işbirliği kendi varoluşunun koşulu haline gelmiştir. Buna göre, senkronik ve diakronik çelişkiler, stratejik çelişkilerle sonuçlanmaz, fakat onlar tarafından yeniden açılır. Sonuç olarak, kriz kendini bir güçlük, bir arıza olarak göstermez: Kriz, kapitalist sürecin tam da esasıdır. Öyleyse, sermaye kendini yalnızca siyasal bir özne olarak, bir Devlet, bir İktidar olarak gösterebilir. Fakat toplumsal işçi, üreticidir -herhangi bir metaya önsel, toplumsal işbirliğinin bizatihi kendisini üretendir.

Bu çok daha derinlerde açıklanmalıdır. Kapitalist üretim tarzının her gelişme anında sermaye daima işbirliği biçimini kurgulamış durumdaydı. Bu biçim, sömürü biçimiyle, aslında ona gerçekten içsel olmadığı zamanda da işlevsel olmak zorundaydı. Emek yalnızca bu temel üzerinde üretkenleşti. Keza ilk birikim döneminde, sermaye ön-

³ Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991; *Fabbriche del soggetto*, XXI secolo, Livorno, 1987.

ceden mevcut emek biçimlerini kendini-değerleme için kuşatıp sınırladığında, işbirliği biçimini belirleyen sermaye idi -ve bu, geleneksel emekçi özneleri önceden-kurulu bağlantılarından yoksun bırakmayı içeriyordu. Buna karşılık, şimdi durum bütünüyle değişmiştir. Sermaye hipnotize edici, cazibeli bir güç, bir hayal ve bir idol haline gelmiştir. Onun etrafında kendini-değerleme süreçlerinin radikal otonomisi dönmektedir ve bu süreçleri kapitalist biçim içinde kalıba dökülmek üzere zorlamayı -havuç ya da sopayla- başaracak olan yalnızca politik İktidar'dır. Ekonominin politiğe bu noktada ve üretken toplumsal hayat bakımından global boyutlarda transferi, ekonominin daha önemsiz bir belirleyen hale gelmesinden ötürü değil, ekonomik olanın toplumsalla karışmasına ve kendini, kendini-değerleme içinde gerçekleştirmesine yol açan eğilimden onu sadece politik olarak koparabildiği için başarılıdır. Politik, toplumumuzun değer biçimi olmaya zorlanmaktadır, çünkü yeni emekçileşme süreçleri işin reddi üzerine kurulmaktadır ve üretim biçimi onun krizidir. Toplumsal işçilerin üretken işbirliği, işin reddinin birleştirilmesidir; üreticilerin kendilerini sömürüye karşı savundukları toplumsal siperdir. Değerin biçimi olarak politik ise aksine, aşırı şiddet ve gizemlileştirme içeriğine sahiptir yalnızca.

Bu çerçeve, toplumsalın üzerinde onu denetlemek için ters-yüz edilen sermaye bileşiminin çok yüksek derecedeki yoğunluğu tarafından önemli ölçüde değişime uğratılmıştır -çünkü aslında üretimin enstrümantasyonu, mükemmelleşmeyi aşarak ve gayri-maddileşerek, ne kadar soyut hale gelirse, kendisini o kadar çok toplumsalı yaran bir mücadeleyle dahil etmiş olur. Otomasyon hâlâ makineler aracılığıyla kısmen eski siyasal denetim ekonomisine katılmaktadır: Fakat bilgisayarlar henüz bu yatay çizginin ötesindedir ve olası kopuşlar için çok yüksek potansiyeller taşımaktadır. İletişimde gayri-maddilik tamdır, meta say-

damdır -burada mücadele için imkânlar oldukça geniştir ve onlar, ancak dışsal bir İktidar tarafından yönetilebilir. Bu kısa örnekler daha şimdiden ve genellikle teknolojik ilerleme alanında ve teknolojinin kendini mükemmelleştirme sürecinin doğrudan bir sonucu olarak, toplumsal işbirliğinin otonomisi ve proleter öznelere kendini-değerlemesi, bireysel ve kolektif mikro-fiziğin yüceltilmesi karşısında aciz, hep daha aciz sektörlerin bulunuşunu açıklamaya yarar sadece.

Bunların hepsi, toplumsalın gerçek hareketi içinde, proletaryanın toplumsal işbirliği ile sermayenin siyasal hâkimiyeti arasındaki antagonizm üretimde verili bir varoluş iken, kendi yolunu izleyen tezimizin kanıtını oluşturmaktadır. Toplumsal işbirliği, siyasal ve ekonomik hareket diyalektik olarak dahil olmakla kalmaz, ondan önce varolur: Kendini otonomi olarak ilan eder.

Tez 12: Mücadeleler Toplumsal Üretim ve Yeniden Üretim Önüne Geçerler ve Bunların Habercisidirler.

Burada, Tez 11'de öne sürülen, toplumsal proletarya ile işbirliğinin yeniden sağlanmasının, kapitalist sistemin yapısı üzerinde bir dizi etkiyi belirlediği önermesinin genel olarak nasıl geçerli olduğunu inceleyeceğiz. Kapitalist gelişmenin bir çağından diğerine geçiş ritmi, proletarya mücadeleleriyle damgalanır. Bu eski tarihsel materyalizm hakkı, tarihin amansız hareketiyle sürekli doğrulanmaktadır ve siyasal bilimin yegâne akılsal nüvesini oluşturmaktadır. Mekanizma dönüşümleri, yeniden yapılanma, yeni tüketim normları ve yeni kurumsal düzenlemeler, bunların hepsi mücadelenin süregeldiği, yani birleşik canlı emeğin özgürleşmekte ve şiddetle kendi otonom projesini öne sürmekte olduğu her yerdedir. Eğer proleter mücade-

le, birleşik canlı emek, hâkimiyet dünyasının katılığına karşı, ölü emeğin egemenliğine karşı tarihin tanıklık ettiği bu çekiş darbelerini indirmeseydi, hiçbir gelişme olmazdı. Fakat proleter işçilerin mücadelesi, ölü ve biriktirilmiş emeği hayata yeniden döndüren bir nabız atışı olarak işlev görmez sadece; o, aynı zamanda tarihin gerçek girişimcisidir. Çünkü sanayi, doğa ve uygarlık kendilerini proleter mücadelelerin örgütlenme biçimleri, eğilimleri, ihtiyaçları ve içeriğiyle organik, işlevsel ve tamamlayıcı bir biçimde değiştirmeye zorlanır. Bu, patronun lanetidir: Sınıf mücadelesinden çok şey öğrenenler ilerler. Bu paradoks, patronun, ödünç alan ve bastıran uzun ömürlü casusun ayıbıdır. Proleter mücadele, işçilerin mücadeleleri ve şimdi toplumsal emeğin günlük isyanından binlerce figür -düzen içinde- çağlara ve bildiğimiz kapitalist uygarlık aşamalarına, sanayi uygarlığına hâkim olmuştur (yani hareket vermiş, ilk biçimlerini vermiş ve ona katılmıştır).

1848 olmaksızın, yani Paris proletaryasının ve zanaatkâr nüfusun merkeze gelip burjuva özgürlüğünün sınırlarını gösterdiği “lanetli Haziran günleri” olmaksızın, ikinci sanayi devrimi olarak adlandırdığımız tarihsel döneme giriş tahayyül edilemezdi. 1917-1919 olmaksızın, yani bir kez daha, profesyonel işçilerin Sovyet diktatörlüğünde vücut bulan işçi isyanı, az da olsa kapitalist üretim tarzıyla damgalanmış ülkelere bile yayılan ayaklanma olmaksızın (kitlesel işçiler tarafından hükmedildiğini gördüğümüz) sonraki evreye geçiş düşünülemezdi. Bu süreç içinde, sıçrayışları, büyük çelişkileri ve büyük infilakları içinde, sınıf mücadelesinin gizemi ve tarihin kendisi gözler önüne serilir: Bu, ona katlanmaya zorlananlar için -kendi salonlarında, kendi gazetelerinde her zaman bir siyaset açığı olarak tanımlanan- bir gizemdir; proletarya için değil şüphesiz. Çünkü proletarya belirlenimlerin, sıçrayışların, ilerleme ve geri çekilmelerin etkili anahtarını elinde tutar.

Böylece üçüncü sanayi devriminin kökenlerine ulaşıyoruz. Burada da devrim kendi başlangıcını işaretler: 1968. Fakat o, tuhaf bir devrimdir. Hemen anlaşılamaz. Bu devrimde entelektüel bir özneye, bir toplumsal iletişim aktörüne sahibiz, fakat bu aktör neden isyan etmek zorundadır? Gerçekte bu entelektüel töz, bu toplumsal iletişim fiili işçilerin emeğiyle maskelense bile, canlı-soyut emekten başka bir şey değildir. O, yeni bir proletarya figürüdür. 1968'i izleyen yıllar, bu işgücü ve emek başkalaşımının tam anlamına ulaşmamıza ve sonuç olarak, kapitalist İktidar düzenlemelerinin neden ve nasıl bu kadar hızla ve kararlılıkla kendini değiştirdiğini kavramamıza imkân vermiştir. Sermaye bir kez daha bu devrimci gücü izlemiş, onu bastırmış, onu üretim ve yönetimin yeni teknik boyutlarına kapatma arayışında olmuştur. Bu amaçla da sermaye, Devlet'in yapısını radikal bir biçimde dönüştürmüştür. Ardından kent yapılarına, kamusal harcamalara, hayatın ekolojik, moral ve kültürel boyutlarına, diğerlerinin arasında, insanlığın tarihsel geçişini daima izleyerek ve onu gizemlileştirerek müdahale etmiştir. Ne olursa olsun, kapitalist hâkimiyetin mükemmelleşme sürecine rağmen, sonunda bitecek olan 1968 geçişi içinde kurulmuş mücadele potansiyelinin nerede olduğunu hâlâ görememekteyiz.

**Tez 13: Kitlelerin gizli hayatı
ontolojik olarak yaratıcıdır.**

Tarihsel materyalizmin gücünü hükümsüz kılacak iki yol vardır: İlki, sınıf mücadelesinin doğal üretim tarihine indirgenmesini içerir. Bu, sosyal-demokratların ana çıkış yolu ve proleter hareketin (1848-1914) “el koyma evresi”nin özgül ideolojisiydi. Bu, Bolşeviklerin söz konusu ideolojiyi kendilerine mal ettiklerini, kesinlikle sosyal-demokrat değilken ikinci sanayi devriminin ilk evresine

derinden bağlandıklarını (Rusya'nın kalkınma düzeyine göre) göz önüne aldığımızda açık hale gelir. Tarihsel materyalizmin gücünü hükümsüzleştiren ikinci yol, sınıf mücadelesinin sermayenin diyalektik hareketinde özümlemesini içerir. Bu, modern reformizmin çıkış yolu ve proleter hareketin (1917-1968) "alternatif evresi"nin özgül ideolojisiydi. Şimdi her iki yol da, canlı emeğin gücünü, kendi vulgar materyalist ya da diyalektik sentezleri içinde hükümsüz kılmaktadır. Bununla birlikte, tarihin yaşayan bir gerçeklik ve yeniliğin de onun daimi motoru olduğu anlayışını kazandıran, sadece canlı emeğin gücünün ve onun temelinin indirgenemez otonomisinin dikkate alınmasıdır. Değer teorisi ya da dahası, sömürü ölçümü eskiyip kullanışsızlaştıkça, canlı emek daha fazla hegemonik bir varlık kazanır ve kendi gelişiminin yönlendirici kriterlerini oluşturur. Bu, sürekli tahakküm sınırlarını yarıp gerçeklik biçimlenimlerini ileri iten kaçınılmaz bir harekettir.

Belki bir itiraz gelebilir: Bu hareket nereye gitmiştir? Onlarca yıldır bu yaratıcı güç kendini göstermemiştir. Fakat bu doğru değildir. Gerçekten de, sadece görmek istemeyenler, onu görmezler. Bu yaratıcı gücü bulmak için, Modern proletaryanın yeraltı ve gizli hayatına bakmamız gerekir. Yaratıcı güç, bugün emeğe ait olarak kabul ettiğimiz kendi işbirlikçi, iletişimsel ve yenilikçi karakteriyle canlı emeğin çıktığı yerdir. O geniş, çoğul ve son derece hareketli bir fenomenolojinin binlerce rotasından oluşmaktadır. Sermayenin toplum için öngördüğü hareket ve örgütlenmenin kendisi bile biçimsizleştirildikleri ölçüde kitlelerin gizli yaşamı tarafından üretilir. Sermaye bize, bir polis oyuncunun yoz kitleler oyununu sergiler; fakat bilimsel yapıbozum bize bu imajı bozmayı ve yaşam alanının zenginliğini keşfetmeyi öğretmiştir. Canlı emek, böylece öncelikle kendi mahrem varoluşunda bile, sömürülen kitlelerin özgürlük gereksinimlerini toplar ve bunları ken-

di varlığında özümlemler. Bu, yeni oluşumu sürekli daha da üretken bir güç haline getirir. Üretkenlik, özgürleşmenin pozitif tecellisidir. Böylece, sermaye tarafından kesilip atılan bu uzun süreç sona ermek zorundadır; onu kesip atmak: İşin reddinin sermayeden emek-zamanını ölçme İktidar'ını kopartması gibi, proleter birliklerin üretken birlik biçimlerini kurmayı kapitalist meslek olmaktan çıkarması gibi; soyutlaşma içinde entelektüel hale gelen emeğin, akli sermayeden kopartması gibi... Canlı emek ontolojisi, bir özgürleşme ontolojisidir. Bir özgürlük teorisi olarak tarihsel materyalizmin etkinliği bu yaratıcı maddeselliğe dayandırılır.

Tez 14: Proleter gücün ardışıklığı, kapitalist gelişmenin ardışıklığı bakımından asimetriktir.

Proleter gücün ardışıklığı, kapitalist gelişmeye tekabül etmemekle kalmaz, aynı zamanda olumsuz anlamda onu tersine de çevirir. Bu asimetri, kapitalist hareketten uzakta gerçek hareketin derin otonomosinin bir belirtisidir. Proletarya tarafında hareket özgürdür. O kadar özgürdür ki, onun gücünün davranışsal yasalarını belirlemek zordur ve çoğu kez imkânsızdır. Sadece yasalarını değil, fakat açıkçası gelişme çağlarının akışından oyup çıkardığımız tekil evrelerin sınırları ötesinde bir geçerliliğe sahip olabilmiş birörnekliğini belirlemek de imkânsızdır. Birörneklikleri kesin olarak tanımlayabiliriz. Örneğin, ikinci sanayi devriminin ilk evresinde (1848-1914) uzun ve şiddetli bunalımlara dönüştürülen, çoğu kez yıkıcı krizlerle daha da şiddetlendirilen, sınıflar arası ilişkilerde uzun durgunluk dönemleri vardır. Fakat tam da bu noktada, söz konusu birörnekliklerin saptanışı, bir kriz teorisi kurmak anlamına gelmez. Aslında, eğer ikinci sanayi devriminin ikinci evresine (1917-1968) bakarsak, krizlerin sürekliliği mi-

nimum bir düzeye (çok yıkıcı oldukları halde bile) indirgenmiştir ve kitlesel işçilerin dinamizmi, profesyonel işçilerden farklı olarak son derece güçlüdür. Şimdi yeni bir döneme, yeni bir deneyime sahibiz. Kriz içinde, toplumsal işçilerin deneyimi nedir? Sadece son yirmi yılın (1968-1988) eğilimi ve sağlam bütünlüğü, krizin ve gelişmenin, baskının ve yeniliğin ortak-varoluşudur, bir başka deyişle, karşıtların ortak-varlığıdır. Bu, gerçekte olagelen tarihin nihai sonucundan ileri gelmektedir: Oyundaki iki gücün, proleter güç ve kapitalist İktidar'ın bağımsızlığı.

Fakat bu, hareketlerin asimetrisini değil bağımsızlığını gösterir yalnızca, diyerek karşı çıkılabilir. Katılmıyorum; mücadelelerin gelişiminde, basit bağımsızlık hareketlerinden daha fazlası vardır. Proleter tarafta yaratıcı canlı emek, çelişki düğümünün tahmin edilemezliği, yönetilemez ontolojik kitlelerin birikimi ve düşmanın yapıbozumu ile öznel-liğin kuruluşunu birleştiren çifte sarmal vardır. Ve daha fazlası... ideoloji, örgütlenme, silahlanma, finans, üretim ve yeniden üretim modelleri, merkezileşme ve demokratikleşme, yasallığın ve şiddetin kullanımı vs. Son olarak, ki bu kesindir, proleter işbirliği boyutunun kuruluşunda, otonomi vardır. Bana, proleter güç ile kapitalist gelişme ve İktidar'ın asimetrik ardışıklığını bakıp okumak, her zaman mümkün görünmektedir. Fakat kimi durumlarda, geçmiş çağlarda bile, bu koşul verili olmasa da, şimdi girdiğimiz dönem kesinlikle böyledir.

Asimetri kavramı beraberinde başka sonuçları da getirir. Bunun anlamı, öncelikle, sermayenin kategorileriyle bakıldığında sınıfın otonomisinin fark edilemeyeceğidir. Bu apaçıktır; kitlesel işçiler çağında ve alternatif örgütlenme modelinin gelişim çerçevesinde zaten aşikâr olan, salt ve basit bir doğal sonuçtur. Ancak bunu yine de vurgulamak önemlidir; çünkü söz konusu açık belirlenim, sermayenin ekonomipolitigiinden son bilimsellik izini de

alıp götürür. İkinci doğal sonuç, gelişmenin, İktidar'ın, sermaye tarihinin yalnızca -sınıfın otonomisine karşıt olarak- onu niteleyen şizofreniden başlayarak tanımlanabileceğidir. Bu radikal asimetri içinde, sermayenin tarihi, şekilcilğe ve illüzyonizme -ya da şimdi belki de sadece bir patolojiye- yol açan, güçten düşürülmüş bir ontolojik süreç olarak kolayca tanınabilir.

Tez 15: Toplumsalın kapitalist yapılanması yıkıcıdır, proleter yapılanma yaratıcıdır.

Bu tez öncellerini eğilimler olarak ileriye yansıtarak, onları izler ve tamamlar. Dolayısıyla burada anlatılan tez, teorik olmaktan çok pratik görünecektir ve bu eğilim etik olacaktır. "Praksisin ter'ine çevrimi" burada, etik içinde hareket etmektedir: Anlamlar örüntüsü etiksel yönelimli eylemle kurulmaktadır. Böylece analiz kendi ayakları üzerine oturtulur. Etik, olanağın, eylemin, umudun alanıdır. Varoluşun anlamının doğduğu yerdir. Buraya kadar ölü emek, sermaye, İktidar'dan kurulu sistem içinde kazı yaptık ve bu sisteme sıkışmış haldeyken nasıl olup da böyle canlı -böyle verimli- saklı, mahrem ve gizli bir nabzın atışı olduğunu görmüş bulunduk.

Deyim yerindeyse, bugünün dünyasında (canlı emeğin, oluşumun bütün doğalcı hareketsizliğine karşı şimdiden bütünüyle ayrıldığı, otonom olduğu ve konumlandırıldığı zamanda) canlı emeğin Marksçı olumlamasını yeniden keşfettik. Bu, Lüksemburg'un sermaye sisteminin yalnızca aşırı uçlarındaki canlı emek çelişkisi anlayışına (ki, en dürüst olanıdır) da dahil, her diyalektiğe, hattâ materyalist diyalektiğe bile aynı ölçüde karşıdır. Fakat etrafında eylem, kuruluş, karar verme anlayışına yer açmadıkça canlı emeğin olumlanması yeterli değildir. Marx'ta canlı emek kavramı ekonomipolitiğin eleştirisi ile partinin ku-

rulması arasındaki bir havzadır. Canlı emeği bu ikinci perspektif içinde varsayarak, yaratıcı eylem olarak adlandırıyoruz. O, böylece sermayenin perspektifinden, onun biliminden, hatta onun biliminin eleştirisinden ayrılan yaratıcı bir eylemdir. Artık değere el koymanın rasyonel örgütlenme bilimi, kârın, kaynakların optimal dağılımının, planlamanın inşası ve evrenin bir bilanço'ya indirgenmesi, bunların hiçbirisi artık herhangi bir ilgiye mazhar değildir. Canlı emek bunun bir eleştirisi olarak değil, öznelere ve grupların kendini-değerleme kaynağı, toplumsal işbirliğinin, bununla birlikte ve onun aracılığıyla en üst düzeyde refahın ve mutluluğun yaratılışı olarak hizmet verir. O, radikal bir bilimdir, çünkü kökleri sağlam bir biçimde eylemde ve her riyakâr realist protestonun boşaltımında mevzilenir.

16'dan 20'ye kadar olan tezler için giriş notları

Bu tezlerde, "içinde-karşı" diyalektik teorisinin çelişkilerinin ötesine geçmeye ve proleter öznelliğin "bütünüyle yeni" bir tanımına ulaşmaya çalışıyorum. Ancak ve ancak sınıf bilincinin radikal, ontolojik biçimde otonom olması koşuluyla devrimci örgütlenme kavramının sınıf bilinci içinde ifade edilebileceğini göstermek niyetindeyim. Bu paragraf, yeni bir olası kategorisi belirlenimi temasını ortaya koyuyor. Bir radikal yapı bağlamı dışında komünizmi olası görmüyorum. Burjuva yapılarının kurucu babalarından Hannah Arendt'e kadarki kuruculara olan borcumun yalnızca sözde olduğu açıktır. Geleneksel kuruculuk aslında bir hesaplar ve dengeler teorisi ya da daha doğrusu, sınıflar ve onların yeniden üretimi arasındaki denge ve çoğulculuk teorisi, bir hukuksal düzen okuludur. Burada daha önemli olan, benim referansımın -Komünarlardan Sovyetlere, Industrial Workers of the World'den (Dünya

Sanayi İşçileri) 1970'lerin Avrupa otonomistlerine kadar-komünist demokrasi ve o geleneğin teori ve pratiğinde oluşudur. Lenin'in bu duruşlardan uzak olmadığına eminim; "La fabbrica della strategia: Trentatré lezioni su Lenin"de bu gerçeği göstermeye çalıştım.⁴

Tez 16: Yapıdan Özneye Geçiş Ontolojiktir ve Biçimsel ya da Diyalektik Çözümleri Dışlar.

Yapıdan özneye biçimsel geçiş olanağı öznenin tarihsel kuruluşunun zorluklarını çözmez, fakat yine de onu açıklar. Biçimsel bakış açısından yapıdan özneye geçişte, proleter özgürlük için örgütlenme sorununun ortaya konusu dümdüz bir çizgi izler gibidir. Aslında eğer yaratıcı emek bütün bir toplumu işgal edecek genişliğe sahipse (bu, Modernitenin doğru tanımıdır), o vakit -bu emek, öznelleşme süreci içinde onu devrimcileştirerek, esasen yaratıcı olduğu için- toplumun kendisini kurar. Bu süreç bize ciddi sorunlar sunmamalı. Biçimsel bakış açısından burada hâlâ emekten sermayeye giden tersine dönmüş bir yoldan söz ediyoruz. Aynı alanda, sermayenin bütün bir toplumu işgal edecek genişliğe sahip olduğu yerde, düğüm olmuş sermaye içinde canlı emeğin nasıl önden ilerlediğini, onu nasıl yapıbozuma uğrattığını, onun coğrafyasını nasıl işgal ettiğini ve onun mekânında yaratıcı bir hegemonyayı nasıl kurduğunu bilmek zorundayız. Özne, bu bakış açısından kendini-değerlemedir.

Fakat praksisin tersine çevrilmesini sadece biçimsel bakış açısından değil, gerçek bir olasılık olarak da varsaydığımızda ve açıkçası eylem ve tarih bakışını benimsediğimizde son derece büyük sorunlar ortaya çıkar. Praksisin

⁴ Antonio Negri, *La fabbrica della strategia: Trentatré lezioni su Lenin*, Collettiva editoriale Libri Rossi, Padua-Milano, 1976.

tersine çevrilmişliği, tavizsiz direnişlerle karşılaşmaya mahkûmdur. Onun otonomisi kendiliğindenlik, mutluluk, cennetlere saldırı ütopyası içinde, yazık ki tüketilemez. Maruz kaldığı engeller ve sınırlar çok büyüktür. Hareketin bu zorluğuyla yüzleşen praksisin tersine çevrilmişliği, çoğu kez kötü sonuçlanır-kemikleşir, tıkanır. Dönüştürücü amaçlılığın (ki bu, proleteryanın değeridir) işi bozulur ve kör voluntarizm haline gelerek- terör, gericilik, düşmandan uyarlanmış eski baskı biçimlerinin araçsal kullanımı-kendi üzerine katlanma eğilimi gösterir, öznel gücün öfkesine kapılır. Yeni bir şey kurmak? Devrimci mekanizma içinde? Bu sadece yanılısama ve trajedi! Bunların hepsi kesinlikle oldu ve yeniden olacak. Robespierre'den Stalin'e, 1920'lerin devriminden 1970'lerin devrimine, dönüştürme arzusunun çoğu kez terörizmle sonuçlandığına tanık olduk. Zaferler ya da yenilgiler -devlete ya da küçük gruplara ait olsun- aslında farklı değildir; her durumda, devrimci eylemin tıkanmasının işaretini verir. Daima bir geri çekilme figürüdür, onun nefreti belki de mağlubiyet belirtisidir, kendini daha güçlü hisseden düşmana karşı umutsuz bir direniştir. Böyle bir şeyi istemeyiz. Sosyal demokrasi, bu trajediden sakınmanın bir aracı olarak konumlanır. Fakat biz, bunu da istemeyiz. Düşündüğümüz şudur: Bu mağlubiyetler kaçınılmaz değildi -ve yeniden deneyeceğiz. Görevimiz, öyleyse, yenilgileri bilmek ve fakat yenilmemek. İradenin kötümserliğine karşı aklın iyimserliği... Bu sadece İkinci Enternasyonal'den ne kadar uzağa geldiğimizi bir kez daha gösterir.

Öyleyse nasıl, hem teröristçe taşkınlıktan hem de Stanilist paranoyadan kaçınan tersine çevrilmiş bir praksis önerebilir ve bunu başarabiliriz? Öte yandan sosyal demokrat günah çağrısını reddedeceğimiz nasıl bir praksis önerebiliriz? Toplumda kendi hareketini kurarak, aşağıdan bir devrimci süreç nasıl yaratabiliriz? Temel nokta,

açıkça budur. Fakat bir kez daha, aynı ölçüde kötürüm olan bu iki çizgi çatışır burada: İlki, aşırı öznellik, kendilerini toplumsal diyalektiğin efendileri yapmayı umanların çizgisidir. Diğer, kendiliğindenlik kültleri ve kitlelerin içine dalanların çizgisidir. Toplumsal diyalektiğe öylesine saygılıdır ki, kopuş ve yeniden-kuruluşu kucaklayamaz hale gelirler. İlk grupta, gerçeklik üzerinden karar vermek şiddet hareketleriyle karışır ve ikinci grup, tekrarlama ve riyakârlıkla yönetilir. Aksine, etkin olmak için, tersine çevrilmiş bir praksis, gerçekliği bütün karmaşasıyla gerçekçi olarak varsaymalıdır -hem efendilerin “prometheusçu” diyalektiğini hem de kendiliğindenliğin estetik “narsizm”ini terk etmeyi deneyerek. Fakat Makyavelciliğin ya da ütopyanın eleştirisi, Stalinizmin reddi ya da sözleşmeciliğin eleştirisi, bizi kendine yeterli kılmaz: Eleştiri ise aksine, sorunlar aldatıcı ve tek yanlı çözümlerden kurtarılmışken bile, bu sorunların tutarlılıkları sürdürülemediğinde yaralayıcıdır.

Yapıdan özneye geçiş (parçalı, tek-yanlı ya da yanıltıcı oldukları için), dışlanan tüm unsurlar artık yeniden bir araya getirildiğinde ancak olasıdır. Bizi ilgilendiren, özgürlük adına proletarya örgütlenmesinin gerçekleşmesini sağlayan geçişin kendisi bir yapı, mücadele, örgütlenme ve kitlelerin devrimci yaşamını oluşturan gerçek elementlerin içinde konumlanacağı bir yapıdır -disiplin olarak ütopya, uzlaşmanın kuruluş momentleri olarak otorite, kitle emeği ve öncü emek, kendini-değerleme ve kendinde-örgütlenme, düşmanın istikrarsızlaştırılması ve teşkilatsızlaştırılması, muhalifin yapıbozumu ve denk güçlerin otonom kurumlarının oluşturulması, uzun tarihsel seçenek deneyimi ve isyan tutkusu...

Ve bunların hepsi ontoloji alanında meydana gelir -bir başka deyişle, bütün diyalektik ya da biçimsel metafiziklerin dışında; yine bir başka deyişle, öznenin kendine uygu-

ladığı dönüşüm eylemi kompleksini bir araya getirme fiili sayesinde oluşur.

Tez 17: İşçi Partisi Teorisi, Politığın Toplumsaldan Ayrılmasını Öngerektirdi.

Proletaryanın politik örgütlenme sorunu ne bir yetkilendirilmiş temsil örgütlenmesi ne de bir öncülük modeliyle -bu öncü kitlesel boyutları kapsamaya çalışsa bile- çözülebilir. Her iki çözüm, çoğunlukla birbiriyle çelişse de, işçi hareketi tarihini (ve burjuva devrim tarihini) birlikte dokumuşlardır. Zira yetkilendirme (delegasyon) ve öncülük modellerinin her ikisi de aynı aşkın boyutu öngerektirir: Tarihsel çoğulluğun aracılığı. Bu, ulusun, bürokratik topluluğun ya da işçi sınıfının aracılığı olabilir. Her durumda da bu, çoğulluğu birlikten, toplumu devletten ayıran işleğin üstünde bir birlik esasıdır (hipostas). Diktatörlük parti etkinliğinin bir hedefi olarak konulduğu zaman bile (öncünün bu durumda) temsilciliği kavramsal bir aracılıktan başka bir şey değildi: Eski kuramda diktatörlük üst belirlenmiş bir temsilcilikten ibaretti.

Ancak bu noktada sorunun esasına yönelip geleneksel temsil kuramının gerçek temelini nasıl olup da toplumsalın “mutlak” aracılığından ziyade politikle toplumsalın “keyfi” ayrımı olduğu üzerinde durmalıyız. Demek istediğim, özelde yetkilendirme kavramının ve daha genelde politik temsilin özü, Devlete ait olan -topluma ait olan, ekonomik-politik, sendikal etkinlik- parti etkinliği ayrımıyla çakışır.

Bir tarihsel eleştiriye girmeden, izin verirseniz, bu noktada temsil etme kuramının ve dolayısıyla toplum-devlet ayrılığı kuramının hiçbir şekilde günümüz sınıf mücadelesi gerçekliğine, güncel değer formu ve toplum yapısına uygun düşmediğini belirtelim. Nihayetinde bu, geçip git-

miş bir dönemden kalma edilgin bir kuramdır. Özellikle de sendika-parti bölünmesi dolayısıyla, yetkilendirilmiş temsilcilik İkinci Enternasyonal döneminde, ikinci sanayi devriminin ilk evresinde kuramsallaştırılmış ve uygulanmıştır. Kavram olarak profesyonel işçi figürüne ve bu figürün ideolojik ufkuna, ayrıkçı öncülük projesi ve özgürleştirici, ilerici, sistemli emek teleolojisi açısından uygundur. Kitlesele öncülük, halkçı ve kitle partisi öncülüğü kuramı ise ikinci sanayi devriminin ikinci evresine, kitlesele işçi dönemine denk düşer. Örgütlenme ve temsil modelleri toplumsalı politikten, sendikayı partiden ayırmayı gerektirecek başka bir projeye dayanmaktadır.

Bugün bu temsil biçimlerinin elendiği gün gibi ortadadır; çünkü gerçeklik içinde işleyen maddi süreçleri aşmaya çalışan bir aracılık şöyle dursun, toplumsale ve politik olanı ayıran bir sınır çizgisini bile saptayamıyoruz. Toplumsale ile politik, bireysel ile evrensel arasındaki sınır çizgilerinin böylece yok oluşu üçüncü sanayi devriminin ayırt edici temel özelliğidir; ve bunun sonucunda geleneksel temsilcilik ortadan kalkmıştır. Politik iradenin ifade edilebileceği tek bir alan vardır: doğrudan, genel, soyut ve evrensel alan. Kesinlikle eleştirilerimiz yetkilendirmeye karşı olmaktan çok (komünist ve anarko-sendikalistler bu noktada birleşiyorlarsa da) temsilciliğin ontolojik koşullarına yönelmiştir. Aslında işçi partisi ve demokrasi sorununun ortaya konması gereken yer de -toplumsale ve politik arasındaki her tür farkı kesinlikle bir yana bırakmış- ontolojik alandır.

Tez 18: Bugün Politik, Toplumsalı Kuşatır ve Kökten Kurar.

İktidar ve politik, toplumsalın boyutlarıdır. Bugün politiğı özerk ve ayrı görmenin olanağı yoktur. Ancak toplumsala

yaslanmışsa da politik hâlâ kendini meşrulaştıran ve meşrulaştırmış bir güç olarak ayıran özelliklerini korur. Toplumsalın içinde politiğe rastlanması ile ütöpik bir yer bulunmuş olamaz -tersine bu yeni ve güçlü bir toplumsal tanımı üretir. Yıllardır süregelen “Sosyal Devlet” polemığının nasıl da devlete inanılmaz derinlikte bir tanım getirmiş olduğunu görmek hem çelişik hem de öğreticidir. Toplumsal çoğul bugün bir çoğul karşı-güçler, karşı-bilgiler ve karşı-kültürler dokusuna sahiptir. Dolayısıyla bu, aynı zamanda meşrulaştırma gerekçelerinin yayılımı ve uygun güç ilişkilerinin tescilidir. Güncel değer formu çerçevesinde, praksis toplumsal ve politiğin sürekliliği içinde bütününüyle baş aşağı edilmelidir.

Tarihi infilak ettirmek için mücadelelerin yoğunlaştırılması gereken efsanevi, politik bir mevzi yoktur. Infilaklar günlük yaşam içinde yaratılmalıdır -bu, infilakların daha az etkili olacağını göstermez. Komünizm söylemi çok fazla gerilimle dolu çoğul her yerdelik düzlemlerinden geçer. Bu açıdan, toplumsal gerçekliğin politik tarafından kuşatımı yeni deneyim, dil ve mücadele ufukları belirler. Bir zamanlar özgürleşme söylemi, toplumsaldan politiğe gelişimin ilerici üst-belirlenimi tekniği uyarınca oradan toplumsala akabilmek için ütöpik bir hedefe yöneltılmıştir. Şimdiyse bu söylem, toplumsal-politik ayrılığı üzerine kurulan her derece ve düzeyden varsayımın şaşırtıcı bir yığılmasına dönüşmekte olduğundan kurtuluş pratiklerine yer bırakarak tüketilmiş durumdadır.

Tez 19: Proletaryanın İktidarı Kurucu Bir İktidardır

Simetrik olmasa da tarihsel anlamda tamamlayıcı olan bu iki süreç, yani kapitalist denetimin politik açığı (ya da aslında işleyişindeki mantıksal boşluk) ve politiğin proletar-

ya tarafından toplumsalın içine taşınması, toplumsal ve tüzel düzen açıkça kendi geçerliliğini gösteremez olduğunda kesin kriz noktasına varır. Bu iki taraftan yalnızca biri hâlâ yeniliğe açıktır: Yalnızca proletaryanın iktidarı kurucu bir iktidar olabilir.

Kurucu İktidar hep anayasanın sıradan meşruluğu bakımından bir “olağanüstü” İktidar olarak tanımlanmıştır. Bu olağanüstü nitelik, olağan durumun tersine, kurucu İktidar’ın ontolojik koşullarda hareket edebilmesinden kaynaklanır -kurucu İktidar gerçekliği, kurumlar ve normatif mantık yaratan, yeni bir biçimde düzenleyen yasa-macı bir İktidar’dır. Kurucu İktidar (geleneksel olarak) politiği toplumsala taşıyarak -olağanüstü bir tarzda da olsa- toplumu kurar. Bu, anayasal tarihte kurucu İktidar’ın görünümündeki zenginliğin kaynağıdır: Toplum ile devleti ilişkiye sokarak, toplumu icat ederek kurumsal süregidişle bağıntıyı keser. Fakat Hümanizm ve Rönesans Devrimi’nden İngiliz Devrimi’ne, Amerikan Devrimi’nden Fransız, oradan da Rus Devrimi ve tüm diğer yirminci yüzyıl devrimlerine dek süren olağanüstü yenilik hızı bir kez kesildi mi kurucu İktidar da etkisini yitirmiştir. Bugün bu tükeniş, burjuva politik kuramı ve kuruculuğunun, kurucu İktidar kavramı üzerinde işlemiş olduğu yolundaki aldatmacanın göstergesidir: Asıl sorun, asla geçişin hakikiliği değil Termidor’un keyfiyeti olmuştur. Politiğin toplumsalı kuşatmasına bir son verilmeliydi: Bu da galip değer formunun üretimi ve yeniden üretimi zorunluluğundan doğan bir sınırdı. Şimdiye dek tüzel dogmatığın, “olağanüstü nitelik” ile oynayarak, Termidor’u kurucu İktidar ile aynı anlamda kabul ettiği sanılmıştır. Kısacası, kurucu İktidar temsilcilik kavramıyla aynı kaderi paylaşır: Temsilin İktidar’ının alan sınırlandırmasına tabi, kendini boşaltmaya zorunlu ve yersiz-yurtsuzlaşmak durumunda kaldığı yerde kurucu İktidarda “olağanüstü nitelik” kısıtlı, geçici sınırlı-

lara tabidir, ki bu, projenin ve uygulanımının nazikliğini gösterir.

Ancak şimdi üretim tarzının devrim koşulları ve mevcut praksisin başaşağı edilmesiyle oluşan perspektifler bu formasyona güçlü bir kurucu İktidar kavramı kazandırır. Bu, bize kapalı olmayan, etkileri süren kurumsal dünyası içinde her zaman ve her yerde hareket eden -dolayısıyla da yaşamla yakınlaşan- bir kurucu İktidar sunar. Kurucu İktidar'ın bu sürekliliği gerçekten her kurucu deneyimde yer almıştır, ancak bir düzenleyici fikir olarak: Makyavelci "ilkelere dönüş" fikri, temel haklar listesi, sürekli devrim, kültürel devrim ve benzeri tüm bu unsurlar asla gerçekliğe dönüştürülmemiştir. Fakat bugün her şey farklıdır. Yeni üretim tarzı koşullarında, tıpkı değer formu koşullarında olduğu gibi, formel bir kurucu İktidar olmadan maksimum bir yumuşaklık ve süreklilik halinde nasılsa öyle hareket eden deneyim tekrarları çarpabilir gözümüze. Kurucu İktidar yaşam dünyasının bir unsuru olma yolundadır. Günlük görünümleri içinde burjuvazinin ona yüklemiş olduğu gudubet yanı yitirmektedir: Gerçekliğe gömülme, kurumları taşıma edepsizliği gösterir -diğer bir deyişle "olağanüstü bir İktidar" olma zorunluluğundan sıyrılır. Bunun yerine girişimci bir biçime, açıkça politik, halka dönük, kolektif bir oluşuma girmektedir; fakat bu girdiği, zaptedilmez bir yansıtımlık ve tam bir yumuşaklıkla canlandırılan bir kılıktır.

Kurucu İktidar'ın girişimci işleviyle girdiği bu ilişkinin üzerinde durmak gerekir. Bir yandan bu bağ tüzel iktidara toplumsal ve ekonomik deneyime bağlı formel özellikler yükler: Hareketlilik, devingenlik ve yaratıcılık. Diğer yandan bugün bu bağ, genellikle kurucu İktidar düzeyinde politik ve ekonomik arasında herhangi bir ayırım yapmanın, işlevlerin çoğaltımının imkânsızlığını göstermekte ve bugün politik kuruluşun yalnızca toplumsalın bir kuşa-

tımı olarak var olabileceğini ortaya koymaktadır. Kurucu İktidar siyasal olana ekonomiyi yüklemeli, ekonomik olana da politiğin evrenselliğini.. Komünizm genel toplum yönetimini, çokluğun yürüttüğü günlük etkinlikle dönüştürür. Kurucu İktidar sürekli olarak yeni üretim ilişkilerinin -politik, ekonomik, toplumsal üretim- dokusunu biçimlendirir ve ıslah eder.

Üçüncü sanayi devrimi sırasında gene bir partiden söz edeceksek, bunu yalnızca kurucu İktidar bağlamında yapabileceğimiz besbellidir.

Tez 20: Komünizmin Yapısı Artık Olgunlaşmıştır.

Politiğin toplumsala yaptığı, biri olmadan diğerinden söz edilemeyecek denli büyük kuşatmayı ele aldığımızda Max Weber'in ve V. İlyiç Lenin'in İktidar'ın sosyolojisi kullanımını yadsıyor oluruz. Aslında İktidar'ın yalıtımı artık imkânsızdır. Fakat bundan toplumun kendini yeterli bir iletişim alışverişi olarak gördüğü sonucunu çıkarmak da öyle... Politik kendi formunu toplumsal üzerinde yayarken içeriği toplumsalla dolar; dolayısıyla da politik aracılığıyla da bu içerik kurucu bir forma yükselir. Toplumsal alışveriş yalnızca bu anlamda, bugün politiği biçimlendiren koşulların sahnesinde esastır. Bunun İktidar'a yüklediği anlamda ise kesinlikle İktidar'ı bir koşul olarak alır ve bu yönde konumlanır. Çünkü bir dizi maddi koşul -politik form ile toplumsal içeriğin çakışmasına izin veren maddi koşullar- sağlanmalıdır. Bu, yalnızca politik en mutlak eşitlik formunu toplumsala dayattığında olabilir. Toplumsal alışveriş koşullarında eşitlik, mutlak eşitlik yoksa, İktidar'ı çoğunluğun hizmetine sunma olasılığı da yoktur ve bu, politiğin formu ile toplumsalın içeriğini birleştirmektedir.

Bugün bu olasılık proletarya için -yalnızca proletarya için- elverişlidir; çünkü politiğin formu ve toplumsal içe-

rikler arasındaki böyle bir ilişkinin, eşitliği üreten ve yeniden üreten makine sayesinde, sermayenin tam tanımını, yani kapitalist pazar ya da toplumsal planlama tanımını ortadan kaldırdığı açıktır. Öte yandan, güncel üretim tarzı koşullarının politik iktidarı tam toplumsallaşmaya yönelttiği ortadadır. Bu eğilimler, yalnızca gelişen komünizmin elinde tutsak oldukları yerde aldatmacalardan kurtulmanın bir yolunu bulabilirler. Komünizm bugün üretim tarzının gelişimiyle bağlantılı ve örtüsünü kaldırma zorunluluğu içinde tek olası anayasadır. Komünist anayasa dışında başka bir değer formu yoktur, yalnızca değersizlik ve ölüm vardır.

Bu Tezlerin Kuramsal Kaynakları Üzerine Ek Notlar

Burada son yıllarda ilgilendiğim ve görüşlerimi ilişki içinde geliştirdiğim felsefi ve ekonomik kimi bilimsel duruşları ortaya koymak isterim. Öncelikle düzenleme okuluna değineceğim. 1970'lerde henüz mücadeleciler bir düşünce okulu iken ilişkim dostça bir alışverişten ibaretti. Bu açıdan Tez 4'te kullanılan şemaların kendileri de bu kültürel alışverişin ürünüdürler. "İşçilerin mücadeleleri - kapitalist gelişme" ve işçi sınıfının "politik bileşimi" kategorileri çevresinde yapısal geliştirmeyi önce Operai e capitale'de Mario Tronti ve Sulla Fiat ed altri scritti'de Romano Alquati tarafından yapılmıştır; sadece son sözü edilen temalar Fransızlarca kabul görmüştü (Boyer, Lipietz, Coriat).⁵ Son yıllarda düzenleme okulunun görüşleri çarpıcı bir biçimde değişmiştir: akademik bir okul haline gelmiş ve büyük bir açıklıkla emekçi Marksizm'in ekonomipolitik eleştirisinin bir bölümü olarak düşündüğü şemayı işlevselci ve prog-

⁵ Mario Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Turin, 1966; Romano Alquati, *Sulla FIAT ed altri scritti*, Feltrinelli, Milan, 1966.

ramlı şemalara dönüştürmeye çalışmıştır. Bu, düzenleme okulunun artık sosyalist olmadığı anlamına gelmez. Aksine okul, ekonomik bağlamda açık bir reformizle tanımlansa da felsefi açıdan kendiliğinden ve değerlendirci seçeneklere çok büyük üstünlük tanımaktadır - bence düzenleme okulu bu seçenekleri Andre Gorz'un yeni-Kantçılık anlayışından türetmektedir. Klasik emekçilik bu halde "bir öznesiz sürecin" ekonomik nesnelciliğine zorlanmakta ve sosyalist (ve bugün daha sıklıkla çevreci) iyi niyetlerle kutsanmaktadır.

İkinci olarak, bu tezlerden öte, post-Sartreci Fransız düşüncesinde (Foucault, Deleuze, Guattari) dile getirilen felsefi görüşler var aklımda. Bu yazarlar arasında ne gibi farklar olursa olsun, onlar tarafından yapılan İktidar (potere) eleştirisi değer yasasına değinir ve İktidar'a ilişkin konuşmalardan her hakiki değeri uzaklaştırmaya dönük zorlayıcı talep, tek bir mekanizma olarak yeniden-yapılandırma ile hareketler arasındaki diyalektiğin ötesini kazımaya çalışır. Bu Fransız kuramlarında ontoloji diyalektiğe karşı konumdadır ve toplumsal mücadelelerle kapitalist yeniden yapılandırma (toplumsal, üretkenlik, devlet) arasındaki ilişkiyi yönetme olasılığı İktidar'dan uzaklaştırılır. Bu teorilerin sınırlılığı, İktidar eleştirisini bir kaçış noktası, olayın ve çokluğun görkemi olarak köymalarından ve yıkıcı azınlığın organı olacak kurucu bir İktidar saptamayı reddetmelerinden ibarettir. Ancak bu düşüncenin şimdiki sınırlarının ötesine geçebileceği yolunda belirtiler de vardır. Özellikle Foucault üç büyük İktidar paradigmasının evrimini ortaya koymuştur (Deleuze de geliştirmiştir): kendi dilimizde (Tez 4'e bakınız) ilkel birikimden sanayi devrimine uzanan dönem olarak ifade edeceğimiz egemenlik paradigması; sonra ikinci sanayi devrimi dönemi olan disiplinler paradigma; ve son olarak da bizim terminolojimizde 1968'den sonra postfordizm çağının ba-

şat tanımı olarak yer alan iletişim paradigması çerçevesinde yeni, bütünüyle yeni bir olasılık sırası düşünmeye izin veren belirlenmiş niteliksel bir sıçrama vardır: Komünizm olasılığı. Egemenlik toplumunda demokrasi cumhuriyetçi ise, disipliner toplumda demokrasi sosyalistse, iletişim toplumunda da demokrasi ancak komünist olabilir. Tarihsel olarak disipliner toplum ve iletişim toplumu arasında belirlenen geçiş son olası diyalektik geçiştir. Ondan sonra, ontolojik kuruluş yalnızca özgür bireyler çoğunluğunun ürünü olabilir -bu koşul uygun bir maddi yapı ve tüm toplum içinde işleyen bir kurtuluş süreci temelinde olasıdır. 1960'lar ile 1970'lerin mücadelecilik deneyimlerini en yüksek düzeyde felsefi soyutlamaya götüren bu önermeler kümesi, görünen o ki, işe yarar ve üretken bir diyalog unsurunu temsil etmektedir.

Çeviren: Aynur Özügurlu

VII

Bir Soru Olarak “Marksizmin Sürekli Geçerliliği”

Bazı Önergeler



Kenneth Surin

Başka bir biçimde düşün, yaşa, dene(yimle) ve
mücadele et...

Félix Guattari ve Antonio Negri

... sınıf mücadelesi hâlâ ayakta, daha da
şiddetle sürüyor.

Michel Foucault

Önerme1 - Marksizm’in “Geçerliliği” Mücadelelerden Gelir

BAŞLANGIÇTA MÜCADELE VARDI.¹ “Marksizm”i oluşturan teorik-pratik önermeler kümesinin dayandığı “akıl postülası” (kaziyesi) gibi bir şey varsa ya da olacaksa muhtemelen budur. Çağlar boyunca sayısız kadın, erkek

¹ Bu yazıyı yazmamda katkısı bulunan sohbetlerimiz için Michael Hardt’a teşekkür borçluyum. Cesare Casarino son şeklini almasında önerileriyle yardımcı olmuştur. Bu makale Félix Guattari’nin anısınadır.

ve çocuk daha iyi bir dünya adına çok çeşitli teori ve pratik alanlarında mücadeleler vermiştir (bu da herkesçe bilinen bir şeydir). Öylesine zengin bir çeşitliliktir ki bu, teorik ya da değil, hiçbir biçimde bir tek hareketin -marksizm gibi güçlü ve kapsamlı da olsa- içine sığdırılmaz. Birçoğumuz böylesi mücadelelere farklı ve zaman zaman da aykırı yollardan girmeyi sürdüreceğiz. Bu mücadeleler “geçerlilikleri”ni asla marksizme borçlu değildirler. Aksine, ne şekilde olursa olsun “geçerliliğini” onlara borçlu olan marksizmdir. İnsanlar kurtuluş/özgürleşme yolunda mücadele ettikleri sürece (ki bu eni-sonu mutluluk arayışından ayrılmaz ortaklaşa ve toplu bir projedir) marksizmin “geçerli” olması ya da kalması mümkün olacaktır.²

Dolayısıyla marksizmin hâlâ geçerli, açıkçası merkezi olmasını mümkün kılan, en genel anlamlarıyla, politika ya da savaştanlık/mücadeleciliktir. Daha önceki devirlerde de yapmış olduğu üzere, bana göre marksizm bir yirmibirinci yüzyıl politikası için daha belirleyici kimi sorunlara yönelik pratik-teorik donanım sağlamaktadır. Bu, günümüzün ekonomik ve toplumsal gerçekliklerindeki iktidar mevzileri ile bu mevzilerde konuşlandırılmış (hâlâ “Batı” denilenle tamamlayıcı bir tarzda bağlantı içinde bulunan) mutlak karmaşık ve kararsız güç hareketlerinin son iki yüzyıldır var olan türde bir politikayla başa çıkılamayacak denli değişken ve istikrarsız olduğunu kabul etmek durumunda olan bir politikadır.

Birçok dönemlerdirmede 1789, bu “önceki” (benim deyişimle) politika için simgesel başlangıç noktası olarak alınıyorsa da, böyle bir politikanın zihnimdeki karşılığı hem merkezi planlı ekonomiye dayalı (yani eski Doğu Bloku’nda var olan hükümet sistemi) bir politika hem de pazara dayalı bir politika ile bunun liberal demokratik ek-

² Marksizme bu şekilde bakmayı Raymond Williams’dan öğrendim.

lentileridir. “Doğu”da bile bu politika daima belirli bir kapitalist gelişme evresine ait olmuştur. 1789’dan 1968’e dek sürmüş ve çok kesin biçimlerde devlet gücünün aracılığını gerektirmiştir. Bugünse bu devlet gücü her zamankinden de fazla hissedilebilir: Düş ürünü olmakla birlikte yine de gerçek ve korkunç bir iktidarın gücü, Michel Foucault’nun “yönetimsellik” dediği şeyin gücü.³

Antonio Negri ve diğerleri, bu yeni durum ya da bağlamı -sözü geçen “önceki politika” çağını izleyen zamanı-postpolitik politika denmesi yerinde olacak bir şeyin ortaya çıkışına tanıklık eden topludurum (conjuncture) diye nitelememizi önermişlerdir. Zaten kendine bağlı güçleri ve tutkularıyla yeni bir tür politikanın şimdi sahneye çıkma sürecine girdiği yavaş yavaş fark edilmektedir. Usul usul ve dolambaçlı da olsa ortaya çıkmaktadır. (Umarım sonraki önermelerimin birkaçında bu postpolitik politika iddialarına ilişkin doyurucu bir tartışma sunabilirim).⁴

³ “Devlet gücü”nü salt *façon de parler* (sözün gelişi) kullandım. Devlet bir özne değildir ve dolayısıyla güç kullanamaz. Bkz. Bob Jessop, *Putting Capitalist States in Their Place*, Polity Press, Cambridge, 1990, s. 366. “Marksizmler ve ‘Devletin Gücsüz Düşmesi’”nde de aynı argümanı kullanmıştır, *Social Text* 27, 1990, 35-54.

⁴ Benim için, bu başlangıç aşamasında bile, post-politik bir politika konusunda, Ernest Laclau ve Chantal Mouffe’un *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, çev. W. Moore ve P. Cammack; Verso, Londra, 1985, adlı çalışmalarında sözünü ettikleri “radikal demokratik politika”dan ayrı fikirler geliştirme isteğimin bilinmesi önemlidir. Bkz. Laclau ve Mouffe, “Post-Marksizm Without Apologies”, *New Left Review* 166, 1987, 79-106. Laclau ve Mouffe, son birkaç on yılın yeni ve farklı politik alanlara sahne olduğunu söylerken haklılar (*Hegemonya*, s. 181), fakat bunu onaylamanın bir genel (bu durumda Marksist ya da Marksizan) toplum ve ekonomi kuramının reddedilmesiyle beraber yapılması gerektiği iddialarını kabul etmiyorum. Buna karşı değişik işçi sınıflarının toplumsal zenginliği ele geçirmeye dönük yapısal kapasitesine olumlu bir vurguda bulunmaktan vazgeçmek niyetinde değilim, ancak bu kapasitenin artık geleceksel İkinci Enternasyonal “ekonomist” politikaları uyarınca teorize edilemeyeceğini kabul ediyorum. Burada Laclau ve Mouffe’un argümanlarının hakkını vermek benim için olanaksız; meraklı okura Donna Landry ve

Peki ilke olarak bu (ya da başka bir) politikaya marksist açıdan yaklaşmak ne demektir? Bir marksist gelenek içinden bakmak, bir biçimde bir tarihsel materyalizm formuna bağlanmaktır. Yani öncelikle kapitalizmin ekonomipolitiği ile emek ve sermaye arasındaki -bu ekonominin dayandığı- temel antagonist ilişkiye yönelmektir. İkinci olarak da, bu antagonist ilişkinin yeniden üretimini ve devamlılığını sağlayan değişik biçimlenimlerin ve stratejilerin, sınıf mücadelelerinin temelini oluşturan bu antagonist ilişkiyi sürdürdükleri sürece (ve açıkçası sürdürdükleri için) krizle parçalanmış biçimlenimlerin ve stratejilerin analitiğiyle ilgilenmektir. Bu analitiği yapmanın gerekli olduğu iddiası ekonomipolitik analiziyle yetinen bir yöntemi kullanmanın yetersiz olduğu anlayışından gelmektedir. Keza üretim güçleri ve ilişkilerinin analizi ekonomipolitiğin kendi başına üstesinden gelemeyeceği bir iş-tir; burada gerekli olan, farklı üretim tarzlarının birbiriyle bulunduğu toplumsal üretim işbirliği yapısının (ki bu yerel bölgelerden küresel sisteme dek uzanan oldukça farklı oluşumları içerir) incelenmesidir. Üretimden önce politika gelir.⁵

Bu iki parçalı marksizm nitelendirmesi, elbette ki oldukça minimalist bir düzeydedir, ancak marksizm değişmez, eksiksiz ve nihai/kesin bir kavramlar ve ilkeler kümesi olmadığı için, bu aslında yeterli olabilecek biricik tanım olabilir.

Gerald MacLean'ın "Laclau'yu ve Mouffe'u Yeniden Okumak"taki mükemmel eleştirilerine bakmaları önerilir, *Rethinking Marxism* 4, 1991, 41-60.

⁵ Samir Amin, "tarihsel materyalizm" dediği bu daha kapsamlı analiz tarzını, hedefi "politik ekonomi" olan sınırlı projeden ayırt etmektedir. Bkz. Amin, *Accumulation On a World Scale: A Critique of The Theory of Underdevelopment*, çev. Brian Pearce, Monthly Review Press, New York, 1974, s. 20; ve "Accumulation On a World Scale: Thirty Years Later", *Rethinking Marxism* 1, 1988, 59.

Önerme 2 - Günümüz Gelişim Evresinde Sermayenin Yeniden Yapılanması Marksist Paradigmanın Yeniden Düzenlenmesini Gerektirir

Kapitalizm elbetteki hâlâ bizimledir, ancak ilerleyişi tekrar bir dönüşüm sürecine girmiş durumdadır. Kapitalizm daha güncel tezahürleri içinde giderek daha soyut, “çizgisel” olma yolundadır, çünkü her tür ve de herhangi bir tür üretime -bir kapitalizm öncesi üretim biçimine bile- karışmayı ve üretimi birikimin emrine sunmayı ancak bu yolla güvence altına alabilir.

Bu en son kapitalist gelişim evresi, herkesçe bilinen değişik başlıklar altında tanımlanıp analiz edilmiştir: “Geç kapitalizm”, “birleşik/karma dünya kapitalizmi”, “gelişmiş/ileri kapitalizm”, “örgütsüz kapitalizm”, “küresel kapitalizm”, “post-Fordizm” ve benzeri... Bu son evreye geçiş birçok farklı biçimde kendini göstermektedir: Sermayenin uluslar-ötesi şirketlerin yapılarına uyarlanması, bir uluslararası işbölümünün yaratılması, bir uluslararası borç ekonomisinin doğuşu, esnek imalat sistemleri ve emek süreçlerinin başlatılması, tek tip pazarlar ve tüketim kalıplarının (özellikle de çevre ve yarı-çevre ulusların ekonomilerinde) hızla artması, yerel ve formel olmayan ekonomilerin artması, karmaşık güvenlik ve kredi sistemlerinin gelişmesi, kapitalist devletin şekil değiştirmesi (dönüşmesi), yeni bir değer semiyotiğinin (göstergebiliminin) başlatılması ve diğerleri...

Bu noktada Fordist ya da Keynesçi birikim modellerinin krizinden/çöküşünden kaynaklı tüm bu değişimler ve başkalaşımlarla uzun uzadıya ilgilenmeyi gereksiz buluyorum.⁶ Bu tezi oluşturma amaçlarım açısından, bu değişik-

⁶ Aralarındaki farklılıklara rağmen, marksist ve neo-marksist ekonomik kuramcılar arasında 1960'ların ortalarında Fordist ya da Keynesçi yöntemlerin çöküşüyle sonuçlanan krizin nedenleri konusunda bir uzlaşma vardır. Örneğin

liklerin, Marksist paradigmanın varsayılan yeniden düzenlenimi bağlamında ne anlama gelebileceği sorusu daha önemlidir.

Bu dönüşümler, Marx'ın kapitalizm analizinin “asıl” temelini oluşturan tarihsel ve ekonomik koşullardan oldukça önemli bir sapmayı temsil eden bir dizi karmaşık ve birbiriyle ilintili gelişmenin sonucudur. O halde bu analizin içeriğinin yeniden düzenlenmesi, bütünüyle yeni üretim güçlerinin ve ilişkilerinin sahneye çıkışlarını anlamış olmanın bir gereğidir. Günümüzde Marx'ın tarif etmiş ve tahlilini yapmış olduğu “arı” [katıksız] kapitalizm artık yok. Onun yerine çok hareketli ve değişik formlardan oluşan bir kapitalizm ile gerçekte bileşenleri Marx'ın dönemine dek varlığını sürdürmüş kapitalizmlere göre “merkantilist”

Alain Lipietz, Antonio Negri ve James O'Connor, bu krizin, üretkenlik oranında yalnızca gittikçe artan pahalı yatırımlarla karşılanabilecek bir düşüşten kaynaklandığı görüşündeler. Sonuçta kâr oranlarında, sırasıyla yatırımda bir düşüşe, yükselen işsizliğe ve refah devletinin krizine yol açan düzeyde bir azalma olmuştur. Ya da marksist dilde, bu sermayenin yeni organik bileşimi ve hem mutlak hem de görelî artı-değerin üretim oranının düşmesiyle ortaya çıkan bir krizdi. Bkz. Lipietz, *Mirages and Miracles: The Crisis of Global Fordism*, Verso, Londra, 1987 ve *Behind The Crisis: The Exhaustion of a Regime of Accumulation*. Kimi Fransız deneysel çalışmaları üzerine bir “Düzenleme Okulu” perspektifi: *Review of Radical Political Economics* 18, 1986, 13-32. Bkz. Andrew Glyn, Alan Huges, Alain Lipietz ve Ajit Singh, *The Rise and Fall of The Golden Age*, Stephen A. Marglin ve Juliet B. Schor'un editörlüğünde, *The Golden Age of Capitalism: Reinterpreting: The Postwar Experience*, Clarendon Press, Oxford, 1990, s. 39-125. Negri, *Revolution Retrieved: Selected Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects* (1967-83), Red Notes, Londra, 1988. O'Connor, *Accumulation Crisis*, Blackwell, Oxford, 1984. Artı-değerin üretim oranının düşüşü yukarıda adı geçen kuramcılarca biraz farklı biçimlerde açıklanmaktadır. Lipietz, bu orandaki düşüşü sermayenin organik bileşiminin artmasına neden olan teknolojik ya da toplumsal faktörlere (öncelikle de Taylorizmin akıldışılığına) bağlar; Negri bunu, sermaye ve işçi arasındaki yapısal çatışmaya (ki Taylorizm buna bir örnektir) ve son kapitalist gelişim evresinde kontrol edilemez hale gelen bir çatışmaya yükler; ve O'Connor, Fordist krizin yeniden-üretimin ekonomik ve sosyal koşullarından (özellikle de bu koşulların ideolojik boyutlarından) kaynaklandığını söyler.

ya da “tekelci” nitelikler taşımayan bir meta-sistem ya da hiperkapitalizm yığınıyla karşı karşıyayız. Kapitalizmin daima merkezler ve çevreler arasında eşitsiz bir gelişme göstermiş olduğuna ve gerçekte asla “arı” ya da “sağlam” bir form taşımadığına dikkat etmek gerekir. Bugün sermaye için özsel bir tek birikim mantığı olmadığı açıktır - sermaye, kendi devrelerini yeniden üretirken bu devrelerin algoritmalarının etkinleşmesini sağlayan belirli birikim biçimlerine aldırmadığı (her zaman böyle olmuş olması mümkünse de) bir aşamaya gelmiştir.⁷

Güncel toplu durum mantığı önceki kapitalist birikim modellerinden olağanüstü bir farklılık gösterir. Bu, öncelikle bugünkü evreyle bağıntılı dönüşümlerin çözülme ve dağılma hareketleri ile merkezileşme ve örgütlenme hareketlerinin karmaşık etkileşimini olası kılmasından (belki daha uygunu gerektirmesinden) ileri gelmektedir -bu “katotik” ya da baş belası dinamik kesinlikle, esnek ile katıyı buluşturan “örgütsüz” ya da “kuralsız” sermaye biçimlerinin düzenlenmesini gerektirir.⁸

⁷ Birçok yazısında Samir Amin, 1960'lardan beri kapitalist sistemin yeniden yapılanmasıyla ortaya çıkan sermaye biçimlerinin çeşitliliği ve hareketliliği konusunda bu noktaya değinmiştir. Bkz. örneğin *Delinking: Towards a Polycentric World*, çev. Michael Wolfers, Zed Books, Londra, 1990; ve *Empire of Chaos*, çev. W. H. Locke Anderson, Monthly Review Press, New York, 1992; ve *Kaos İmparatorluğu*, Türkçeye çev. Işık Soner, Kaynak Yayınları, 1. Basım, İstanbul, 1993.

⁸ Saskia Sassen, *The Global City* çalışmasında, Princeton Univ. Press, Princeton, 1991, bunu ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuştur; özellikle birinci bölüme bakınız. Ayrıca bkz. Scott Lash ve John Urry, *The End of Organized Capitalism*, Polity Press, Cambridge, 1987. Kapitalist birikim rejiminin “zapt olunmazlığı” konusunda bkz. Giovanni Arrighi, “A Crisis of Hegemony”, *Dynamics of Global Crisis*-inde, der. Samir Amin, Giovanni Arrighi, Andre Gunder Frank ve Immanuel Wallerstein, Monthly Review Press, New York, 1982, s. 55-108. “Esnek katılık” kavramı için bkz. Ronald Dore, *Flexible Rigidities: Industrial Policy and Structural Adjustment in the Japanese Economy, 1970-1980*, Athlone Press, Londra, 1987.

Bu temel sermaye dönüşümünü kışkırtmış olan krizin çeşitli boyutları olduğuna göre, bunun gerektirdiği “marksizmin yeniden düzenlenmesi” de çeşitli eksenler boyunca yürütülmelidir. Krize ilişkin bir sürü anlatımda, bunun sözü edilen boyutlardan bir ya da en çok ikisinin girdiği bir kriz olduğu belirtilmektedir; Antonio Negri’nin şu hatırlatmasına kulak versek iyi olur: 1960’larda ortaya çıkan kriz, alanı emek sürecinin örgütlenmesi olan *Taylorizm*; sahasında iş günü yönetimi ile ücret ilişkilerinin düzenlenmesi bulunan *Fordizm*; ekonomik/politik ilişkilere girmiş olan *Keynesçilik*; ve genel toplum ve devlet ilişkilerini örgütleyen *Planlamacı-Devlet* tarafından oluşturulmuş bir kümelenmenin her bir bileşenini etkileyen bir krizdi.⁹

Marksizmin yeniden düzenlenmesi meselesiyle yukarıda adı geçen unsurların her biri hakkında sırayla ve ayrıntısıyla bir şeyler söylememi gerektirecek şekilde ilgilenecek gibi bir niyetim yoksa da, sonraki önermelerde genel olarak (hep birlikte ya da ayrı ayrı) bunlardan söz edilecektir.

Önerme 3 - Emegın Bir Kategori Olarak Yeniden Kurulması Gereklidir

Feminist teorisyenler tarafından neredeyse istisnasız biçimde belirtilmiştir ki, marksistler, kapitalist ekonomilerde emeğin doğasına ve işlevlerine ilişkin tartışmalarında, resmi olarak tasarlanmış işyerlerinin dışında didinip uğraşan sayısız kadının sağladığı devasa ücretsiz emek stoğunu hemen her zaman gözardı etme eğilimi göstermişlerdir.¹⁰

⁹ Bkz. Antonio Negri, “Archeology and Project: The Mass Worker and The Social Worker”, *Revolution Retrieved* içinde, s. 205.

¹⁰ Bu feminist eleştirileri içeren genel literatür inceleme ve taramaları için bkz. Susan Himmelweit, “Reproduction and the Materialist Conception of History: A Feminist Critique” ve Jeff Hearn, “Gender: Biology, Nature and Capitalism”, her ikisi de Terrell Carver’in editörlüğünü yaptığı *The Cam-*

Sermaye biçimlerinin post-Fordist birikim stratejilerinin atılımıyla birlikte artan hareketliliği (akışkanlığı) ve çeşitliliği işgücü pazarlarının oluşumu üzerinde sert bir etki yaratmıştır ve 1960’ların sonlarında başlayan dönem, daha “geleneksel” bir marksist çerçeve içine kolayca yerleştirilemeyecek birçok önemli yapısal öz-niteliklere sahip küresel emek gücünün yaratılışına tanıklık etmiştir. Bütünüyle yeni olan bu duruma bakılırsa, emek kategorisini ücretsiz işçi kadınları da kapsayacak biçimde büyütme (bile) artık olanaksızdır.¹¹ Marksistlerin emek kategorisini ifade etmede kullandıkları terimler de yeniden oluşturulmalıdır.

Post-Fordist birikim evresi proleter kümelerin bileşiminde ve bu kümelerin sermaye ile ilişkilerinde ciddi bir sapmayı da beraberinde getirmiştir. Marksistler geleneksel sınıf ittifakı ve sınıf muhalefeti modellerinin büyük ölçüde (en belirgin olarak da gelişmiş ve fazla gelişmiş ülkelerde, ayrıca bir de çevre ve yarı-çevre ulusların önemli sektörlerinde) bozulmuş olduğu bir durumla karşı karşıyadırlar. Bu yeni uluslararasılaşmış işbölümünde sınıflar artık bir İkinci Enternasyonal inançlılığına/sofuluğuna uyan biçimde kesin olarak tanımlanabilir bloklar (“proleterya”,

bridge Companion to Marx, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1991, s. 196-221 ve 222-245’tedir. Luce Irigaray’ın görüşü bu anlamda tipik bir örnektir: “Marx, erkeğin erkek tarafından sömürüsünün kaynağının, kadının erkek tarafından sömürüsü olduğunu söylemiştir ve ilk insan sömürüsünün kadın ve erkek arasındaki işbölümünden doğduğunu doğrulamıştır. Peki neden hayatını bu sömürüyü çözmeye adanmamıştır? Kötülüğün kökenini algılamış, ancak böyle ele almamıştır.” Luce Irigaray, Italyancadan Jeffrey Lomanoca tarafından İngilizceye çevrilen ve Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean Luc Nancy’nin editorlüğünü yaptığı *Who Comes After The Subject*’te yer verilen “Love Between Us”, Routledge, Londra, 1991, s. 167.

¹¹ “Ev içi üretim tarzı” gibi bir kavramı (ki bu tarzın tipik sömürü formları cinsiyet sistemine dayalıdır), kapitalist üretim tarzının (buradaki sömürü ise kapitalizmin artı-emeği elde etmesine dayalıdır) bir tamlayıcısı olarak tanıtmak yeterli değildir. Bu yaklaşım için bkz. Christine Delphy, *Close to Home: A Materialist Analysis of Women’s Oppression*, der. ve çev. Diana Leonard, University of Massachusetts Press, Amherst, MA, 1984.

“burjuvazi”) oluşturmamaktadırlar.¹² Bugün kapitalist merkezlerde bile emeğin yerleşimi “çekirdek-çevre” yapısal mantığını andıran bir özellik gösterir ve bu Antonio Negri, James O’Connor, Saskia Sassen ve diğerlerinin yanı sıra düzenleme okulu üyelerinin çeşitli biçimlerde betimlemiş oldukları bir fenomendir. Buna göre, yüksek ücret, yüksek beceri, “güvence altına alınmış” çekirdek; yüksek “kayıtdışılaşma” ve “geçicileştirme” düzeyleriyle belirlenen sektörlerdeki (esas olarak hizmet ve eviçi sektörleri) düşük ücretli ve düşük becerili işgücüyle kuşatılmıştır.¹³ Bu “güvencesiz” sektörler çok gelişmiş ülkelerin içinde hakiki bir Üçüncü Dünya’yı oluşturmaktadırlar. Bu yapının içinde, sermayenin güncel düzenlemelerinin yarattığı, ancak aynı zamanda her biri sermayeyi hasım olarak gören, potansiyel tarihsel ve toplumsal değişme yolunda kendi özel eylemlilik alanlarını üreten çoklu ve kuvvetli toplumsal gerçeklikler vardır.

Üretim güçlerinin dağılması ve bu güçlerin sermayenin ulus-ötesileşmesinden kaynaklı mekânsal ve toplumsal yeniden-örgütlenmesi, yapısal olarak farklılaşmış işgücü arzı bölgelerine girişi mümkün kılmıştır.¹⁴ Bugün daha

¹² Samir Amin, daha önceki çalışmasında, güncel birikim evresinde sınıf oluşumlarının bloклаşma biçimini almadığı görüşünü ayrı bir yere koyar. *Accumulation on a World Scale*’de de kapitalizm bir dünya sistemi olduğundan artık bir dünya işçi sınıfı, bir dünya burjuva sınıfı ve diğerleri vardır, der (özellikle, s. 24-25’e bakınız). Bu argümanı inandırıcı bulmuyorum; belki de bunun daha yeni çalışmalarında bulunmaması önemli olabilir. Ancak daha eski çalışmalarında bile Amin’in burjuvazi ve işçi sınıfının (çevrede) “çeşitli biçimler” aldığını belirtmeye özenli olduğu da kaydedilmelidir (*Accumulation on a World Scale*, s. 25).

¹³ “Nedensellik” ve “enformellik” konularında bkz. Manuel Castells ve Alejandro Portes, “World Underneath: The Origins, Dynamics, and Effects of the Informal Economy”, *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries* içinde (der. Portes, Castells ve Lauren A. Benton), Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989, s. 11-37.

¹⁴ Bu gelişmenin analizini başlatan Christian Palloix’dır, *L’internationalisation du capital*, Maspeor, Paris, 1975. Samir Amin, değerin çevreden merkeze bu

ucuz ücret bölgeleri hem çok gelişmiş hem de çevre uluslarında mevcuttur. (Ancak elbette ki bunlar çevre uluslarda daha fazladır ve muhtemelen büyük merkezler, çevreler ya da yarı-çevrelerde bulunuşlarına göre farklılıklar gösterir).¹⁵

Bu yeniden yapılanmanın bir sonucu, çevresel işgücü pazarlarının çokuluslu şirketlerin çok gelişmiş ülkelerdeki pazarlara dönük üretim yapabilmelerini sağlayan bir durumda tutulmaları olmuştur. Bu sürecin başka bir sonucu da, genişçe yer verilmeye değer bir paragrafta Saskia Sassen tarafından şöyle kaydedilmiştir:

Gelişmiş ekonomik sektörlerde çalıştırılan işçilerin tarihsel eğilimi önemli ölçüde ekonomik güce kavuşmak, yani bir "işçi aristokrasisi" oluşturmak yönündedir. Farklı tarihsel dönemlerde oto, çelik ve petro-kimya sanayilerinde bu eğilim görülmüştür. Bugün geçerli olan üretim örgütlenmesi altında, elektronik gibi bir ana sanayi alanında bile, işgücü ihtiyacı, üretim sürecindeki belirli momentlere -yani belirli girdi tiplerine- uygun, oldukça ayrılmış bir işgücü arzıyla karşılanabilmektedir. Sonuç olarak bu yüksek düzeyde ayrılaşma, gelişmiş bir sermaye sektöründe işçilerin birleşmesiyle ortadan kalkmaz. Belli sermaye-emek ilişkisi

üretim dağılımından kaynaklı eşitsiz aktarımına keskin bir formül oluşturmuştur: "Üretimi üretkenliğinden daha büyük ücret farkları içeren ürünlerin mübadelesi", bkz. Amin, *Imperialism and Unequal Development*, Monthly Review Press, New York, 1977, s. 211.

¹⁵ Manuel Castells, merkez içinde daha ucuz ücret alanlarına girebilmek için yeni bir yer bulmaya örnek gösterir: "ABD şirketlerinin İskoçya'ya yerleştirilmelerinin asıl nedeni, İskoç üniversitelerinde yetişen teknik işçilerin yüksek nitelikli olması ve bölgede nitelikli sanayi işçilerinin bulunmasıdır. Ayrıca İskoç mühendislerin maaşları, Kaliforniya'dakilerin maaşlarından yüzde 40 daha düşüktür. Bu avantaj, köklü bir sendikacılık ve sınıf mücadelesi gelenegine sahip bir bölgeyi onların gözünde sorun olmaktan çıkarmıştır. İskoçya'ya yerleşir yerleşmez ABD şirketleri işçi mücadeleciliğini kontrol altına almayı amaçlayan politikalar tasarlamışlardır..." Bkz. Castells, *The Informational City: Information Technology, Economic Restructuring, and The Urban-Regional Process*, Blackwell, Oxford, 1989, s. 105.

biçimleri -elektronik sanayiindeki çalışma şartları, kötü iş-
yerleri gibi- en ileri düzeyde ve teknik anlamda gelişmiş
sermaye sektörlerinde bile korunabilir... Dağılma, ileri ser-
maye sektörlerindeki işçilerin yetkilendirilmesi eğilimine
karşı işleyen ve olsa olsa Marx'ın sermaye-yoğun üretimde-
ki kapsamlı artışla bağlantılandığı ekonomik-politik so-
nuçları etkisiz kılan bir mekanizmaya dönüşür..."¹⁶

Ne kadar ikna edici olursa olsun Sassen'in anlatımında
açıklanması gereken bir nokta vardır: saptamış olduğu
bu gelişme, büyük ölçüde, çok düşük sermayeli ve hâlâ
Taylorist ilkelere göre düzenlenen (giyim, elektronik ve
oyuncak sanayileri gibi) emek-yoğun sektörlerle sınırlıdır.
Bu sektörler de, sıklıkla tek bir operatör ve işlem gerekti-
ren, tekdüze ve dolayısıyla sermaye-yoğun olma yolundaki
makineleşmiş karmaşık yapılara uymayan işlerdir.¹⁷ Bu
ucuz işgücü bölgelerinin belirgin biçimde görüldüğü ülke-
ler (örneğin Singapur, Malezya, Hong Kong, Fas) aşırı ge-
lişmiş ülkelerdeki imalatçıların taşeronlarıdır. Bu taşeron-
larca üretilen kalemler (ya da daha doğrusu parçalar) her
zaman en son montaj işlemleri daha karmaşık teknolojiler
ve çok gelişmiş "merkez" uluslarda bulunan otomatik sis-
temler gerektiren ürünlere eklenmek üzere hazırlanırlar.
Bu yeni uluslarötesi işgücü pazarı işçileri, çıkarlarını ko-
rumanın bir yolu olarak kendi uluslarının özgün politik
düzenlemelerine başvurmakta zorlanırlar. Taşeron ülke-
lerde devletin gücü bu yarı-ulusal işgücü pazarını koru-
maya ayarlıdır ve dolayısıyla ulusu "egemen/bağımsız" bir
ekonomik birim olarak tuttuğu sürece, başarılı proleter
mücadeleler vermenin bir koşulu olarak zayıflatılmalı ya

¹⁶ Saskia Sassen, *The Global City*, s. 30.

¹⁷ Alain Lipietz'in makalesinde "kanlı Taylorlaşma" dediği bu üretim tarzına
ilişkin mükemmel bir açıklama vardır, "Towards Global Fordism?", *New
Left Review* 132, 1982, 41.

da en azından bir şekilde yönlendirilmelidir.¹⁸ Devlet gücünü zayıflatma ve mücadelenin uluslararasılaşmasını teşvik etme zorunluluğu Önerme 6'da konu edilecektir.

Bu taşeron ucuz ücret bölgelerindeki işçilerin gereksindiği Taylorist beceriler artık "geleneksel işçi sınıfının" tek korunağı değildir. Alain Lipietz'in belirtmiş olduğu üzere, kadınların "çok eskiden" beri üstlenmiş oldukları ev içi işlevler kesinlikle bu çevreselleşmiş bölgelerdeki Taylorist sömürü tarzına kaynaklık etmişlerdir:

Ataerkilliğin ortaya çıkışından bu yana -ki bu dünyada en yaygın olgudur- kadınların ev içi üretimde oynadıkları sömürülen rolü, onları Taylorist sanayinin çifte koşullarına hazır hale getirmiştir: Emek sürecinin hedeflerini bütünüyle benimsemek ve hizmete tam katılım. Hatta ev içi çalışma ile çok benzer beden hareketlerini gerektiren iki ana işkolu vardır: Tekstil ve elektronik montaj. Bu, bir Malezya yatırım broşüründe çok iyi dile getirilmektedir: "Doğulu kadınlar dünyada hamaratlılıklarıyla tanınırlar. Küçük elleriyle hızlı çalışır ve ayrıntıları kaçırmazlar. Bir montaj hatında üretkenliği artırmak açısından, doğası gereği ve geleneksel olarak onlardan daha niteliklisi var mıdır?... Malezya'daki ücret oranları bölgenin en düşük olanları arasındadır ve kadın işçiler günde yaklaşık 1.50 dolar karşılığında çalıştırılabilmektedir".¹⁹

Taylorist üretim koşullarının geçerli olduğu yerlerde Malezyalı kadınların çabucak uyum göstermesi konusunda

¹⁸ Devlet gücüne ilişkin argümanım şudur: Kapitalizmin küreselleşmesi ulusal ekonomiyi giderek gereksizleştirir -ancak bundan ulusal ekonominin daha önemsiz bir oluşuma dönüştüğü çıkarılmamalıdır. Devlet denen topluluk formları- yani devlet gücünü örgütleyen ve yayan yöntemler -sermayenin uluslararasılaşması ile dönüştürülmüştür ve devlet artık eskiden olduğu gibi işleyemez haldeyken, yine de bir yöntemler grubu olarak hâlâ etkindir. Daha fazlası bu makalede bulunabilir.

¹⁹ Lipietz, "Towards Global Fordism", s. 41.

Lipietz kadar kesin konuşamayız: İşçi olarak kendilerini yeniden üretmelerine olanak tanıyan istekli görünüşleri (yani kendi işgücünü bir nafaka karşılığında satmaya gönüllü olmaları) ille de “Üçüncü Dünya” ucuz-ücret sektörlerinde süren sömürüye bütünüyle boyun eğeceklerini göstermez.²⁰ Temel sermaye-emek çatışması aşırı sömürü koşullarında da sürer -ancak bunu görmek için işçilerin yeniden üretilmeye “razı oldukları” çalışma alanlarından başka yerlere bakmak gerekebilir. Bu temel antagonizmi Önerme 5’te ele alacağım; ancak şunu belirtmek gerekir ki, çatışma -en azından istek ve arzuların çatışması- bu işçiler ve işverenleri arasındaki iktidar ilişkisine özsel olduğundan, işçiler bu ilişkiye artı-değerin üretim sürecinden elde edilmesi durumunda sermayenin sürekli kontrol etmesi gereken bir anlaşmazlık içinde olacak bir düzen, bir “yapısal” düzen verirler.

Fakat Lipietz’in asıl belirtmek istediği nokta yadsınacak gibi değildir. Kadınlar, çoklukla, bu Asya “serbest bölgelerindeki” işgücünün yüzde seksenini oluşturmakta ve günde en çok iki dolar kazanmaktadırlar. Gözleri ve elleri gereğince iş göremez olduğunda, otuz yaşından sonra işten çıkarılırlar ve herhangi bir biçimde yaşam mücadelesi vermek zorunda kaldıkları (örneğin fahişelik yaparak geçindikleri) daha dolambaçlı toplumsal alanlara hapsedilirler. Bu ülkelerde işgücünün “kadınlaştırılması”, yoksulluğun “kadınlaştırılmasıyla” iç içedir.²¹

²⁰ Malezyalı kadınlar açısından tamamen Taylorlaşmaya teslim olmanın yarattığı etkinin, James C. Scott’un *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*’ta, Yale University Press, New Haven, 1985, yer alan, Malezya köylü direnişine ilişkin etnografik tespitlerle bağdaştırılması güçtür. Ayrıca bkz. C. Scott, *Domination and The Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, 1990. Ancak *Weapons of The Weak*’in bir zirai kapitalizm, dolayısıyla da kırsal kapitalizm bağlamında yapılan direnişe ilişkin bir tartışma olduğu bilinmelidir.

²¹ Lipietz, “Towards Global Fordism?”, s. 42. Lipietz’in bu makalede verdiği diğer rakamlar da kayda değer olabilir. Örneğin Güney Kore’de kadın işçile-

Nitelikler ve işlevler bağlamında, ev içi çalışma denilenle yukarıda sözü edilen Taylorist "ihraç ikame" alanlarındaki çalışma arasında görünen yakınlaşma işçi ve işgücü kategorisinin teorileştirilmesine yarayan önemli içermelerle yüklü bir gelişmeyi temsil eder. Lipietz, Sassen ve diğerlerinin belirtmiş olduğu üzere, iki sömürü biçimi arasındaki fark, özellikle de çevre ya da yarı-çevre ülkelerde adamakıllı kapanmış durumdadır. Dahası, şöyle böyle yirmi yıldır hem merkez hem de çevre ülkelerde ev içi ve ev dışı çalışma tarzlarını birbirine daha da yaklaştıran yapısal gelişmeler olmuştur.

İlk olarak, merkez ülkelerde evde iş ve hizmet sektöründe istihdam hızla gelişmiş ve bu alanda kadınlar için yaratılan iş konumlarının çoğu, ev içi çalışmaya özgü görev ve işlevlerin aslında uyarlanmış biçimlerde (örneğin oteller, fast-food pazarları, çocuk bakım hizmetleri, bakım

rin yüzde otuzu bir günde on beş saat ya da daha fazla çalışmaya tabidirler ve işle ilgili sakatlanmalarda 1970'lerden beri yılda ortalama yüzde on yedilik bir artış olmuştur (s. 43). Lipietz, Salama ve Mathias tarafından yapılan Asya ve Malezya üzerine incelemelere yer verir. Bu incelemeler ayrıca bu birikim modelinin -"kanlı" Taylorlaşmanın- tipik biçimde "serbest iş yönetimi"ni sağlayacak (düzenleme, baskı, sıkı disiplin gibi) toplu hükümet önlemlerini içerdiğini göstermektedir (elbette ki, bu işçilerin yaşam standartlarını düşük ya da aşırı düşük düzeyde tutan politikalar için kullanılan bir bahanedir). Bkz. P. Tissier, "L'industrialisation dans huit pays asiatiques depuis la fin de la seconde guerre mondiale", and "Conditions du travail et zones franches d'exportation dans quelques pays d'Asie", *Critique de l'Economie Politique* 14 (1981); P. Salama, "Recherche d'une gestion libre de la force de travail et divisions internationales du travail", *Critique de l'Economie Politique* 13 (1980); ve G. Mathias, "Transfert de technique et transfert de théorie du 'dualisme, du marché du travail aux nouvelles formes de resistance ouvrière en Amérique Latine", *Critique de l'Economie Politique* 14 (1981). Kadınların (ve çocukların) süper-sömürüsü elbette ki İngiliz Sanayi Devrimi sırasında çok yaygındı. Bir örnek verirsek, pamuk sanayiinde çalışanların yüzde sekseni kadın ve çocuk iken, 1820-1845 arasında net verim (safi hasıla) yüzde kırklık artış göstermiş ancak ücretlerde yalnızca yüzde beş kadar bir yükselme olmuştur. Bkz. E. J. Hobsbawn, *Industry and Empire: From 1750 to the Present Day*, Penguin, Harmondsworth, 1969, s. 68-69.

yurtları, hizmetçilik...) hiçbir ek ödenek almaksızın, düşük ücretli ve yarım günlük çalışma tarzında hazırlanmıştır.²²

İkinci olarak, 1960'ların sonlarıyla birlikte söz konusu işgücü pazarlarının yeniden yapılanması, kısmen üretim teknolojilerinin minyatürleştirilmesi ve taşınabilirliklerinin artmasının da etkisiyle, ev içinde daha fazla işin yüklenilmesine olanak tanımıştır: Kadınların üstlendiği ücretsiz işyeri olmanın yanı sıra günümüzde ev, giderek ücretli sanayi için bir işyerine (özellikle de çok gelişmiş ülkelerdeki düşük gelirli göçmen aileler için) dönüşmektedir. Kentlerde ve varoşlarda yaşayan orta-sınıf aileler de, artık ücretli ev içi üretimde bulunan tipik düşük gelirli göçmen ailelere göre çok farklı bir kazanç potansiyeline sahip enformel (çeşitli serbest meslek türleri, yazı-işlem ve benzeri), ama ücretli işlerin yapıldığı yerler olma yolundadırlar.²³ Fabrika/büro ile ev arasındaki fark bu gidişle (hepsinde değilse de) birçok üretim sektörü ve kolunda belirsizleşmektedir. Bu yeni "esnek" işbölümü kesinlikle sınıf, cinsiyet ve ırk temelli oluşumların kapitalist birikim üzerindeki etkilerini ortadan kaldırmadığı gibi hafifletmemiştir de; tersine, bu oluşumlar işbölümü ile içiçeliklerini sürdürürler ve bu önermede vurgulamak istediğim gibi, Marksistler işgücü dokusunu analiz ederken cinsiyet sistemlerinin işlev ve etkilerini göz ardı edemezler. Bu dokunun oluşum süreçleri artı emeğin elde edilme süreci bakımından merkezi konumdadır ve bu konumlarıyla da işbölümü ile cinsiyet, ırk ve sınıfın çok katlı yapılarını barındıran bir karmaşıklığa sahiptir. Cinsiyet (ve ırk) temelli baskıların "kolayca" sınıf kapsamına sokulabileceği yolundaki kaba Marksist iddialar asla kabul edilemez.

²² Bu konuda bkz. Bob Rowthorn ve Andrew Glyn, "The Diversity of Unemployment Experience since 1973", *The Golden Age of Capitalism* içinde, der. Marglin ve Schor, s. 218-266 (özellikle bkz. s. 220).

²³ Bu konuda bkz. Saskia Sassen, *The Global City*, s. 255 ve s. 283.

Esnek üretim sistemlerinin bilgisayar ve diğer elektronik teknolojilerinin yaygın kullanımına dayalı gelişimi iş örgütlenmesinde bir başka önemli değişiklik yaratmıştır. Birçok sektörde bu teknolojilerin yaygın kullanımı, Taylorist “kavrama” (bu nitelikli işçi ister) ve “uygulama” (bu çoğunlukla niteliksiz ya da yarı-nitelikli işçi ister, ancak üretim sürecinin bazı noktalarında nitelikli işçiler gereksinilir) ayrımını geçersizleştirici bir etki yapmıştır. Esnek “uzmanlaşma” atılımıyla beraber işçiler üretimin tasarım ve planlama evrelerine oldukça erken bir aşamada katılmak zorunda kalmışlardır. Değişik esnek sistem unsurlarını düzenleme ve bağlantılı bir biçimde idare etme zorunluluğu işçilere toplumsal işbirliği süreçleri -ki bunlar bugün üretim etkinliğinin vazgeçilmez koşuludur- üzerinde, önceden yönetici kapitalistin (özel) yönetsel ayrıcalığı olan kontrol yetkisini kullanma olanağı tanımıştır. “Evde imalatın” gelişmesi de “ev emekçisine” toplumsal üretim etkinliği üzerinde artan bir denetim hakkı tanımıştır. Bu, ille de işçi-kapitalist ilişkisinin sömürüye dayalı doğasını değiştirecek değilse de (zira ev emekçisi hâlâ sermayenin hizmetindedir), işçinin toplumsal üretim işbirliğini kontrol etme kapasitesinin artması bu işbirliği üzerindeki kapitalist denetimi parçalayıcı, emek açısından daha da antagonist bir “kendini değerlendirme” olanağı sağlayan bir etkide bulunmuştur. (“Kendini değerlendirme” terimi elbette ki Antonio Negri’nin yazılarından alınmıştır ve bu sözünü ettiklerim Negri’nin “gerçek boyunduruk” dediği kapitalist gelişim evresinin kısa bir tanımını içerir).²⁴ Üretken toplumsal işbirliği üzerinde komuta sorununu Önerme 5’te tartışacağım. Bu noktada emeği bir kategori olarak yeniden düzenlemenin öncelikle üretken toplumsal işbirliği yapısının bir analizini gerektirdiğini öne sürüyö-

²⁴ Toni Negri, “State and class in the phase of real subsumption”, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century* kitabında, çev. James Newell, Polity Press, Oxford, 1989, s. 170-190.

rum; çünkü bu yapı, üretim tarzı için ontolojik bir temel oluşturmaktadır -eğer fazla sert bulunmazsa, doğrusu bugünkü kapitalizm içinde işçinin karakterini üretim tarz(lar)ıyla doğrudan bir ilişki üzerinden kazandığına inanmak bir yanılgıdır. Dolayısıyla ataerkil baskıya karşı direniş toplumsal işbirliği yapısı düzeyinde başlatılmalıdır; yalnızca emek süreci düzeyinde değil. Bu direnci toplumsal işbirliği sahasında yürütme zorunluluğu bugün, artık ayrıca bir politik zorunluluktur; ki (Alain Lipietz'in sözünü ettiği Malezya yatırım broşüründe de belirtildiği üzere) ailede temellenen cinsiyetçi bir toplumsal işbirliği mantığı, çevresel “serbest” bölgelerde fabrika üretimine uyarlanmış durumdadır. Bugün ayrıca emek sürecinin kontrolünde çeşitli bilgi teknolojilerinin kullanılması, bu sürecin toplumsalla aynı sahada yer almasına yol açmıştır ve (cinsiyetçi veya değil) işbölümünde herhangi bir baskıya karşı yaygın toplumsal işbirliği sisteminin kendi içinde direnmek zorunda kalışı da bu yüzdendir.

Bir toplumsal işbirliği analizine yapılan bu vurgu, son günlerde üretim tarz(lar)ını toplumsal (ve de “kültürel”) alandan ayırmanın imkânsızlığını doğruladığı için, “kültürelci” diye de nitelendirilen ve “ekonomi-politik” ya da “emek tarihi”ne odaklanmış olan marksizm yaklaşımları arasında zaman zaman nükseden gerilimi çözenin neden önemli olduğunu da görmemizi sağlar. Gayet basit: Kültürel ve ekonomik bütünüyle üst üste binerse o zaman bu farklı yaklaşımların tam olarak örtüşeceğini düşünmek saçmalık olur. Bu tür yaklaşımların çoklukla karşılıklı dışlama havasındaki boy ölçüşmeleri, belki de bugün Amerikan üniversitelerindeki bölünmüş ve arsız yarışmacı entelektüel üretim karakteri hakkında (ki burada ne yazık ki istisnasız bütün çalışmalarda marksizm kalkanı kullanılır) günümüz kapitalist birikiminin doğası hakkında anlattığından daha fazla şey söylemektedir.

Önerme 4 - Eşitsiz Gelişme Marksizm Adına Önemli Bir Mesele Olmalıdır; Samir Amin'in Çalışmalarında İşaret Edilen Kimi Meseleler

Komünizm projesinin ya da kapitalizmin onun üstesinden gelmesinin veya yerine geçmesinin yeniden-tanımı, eşitsiz gelişme gerçekliklerini birincil meselelerinden biri olarak almalıdır. Ekonomi kuramında “dünya sistemi hareketi” merkez-çevre ayrımının, kapitalizmin “son evresine” (yani Hobson ve Lenin’in “emperyalizm” dediği evreye) ait değil, başlangıcından bu yana kapitalizme has bir özellik olduğunu genel olarak kabul ettirmiştir.²⁵ Elbette, bir dünya sistemleri bakış açısıyla yazan eşitsiz gelişim kuramcılarının ortaya attıkları iddialar üzerinde çok kapsamlı tartışmalar yapılmıştır; ancak, bu tartışmaları burada üstünkörü ele almak bile gereksiz olacaktır.²⁶ Bunun yerine, bu kuramcılarının en önemlisi olan Samir Amin’in, marksizmin yeniden düzenlenmesiyle doğrudan ya da dolaylı biçimde ilgili olarak öne sürdüğü, eşitsiz gelişme konusundaki bazı önermeleri betimleyerek başlayacağım.

I

Merkeze özgü kapitalizmler, esasında dengesiz ve bağımlı bir gelişme yapısına sahip çevre ülkelerin tersine kendinden merkezli birikim mantığına sahiptirler. Samir Amin bunun, çevresel ekonomiler (ki bunlar yeni sanayileşmiş ülke ekonomilerini içerir) kapitalist merkezlerdeki ülke-

²⁵ Bu konuda ilk çalışma 1950’lerden itibaren Samir Amin tarafından yürütülmüştür.

²⁶ Bu tartışmalara ilişkin genel bakış için, bkz. Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*, Routledge, 2. Baskı, Londra, 1990 ve Richard Peet, *Global Capitalism: Theories of Societal Development*, Routledge, Londra, 1991.

lerde sürekli üretilen lüks malların çok varlıklı ulusal burjuvazilerce tüketimine ve de ihracına yönelik üretime dayanma eğilimindeyken, merkezi kapitalizmin öncelikle “imalat mallarının” üretimi ve kitlesel tüketiminin teşvi-kiyle ilgileniyor olmasından kaynaklandığını öne sürmüştür. Çevrelerdeki üretim güçleri sürekli gelişim içindedir, ancak bu dönüşümler, çevresel kapitalizmin başlı başına dengesiz yapısını değiştirecek hiçbir şey yapmazlar; çünkü kötü gelişmiş ülke ekonomileri ihracata dönük üretim zorunluluğu gibi dış merkezli buyruklara hizmet etmek zorundadır. Kapitalizm, daha yavaş büyüme (ya da büyümeme), gelişigüzel ve korkunç kentleşme gösteren, düşen tarımsal üretim ve bozulan kırsal alanlar, artan toplumsal eşitsizlikler ve tırmanan dış borçlarla resmedilen ikinci sınıf üretim ve tüketim bölgeleri yaratması kaçınılmaz, kutuplaştırıcı bir sistemdir. Kapitalizm eğer birleşik bir dünya sistemiyse, bu yalnızca ürün alışverişi ve sermaye akışı düzeyinde başarılı olmuş bir birleşmedir; işbölümü ve toplumsal işbirliği mantığının denetiminde kapitalizm, yapısı ve işlevi açısından bir dengesizlikler ve bakışimsızlıklar sistemidir. Kapitalizm başka türlü var olamaz. Kapitalist merkezler ve çevreler arasındaki uçurum hep var olmuştur ve de şiddetle derinleşip büyümeye devam edeceği görülmektedir.²⁷

II

Giderek daha büyük yarı-çevre ve çevre dilimleri sanayileşmiştir, ki bu eğilim, süreceği yönünde her türlü sinyali vermektedir. Üstelik kapitalist merkezler ve çevreler arasındaki kutuplaşma, böylece kendini sanayileşme (nispi)

²⁷ Amin'in şu çalışmalarına bkz. *Accumulation on a World Scale; Delinking; ve Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure*, çev. Michael Wolfers, Zed Books, Londra, 1990.

oranları ve türleri bağlamında daha az, ancak toplumsal üretim işbirliği yapısı (yapıları) içinde olup bitenler bağlamında daha fazla gösterecektir. Dolayısıyla, bu yapıyı kontrol etme yolunda verilen politik mücadele giderek daha da önem kazanacaktır. Bu politik mücadele medyanın kontrolü, elektronik teknoloji alanının kontrolü, ulusal ve uluslararası mali kuruluşların kontrolü, toplumsal meseleler üreten güçlerin kontrolü gibi alanlardaki çekişmeleri merkez alan bir sahada yürütülecektir. Bu çekişmeler zaten kapitalist çevreler içinde farklılaşma süreçlerini hızlandırmaktadır -Afrika'nın büyük bir bölümünden artık "Dördüncü Dünya" diye söz edilmektedir; çünkü güncel birikim rejimleri bu ülkelerin toplumsal üretim işbirliği sistemine tamamen bağlanmalarını talep etmemektedir. Burkina Faso, Orta Afrika Cumhuriyeti, Çad gibi madenleri ve diğer doğal kaynakları (başlangıçta varsa da) sonuna dek tüketilmiş olan ülkeler, bu durumda küresel sistemin "dışında" bırakılmışlardır: Sistemden çıkarılışları öyledir ki, elverişli sömürü ya da süper-sömürü bölgeleri olarak bile düşünülemezler.

III

Bugünkü toplu durum içinde eşitsiz gelişim süreçleri önceki sınıf oluşumlarını ortadan kaldıracak kadar (sınıf ayrılıkları sürüyorsa da) derin ve karmaşıktır. Samir Amin'in kaydettiği üzere, yeni uluslararası işbölümü çevresel uluslardaki sınıfların kapitalist yayılmaya karşı örgütlenme kapasitelerini daraltmaktadır.²⁸ Örneğin, çoğu çevresel ülkede sefalet içinde yaşamayı becerebilen görece küçük bir işçi sınıfı vardır. Dahası, çevrelerdeki köylü sınıfı çok çeşitli iç bileşim yönelimindedir. Bu da onları devlet ve kapi-

²⁸ Main, *Maldevelopment*, s. 88.

talist oluşumlarla ilişkilerinde değişkenliğe ve dağılmaya götürür. Çevresel burjuva sınıflar, çoğunlukla kapitalist kompradorlaşmadan (ya da kimi ülkelerde daha yakın zamanda yeniden kompradorlaşmadan) çıkarları olan kimselerdir ve sonuç olarak da kapitalist yayılmacılığa karşı önemli bir muhalefet kaynağı değildirler. Toplumların yoksul kesimlerinde son derece kötü bir yaşam sürmekten başka seçeneği olmayan alt tabaka, bu topluluklardan çok daha kalabalıktır. Bu durumda işçi sınıfının tek direnme ve toplumsal dönüşüm aracı olabileceğine inanmak abes olur.

Kapitalist merkezlerde köklü değişim umutları da boştur; çünkü (Amin'e göre) çok gelişmiş uluslarda sermaye, hâlâ kendi işçi sınıflarını kitlesel tüketim ve bir seçim demokrasisine dayalı, zayıflatılmış bir "toplumsal sözleşmenin" altına imza atarak tamamen hareketsiz bırakabilmektedir (ancak bu, Batı Fordizminin krizidir). Kapitalist merkezlerin işçi sınıfları bu "toplumsal sözleşme" ile mümkün olabilecek yaşam standartlarındaki iyileşmeleri güvenceye alabilmek için tüm sosyalist özlemlerini terk etmiş halde-dirler.

Hem Kuzey hem de Güney'deki küresel sınıf durumuna ilişkin bu değerlendirmeye göre, geniş ölçekli toplumsal değişmeyi destekleyebilecek kaynak ve düzenlemeleri teori ve pratiğe geçirme güçlüğü adeta başa çıkılmaz görünmektedir. Şimdi bu sorunu irdeleyip üzerinde durmak istiyorum. Ancak bunu yapabilmek için Amin'in merkezler ve çevreler arasında işleyişin olmazsa olmaz koşulu olarak giderek artan bir kutuplaşma gerektiren bir sistemde, köklü toplumsal dönüşüm sorunsalıyla ilgili bilinen önerilerinden söz etmek gerekir.

Amin bu kutuplaşmanın etkilerinin yalnızca bir "kopma" stratejisi ile zayıflatılabileceğini öne sürmüştür. Amin'in bu kopmaya ilişkin önerileri, sıklıkla yanlış anla-

şılmış ya da yanlışlıkla işlemeyen bir ekonomik otarşi (kimi yönleriyle Arnavutluk modeline yaklaşan) reçetesi olarak nitelendirilmiştir; bu yüzden en iyisi, bu konuda doğrudan Amin’e kulak verelim:

“Kopma” kavramı, ayarlama kavramının tam zıddı olan, basit bir kavramdır. Ayarlama, kendinizi sermaye yayılımının küresel yasalarına uydurmanız demektir. Kopma ise küresel kutuplaşmanın kurbanı olan bölgelerde gerçekte var olan kapitalizme başkaldırıların kapitalizmin küresel yayılcı yasalarında görece özerk bir gelişim biçimi alma zorunluluğunu içerir. Diğer bir deyişle kopma, egemen kapitalist dünya ile dış ilişkilerinizi iç değişime dönük gereksinimlerinizin hizmetine sunmanızı gerektirir.

... Kopma kimi yönleriyle, iç ilerici devrime ve toplumsal reforma olanak tanıyan, ancak bir yandan da söz konusu ülkeleri küresel gelişmelerden ideolojik, kültürel ve hatta teknolojik anlamda ayırık tutan bir tür otarşi gibi işlemiştir. Bugün kopma sorunsalı çok fazla gündemde ise -buna yönelik nesnel bir gereksinim söz konusuysa- bile “kopma” tarzının geçmişteki gibi kalmasının mümkün olmadığı açıktır; çünkü kitlesel iletişimde, medyada, tüketim biçimlerinde ve sözüm ona küresel kültürün geri kalan kısmında olağanüstü bir gelişme söz konusudur.²⁹

Amin’e göre “kopma” sorunsalı, güncel krizin mevcut politik ve ekonomik düzenin kutuplaşmamış bir küresel üre-

²⁹ Samir Amin, “The Growing Sophistication of Northern Control”, *Socialist Review* 20, 1990, 22-24. Amin esaslı bir kopmayı başarmış ülkeler olarak Sovyetler Birliği, Çin ve Küba’yı alır. Bu Önerme’de yer alan kesin ifadelerimin birçoğu bu makaleden çıkarılmıştır. *Delinking*’de, s. 60’ta Amin, kopmayı üç koşulun bir bileşimi olarak niteler: 1. Tüm ekonomik ve politik ter-cihlerin oto-merkezle kıstaslara bağlanması, yani “dünya kapitalist rasyonalitesinin kıstaslarının hesaba alınmaması”; 2. Eşitlikçi toplumsal reformu destekleyecek politik araçlar; 3. Teknolojik yenilik ve uygulamaların ele geçirilmesi ve kontrolü; zira bu, pratik olarak oto-merkezli kıstasları temel alan politikaları uygulamaya sokmak için gereklidir.

tim sistemini işletmede düpedüz “yapısal” yetersizliğinden kaynaklandığının anlaşılmasından doğar. Bu kriz, yalnızca sermayenin kapitalizmin dar ufkunu ve dolayısıyla tarihsel sınırını oluşturan kısa-erimli kâr ölçütlerinden bütünüyle farklı bir mantığa uygun, genel geçer bir yeniden-dağıtımıyla çözülebilir. Sermayenin belirleyici biçimde yeniden-dağıtımını projesini makul biçimde üstlenebilecek bir ya da daha fazla çokuluslu devletin yaratılmasına yönelik hiçbir arzusun olmaması (Avrupa Topluluğu, bu türden bir devlet parodisinden başka bir şey değildir) ve de merkezi kapitalizmin, merkezler ile çevreler arasındaki kutuplaşmayı alt etmek için gereken diğer tamamlayıcı yöntemleri oluşturma yönündeki temel yapısal yetersizliği yüzünden, güncel düzendeki herhangi bir değişiklik çevre uluslarının içinden başlatılmalıdır. Bu stratejik zorunluluk, Amin’in kapitalizmin desteklediği “sistemik” eşitsiz gelişme analizi açısından, adeta aksiyomatik bir hal almıştır.³⁰

Amin kopmayı hem reformist hem de devrimci doğaya sahip unsurların bir bileşimini içeren uzun, karmaşık, aşamalı ve esnek bir süreç olarak ele almaktadır. Çoğu açıklamasında en güçlünün özel çıkarı için yayılması ve en zayıfın tek taraflı “ayarlaması” yerine karşılıklı ve ortak ayarlama mantığının geçmesi gereğini içeren kopmuş ulusal ekonomilere yer açan, “çok merkezli” bir dünya dediği şeyin uygulanmasına dönük ayrıntılı ve kapsamlı bir program oluşturmuştur. “Sosyalizmin Geleceği” adlı yazısından bir alıntıyla devam edelim:

(Çok-merkezlilik) Doğu ve Güney ülkelerinin kopuk politikalar üretmesi anlamına gelir... Bu strateji (demokratikleşme, ulusal ve halkçı eğilimleri güçlendirme gibi) sosya-

³⁰ Bkz. *Delinking*, s. 14. Bkz. *Accumulation on a World Scale: Thirty Years Later*, s. 73; ve “Columbus and the New World Order 1492-1992”, *Monthly Review* 44, 1992, 10-19.

lizme yönelik gelişmelere ve Güney ülkelerinin kompradorlaşmayı reddine bel bağlar; yoksa Doğu ülkelerinde “kapitalizmin yenilenmesi”ne değil. Aynı şekilde Batı ülkelerindeki ilerici gelişmelere de pazar-dışı toplumsal alanların açılması ve ekonomik yönetimin toplumsallaştırılmasına dayalı reformlar aracılığıyla olanak tanınmalıdır.

Üçüncü Dünya özelinde, bu strateji üretim güçlerinin örgütlenmesinde “uluslararası rekabet” zararına da olsa ilerlemeyi kolaylaştırır. Gündemin en tepesine azami eşitlikle nitelenen bir tarım devrimini ve enformel sektörün genel kabul gören bir geçiş ekonomisine dönüş(tür)ümünü koyar. Bu, planlama ve pazar güçlerinin ekonomik ve toplumsal demokrasinin esası olarak etkin bir biçimde birleşimini gerektirir. Bu stratejinin getirdiği “çok-merkezlilik” görüşü, Üçüncü Dünya ülkeleri ve bölgelerine, pazar ile dünyanın birleştirilmesi mantığı içinde esirgenen bir özerklik kazandırır.

... Birbirine bağımlılık adına uluslararası işbirliği konusuna gelince, bu strateji demokratik dünya hükümetinin ilk tohumlarının atılmasını teşvik eder ve örneğin, çevreci önlemlere harcanacak bir dünya vergisi önerir. Aynı zamanda, özellikle süper güçler aracılığıyla silahlanma yarışını yavaşlatmayı amaçlar. Son olarak da Birleşmiş Milletler aracılığıyla dünya yönetiminin demokratik kurumsallaşmasına yeni bir soluk getirmeyi amaçlar.³¹

Amin, reform ve devrim arasındaki herhangi bir ayrımın bu yeni doğmuş çok-çekirdekli dünyada geçirgenleştirildiğini ya da bulanıklaştırıldığını açıkça belirtmektedir: Bu “yeni” dünyaya doğru hareket, aralarındaki gerilimleri göz ardı etmeden devletçi, pazara dayalı ve halkçı demokratik unsurları bir araya toplayan bir hareket olacaktır. Kopma projesini kesinlikle başarıya götürecektir hiçbir tarihsel “telos”, pratiğe geçirilmesinde araç olarak “seçilmiş” bir sınıf

³¹ Samir Amin, “The Future of Socialism”, *Monthly Review* 42, 1990, 27-28.

yoktur. Bu dünyada değiştirici etmenler çok (gerçekte de olduğu üzere) çeşitli olacaktır ve bu projenin başarısı, ciddi biçimde sayısız ilerici toplumsal gücün, Amin'in "gerçekte mevcut kapitalizm" dediğı sistemce yaratılan küresel birleşik eşitsiz gelişim sisteminden çok farklı, ekonomik ve politik anlamda "birbirine bağımlı" (ve de çok merkezli) evrenselciliğe ulaşma zorunluluğuna dayalı yeniden-birleşmiş bir küresel sistemi ortaya çıkarabilecek ittifaklar ve koalisyonlar oluşturma kapasitesine bağılıdır. Amin'in çokçekirdekli bir dünya düzeni görüşü zorlayıcı ve yenilikçidir; bana göre en ciddi biçimde düşünmeye değıcek ve örnek alınacak bir politik mücadelecilik ve teorik keskinlik kaynaşımdır. Gene de bu konuda bazı çekincelerim yok değıl.

Değışmeye yöneltici gücün yalnızca gerçekte kapitalist çevre ülkelerden gelebileceğı iddiası bir bakıma sorunsaldır. Çünkü güncel birikim rejimlerinin süreklilikleri için küresel (ancak hâlâ ayrımlı) üretim güçlerinin üstünde bulunan üretimci toplumsal işbirliğı yapısına bağılı oldukları gerçekte (bu önermelerde savunmuş olduğum gibi), o zaman bu yapı sermaye akışları, ürün mübadelesi ve süren uluslararası işbölümü (yani küresel eşitsiz gelişme sistemini besleyen mevcut oluşumlar) düzeyinde mümkün olanlardan daha hareketli ve esnek direniş ve değışim potansiyelleri taşıyabilir. Bu, özellikle bu yapı, sermayenin kendi üzerinde gerçek bir denetim kurmasını güçleştirmeye ya da imkânsızlaştırmaya yetecek karmaşıklık ve dağınlıkta ise, böyle olacaktır. (Antonio Negri'ye göre bu, gerçek boyunduruğun belli başlı sonuçlarından biridir; bu konuya daha sonra genişçe yer vereceğim.)

İkinci olarak, bu toplumsal üretim işbirliğı yapısının yeterli bir tanımı ve analizi, marksist ekonomi politik tanımı ve eleştirisinin bir şekilde asla sağlayamadığı bir güç/iktidar kuramını gerektirecektir. Amin, tabii ki gele-

neğimizdeki bu eksikliğin farkında olan birkaç marksist-ten biridir ve *Maldevelopment*’in girişinde “Marksist Okullar... güç ve politika (tahakküm tarzları) konularını ekonomik kategorileri (üretim tarzları) kavramlaştırdıkları gibi kavramlaştırmamışlardır... Politika adeta nadasa bırakılmış bir alandır,”³² demektedir. Bu iyi ve uygun, ancak üretim tarzının nasıl yalnızca devlet gibi politik oluşumları da içeren bir “karmaşık küme” çerçevesinde anlaşılabilir durum ve işleve sahip bir tarz ya da tarzlar grubu olabileceği sorusunu mantıklı bir biçimde ele almayan bir yaklaşımdır. Bu noktayı, Amin’in eşitsiz gelişmeye ilişkin açıklamalarının ana hatları ya da asıl özellikleriyle çatışmaya girme niyetiyle değil (çünkü bunun özenli bir deneysel ve teorik analizin nefis bir karışımı olduğuna inanıyorum), bugün sermayenin durumuyla ilintili olarak iktidarı/tahakkümü üretimden ayırmaya ve hatta bunları (Amin’e göre) etkileşimlerinin bütün boyutlarında mutlaka görülecek “ayrı” tarzlar olarak birbirinden soyutlamaya yönelik her girişimi köstekleyen bir şey olduğu için özellikle vurguluyorum. Diğer bir deyişle, tartışmaya açık gördüğüm nokta ortaya konan analize ait önermelerden ziyade bu ayrımın kabul *edilebilirliği*.³³

³² *Maldevelopment*, s. 2’de Amin şöyle söyler: “Kapitalizmin ekonomik işleyişinin tanımlanmış olduğu, çok muntazam, saat gibi işleyen hiçbir şey yoktur. Marksizm, kapitalizm öncesi toplum için kapitalist ekonomi kuramı gibi bir politika kuramı (genel olarak bir politika kuramı) sunmamıştır.” Amin elbette ki marksizm adına bu eksikliği gidermeye çalışmıştır - *Accumulation on a World Scale*’de kapitalizm öncesi oluşumlardan söz edilir. Ancak ilginçtir ki, Gilles Deleuze ve Félix Guattari’nin *Capitalisme et schizophrénie* projesinden hiç söz etmez. Bu, her açıdan üretim tarzı üzerine biraz derin bir çalışma olsa da, kapitalizm öncesi biçimler konusunda büyük bir çalışmadır (60).

³³ Bkz. *Maldevelopment*, s. 3.

Önerme 5 - Toplumun Sermayece Tüketilmesi Direniş Olasılığına Vazgeçilmez Bir Alan Yaratır

Kapitalist yayılmanın güncel evresi tüm üretim ve yeniden-üretim koşullarının doğrudan sermaye tarafından yutulduğu bir toplumsal düzen yaratmıştır -sermayenin kendisi toplumu tüketerek bütünüyle toplumsal bir yapıya sahip olmuştur. Sermaye, üretim işbirliği üzerindeki kendi kontrol mantığını, yeni artı-değer biçimlerinin -Fordist ya da Keynesçi birikim paradigmasının kriziyle başa çıkmanın bir yolu olarak bulmak zorunda olduğu yeni biçimlerin- elde edilmesini sağlamak için, toplumun bütününe sarmalayacak derecede genişletmek zorundadır. Ancak bunu yaparken toplumun tamamını kapsamak için ona karşı çıkan güçlerin sahasını genişletir. Kapitalist kontrol evrenselleşir ve yayılırsa o zaman antagonizm de her yere yayılır ve mücadele mevzileri akışkanlık, genellik ve yayılım kazanır.

Antagonizm alanlarının böylece genelleştirilmesi, güncel esnek üretim sistemlerinde (özellikle de aşırı gelişmiş ülkelerdeki sistemlerde) giderek daha da baskın hale gelen yeni “post-Taylorist teknik koşullar tarafından şiddetlenmektedir. Yukarıda belirttiğim gibi, bu sistemler işçilerden üretimin ilk tasarım ve planlama aşamalarında yer almalarını talep eder; böylece onlara üretim etkinliğini kapsayan toplumsal işbirliği yapısı üzerinde artan bir denetim hakkı tanır. Emeği daha soyut ve toplumsal bir hale getiren kapitalist yeniden yapılanma, böylece sermaye tarafından geri alınamayan ve belirli bir sınıf bilincinin gelişmesinden bağımsız bir yapısal boyut taşıyan bir proleter bağımsızlığı olasılığını yaratır. Demek ki ilkesel olarak, bu “post-Taylorist” üretim sahasında işçi açısından bir anti-kapitalist “kendini değerlendirme” olasılığı daha fazladır.³⁴ Bu

³⁴ Bu konuda bak: Toni Negri, *The Politics of Subversion*, s. 153-154. Negri, kapitalizmin bu değişimini “gerçek boyunduruk” evresi olarak adlandırır;

yeni tür işçi ve işgücü yapısının fenomenolojik analizi, en son kapitalist başkalaşımla yaratılan yeni bir toplumsal değişim etmeni ve öznesinin ortaya çıkma olasılığının koşullarını saptayabilmek için zorunludur. Bu yeni işçi dinamiğinde iktidar ve tahakküm konumlarının bütünüyle üretim güçleri ve ilişkileriyle kaynaşmış olduğu da ortadadır.

Bu işçi ve sınıf yapısı fenomenolojisinin (belirttiğim üzere Antonio Negri'nin çalışmasından alınmıştır) gerçekten “post-Taylorist” işçi figürüyle sınırlı oluşu nedeniyle mutlak sınırlı bir alana sahip olduğu ileri sürülebilir. Ancak “post-Taylorist” işgücü fenomenolojisi Negri'nin işçi ve sınıf özneliği kuramının yalnızca bir parçasıdır. Negri, “operaismo” eğilimiyle ilgilenen diğer düşünürlerle birlikte, emekçi özneyi sermayeyle antagonist ilişkisinin yapıcı yönüyle de incelemeye çalışmıştır.³⁵ Sözü geçen fenomenolojinin, işçinin özneliğinin, gerçek boyunduruk evresinde (ya da Negri'nin “üçüncü sınıai devrim” dediği evrede) kapitalizmin kontrol edemeyeceği boyutlara nasıl sahip olduğunu gösterdiği noktada Negri'nin emekçi özneye bu bakış açısı, özneyi kendi temel sermaye karşıtlığı bağlamında tanımlar. Elbette ki Marx'a göre artı-değer üretimi yalnızca emek kapasitelerinin gerçekleştirilmesi ya da harcanmasıyla mümkün kılınır. Negri, kapitalizmin işleyebilirliğini savunurken Marx'ı izler; ona göre kapitalizm bu harcama mantığını, işgücü ile çalışma koşullarını bir araya

bu işgücü ve kapitalist kontrolün *socius* içinde boydan boya uzanmasını ve üretimin iletişimden ayrılmaz olmasını sağlayan bir süreçtir. Negri, bu gelişmeyi yeni devrimci bir özneliğin, “toplumsallaşmış işçi”nin ortaya çıkışıyla bağlantılandırmaktadır.

³⁵ *Operaismo* eğilimi düşüncesinin merkezinde “işçinin özerkliği” kavramı (*autonomia operaia*) vardır. Negri bu kavramı kendine göre düzenlemiştir, ancak bu eğilime ilişkin önemli bir çalışma da Mario Tronti'nin yazılarıdır. *Tronti'nin Operai e Capitalé'si*, Einaudi, Turin, 1966, İngilizceye çevrilmemiştir, ancak İngilizce çalışmalarda birçok alıntı vardı. Bunlar için bkz. Jann Moulier'nin, Negri'nin *The Politics of Subversion*'ına Giriş'i, s. 36, n. 13.

getirecek ve böylece artı-emek elde edilmesine zemin hazırlayacak biçimde kontrol edebilir. Bu kontrol işçiye belli bir üretim gücü olarak “toplumsallaştırır”, ancak bunu yaparken de ister istemez işçilerin sermayeye bütünüyle karşı bir toplumsal birlik kurabilecekleri koşulları da yaratır. Sermaye, emek cephesinde karşı toplumsal bütünleşmenin ardındaki bu indirgenemez itici güce, kendi zorunlulukları uyarınca üretim sürecini, özellikle de işbölümünü yeniden yapılandırarak (aslında yeni ve farklı bir kontrol mantığı dayatarak) karşılık vermek durumundadır; ancak bu, eninde sonunda yeni bir emekçi özneliği yaratan yeni üretim ilişkilerinin doğmasına yol açar. Bu yeni bileşim sırayla başka bir kapitalist yeniden yapılanmanın beraberinde yeni bir işçi bileşimini getiren ve böylece sürüp giden bir döngüyü harekete geçirir. Bunun sınırları kapitalizmin toplumsal üretim işbirliğini kontrol etme kapasitesine ait bir yapısal çerçeveyi çizer. Sermaye yalnızca durmaksızın işçinin sürekli yinelenen yeniden-bileşimleriyle açığa çıkan bu işçi antagonizmini besleyerek işler. Bu noktada *operaismo* eğilimi için önemli bir analitik ve pratik ilke olan “mücadelelerin ters çevrimi”nin etkili olduğunu görüyoruz. Bu ilke, işçi sınıfları “bir bağımsız kutup” oluşturacak biçimde sermayeye karşı ve sermayenin içinde kendi başına antagonist bir güç olduğundan, kapitalist ilerleme ve yeniliğin, kendi mücadeleleri süresince işçi sınıflarınca elde edilen politik inisiyatiflere (türetilen) birer yanıt biçiminde oluştuğunu öne sürer. İşçi özneliği yapısı, buna göre kapitalist “ilerlemeyi” sürdüren bir motor güç haline gelmiştir (başka yolu da yoktur).³⁶

“Mücadelelerin ters çevrimi” ilkesi, Alain Lipietz’in yukarıda sözü edilen Malezyalı kadınların, ataerkillik do-

³⁶ Bu bağlamda Negri, Marx’a taş atar: “Eski dostumuz Marx’ın dediğine göre makineler, nerede grev varsa oraya seğirtir.” Bkz. “Archeology and Project”, *Revolution Retrieved* içinde, s. 206.

layısıyla toplumsallaştırılmalarnın bir sonucu olarak, adeta “kanlı” Taylorist üretim yöntemlerini kullanan uluslar-ötesi şirketler için çalışan uysal işçiler olmaya mahkûm edildikleri görüşünü çürütmektedir. Ataerkil baskının açıkça görülür etkilerine karşın, Lipietz ne derse desin, birçok ülkede hem formel hem de enformel sektörlerde çalışan kadın işçilerin ciddi ekonomik ve politik sıkıntılar karşısında bile çeşitli düzeylerde hayatta kalma ve dönüşme stratejileri geliştirebilecekleri yeterince açıktır.³⁷ Eğer işçiler uysal iseler, bu uyumluluğu güvenceye almak üzere düzenlenmiş koşullarda çalıştıkları ve yaşadıkları içindir; ayrıca kapitalizm bu düzenlemeyi varlığını sürdürmek için ister istemez üstlenmek zorundadır. Tüm toplumsal ve ekonomik sistemler gibi kapitalizm de sonsuza dek sürme güvencesine sahip değildir. Bu sistem, eğer kendini sürdürebiliyor ve koruyabiliyorsa, etkinleşebildiklerinde kendi yerini alabilecek oluşumları yaratacak güçleri uzak tutacak biçimde kendi sınırlarını ayarlayabildiği içindir. Dolayısıyla alttan alta bir “post-kapitalist” formun zaten işliyor olduğunu söylemek doğru olur -bu durumda kapitalizmin sürekli uzağında tutmak zorunda olduğu gerçek sınır ya da yıkılmak pahasına ulaşabileceği en son noktadır bu.³⁸ Kapitalizmin dayandığı uyumluluk bağına örgüt-

³⁷ Bu hayatta kalma ve dönüşüm stratejileri konusunda bkz. Diane Elson, “From Survival Strategies to Transformation Strategies: Women’s Needs and Structural Adjustment”, *Unequal Burden: Economic Crises, Persistent Poverty and Women’s Work* içinde, (der. Lourdes Beneria ve Shelly Feldman, Westview Press, Boulder, CO, 1992, s. 26-48.

³⁸ Bu noktada “ters nedensellik” kavramı yararlı olabilir. Böyle bir nedensellik, bir gelecek hareketini bir şimdiki harekette ya da bir şimdiki hareketi bir gelecek hareketinde dikkate almak demektir. Fizik ve biyoloji ilmi zamanın ters çevrimini gerektiren nedensellikleri (Gilles Deleuze ve Félix Guattari’nin verdiği iki örneği alırsak, yakınsak dalga ve beklenen potansiyel) kullanır. Bu kavramı aldığım Deleuze ve Guattari, insan bilimlerinin ters nedensellikleri kullanması gerektiğini ileri sürerler ve kapitalizmin, diğer toplumsal ve ekonomik oluşumlar gibi, bu durumda var kalmasının bir ko-

leyen bir politika bulması gerekir; bu, daha genel olarak kendini yok edecek sınırlardan uzak durmasını sağlayan bir politikadır. Kapitalizm daima bu (yapısal olarak verili) sınırlarla uğraşmak zorunda olduğundan, kapitalizmi yok olma noktasını temsil eden bu sınırlara varmaya zorlamak için gereken, etkin bir karşı-politikadır. Elbette bu varsayılan sonuca götürecek “otomatik” bir şey, böyle bir politika ya da onun savunucusu “seçilmiş sınıfları” oluşturacak “tarihsel yasalar” yoktur. Toplum yalnızca toplumsal değişimi doğuracak biçimde konumlanmış öznellerin etkinliğiyle değişir ve kapitalizmin yerine başka bir sistem getirecek olan da belki gelecekte erişilecek bir politikadır - fakat bu “ütopya” anlamında değil, aslında “gerçekte var olan” bir şeyin aksine “tasarlanabilir” olan bir projenin de görünümüleri anlamında kullanılmıştır. Burada Antonio Negri ile tarihsel materyalizmin, bilinci belirleyen üretim güçlerinin maddiliği olduğu öğretisini bir yana bırakarak ve kavramı daha az öğretisel bir materyalizm uyarınca, yani sağlamlaşması sonucu üretken öznenin gelişiminin maddi boyutlarını örgütleyen ortak bilinç olduğu yolundaki bir çerçeveye oturarak yeniden düzenlenmesi gerektiği konusunda hemfikirim.³⁹ (“Düşünülebilen” -tasarlanabilen- ve “gerçekte var olan” ayrımını Foucault da yapmış ve “farklı pratik rejimleri”ne ilişkin çalışmalarında bunun üzerinde durmuştur.)

Kapitalizm, işçi öznelliklerinin mücadeleleri süresince kendileri için geliştirdikleri toplumsal işbirliği kapasitelerini (tepkisel olarak) kontrol altına almak yoluyla kendini

şulu olarak uzak durması gereken bir post-kapitalist form hareketine tâbi olduğunu söylerler. Bkz. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, s. 431.

³⁹ Antonio Negri, “Autonomy, from clandestinity to the party”, *The Politics of Subversion* içinde, s. 147.

koruma mücadelesi verebilir. Ancak belirtmiş olduğum üzere, gerçek boyunduruk evresinde bu kapasitelerin giderek daha da fazlası kapitalist müdahalenin erişemeyeceği düzeye gelmektedir. Burada kapitalizmin sürekli olarak kendini frenleyebilmek için tasarlanmış stratejiler kullanmak zorunda kalması dolayısıyla buna direnmenin, kısmen de olsa kapitalizmin içinde onu yok olma noktasına doğru iten eğilimleri kuvvetlendirme yeteneğindeki bir karşı-politika karakterine sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu karşı-politikanın temeli de, işçinin toplumsal işbirliği çerçevesinde birleşme kapasitesinde, sermayenin etkin birikim olasılığının bir koşulu olarak gereksindiği kapasitenin kendisinde vardır zaten. Ancak kapitalizm kendini devlet projesine bağlayarak frenler; diğer etkenlerin yanında toplumsal gücü kapitalizm lehine örgütleyen ve böylece onun kendini frenlemesini sağlayan devlettir; yönetseldir.⁴⁰ Toplumsal gücü, “gerçekte var olan bir kapitalizm” olabilmesi için sermayenin yararına örgütleyen de yönetseldir.

Burada bir itirazda bulunmak gerekiyor: Devlet projesi bu örgütleme işini sermaye adına üstlenebilir, ancak sermaye birikimini gerçekten destekleyeceğini güvenceleyen, bu projeye özgü hiçbir şey yoktur. Devlet gücünün şu ya da bu biçimde düzenlenmesi ile birikimin şu ya da bu modelleri arasında, devlet projesinin böyle bir birikim teşvikini sağlayacak özel ve uygun bir üretim bağı olmalıdır. Bu, bütünüyle birikim rejimleri ile devlet gücünün belirgin görünüşleri arasındaki bu bağın yaygın biçimlerine bağlıdır -bir birleşik kapitalist dünya sisteminin gelişimine

⁴⁰ Sermayenin kendi sınırlarıyla ilişkisi hakkında belirli bir şey söylememiş olduğumun farkındayım. Söylemek istediğim şeyin esası Gilles Deleuze ve Félix Guattari tarafından *A Thousand Plateaus*, s. 463'te yeterince ifade edilmektedir.

tanık olan topludurumda bile devlet formu “mutlak” kapitalist değildir ve olamaz da.⁴¹

Önerme 6 - Devlet Yönetimselliğın Bir Sonucudur

Fordist/Keynesçi paradigmanın çöküşü ya da yerine geçilmesi ile bağlantılı birikim krizi kendini kapitalist devlet projelerinin bir krizi olarak da göstermiştir.⁴² Bu kriz, kapitalist birikimde devletin üstlendiğı işlev(ler)i daha da belirginleştirmiştir.

Önceki önerme çerçevesinde, birleşik dünya kapitalizminde toplumsal işbirliği sisteminin toplumun her bileşeninde yerleşmiş olduğunu ifade etmiştim. Sermayenin her yerde oluşu, bu genellik düzeyinde algoritmik devirlerini yeniden üreten bir hiper-kapitalist etkiye dönüşmesiyle sağlanmaktadır, ki bu her türlü birikim formuyla uyum içindedir. Sermayenin her yerdeliğı, sermaye için artıdeğer üreten işçinin her yerdeliğıyle eş zamanlıdır. Ya da Antonio Negri'nin kısaca özetlediğı gibi, “Tıpkı patron gibi işçiler de her yeredir”. Marx devrimci öznenin tanımını yaparken “üretim modelini” öncül almıştır; yani Negri'nin “sömürenler ve sömürülenler arasındaki alan ayrılığı” dediğı şeyi onaylamaktadır.⁴³ Bu ayrılık artık ortadan kalkmıştır. Hiper-kapitalizmde (hem ulusal hem de yarı-ulusal formlarında) toplumun bütünü kapitalizmin kendi sürekliliğı için bağımlı olduğı “toplumsal üretim işbirliği mantığının yeniden üretimi”nde üst üste binmektedir. Negri'nin iddiasıyla ilgili küçük bir sorun var; çünkü eşitsiz gelişmenin yaygınlığı sömüren ve sömürülenler arasında

⁴¹ Bu nokta Bob Jessop tarafından *State Theory*'de (s. 338) iyice açıklanmıştır.

⁴² Bu kısımda, çok yetersiz bir çalışmamda, “Marksizm(s) and ‘The Withering Away of the State’”de inceden inceye ele alınan kimi görüşleri yeniden düzenlemeye giriştim.

⁴³ *The Politics of Subversion*, s. 178.

Negri'nin gözden kaçırmış olabileceği başka alan ayrımları yaratmaktadır. (Daha sonra bu konuda bir şeyler söyleyeceğim.)

Bu yeni durumda devlet, sınıf yaratma ve sürdürme yetisindeki bir politik “etmen” değildir. Çeşitli sınıfların hizmetinde, (her zamanki gibi egemen ya da yönetici sınıflar için genelde elverişli bir politik araç olarak) özünde tarafsız bir araç değildir.⁴⁴ Devlet kendi başına iktidara sahip olamaz; aslında farklı iktidar tarzlarının birincil kullanım yeri ya da alanıdır -sınıfsal güçlerin iktidarını yansıtan, dengeleyen ve yöneten kurumlardan ve bunların ilişkileri, stratejileri ve söylemlerinden kurulu karmaşık bir topluluktur.⁴⁵ Güncel birikim evresinde devletin işi, buna göre özellikle “olumsuz” bir “bozma” işidir; yani öncelikle toplumsal sınıflar arasındaki ilişkileri temsil etme ve yönetme kapasitesiyle, toplumsal öznelerin direnme güçlerinin bozulup etkisizleştirilmesi. Devlet -bir kurumsal topluluk olarak kurucu unsurlardan ayrı, yalnızca bir strateji ya da fetiş olabilen devlet- bütün toplumsal üretim dünyasını kendi özneleri için “doğal” bir şey, bir “kaçınılmazlık” olarak temsil ederek birikim sürecinin hizmetine koşulur.⁴⁶

⁴⁴ Nicos Poulantzas, devlete ilişkin bu görüşler üzerine (bunlar sayısız marksist tarafından benimsenmiştir) çok sağlam eleştiriler getirir. Bkz. *State, Power, Socialism*, çev. Patrick Camiller, Verso, Londra, 1980. Ayrıca bkz. Bob Jessop'un değerli çalışması, *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy*, St. Martin's Press, New York, 1985, özellikle s. 336.

⁴⁵ Burada Nicos Poulantzas'ın *State, Power, Socialism*'de yaptığı ve Bob Jessop'un Nicos Poulantzas'ta irdelediği açıklamalara sadık kaldım.

⁴⁶ Bunu en iyi merhum Philips Abrams dile getirir: “Devlet olsa olsa bir tahakküm mesajıdır -birliği, fazileti/ahlakı ve bağımsızlığı, yönetim pratiğinin parçalanmış, ahlaksız ve bağımlı işleyişine atfeden ideolojik bir eserdir.” Bkz. Abrams, “Notes on the Difficulty of Studying The State (1977)”, *Journal of Historical Sociology* 1, 1988, 81. Foucault da benzeri bir vurguda bulunur: “Muhtemelen tarihin herhangi bir döneminde nasılsa bugün de devlet bu birliğe, bu bireyselliğe, bu sert işlevselliğe ve açık olmak gerekirse, bu öneme an-

Bu yeni durum -“devletin küçültülmesi” denebilecek bir noktaya doğru giden durum-, Antonio Negri’nin toplum-devlet kompleksi diye ifade ettiği yeni bir üst-belirleyici bütünlüğün yaratılmasına sahne olmuştur. (Michael Hardt bu süreci tamamlayacak hareketi “sivil toplumun zayıflatılması” olarak tanımlamıştır.) Gerçek boyunduruk evresinde devlet (ki bu, en azından oldukça yakın bir zamana kadar “zaten başarılmış bir sosyalizm” iddiasındaki devletleri de içerir), artık “ilke de bile” herhangi bir “genel iradeyi” temsil etme işlevi görmez. Bunun yerine ülküsü devlet olan bu kurumsal topluluk bugün tüm direniş hareketlerini bir araya toplayıp eritmek yolunda çalışır, ki bu rolü üstlenmesi, kapitalizmin can damarı olan projeyi -yani uzaklaştırmaya çalışırken bile ondan yola çıkan yok edici sınırları sürekli defetme işini- yürütecek zorunlu koşullardan biridir. Bu, devlet adıyla hareket eden kurumsal matrisin (Engels’in devlete “kolektif kapitalist” derken düşündüğünün tersine) sadece kapitalist birikim süreçlerinin bir eş zamanlısı ya da bir ilavesi olduğu anlamına gelmez. Devlet projesi, birikim sürecinden özerk bir varlık gösterir, çünkü “yurttaşları” belli bir üretim gücü halinde, artı-değeri üretme yetisindeki bir güç halinde örgütlemek (Foucault’nun deyişiyle) yönetimselliğin işlevlerinden biridir. Yönetimsellik bunu, hâkim gücünü, “devlet adı altında” sermayeyi kendi gerçekleştirme modelleriyle donatacak biçimde işgücü ve çalışma koşullarını bir araya getirmede kullanarak yapar. Buna göre, devlet ve işçi arasın-

cak o kadar sahiptir; belki de devlet eni sonu bileşik bir gerçekliğe ve birçoğumuzun düşündüğünden daha kısıtlı bir gerçekliğe sahip, masalsı bir soyutlamadan başka bir şey değildir. Belki günümüz açısından toplumun devletleşmesi, toplumun yönetselleşmesi kadar önemli değildir.” Bkz. Michel Foucault, “Governmentality”, çev. Rasi Braidotti, gözden geçiren: Colin Gordon, editörler: Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, s. 103.

da bünyesel bir antagonizm ilişkisi, (daha önce de görüldüğü üzere) işçi ve sermaye arasında da var olan bir bünye çatışması vardır. Sermaye ve devlet, paradoksal bir biçimde sermayenin kendini gerçekleştirmesini sağlayan şeyin kendisi olan bu antagonizmi kuşatıp dağıtmaya yönelik sürekli bir içsel baskı altındadır. Devlet/yönetimselleştirme ve sermaye tarafından yaratılan ve sürdürülen oluşumlar bu şekilde artı-değerin elde edildiği üretici figürlerin (yurttaşların) maddi yanlarını kuran bir toplu öznelleştirme yaratır.

Devlet projesi, kendi tahakküm gücünü daima toplumsal işbirliğini örgütlemeye kullanmıştır (bu da devletin neden "aslında kapitalist" olmadığını açıklar) -birleşik dünya kapitalizmi hamlesinden önce bile-; fakat küresel kapitalizm çağında devletin/yönetimselleşmenin tahakküm gücü (gerçek boyunduruk öncesinde olduğu gibi) artık bir arabulucu değildir, zira sınıf ve sınıfsal fraksiyonlar yaratıp sürdürmek için devlete ihtiyaç yoktur. Yukarıda ileri sürüldüğü üzere, sermaye/devlet projesi, güncel biçimiyle idari usuller (aşırı müdahale ve kanlı bastırma, medya ve haberleşme sistemlerine başvurma da dahil) kullanarak, işçilerin kendi bünyelerinde geliştirdikleri karşı güçleri parçalamaya dönük bir dağıtma projesidir. Sermaye/devlet projesi, onlara karşıt güçlerle olumsuz bir ilişki içindedir: Devlet "tepkisel olarak" işçilerin karşı inisiyatiflerini kendi tahakküm sistemlerinin içine alarak sermayenin zorunluluklarına hizmet eder.⁴⁷ İşçilerin direnişi, dolayısıyla bu devlet/yönetimsel tahakküm yapısının zayıflatılmasına bağlıdır. Devlet-formu ulusu, "egemen" bir ekonomik birlik olarak sürdüreceği biçimde düzenleyebilir; ancak devlet gücü, "gerçekten mevcut" yarı-ulusal bir kapitalizme herhangi bir direniş olasılığını baltalamak yolunda kullanılır.

⁴⁷ Negri, Foucault, Deleuze ve Guattari buna göre kendi tarzlarında bugün gerekenin asıl olarak tahakküm türleri ve yönetsel işlevler kuramı olduğunu, kapitalist üretim tarzı kuramı olmadığını iddia ederlerken haklılar.

Bu nedenle, işçiler açısından devlet gücünü zayıflatmak ve mücadelenin uluslararasılaşmasını desteklemek son derece önemlidir.

Önerme 7 - Post-Politika Bir Politikanın Koşullarını Kapitalizmin Kendisi Yaratmıştır

Toplum ve devlet projesinin tek, bütün bir kompleks oluşturduğu evrede, bu kompleksin yapısındaki topluluklar, sermayenin işlemesini mümkün kılan toplumsal işbirliğini sağlamak için bir tahakküm gücü kullanır. Bugün bütün sermaye, toplumsal sermaye olmuştur. Toplumsal işbirliğinin, yani toplumsal sermayenin üretimi ve bunun nasıl olup da yönetsellik tarafından sermaye mantığına teslim edildiği sorusu, bu durumda marksist düşünce ve pratik açısından çok yerinde bir sorudur.

Toplumsal hâkimiyet mantığı ile sermaye arasındaki bu ilişkiye göre, toplumsal işbirliğinin üretimini çevreleyen sınırlar sermayeyi de çevreleyen sınırlardır. Devlet projesinin toplumsal hâkimiyet mantığı bir temel yasayla yürütülür; yani savaş ve savaş korkusu (toplumsal bütünlüğü korumak söz konusuysa devlet bu korkuyu verimli bir biçimde örgütleme yoluna gider). Cereyan eden toplumsal devrimin taşıyıcıları olan yurttaşları (bir biçimde çok gelişmiş ülkelerde), bu devrimi istikrar stratejileri özellikle de barış mücadelesi yoluyla ilerletmek zorundayken geleneksel tahakkümcüler bu devrimi yavaşlatmak ya da bastırmak için savaşa ve sözüm ona “düşük yoğunluklu çatışma”ya daha da fazla başvurma zorunluluğu içindedirler (savaşa ve böyle bir çatışmaya hazırlıklı olmalıdırlar). Yönetsellik uygulamasını haklı göstermek ve tanımlamak için insanın müthiş hayal gücünün yaratmış olduğu korkunç ucube, yani devlet, korkuyu tüm toplumsal işbirliği formlarının dayandığı temel ilke haline getirir.

Bu durumda direniş, savaş ve savaş korkusuyla harekete geçirilemeyen yeni bir toplumsal gücün yaratılmasıyla kesinlikle daha da artar. Bu yeni toplumsal gücün sınırı aslında sermayenin hep uzağında kalması gereken yok edici uç noktadır; onun "dışlandığı" sınırdır.

Peki neden post-politik bir politika? Hiçbir devlet formu kuramı yoktur ki bir toplum modeli fikrini taşımasın. Bu kuramla oluşturulan devlet "ilmi", "yurttaşlar"ını devletin aslında bu model toplumun kendisi ya da en azından çok yakın bir biçimi olduğuna ikna etmeye çalışmıştır. Bir model toplum "ihtiyacı" kuramı olduğu sürece, yönetimselliğin haklı bir çıkarımının olması da kaçınılmazdır -zira yönetimsellik, model toplumun işlemesi için gerekli usul ve normların üst-kodlama sistemidir.

Kapitalizm, yine de, asla kendi gerçekleşme modellerini oluşturmak için varsayılan herhangi bir model topluma yamanmak zorunda kalmamıştır. Liberal demokratik devlet formuna (ideal bir yönetim şekli olarak) mutlak bir yakınlık taşıdığı yolunda bir yanılsama yaratma ihtiyacı duyduğu zamanlar olabilir; ancak kapitalizm bugün kendini, ister istemez devleti (liberal demokrat olsun ya da olmasın) bir model ve dolayısıyla uygulanabilir toplum olarak sunma projesini destekleme zorunluluğundan kurtaran bir forma girmiştir. Kapitalizm uygulanabilir devletleri kendi amaçları doğrultusunda (çoğunlukla içine alma ve yok etme yoluyla azınlıkların ezilmesi adına) örgütler ve sürdürür. Bir devlet projesi sermayenin bir etkinlik alanı olarak işleyebildiği sürece, devlet projesinin bir model toplum biçimini yakalayıp yakalamaması gerçekten bir sorun değildir. Kapitalizm son derece farklı toplumsal ve ekonomik oluşumların eş biçimliliğini sağlayabilen yarı-ulusal bir aksiyomatik karakter kazanmış durumdadır. Kendine, kapitalist olmayan sektörler ya da üretim tarzlarını birleştirip yeniden düzenleme kapasitesi edinmek için

her tür oluşumun kesiştiği bir noktada konumlamıştır. Buradaki duruma Brezilya gibi, Amazon yerlilerinin ilkel üretiminden bilgisayar teknolojisine, ABD ya da Japonya'daki kadar gelişmiş bir teknolojiye dek uzanan bir üretim yelpazesinin bulunduğu bir ülke örnek verilebilir. Kapitalizmin "ütopya"sı, kapitalizm-öncesi bir tarz da dahil, her türden üretimi hizmetine almaktır ve bunun için, bir model topluma gereksinimi yoktur. Yarı-ulusal aksiyomatığı ile kapitalizm bir model toplum ya da devlet kavramının sökümü için gerekli koşulları kendisi yaratmaktadır: kendini gerçekleştirme modeli olarak küçük Amazon kabilesinden Avrupa Topluluğu'na dek uzanan yelpazede herhangi birini seçebilir; zira bugün asıl derdi, kendi genel ve soyut devrinin, ilkede herhangi bir gerçekleştirme modeliyle uyuşan bir devrin yeniden üretimiyledir. Zaman zaman bu devir, kendini gerçekleştirmesi için işlevsel bir devlet gereksinirse de genelde uygulanamayacak bir devlette ihtiyaç duyar; bazen de devlete hiç ihtiyaç duymaz. Bu durumda kapitalizm ya da hiper-kapitalizm, "yurttaşlar"ın "özel iradesi"ni önceki politikanın bugüne dek kabul görmüş "genel iradesi" içinde eritmeye yarayacak birtakım uzlaşma sağlayıcı devlet mekanizmaları aracılığıyla, bu "genel irade"yi temsil eden bir politik forma sahip olma gereğini ardında bırakarak post-politik bir politika yaratacak koşullar üretmiştir. Sermaye artık toplumsal işbirliği sistemi üzerinde kontrolü ele geçirmek için bu (önceki) politikaya ihtiyaç duymamaktadır.

Dolayısıyla, artık devlet projesinin çok ve çeşitli işlevlerini içerdiği oluşumlara ve de adı devlet olan bu kurumsal topluluğun ayrışması sırasında ortaya çıkan ve çıkmakta olan farklı kolektif öznelerle devredilmesi mümkün olabilir. Devlet aracılığıyla kapitalist kontrol mantığını elinde tutan bir yönetimselliğin denetiminden ve üst-kodlamasından kaçan yeni proleter toplulukları örgütlemeyi müm-

kün kılan da bu bağlamdır. Marksizm bugün bir model toplum kavramı olarak yönetsellik olmadan da kendi başına var olabilir.

Mücadele politikası, “bütünyle özgürlük temelinde kurulu bir toplum içinde yaşamının yolu nedir?” sorusuna kitlenmiş bir politikadır. Bir marksist yanıtın çehresi, yalnızca kendi üyelerinin üretim gücünün kendinden başkasına tâbi olmadığı bir “*socius*”un hatlarını yansıtabilir (ve burada kolektif bir “kendini değerlendirme” kavramının esası görülebilir). Bu “kendini değerleyen” *socius*’un bütünyle gelişmiş biçiminin nasıl olacağını bilmemiz de, bugün doğmak üzere olan bir politikadan daha yeterli bir uygulama aracı olacak başka bir politikanın bulunma olasılığını ilkesel olarak dışlamamız da gerekmez. Bileceğimiz şey şudur: Kapitalizm, kendini sürdürmenin bir koşulu olarak bu yeni ve farklı politika için bir “karşı-mevzi” yaratmış; radikal demokratik mücadeleye girmiş bulunanlara, toplumsal üretim işbirliği sisteminin halkça ve kolektif kontrolü yönünde belli stratejik olanakları sunmuştur. Fakat bu kontrol ele geçirilmeden önce katlanılması gereken süreçler kompleks ve sürüncemeli olabilir -çok büyük olasılıkla bu, uzun ve zaman zaman da gösterişsiz bir devrim olur. “Gelecek Uzun Sürer”, Louis Althusser’in politikayı “özel aciliyet” olarak görme hevesindekilere yaptığı uyarıdır.

Bu post-politik politikanın çerçevesi Henri Lefebvre’in “genelleşmiş öz-yönetim” dediği sistemden yararlanılarak çizilecektir. Bu sistem, kendi kurucu üyelerinin çıkarlarını “temsil etmek”ten ziyade, “sunan” bir örgütler ve topluluklar ağına dayanacaktır.⁴⁸ Zira sadece temsil etmekten kaçınılarak yönetsellikten uzak durulabilir: Yönetsellik dikey (ve dolayısıyla aşkın ve önceden belirlenmiş) bir

⁴⁸ Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism: Reproduction of the Relations of Production*, çev. Frank Bryant, Alison & Busby, Londra, 1976, s. 125.

düzen yapısı üzerinde yükselir, bu halde bütünüyle özgür ve açık toplum örgütlenmesiyle uyuşmaz. Açık bir biçimde örgütlenen bir toplum, üyelerinin çıkarlarının yeniden gözden geçirilmesine, yeniden yapılandırılmasına, geçersiz kılınmaya açık olmalarını doğrudan olası kılacak biçimde sunulmasına, ifade edilmesine izin verir. Böyle bir toplum amaçların ve bu amaçlara ulaşma biçimlerinin bütünüyle kendi üyelerinin iradesi doğrultusunda belirlenmesine olanak tanır.⁴⁹

Yönetimselliğin dikey çıkışlı emirlerinin engeline takılmayan bir post-politik politikanın sağladığı olasılıkların bu son derece kaba taslak resmi, zihinlerde çok sayıda soru uyandırır; işte bunlardan bazılarını kısaca tartışmaya çalışarak son noktayı koyacağım.

Son Sözler

I

Bu önermelerde kapitalizmin kendi bileşimi gereğince daima etkin bir güçler çekişmesine -işçilerin cephesinde kolektif bir kendini değerlemenin zeminini ve ufkunu oluşturan bir çekişmeye- sahne olan toplumsal üretim işbirliği sistemi içinde konumlanması gerektiğini öne sürdüm. Ne kadar önemli olursa olsun bu iddia, hâlâ merkezdeki ülkelerle çevredeki ülkeler arasında toplumsal işbirliği sistemini kontrol etme kapasitesi açısından var olan bakışimsızlıkların doğurduğu problemi çözmez. Bu sorunu ele alırken nedensellik konusu da dikkate alınmalıdır. Bu noktada tartışmaya açılacak iki görüş ortaya atılmakta:

⁴⁹ Deleuze'un felsefesinden yola çıkarak Michael Hardt "yatay olarak" örgütlenmiş bir politika formunun taslağını çıkarmıştır. *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993, s. 119.

a) Bu bakışimsızlıkları sürdüren küresel sosyoekonomik sistem eşitsiz gelişmenin bir gereğidir (Ernest Mandel’in savunduğu gibi) ya da b) eşitsiz gelişme, geç kapitalizmin küresel birleşik doğasının bir gereğidir (Neil Smith’in iddia ettiği gibi).⁵⁰ Ancak Samir Amin’le bağlantılandırılabilir ve bu yetersiz diyalektikten kaçınan üçüncü bir görüş vardır. Bu görüşe göre, eşitsiz gelişme fenomeni daima kapitalizmle beraber var olmuştur; öyle ki, yukarıda sözü geçen bakışimsızlıklar güncel birikim paradigmaları tarafından yeni üretilmiş değildir, aksine onları öncelemiştir. Bu paradigmlar zaten var olan eşitsiz gelişme yapısını kökten dönüştürücü bir etki yaratmıştır. Bu noktada Amin, Wallerstein ve diğer marksist küresel sistem kuramcılarıyla tamamen aynı fikirdeyim; eşitsiz gelişme, ancak post-kapitalist bir sosyoekonomik düzen kurulduğunda kökten sökülüp atılabilir.

Bu yeni düzenin uygulamaya konması, muhtemelen “karma” strateji benzeri bir şeyi gerektirecektir. İlkede devlet projeleri zayıflatılmalı, hatta parçalanmalıdır; çünkü onlar dikey yönetsellik yapılarını korurlar ve hatta var olan geleneksel işbölümünü sürdürürler. Bununla beraber, bazı devlet projeleri, mevcut dünya sisteminden yeterince kopmuşlarsa, korunmaya değer olabilirler. Bu, aslında Samir Amin’in önerisidir. Ancak Amin’in yeterince dikkate almadığı bir şey vardır ki, o da kopmuş bir devlet projesinin, başka her şey eşitken, toplumsal üretim işbirliği sistemi üzerindeki kontrolün sermaye için bir artı-emek kaynağı olmaktan kurtulamayan sayısız kadın, erkek ve çocuktan esirgeneceği yönetsellik yapılarına hâlâ bağlı kalabileceğidir. Demek ki az ya da çok kopmuş bir devlet projesinde bir üretim sistemi olarak Taylorizm hüküm sü-

⁵⁰ Bkz. Ernest Mandel, *Late Capitalism*, çev. Joris De Bres, Verso, Londra, 1978, s. 23; ve Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital and The Production of Space*, Blackwell, Oxford, 1984, s. 98.

rebilir. Doğruyu söylemek gerekirse Amin, kopmuş çevreleriyle çok-merkezli bir dünya düzeninin, kendi tasarımı-na göre, bu çevresel ulusal ekonomilerin “halk tarafından yönetilmeyi” ve “halka dönük” olmayı gerektireceğini açık-ça belirtmiştir. Buna öyle geliyor ki, bu çıkmazdan hemen ya da doğrudan kurtulmanın bir yolu yok. Kesinlikle asıl hedef, bir post-kapitalist topluma geçiş olmalıdır. Kapita-list çevrelerde özerk gelişmeye olanak tanıyan kopma, bu hedefe ulaşılmasında aracı olur ve bir devlet projesi genel-likle kopma programına destek verdiği sürece bırakılma-malıdır. Fakat devlet-formu esasen kapitalizmin yerine baş-kasının konması yönünde işlemez ve gerçekte günümüz topludurumunda devlet sermayeye kendini gerçekleştirme modelleri sunmayı sürdürmektedir. Öyleyse, ancak devlet gücü zayıflatıldığı ve yönetsellik sonunda altedildiği zaman bu derece tam demokratik ve halkçı bir düzen ku-rulur. Kısacası, şimdilik kapitalizmin yerine başkasının geçmesini mümkün kılacak ilk koşulları yaratmak için şu ya da bu devlet projesini elde tutmak gerekebilir; ancak (daha) uzun erimde devlet, “gerçekte mevcut kapitalizm”in ötesinde bir hareket olursa bırakılmalıymış gibi görünü-yor. Kapitalizmin ötesindeki bu hareket gerçekleştirilecek-se, en azından iki “ilerleme”nin olması gerekir: Eşitsiz ge-lişme sisteminin ortadan kaldırılması (yani kopma) ve yö-netimselliğin parçalanması (devletin sonu); ancak hep bu sırayla olması gerekmez (bu, söz konusu devlet projesinin doğası ve işlevine göre değişecektir). Kapitalizmin yerini almaya yönelik herhangi bir mücadelenin akıbeti peşinen belirlenemezken, bu tür mücadeleler yeniden kurulmuş bir marksizmin can damarı olarak düşündüğüm, kapita-lizmin ancak toplumsal üretim işbirliği sistemi üzerindeki kontrolü tamamen elinden alındığında kesinlikle alt edil-miş olacağı yolundaki aksiyom uyarınca yönlendirilmeli-dir. Bu çekişmenin yürütülebileceği ve yürütüldüğü, kapi-

talist-kontrollü toplumsal üretim işbirliği sistemine dahil olan bir sürü ırk, cinsiyet, cinsellik ve ekonomi temelli baskıya karşı çok çeşitli mücadele türleri içeren yığınla yol vardır; olacaktır da.

2

Marksizmin daha katışıksız bir kuramsal düzeyde yeniden biçimlendirilmesi de gerekir. Özellikle diyalektiğin günümüz kapitalizminde baskın olan çatışma türlerini açıklamayacak kadar basit ve hantal bir araç olduğu artık bellidir. Bu noktada geç kapitalizmin tarifi ve analizi için yeni ve daha verimli bir kuramsal donanım sağlama yolundaki uğraşları açısından Negri, Deleuze ve Guattari'nin çalışmaları çok önemlidir. Burada özellikle söz konusu olan, gerçek boyunduruk evresinde işçinin yapısal bileşimi sorunudur: Sermayenin sınırları, toplumsal sermayenin ve kapsamının sınırlarıyla eş-uzamlıysa ve bunlar sermaye ile toplumsallaşmış işçi arasındaki yayılan "yapısal" çatışma/antagonizm yoluyla oluşturuluyorsa, o zaman kapitalizme sınırlarını koyan da işçinin bu yapısal bileşimidir. Burada, bu bileşime katılan güçler ve birliklere ilişkin ontoloji düzeyinde sağlam, yeni bir anlayışa ihtiyacımız var.⁵¹ Bu ontoloji, devlet aygıtının ve yerine geçenlerin, vekillerinin kullarlarından sıyrılan devrimci güçler ve kuvvetlerinin geniş sahasını gösteren bir kavramsal harita çıkarmada yardımcı olacaktır. Sahiden demokratik ve halkçı bir politikanın doğma sürecinde olduğu saha da budur. Bu sevmek için var olan yeni ve farklı varlıklar olacağımız sahadır -burada Negri'nin Spinoza'dan çıkarsadığı sevgi, bilgi ile (hiç hük-

⁵¹ Negri, Deleuze ve Guattari'nin çalışmalarının bu yönünü "Reinventing a Physiology of Collective Liberalism: Going 'Beyond Marx' in the Marxism(s) of Toni Negri, Félix Guattari, and Gilles Deleuze", *Rethinking Marxism* 7, 1994, 9-27.

metmeyen) iktidar arasındaki belirlenimdir, yollu sözü aklıma geliyor. Bu ontolojik olarak öncelikli tahakkümsüz güç ile telkin edilen bir politika, bizim dönüşmüş hislerimiz ve arzularımız için yeterli bir tutku ve mutluluk ile ayırt edilecek bir politika olacaktır. Bu güç ve beraberinde getireceği tutku ve mutluluk, bu politikanın gerçekleştirilmesi için telkin ettiği politikayı öncelemek zorundadır.

O halde tahakkümsüz gücün ayakta tuttuğu yeni politika, gözümde canlandırdığım kadarıyla, dünyayı yok etmek isteyen saçma ve tuhaf gücü bastırabilecek bir politika olacaktır.

Çeviren: Meral Delikara Üst

VIII

Eşcinsel Kuram, Sol Politika



Rosemary Hennessy

I

Tarihsel açıdan cinsiyet sol için zor bir konu olmuştur. Ancak son yirmi yıl içinde cinsel farklılık, cinsel kimlik ve bir iktidar alanı, eleştiri kategorisi ya da bir eleştiri alanı olarak cinsellik konusunda kuramsal, bilimsel ve aktivist çalışmalarda büyük bir artış görülmüştür. Ancak “sol” kavramının kendisi için olduğu gibi cinselliğe yöneltilen ilgi de karmaşık ve çelişkilidir. Bu bölgenin engebeli yapısının en canlı örneği heteroseksüellik konusudur. Altmışlı yılların sonlarından bu yana gay, lezbiyen ve feminist toplumsal hareket liderleri ve entelektüeller Yeni Sol üzerinde kesin bir etkiye sahip oldularsa da, bu kişilerin yaptıkları çalışmaların yalnızca küçük bir bölümü açıkça heteroseksüellikle ilişkilidir. Son yirmi yıl içinde lezbiyen ve gay bilim insanlarının kuramsal ve tarihsel çözümlemeleri elbette heteroseksüelliği göz ardı etmiş değildir; ancak bunların

ilgi alanını çoğu durumda cinselliğin politik bir konu olarak yasallaştırılması, gay ve lezbiyenlerin karmaşık tarih ve kültürlere sahip olan toplumsal aktörler olarak onaylanması ve heteroseksüelliğin toplumsal bir uygulama ve kavram olarak eleştirel anlamda değerlendirilmesi yerine, cinsel kimliklerin toplumsal oluşumunu tarihleme oluşturmuştur. “Kişisel olan politiktir,” savından yola çıkan bazı ikinci dalga feministleri, cinselliği solun gündemine sokmak için gay özgürlük hareketiyle güç birliğine gittilerse de heteroseksüellik yetmişli ve seksenli yıllardaki feminist tartışmalarda sürekli karşılaşılan bir kör nokta olmuştur.¹ Bu “kusur”un bir nedeni, geniş tabanlı bir muhalif toplumsal hareket için cinsellik konusundaki bilgileri oluşturmayı amaçlayan bilimsel ve aktivist entelektüel çalışmaların pek çoğunun kimlik ve kültürel politikanın çeşitli formları üzerine oturtulmuş olmasıdır.

Şimdiye değin pek çok başka kişinin de öne sürdüğü gibi, kimlik politikasının gündemi -bunun ister ayrımcı ister asimilasyoncu versiyonları olsun- baskıya maruz kalmış toplumsal grupları meşrulaştırmak üzere yola çıkarırken, toplumsal yaşantının temel yollardan düzenlenişini yanıtsız bırakmaktadır. Oysa eleştirel sorgulama için heteroseksüelliği (homoseksüelleri değil) bir toplumsal konu olarak hedeflemek, kimlik politikasından çok farklı soruları gündeme getirmektedir; zira cinselliği düzenleyen ısrarcı varsayımlardan ve toplumsal yapılardan bazılarına dikkati çekmektedir ve bu, en fazla izin verilen ve doğal sayılan biçimin diğer toplumsal ilişkilerin bir sunumu ile olan bağlantı şeklini açıklamayı amaçlamaktadır. Bunlar arasında doğal kabul edilen heteroseksüellik ile onun temel kurumu olan evlilik arasındaki karmaşık ilişkiler ve

¹ Feminist kuramın heteroseksüelliğe ve onun sosyolojideki toplumsal cinsiyet araştırmalarına olan etkisine gözlerini kapamasına ilişkin bir eleştiri için, bkz. Ingraham (1994).

bedenlerin, bilincin, emeğin, devlet oluşturma ve vatandaşlığın cinsiyete dayalı olarak kodlanmaları yer almaktadır. Toplumsal kuramı heteroseksüelliğe çevirmek yoluyla oluşturulan en ilginç ve en önemli sorulardan biri, Monique Wittig'in *Landlady*'deki "The Straight Mind" başlıklı makalesindeki sorudur: Neden en radikal düşünürlerden bazıları arasında bile heteroseksüellik olması gereken şey olarak, tüm düşünce işlemlerinin başlangıç noktası olan varsayımsal bir odak olarak görülüp sorgulamanın ötesinde yer alır?

Aslında yetmişli yıllarda lezbiyen feministlerin tutumunu saymazsak, heteroseksüellik hep doğal kabul edilmiştir ve radikal düşünürler açısından öylesine görünmez olmuştur ki, tarihinin ve özellikle de kapitalizmle olan ilişkisinin eleştirel değerlendirmesi hiç yapılmamıştır. Bence değerlendirmeye karşı bu direnişe katkıda bulunan bir unsur, kültür politikasının solun tanımlayıcı söylemi olarak sürekli yeniden ortaya atılmasıdır. 1980'li yıllardaki akademik post-yapısalcılığın çağdaşlık eleştirisinin doruk noktasında bile, kimliğin eksenlerinden biri ya da diğeri çevresinde karar kılan bir özün varlığına ilişkin hümanist görüşleri daha geçirgen postmodern öznellik görüşleri tarafından bastırılıyorken bile, cinselliğe yönelik tartışmalara hâlâ kimlik kategorilerinin -cins, ırk, etnik köken- başlangıç noktasından yaklaşılmaktaydı ve bu kategorilerin doğal ya da zorunlu bir biçimde verili olmasından ziyade kültürel açıdan yapılanması ön koşulu getiriliyordu. Kültürel yorumcular az çok istikrarlı ve dışavurumcu kimliklere -kadın, erkek, gay, zenci- dayanan kimlik politikasının oluşumlarına karşı çıkmış olsalar da, yaptıkları çözümlerinde kimlik kategorilerine ya da kültür politikasına ağırlık verilmesi yoluyla heteroseksüellik bir toplumsal ilişkiler kompleksi olarak hâlâ arka planı oluşturmakta ya da tamamen dışlanmaktaydı. Kültürel kategorileri baş-

langıç noktası alan kimlik politikası ve kültürel yorum kuramları, liberal merkezin farklılıkları bağdaştırmak için kullandığı çoğulcu stratejilerle oldukça uyumlu olan cinselliği anlama yolları sunmaktadır. İşlerin değişebileceğini gösteren belirtiler var. Gerçekten de böyle olduğunu düşünmek isterim.

“Eşcinsel kuram” başlığı altında, yakın zamanlarda solda yeni bir heteroseksüellik eleştirisi yayılmaya başladı. Eşcinsel kuramın tanımlayıcı özelliklerinden biri “başka bir söylemsel ufuk, cinselliği düşünmek için başka bir yol” (de Lavretis 1991, iv) üretmek amacıyla “gay” ve “lezbiyen” kategorilerine dayanan bir kimlik politikasını yeniden oluşturma çabasıdır. Akademik kuramda, “eşcinsel” göstere-nini ortaya atmak, yakın zamanlarda bazı aktivistler arasındaki “lezbiyen” ve “gay” kimliklerinden uzaklaşmaya koşuttur. Aslında, “eşcinsel” gösterenine ulusal boyutta tanınma fırsatı sağlayan *Queer Nation*, 1990 gibi yakın bir tarihte kuruldu. Bir eşcinsel kimlik ileri sürmek, homo-hetero ikilisi tarafından bastırılmış olan farklılıkları ve suskunlukları dile getirme çabası, lezbiyen ve gay cinselliklerin heteroseksüellik, ırk, cins ve etnik köken tarafından karmakarışık yollardan indirgenmesi de dahil olmak üzere, bütünleşik “lezbiyen” ve “gay” kimliklerini açma çabasıdır. Cinsel açıdan olağandışı olanları utandırmak ve dışlamak için kullanılan kategoriye benimseyen eşcinsel kuram ve politikaları, baskın söylemin terimlerini meydan okurcasına reddetmektedir. Bunların uygun cinsel kimlikleri “açıkça” reddetmeleri hem asimilasyon karşıtı hem de ayrımcılık karşıtıdır. Eşcinsel olmayı ilan etmek, zorunlu heteroseksüelliğin yaptığı hetero ya da görünmez olma, ya halinden memnun bir biçimde normal olma ya da suçluluk duyarak, utanarak, sesini çıkarmadan eşcinsel olma baskısına karşı bir başkaldırı hareketidir.

Gitgide artan sayıda konferans, panel, kitap ve eğilimli dergilerin özel sayıları eşcinsel kuramın kültürel eleştiride el yakan bir konu olduğuna dair ipuçları vermektedir.² Bu yeni bilgi dağarcığının sergilenmesi liberal hetero varsayımlarda ve anlaşılabilirlik çerçevelerinde gömülü olan politik analizlerin radikal ölçüde meydan okumaya maruz kaldığını ve yeniden yorumlandığını mı göstermektedir, yoksa son zamanlarda görülen bir tişört sloganında olduğu gibi “Out Is In” (dışlanan moda oldu) sonucuna mı varmalıyız? Eşcinsel kurama daha dolaysız bir bakışa geçmeden önce, bu soruları ele almak ve bunu da ABD kültüründe günümüzde yeniden biçimlenen bazı hegemonik cinsellik ve kimlik oluşumlarının yanı sıra, bunlara nüfuz eden ve bunları olanaklı kılan bazı birleşme stratejilerini inceleyerek¹. yapmak istiyorum.

Eğer bugün sol, acayipliklerin farkına varıyorsa, bu açıdan cinsiyet ayrımlarındaki acayıplığın, gay ve lezbiyenlerin giderek artan temsilinin eşlik ettiği kültürel anayoldan fazla uzakta değildir. Gay ve lezbiyen konuları -ister yurttaşlık hakları, ister alternatif yaşam biçimleri, ister aile değerleriyle formüllendirilmiş olsun- son üç yılda daha önce hiç görülmemiş yollardan kamuoyunun gündemine girdi. Homoseksüel sunumun ulusal haberlere girmesini sağlayan, başkaldıran gücün pek çoğu, elbette AIDS krizinin ölüm kalım niteliğindeki aciliyetinden kaynaklandı. AIDS lezbiyen ve gay aktivistlerin gündemlerini genişletti ve keskinleştirdi; cinsel kimliğe yönelik soruların yeniden ortaya çıkmasını sağladı ve politik eylem ve ittifak için ye-

² Bu yakın tarihli yayınlardan bazıları: *Bad Object Choices* (1991); Butler (1993); Doty (1993); Gevert (1993); Sedgwick (1993); Signorile (1993); Smyth (1992); Stein (1993); Warner (1992). Dergilerin eşcinsel kuram konulu yakın tarihli özel sayılarından bazıları: *Difference* 3 (Yaz 1991); *Sociological Theory* (Yaz 1994); *Socialist Review* 22.1 (1992); *Social Text* 9 (4) (1991).

ni stratejiler yarattı. Ancak AIDS aktivizminin başlangıcında gay, eşcinsel ve lezbiyenlerin çektiği bütün ilgiye karşın, heteroseksüelliğin normatif konumunun yoğun bir kültürel savaş alanı olmayı sürdürdüğü ortada. New York okullarının bir bölümünde yeni uygulanan Gökkuşağı Çocukları Müfredatı'na ("Children of the Rainbow Curriculum") (temel sınıflardaki çocuklara lezbiyen ve gay ailelere saygı duymayı öğretmeyi amaçlayan bir ders) olan ateşli muhalefet haberlere yoğun biçimde konu olan örneklerden biridir. Oregon, Colorado, Florida ve Maine'da Kasım 1992'de halk, homoseksüelliği "anormal, yanlış, doğadışı ve sapıklık" olarak sınıflandıran ya da mevcut ayrımcılık karşıtı yasaları kaldıran, homoseksüelliğin medeni haklarını etkili bir biçimde hükümsüz kılan anayasal değişiklik ya da yerel düzenleme için oy kullandı. Bu çizgileri izleyecek yeni yasal düzenlemelere yönelik çabalar, şu anda diğer on dört eyalette de hazırlık aşamasında.

Bir yandan eşcinsel olanları ezme çabaları hız kazanırken ve homoseksüeller eyalet vatandaşlığı ve devlet dairelerinde çalışma haklarından eyalet zoruyla dışlanma tehdidine maruz kalırken, bir yandan da gay ve lezbiyenler gitgide daha fazla görünür hale gelmekte ve bir bakıma daha önce hiç olmadığı kadar "müsamaha" görmekte, televizyon şovlarında, reklamlarda, video ve filmlerde boy göstermektedirler. Bill Clinton'ın ordudaki gayler için uyguladığı, "sorma, açıklama" politikası elbette askeri personelin günlük yaşantısını fazlaca değiştirmiş ya da militarizm ile zorunlu heteroseksüellik arasındaki iyice sağlamlaştırılmış ilişkiyi bozmayı başarabilmiş değil. Yine de, gay olanlar üzerindeki askeri yasağı kaldırma girişimi, tıpkı birçok "dışlanmış" gay ve lezbiyenin Clinton döneminde önemli mevkilere atanması gibi, halkın gözünde yerleşik hale gelmiş olan heteroseksüellik ve vatandaşlık doğal ilişkisinde kapsamlı bir krizin parçası olarak görülebilir.

Medyada gay ve lezbiyenlerin olumlu olarak görüntülenmesi ulusal tutumdaki bu krizin çatlak noktasını beslemekte. Gay ve lezbiyenler televizyonların prime-time durumsal güldürülerinde, sohbet programlarında, pembe dizilerde ve reklam filmlerinde son bir buçuk yıl içinde daha önce hiç olmadığı kadar fazla görünür oldular. Bir yanda gay ve lezbiyen kimliklerin sunulmasına daha fazla izin verilirken, diğer yanda da RuPaul, k. d. lang, Morrissey ve diğer sanatçılar kadınların ve erkeklerin “karşı cinsin üyeleri” olduğu biçimindeki bir zamanlar tamamen kesin olan fikri bozmaktadırlar; böylece, düzenli cinsellik ve toplumsal cinsiyet ayrımlarına (erkek-dişi, erkekçe-kadınca, hetero-homo) karşı gitgide büyüyen karşı çıkışlar gelişmekte, orta sınıf kentli ve genç kültürü içinde yayılmaktadır. Cinsiyet müphemliğine, cinsler arası karma giyime ve transseksüelliğe olan hayranlık, Kate Bornstein’in *The Opposite Sex is Neither*, Sally Potter’ın *Orlando* ve Neil Jordan’ın *The Crying Game* gibi eserlerinde ya da “The Straight Order” gibi yakın tarihli öykülerde, ayrıca müphem cinsiyetli modellerin kültürlülüğünü ve kozmopolit şıklığını cinsiyet açısından esnek, transseksüel terimlerle tanımlayan *Esquire*, *Interview* ve *Details* gibi büyük moda dergilerinde, orta sınıf kentli kültürü olarak vurgulanmaktadır. Bu örneklerin yakından incelenmesi heteroseksüel normların, kültürel krizin ve asimilasyoncu stratejilerin kırılğan sınırları olarak gördüğü hasarı pek fazla sergilemiyorsa da, bu örnekler popüler kültürdeki “lezbiyen”, “gay” ve “eşcinsel” kimlikler arasındaki kaygan ayrıma işaret etmektedir. Ancak bir arada ele alındıklarında, en genel biçimde heteroseksüel karşıtı kimliklerin Birleşik Devletler kültüründe gitgide daha fazla yayıldığı görülmektedir. Bu cinsellik-toplumsal cinsiyet ayrımı yaş-kentlilik-ırk-sınıfa özgü parametreler açısından çözümleniyor olsa da, gelişmiş kapitalizmde aileyi, cinselliği

ve toplumsal cinsiyeti tanımlayan tarihsel güçlerde meydana gelen değişikliklere işaret ettiği pek söylenemez.

Ancak bütün bunları söyledikten sonra, yakınlarda onaylanan bu temsil durumlarından ne çıkarabiliriz? Lezbiyen, gay ya da eşcinsel kimliklerin ana akım kültürünün belirli sektörlerine girmiş olması, şu anda hüküm süren temel cinsellik ve toplumsal cinsiyet biçimlenimlerinin oluşturduğu kategorilerden ve ayrımlardan bazılarını dönüştürür mü? Yoksa onların daha postmodern, esnek biçimlenimlerinin bir belirtisi midir? Eğer gay ve lezbiyenlerin gitgide artan bir biçimde görünür hale gelmesi heteronormatifliğin toplumsal ilişkilerini olduğu gibi bırakan farkın asimilasyoncu bir anlayışla anonimleştirilmesi ise, çoğulcu asimilasyon ya da ayrımcılık mantığına karşı koyduğu düşünülen eşcinsel kimlikler farklı bir şey mi yapmaktadırlar? Bu ortam içinde eşcinsel kuramın yeri ve özellikle de eşcinsel yaklaşımla ilişkisi nedir?

Bu sorulara yanıt ararken, cinsellik ve cinsiyet oluşumunu ya da daha doğrusu bunların ötesinde olan oluşumu etkileyen tarihsel değişimlere karşın halkın görüşünün kentsel toplumda gay ve lezbiyen betimlemesine getirilen baskıların oluşturduğu çatışmaları bertaraf etmek için hâlâ çarpık yönetim stratejilerine güvendiği gerçeğini göz ardı etmemek büyük önem taşır. Bu türden stratejileri “halk, gay ve lezbiyen istekleri karşısında derin bir kararsızlık durumunda; hoşgörülü olmayı öğütleyen temel bir dürtü ile gay kültürene ilişkin insanın midesinin kasılmasına neden olan bir dürtü arasında bölünmüş bulunuyor” diyen, *Newsweek*’in “Gays Under Fire” gibi başmakalelerinde (Turque 1992, 36) görebiliriz. Ana akım söyleminde homoseksüelliğe ilişkin hoşgörü sınırlarını beden belirlenimi -yani, iç organlara, mide ve bağırsaklara hitap eden bir reaksiyonla- liberal çoğulcu birleştirme stratejisinin, olması gereken doğal yol olarak göstererek heteroseksüel-

liğin meşruluğunu zorla kabul ettirme yöntemini ortaya koymaktadır. Yüce bir ideolojik düzenleyici olarak bu mi-de reaksiyonları bir kanıt öbeği oluşturur; toplumsal mü-cadelelerden kaynaklanan buyruk türü kategorileri anlama kapatır ve muhalefeti “doğal olmayan”a yönlendirir. Bir yanda heteroseksüellik “mideye rahatsızlık vermeyen” biçiminde doğallaştırılırken, hoşgörü, önerilen, izin verilen ve yasaklanan uygulamalara göre düzenlenmiş simgesel bir düzendeki bir tür esnekliği sekteye uğratar. Yasak uygulamalar, toplumsal gerçeklik keyfiyetinin yerini tutma tehdidini oluşturur. Ancak hoşgörü, yasak olanın aniden bastırılmasını yumuşatır, azınlığa düşürücü bir söylem yoluyla yasak olanı “izin verilebilir” olarak kapsar. Bu açıdan, hoşgörü işler durumdaki kriz yönetimidir.³

Eksiksiz demokrasi, elbette yeterince temsil edilme-yen gruplara medeni haklarını vermekten fazlasını ifade eder. Eksiksiz demokrasi “azınlıklar”a hoşgörüyü gerekli kılan, sahip olanlar ile olmayanlar arasındaki eşitsizliklerin kaldırılmasını gerektirir. Toplumsal imgelemin bütünlüğünü bozan ve anlaşılabilirliğin sınırlarını aşan uygulamalar “azınlık sapmaları” olarak hoş görüldüğünde, hükümran simgesel düzenin doğruluğu ve onun sağladığı

³ Homoseksüellik açısından hoşgörünün devreye girmesine ilişkin örnekler sonsuz sayıda. Bunlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz: “Özgürlük yüzükleri” tasarımcısının, bunların hetero insanlar tarafından evrensel bir “ön-hoşgörü” ifadesi olarak takılacakları şeklindeki beklentisi (Van Gelder 1992). Akademi içindeki homoseksüeller için *The Chronicle of Higher Education*, “Fear of Backlash Clouds Reaction to Increased Tolerance” (“Karşı Tepki Korkusu, Artan Hoşgörü Karşısındaki Reaksiyonu Perdeliyor”) demekte (Mooney 1992). *The New York Times*, yeni Gökkuşağı Çocukları Müfredatı’nın “uygulanmasına yönelik zıtlasmalar ve hoşgörüyü dair duyarlı konular”da bir çatışma rapor etmekte (Berger 1992). “Gays Under Fire”daki kapak öyküsünden dokuz ay sonra *Newsweek* kapağına “Lesbians” konusunu şu alt başlıkla aldı: “Coming Out Strong -What Are the Limits of Tolerance?” (“Güçlenerek Geliyor- Hoşgörünün Sınırları Ne?”) (Haziran 21-1993).

toplumsal ilişkiler sorgulanmaz. Homoseksüellerin demokratik devlet yapısına hoşgörölü bir biçimde dahil edilmesi bu yasak kimliklerin ortaya serdiği karşıtlıkları dizginler. Amaç, görünürde bütünsel olan bir statükoyu olduğu gibi bırakmaktır; çünkü hem karın ağrısına hem de hoşgörüyeye sığınmak cinsiyete sahip bir beden ile toplumsal bir beden arasında doğal bir ayarlamamanın destek bulmasına yardımcı olur. Aynı zamanda da, gay ve lezbiyenlere tamamen tutucu bir strateji olarak gösterilen liberal hoşgörü, kapitalist ataerkilliğin dayandığı cinsiyete bağlı emek ayrımı da dahil olmak üzere çelişkili yapılanmalarını korur.

II

Bugünlerde feminist ve sol çözümlemelerde “ataerkillik” çok tartışmalı bir terim -bir bakıma bir küfür- haline geldiği için, daha fazla ilerlemeden önce bu kavramı benim nasıl ve neden kullandığımı açıklamak istiyorum. Bana göre, ataerkillik toplumsal yaşamın yapılandırılmasıyla -emek, devlet ve bilinçlilik- ilgilidir. Böylece, daha fazla toplumsal kaynak ve değer, bir grup olarak kadınlar pahasına bir grup olarak erkeklere düşer. Ataerkillik, dünyadaki sosyo-ekonomik sistemlerin çoğunda gerekli ve kapitalizm açısından kaçınılmaz olan, tarihsel açıdan değişiklik gösteren bir toplumsal örgütlenme formudur. Kapitalist ataerkil oluşumlar toplumsal farklılıkların sömüren bir sistemde güvence altına alınmasına yardımcı olur ve bunu da çeşitli karmaşık düzenlemeler yoluyla artı-emeğin bileşiminin korunmasına, idare edilmesine ve en üst düzeye erişmesine yardımcı olan asimetric toplumsal bölünmeleri doğallaştıran ve üreten toplumsal cinsiyet ideolojileriyle başarır. Ataerkillik tarihseldir ve bu nedenle de sonradan benimsetilmiş, kesin, kalıcı ya da evrensel değildir; diğer bir deyişle, insan yaşantısının insan tarafından yapılmış bir düzen-

lemesidir ve bu nedenle de istikrarsız ya da değişime açıktır. Ataerkillik kapitalizm gibi tarihsel olduğu için, insanın (yeniden) üretiminin çeşitli ve teklik içermeyen oluşumlarının gereksinimleri yer değiştirdikçe ve değiştikçe ataerkillik de sürekli olarak yeniden oluşmaktadır.⁴ Ataerkillik cinsellik hiyerarşileri ideoloji tarafından sürekli olarak, olan ve olması gereken biçiminde doğallaştırılırken, işlerin bu “doğal” sıralaması, feminist mücadelelerin ataerkilliğin emek ayrımı ve buna eşlik eden öznelliklerin keyfiliğini ortaya koymasıyla tarihsel açıdan yara almıştır. Özellikle ataerkilliğin burjuva bireyselliği ve temsili demokrasi ile karşıtlık ilişkisinin bir sonucu olarak, feminist muhalefet endüstrileşmiş demokratik devletlerde en büyük başarıyı elde etmiştir.

Benim burada kullandığım anlamda, ataerkillik postmodern ve materyalist toplumsal kurum içindeki sorunlu kavramlardan biridir -diğer kavramlar arasında bütünlük, materyalizm ve hegemonya bulunmaktadır. Burada ataerkilliğe ilişkin tartışmam bu diğer konulardan bazalarına dokundurmalar içerecekse de, her birinin politik anlamını ayrıntılı olarak veremeyeceğim. Ataerkilliğin düzenleyici bir kavram olarak yararlı olup olmadığına yönelik tartışmaların çoğu postyapısalcı ya da postmodern feminizmden kaynaklanmıştır. Bu tartışmalara yönelik daha ayrıntılı bir açıklamanın, bu tartışmaların Batı kültüründeki ve özellikle de ikinci akım feminizmdeki özne krizi ile olan tarihsel ilişkisine ve son on yıl içinde Birleşik Devletler kültürünü ele geçiren “post-ideolojik feminizm”e değinmesi gerekecektir. Ataerkilliğin postmodern feminist eleştirileri tipik olarak ataerkilliğin evrenselleştirici, açıklayıcı ve üst genelleme olduğu suçlamasını getirmektedir. Ama bu suçlamalar, çoğu durumda onun materyalist feminizm

⁴ Bakınız Ebert (1991, 1992); Mies (1986); Omvedt (1986); Walby (1990).

geleneğindeki kullanımının yanlış yorumlanmasına dayanmaktadır.

Örnek olarak Nancy Frazer ve Linda Nicholson ataerkilliği cinsiyetçiliğin nedenlerini ve oluşum niteliklerini belirlemekle eleştirdikleri “çok geniş toplumsal kuramlar”, “geniş tarihsel anlatılar” ya da “geniş kavramsal araçlar” a dayanan düzenleyici bir kavram olarak anlamaktadırlar (Nicholson 1990, 34). Postmodern feminizmin en az ve öz bir ifadesi olarak anılan “Social Criticism Without Philosophy” başlıklı makalelerinde Fraser ve Nicholson, “çok geniş toplumsal kuramlar”ın sorunsal olduğunu ileri sürmektedirler; çünkü “bunlar insanlar ve toplumsal yaşamın koşulları konusunda bazı yaygın, ama yersiz ve özkoşulcu varsayımları üstü kapalı olarak kabullenmektedir” (Nicholson 1990, 27). Bütün cinsiyetçiliği ataerkil olanın ortaya konuluşu olarak açıklayan tarihsel olmayan feminist çözümlemelerin çok yararlı olmadığına katılsam da, Fraser ve Nicholson’inkine benzeyen feminist eleştiriler bütünlük sağlayan kuramların evrenselleşmesini toplumsal bir bütünlük olan ataerkilliğin materyalist çözümlemesiyle karıştırmaktadır. Bütünlük sağlayan kuramlar bir toplumun parçalarının her birinin tek bir ortak nedenden kaynaklandığının düşünüldüğü ifadesel nedenselliğin mantığına dayanır. Ancak tarihsel materyalistler, toplumsal yaşamı toplumsal uygulamaların bir birliği olarak açıklarlarken, bazı toplumsal ilişkilerin -daima tarihsel ve ayırıcı açıdan kullanılmalarına karşın- toplumsal oluşumlar ve özel durumlarda insanların yaşantısını ısrarla (asla kesin ya da tek nedensel bir yoldan değil) düzenlemelerinden ötürü, “toplumsal bütünlük”ler statüsüne sahip olduğunu görmenin politik açıdan gerekli olduğunda ısrar etmektedirler. Bu toplumsal oluşumlar ve özel durumlar arasında sermayenin artı-değeri çekmesi, emperyalizmin seçkin alan ve beyazların üstünlüğü taktikleri ve ataerkil cinsiyet hiyerarşileri bulunmaktadır.

Fraser ve Nicholson'ın ataerkil eleştirisinin temel amaçlarından biri, özel ve yerel bağlamlarda sınırlı çözümleme lehine toplumsal bütünlüklerin çözülmesini dışlamaktır. Ancak bu reddetme sistemik çözümlemenin yanlış yorumlanmasına dayanmaktadır. Bu yanlış yorumun belirtilerinden biri, makalelerinde “çok geniş” kuramlara tekrar tekrar değinilmesidir. Kavramlarını yüksek düzey bir soyutlamadan konjonktürel, tarihsel açıdan özgül bir soyutlamaya yaymaları sistemik bir çözümleme için “çok geniş”tir, dolayısıyla uygun bir betimleme aracı değildir. Bu ifadeyi çeşitli farklı feminist kuramlara uygulamak yoluyla Fraser ve Nicholson, kültürel feminizmin daha evrenselci olan ataerkil anlayışını, materyalist feminizmin toplumsal bütünlüklerle ilgili diyalektik yaklaşımına yıkmaktadır. Bunu, açıkça Fraser ve Nicholson'ın materyalist feministlerin (Ann Ferguson ve Nancy Folbre, Nancy Hartsock, Catherine Mackinnon) çalışmalarına getirdikleri özet-eleştirisinin, Nancy Chodorow'un ve Carol Gilligan'ın üniter ve kültürlerarası kategoriler olarak annelik, kadınlar ve erkekler hakkındaki kavrayışlarına ilişkin çok daha ayrıntılı okumalarından çıkarılmış sonuçlar arasına sıkıştırılması ve bunlarla eşleştirilmesinde görüyoruz. Bu materyalist feministlerin “tarihsel kökenlerinin araştırılmasına gerek olmayan” (31) kavramları kullandıklarını ileri süren Fraser ve Nicholson, feminist kuramın cinsiyetçiliğin nedenlerini aramayı bırakıp bunun yerine “daha sınırlı amaçlarla daha somut sorgulama”ya (32) dönmesi gerektiğini savunmaktadır. Ancak bu değerlendirmede bozuk olan şey, materyalist feminizmin büyük bir parçasının Chodorow ve Gilligan gibi kültürel feministlerin çalışmalarından bu çaba ataerkillik ve kapitalizm gibi toplumsal bütünlüklerin kalıcı nedensel gücünde ısrar etse bile, toplumsal hiyerarşileri tarihleme ve araştırma çabası yoluyla ayrı tutulmuş olmasıdır.

Materyalist feminizmin bu yanlış yorumu son on yıla ait olan ve ataerkil oluşumların kadınları toplumsal egemenlik ve istismanın çoklu eksenleri arasında farklı bir biçimde konumlandırma tarzlarına ilişkin daha kapsamlı ve benzersiz çözümlemeler göstermeye başlayan postmodern -Michelle Barrett (1980) ve Rosalind Coward'ın (1983) ilk kitap ve makalelerinin yanı sıra, Maria Mies (1986), Chandra Mohanty (1988), Mary Poovey (1988), Dorothy Smith (1987), Gayatri Spivak (1987), Sylvia Walby (1990) ve diğerlerinin çalışmaları gibi- materyalist feminist çalışmaları da gözden kaçırmaktadır.⁵ Bu çalışma toplumsal yaşamın üretilmesinin tarihsel açıdan üretimin karşılıklı ve fazlasıyla belirlenmiş alanları -emek ayrımı, devletin gücü ve bilinçlilik- yoluyla gerçekleştiği ve ataerkil yapıların bunların tümünde ayrım gözeterek ve düzensiz biçimde işlediği öncülüyle başlamaktadır. Ataerkillik ve kapitalizmin tüm dünyada toplumsal yaşamı düzenlemeye devam ettiğini kabul etmekle birlikte, materyalist feminizm de eleştirel çözümlemenin onların uyguladıkları tarihsel olarak özgül tarzları kapsadığında ısrar etmektedir. Materyalist feminist eleştiri, her ne kadar, çoğu zaman en indirgemeci tarzda ayrıntılı kültürel çözümlemeyi reddetmek ya da toplumsal üretimi ekonomiye indirgemek biçiminde yanlış yorumlanmış olsa da toplumsal bütünlüklerin kültürel eklemlenmelerinden ilgisini esirgemesi gerekmez ve tarihsel açıdan da her zaman esirgemiş değildir. Benim kastettiğim materyalist feminist gelenek toplumsal yaşamın kültürle eş tutulmasını yüksek sesle eleştirirken, aynı zamanda da yoğun biçimde birikmiş kültürel pratiklerin

⁵ Materyalist feminist çalışmanın daha yakın tarihli örnekleri için bkz. Ebert (1992); Ferguson (1989); Hennessy (1993); Ingraham (1994); Kipnis (1993); Mohan (1992). Materyalizm değerlendirmelerine katılmasam da, Landry ve Madean'ın (1993) İngiltere ve ABD'de son yirmi yıl içindeki materyalist feminist kurama ilişkin özetleri çeşitli durumlara ve söylemlere yararlı bir giriş sayılabilir.

emek ayrımını, hukuku ve devleti içeren karmaşık bir toplumsal ilişkiler bütünü olduğunu da kabul eder.

Materyalist feminist açıdan ataerkillik her türlü heteroseksüellik çözümlemesi için çok önemli bir kavramdır; çünkü kültür içindeki kimliklerin oluşumuyla diğer toplumsal uygulamalar içindeki kimliklerin oluşumu arasında bağlantılar oluşturmamızı gerektirir. Tarihsel açıdan burjuva ataerkilliğin başarısı, ataerkil, heteroseksüel bir toplumsal düzenin emirleri doğrultusunda arzu ve emeği dizginleyen ideolojilere dayanmaktadır. Ataerkillik heterocinsiyetli bir toplumsal matris yapılandırır ve bu toplumsal matrisi de hiyerarşik toplumsal cinsiyete dayalı emek ayrımının yanı sıra (erkekler ve kadınların gösteren nitelikleri olarak doğallaştırılmış olan) karşıt ve asimetrik eril ve dişil konumlar biçimindeki hayali kimlikleri içerir.⁶ Heterocinsiyetli farklılıkları sabit ve doğal karşıtlar olarak sunmak yoluyla ataerkil ideoloji bu hayali kimliklerin güvenilmezliğini, garantilemeye yardımcı oldukları toplumsal düzeni ve diğer pek çok arzu biçimini görünmez kılar. Bütünleyici “öteki” olarak homoseksüellik ataerkil bir heterocinsiyet sisteminin doğal görünüşündeki sahteliği ortaya koyma tehdidini getirir. İşte bu rezalet niteliğindeki bilgi ve onun olası sonuçları homoseksüelliğe karşı yürütülen, hoşgörölü kabullenme ile tikslenme arasında gidip gelen düşmanca liberal tepkide devreye girer.

Diplomasi ile tedirginlik ikileminde kalan bir diğer durum da pek çok ilericinin görüşünü şekillendirmektir. Carole Vince’ın bir zamanlar dile getirdiği biçimiyle, hiç istisnasız “cinsiyet konusunda liberal olanlar, çoğunluğun üyesi olmanın verdiği ayrıcalıkları yitirme isteksizliği ile bu yeni, yerel, gitgide artan azınlıklarla aynı safta olmazlarsa politik pratik beceriyi kaybetme korkusu ara-

⁶ “Heterogender”ın daha ayrıntılı açıklaması için bkz. Ingraham (1994).

sında takılıp kalmışlardır.” (Vance 1984, 19). Eğer bu tür bir kriz idaresi solun heteroseksüellik konusundaki sessizliğini vurgulamaktaysa, eşcinsel politika ve kuram bu konuya nasıl karışmakta ya da en azından bu konuya yönelik ne gibi şeyler söylemektedir? Ve bu işe karışma, materyalist feminist bir çözümlemeye nasıl dayanmaktadır?

III

Eşcinsel kuramın heteroseksüellik eleştirisi monolitik bir bütün oluşturmaz. Çeşitli söylemlerin şeceresini izlemek beni bu yazının sınırları dışına götürecektir; ancak bana kalırsa yeni eşcinsel eleştirilerin lezbiyen ve gay toplumsal hareketlerinin tarihi içindeki yerini ve Yeni Sol’un söylemiyle ilişkisini ortaya koymak yapılması gereken önemli bir projedir. Şimdilik dikkatleri yalnızca heteroseksüelliğin getirdiği ve daha önce değindiğim gibi eşcinsel kuramın çoğu zaman yerine geçtiği düşünülen eleştiriye çekmek istiyorum. Yaklaşık yirmi yıl önce, Batı’daki lezbiyen feministler -bunların arasında Charlotte Bunch, *The Furies*, *The Purple September Staff* ve Monique Wittig bulunmakta- bir Heteroseksüellik eleştirisine gerek duyular. Kültürel feministler arasındaki lezbiyenlik tartışmaları da dahil olmak üzere feminizmin, heteroseksüelliğin normatif konumunun daha kapsamlı materyalist eleştirisinden kaçınmak için cinsellikle bir kişisel konu ya da medeni haklar konusu olarak ilgilenmesi gerektiğini ileri sürdüler. Her ne kadar sistemik çözümlemeleri asla sol tarafından hararetle karşılanmadı ve yerel stratejilerle hızla çoğalan kimliklere saplanıp kalan bir postmodern kültür politikası tarafından karşı konuldu (bazılarına göre çürütüldü) ise de, bence bu bilgiler postmodern materyalist bir eşcinsel kuram geliştirmek için zengin ve radikal bir gelenek sunmaktadır. Ancak günümüzde eşcinsel kuramın en

yaygın bilinen yöntemi benim “avangart eşcinsel kuram” dediğim şeydir. Çeşitli cephelerde bir on yıllık kültürel çalışmadan doğan, AIDS etkisindeki seksenli yıllarda bileniş politik aktivizmin yeni formlarından etkilenen ve postmodern bir akademik yaklaşım tarafından şekillendirilen eşcinsel kuram, günümüzde lezbiyen ve gay incelemelerinin keskin yüzünü yeniden tanımlayan eleştirel çerçevedir. Bu kuram da heteroseksüelliğe ilişkin bir eleştiri getirmektedir.

Benim materyalist eşcinsel kuram ile avangart eşcinsel kuram arasında yaptığım ayırım eksiksiz ve nihai olma amacını gütmemekteyse de, bir eşcinsel teorinin materyalist bir çözümleme iddiası taşımadığını, ancak yapıbozumu anlamlamaya daha metinsel yaklaşımına esas olarak bağlı kaldığını söylemek yanlış olmaz. [Bu noktada aklıma, örneğin Lee Edelman (1994), Diana Fuss (1991) ve Wayne Koestenbaum’un (1991) kitap ve makaleleri geliyor.] Ancak avangart eşcinsel kuramın daha çok Foucault yanlısı diğer bir dalı, genellikle materyalizm söylemine sarılmakta ya da açıkça kendisini materyalist ilan etmektedir; bu nedenle, avangart ile materyalist kuram arasındaki farkın iyice netleştirilmesi gerekir.

Hem avangart hem de materyalist eşcinsel kuram geleneksel cinsellik ve kimlik kavramlarının dayandığı kimlik kategorilerini (gay, normal, erkeksi, kadınsı), karşıtlıkları (erkek-kadın, hetero-homo) ya da bunların denkliklerini sorgular. Her ikisi de cinselliğin kişisel ya da medeni hak olduğu biçimindeki geleneksel düşünceden ayrılır. Ayrıca her ikisi de, kimliğin kişinin kendi bedeni aracılığıyla aşikâr bir yoldan temsilinin kabullenildiği ve kolektifliğin de otantik somutlaştırma standardına göre tanımlanan grup üyeliğine indirgendiği bir kimlik politikasını reddeder. Foucault çizgisindeki avangart eşcinsel kuram kimi zaman materyalist feministlerin çalışmalarını kabul

eder; örneğin Monique Wittig'e çeşitli seçkin, avangart, eşcinsel kuramcılar sahip çıkmış ve çalışmalarına sıkça değinmişlerdir. Ancak avangart kuramda sunulan eleştirel eylem tarzları ile toplumsala ilişkin kuramlar feministler tarafından eleştirel olarak yeniden yazılmış olmasına karşın, tarihsel materyalizmle uyumsuzluk içindedir.

Daha çok Foucault çizgisinde olan eşcinsel kuram, postyapısalcılığın önemli bir biçimde resmi olan hümanizm ve görgüllük eleştirisini genellikle kültürel politika açısından nitelendirilen daha açık toplumsal konulara genişletmesinden ötürü postyapısalcı olarak nitelendirilmiştir.⁷ Foucault'nun öznelliğinin her şeyden önce tamamen tarihsel ve toplumsal olduğu, kimliklerin düzensizce yapılandırılmış olduğu ve bu yapıların disipliner teknolojiler ve güçlü rejimler yoluyla hayata geçirildiği savlarına dayanan eşcinsel kuramın bu dalı, Foucault'nun şecereleri gibi, temelde tarihsel materyalizmin ana önermelerini reddeden post-marksist bir materyalizm ise, heteroseksüelliği bir iktidar rejimi olarak kabullenmekle ilgilenen sol politikalar için bunun anlamı nedir? Bu soruların yanıtlarını ortaya çıkarmak, bugün eşcinsel kuramı sola kabul ettirme konusunda yaşanan zorlukları aşma sürecinin önemli bir parçasıdır.

Judith Butler'ın çalışması bu bağlamda okunması gereken bir çalışmadır. Butler, yalnız heteroseksüelliğin tanımlayıcı eşcinsel eleştirileri hakkında önemli yer edinmekle kalmayıp aynı zamanda en son kitabındaki materyalizme dönüşle kendi argümanlarını post-marksist söylemler çerçevesine dahil etmekte ve çalışmasına da Foucault çizgisindeki avangart eşcinsel kuramın paradigmatic bir örneği niteliğini kazandırmaktadır. Aşağıda yer alan Butler'ın

⁷ Bu eşcinsel kuram dalını geliştirenler arasında Judith Butler (1993), Cindy Patton (1993), Gayle Rubin (1984), Eve Sedgwick (1993) ve Michael Warner (1993) bulunmaktadır.

eserine yönelik yorum, aynı varsayımların bazıları başka yerlerde bulunabilse de, Foucault çizgisindeki eşcinsel kuramın tümü için geçerli değildir. Bu yorum, daha ziyade, bu yaklaşımın bilgilendirici varsayımlarından bazılarını incelemek ve post-marksist eşcinsel politikanın sınırlarını sorgulamak amacını taşımaktadır.

Judith Butler'a herhangi bir başka eşcinsel kuramcıdan daha fazla ve daha yaygın göndermede bulunulmaktadır. Çalışmasına yapılan göndermelere, yakın tarihli tezlerde, konferans sunularında ve dergilerde, yeni kitaplarda ve derlemelerde, ayrıca *Voice Literary Supplement*⁸ gibi daha popüler kozmopolit ortamlarda rastlanmaktadır. Bu ilgi pek çok açıdan onun fikirlerinin, cinsellik ve toplumsal cinsiyete ilişkin baskın heteroseksüel ideolojilere önemli bir müdahale olduğunu gösterir. Butler'ın ilk kitabı olan *Gender Trouble* (1990) burjuva öznellik ile arzunun heteroseksüelleştirilmesi arasındaki ilişkinin keskin bir eleştirisiydi. Burada Butler kişinin temsilden önce gelen özelliklerini ya da kendini açıkça ortaya koyan gövdelere ya da grup eğilimlerine yönelik cazibeyi temel alan kimliğin toplumsal cinsiyet ve cinsiyetin toplumsal olarak oluşturulduğunu bir kez kabul ettiğimizde ister istemez sorunlu olduğunu öne sürer. Eğer toplumsal cinsiyet kültürel açıdan düzenlenmiş ayarlayıcı uygulama ise, kişinin "tutarlılık" ve "süreklilik" hali, kurgusal olarak, ampirik verilerin değil, kurgusal olarak "toplumsal bakımdan yerleşmiş ve korunmuş anlaşılabilirlik normları"nın etkisi olarak görülebilir (17). "Anlaşılabilir" toplumsal cinsiyetler" demektedir Butler, "cinsellik, toplumsal cinsiyet, cinsel uygulama ve arzu arasındaki tutarlılık ve süreklilik ilişkilerini bir bakıma oluşturan ve koruyan cinsiyetlerdir." (17) Butler'ın

⁸ Örnek olarak bkz. Michael Warner'ın eşcinsel kuram konusunda *Voice Literary Supplement*'ta (1992) çıkan ve Butler'ın çalışmasının çektiği ilgiyi ve dürtülediği karışıklığı vurgulayan rapor.

savına göre, bu tutarlılığı korumak için önemli ayarlayıcı uygulamalardan biri, arzunun Heteroseksüelleştirilmesidir - eril ve dişil arasındaki denk ve asimetrik karşıtlık (burada eril ve dişil, erkek ve dişinin gösteren simgeleri olarak anlaşılmaktadır) (17). O halde cinsel kimlik, toplumsal cinsiyete dayalı tutarlılığı sabit ve karşıt bir heteroseksüelliğin kurgusuna dayanan bir “anlaşılabilirlik matrisi”nin sonucudur (17, 22). Butler’a göre, Heteroseksüellik kurgusu, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin aslında edimsel, vücuda işlenmiş, tekrarlanan bir üsluplaştırmalar meselesi olduğu anlayışını engelleyerek, toplumsal cinsiyet ve cinselliğin sözde “ifadeler”inin istikrarını sağlar (32).

Butler’ın çözümlemesinin en belirgin ve dolaysız özelliklerinden biri, feminizmin kültürel açıdan yapılandırılmış toplumsal cinsiyet kuramını, bu iki cinsten herhangi birinin -erkek ya da kadın- içsel tutarlılığının kurumsal heteroseksüelliği üstlendiği şeklindeki daha radikal tezi kapsayacak şekilde genişletmesidir. Butler’ın eleştirisinin karşıtlık içeren gücünün büyük bir bölümü, heteronormatifliğin burjuva dışavurumcu ve tutarlı öz olma ideolojisinin kesinlikle merkezinde olduğu savında yatar. Bu hayali temsil, Butler’a göre, “toplumsal cinsiyetin zorunlu olarak cinsiyeti izlemediği ve arzu ya da cinselliğin genellikle toplumsal cinsiyeti izler gibi görünmediği, Heteroseksüel, biseksüel, gay ve lezbiyen bağlamlarda dal budak salan toplumsal cinsiyet süreksizliklerini gizler” (135-36). Bu açıdan, genellikle kişinin özünün odağı olduğu varsayılan heteroseksüellik daima potansiyel tehlike taşıyan güvenilir bir uydurma olarak sunulur.

Gender Trouble’da Butler, cinsel kimliği beden yüzeyinde geçici bir tutarlılığı ifade eden *söylemlerin* (eylemler, jestler, uygulamalar) etkisi olarak sunmak için çeşitli postyapısalcı dil kuramlarına dayanır (136). Amacı heteroseksüelliğin ve toplumsal cinsiyetin doğallaştırılmış-

lığını, bunların kimliğin edimsel özellikleri olduğunu göstermek yoluyla bozmaktır. Lezbiyen ya da gay -ya da istenirse, normal- “olmak” Butler’a göre bir kişinin kimliğinin bir işareti değil, daima bütünleyici olan, daima her türlü özgün cinsel kimliğin genel durumunu ortaya çıkaran taklitlerin, kültürel göstergelerin ve göreneklerin yinelenen edimlerinin etkisidir. Bu edimsellik, daha rol ya da eylem uygulanmadan önce zaten yerli yerinde olan bir “ben” varsayan bir rol yapma ya da tiyatroya bir olgu değildir. Kimlik radikal biçimde edimseldir. Bir “ben”in kalıcı olarak “olmak” durumuna gelmesi cins ve toplumsal cinsiyetin yinelenen edimiyle olur.

Butler’ın son kitabı olan *Bodies That Matter*’da (1993) kimliğin edimselliğine ilişkin bu tezler, görgül açıdan çok daha Foucault çizgisinde olan bir materyalist çerçeveye oturtularak genişletilmektedir. Kitabın giriş sayfalarında Butler bu kitabın projesine, bedenin maddiliğini, bedenlerin cinselleşmiş olarak maddileştirildiği sınırlamaları ve bedenin maddiliği ile toplumsal cinsiyetin edimselliğini birbirine nasıl bağlayabileceğini düşünmeye çalışarak başladığını dile getirir (1). Butler açısından, maddiliğin bir normlar sorunu olduğu hemen belli olur. Bedenin maddiliği, Butler’a göre, cinsiyeti yapılandırmak ve bedenin cinsiyeti ve cinsel farklılıklarını heteroseksüel bir zorunluluğun hizmetinde maddileştirmek için edimsel bir biçimde işleyen düzenleyici geleneksel uygulamalardan ayrılamaz (2). Bu görenekler, bu normlar cinsiyetin maddileşmesini kendi etkili yinelenmeleri yoluyla başarırlar. Kişi cinsel bir kimliği zaten yerleşmiş olan normların yinelenmesi yoluyla “sergiler”. Bu anlamda, cinsel kimlik ontolojik ya da doğal bir öz olmayıp Butler’ın “alıntısal” bir uygulama dediği şeydir. Cinsiyet, üzerine toplumsal cinsiyet kimliklerinin yapılandırıldığı statik bir şey ya da bedensel açıdan belirlenmiş bir şey, bir hammadde değildir; sayesinde “ki-

şı”nin görünür duruma geldiği bir kültürel gelenekler setidir (2). Normlar, kısmen dışlama yoluyla denetimi sağlarlar ve Butler’a göre, cinsiyetin yapılandırılmasını sağlayan dışlayıcı normatif heteroseksüel matris, alt kategorilerden oluşan bir alanın eşzamanlı üretimini gerektirir. Bu alt kategorilerle kimlik kazanma, başat kültür tarafından sürekli reddedilir. Butler, bu tehdit edici alt kategorinin edimsel bir eşcinsellik politikasının eleştirel uzamı olarak ortaya koyduğu farklı hukuk göndermelerini gözler önüne serer.

Butler’ın normatif heteroseksüellik eleştirisinde çeşitli kavramlar birbiriyle ilişkilidir -söylem, maddilik, uygulam- ve hepsi de tarih, erk ve toplumsal ile gevşek bir bağ içindedir. Foucault doğrultusunda olduğu ölçüde, *Bodies That Matter* toplumsal uygulamaların karmaşık bir zinciridir. Bu toplumsal uygulamalar normların ve güç vektörlerinin araçlarıdır. Bu anlamda edimsellik, söylem olarak iktidarın modalitesidir. Butler’a göre, sistemin ve normların tarihçesi, resmi bir biçimde adlandırdıkları şeyi zaman içinde eyleme geçirme güçleridir (187).

Butler’ın normlara yaptığı vurgu, postyapısalcılığın kimliği metinsel biçimde anlamlama olarak kavrayışına, gücün dil içinde işleyişine daha fazla alışkın olan bir toplumsal ve tarihsel çözümlemeyi dahil eder. Ancak toplumsal yaşamın maddiliğini öylesine belirleyici bir biçimde normatif olarak anlamak da toplumsalı kültür ve hukuk alanlarıyla sınırlar. Bu açıdan dilden, söylemlerden ya da göstergelerden fazlasını içerir. Fakat normatif bir başlama noktası daha en başta toplumsal yaşamın diğer önemli boyutlarını eleştirel düşünceden dışlar mı?

Butler’ın normatif maddilik anlayışında kültür ve hukuka verilen önem tarihsel materyalizmden tamamen farklıdır ve ikisi arasındaki farklar bu soruyu yanıtlarken dikkate alınmaya değer düzeydedir. Tarihsel materyalizm top-

lumsal, normatif uygulamalar (ideolojiler), hukuk (devletin örgütlenmesi) ve ayrıca işbölümü yoluyla tarihsel açıdan yaratılmış olarak görür. Butler'ın Foucault gibi, emeği toplumsal çözümlemeden tamamen çıkarması, maddiliğe yönelik olarak getirdiği savları post-marksist olarak belirler. Aslında, post-marksizm ile olan bu sıkı ilişki, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un eserlerine yönelik hayranlık dolu yaklaşımında önceden görülmektedir. Butler'ın eşcinsel kuramının ortaya koyduğu türden bir materyalizmde söz konusu olan unsurları düzenlerken Laclau ve Mouffe ile olan bu yakınlaşmasını incelemek önem taşır.

Bodies That Matter'ın "Arguing With the Real" başlıklı yedinci bölümünde belirtildiği gibi, Butler'ın edimsel eşcinselliği ile Laclau ve Mouffe'un radikal demokrasisinin pek çok ortak yönü vardır.⁹ Laclau ve Mouffe'a göre ["Gerçek" Butler'ı tartışan Slavoj Zizek (1989) açısından], maddi olan edimsel bir söylemdir. Laclau ve Mouffe'un *Hegemony and Socialist Strategy*'si (1985), Marksizm içindeki ekonomik determinizm ve parti öncülüğü geleneklerine karşı kendi materyalist edimselliğini geliştirmektedir. Marksizm içindeki bölünmelere dair kendi yorumlarını temel alan Laclau ve Mouffe sınıftan (marksist) ve siyasetten çok kitleyle (demokratik) bağlantılı bir hegemonya kavramına sahip çıkarlar ve kavramın soy kütüğünü Rosa Luxemburg ve Antonio Gramsci'ye kadar izlerler. Ancak marksizmde kitlelerin -kadınlar, sömürgeleşmeye ve ırkçılığa karşı olanlar, cinsellik ya da çevre hareketleri- ortak çıkarlarının gözetilmesine kapalı olan bir sınıf-özne yapılandırmasını düzeltmek için indirgemeci bir ekonomik determinizme karşı olan argümanları, toplum-

⁹ Bu makalede Butler, Slavoj Zizek'in (1989) çalışması ile Laclau ve Mouffe'u (1985) karşı karşıya getirmekte ve Zizek'in Lacan çizgisindeki "Gerçek" kavramına göre heteroseksüel ve misogynist (kadın düşmanı) varsayımlar önermektedir.

sal yaşamda emeğin yerini tamamen dışlamayla sonuçlanmaktadır.¹⁰ Bu dışlama, Butler'ın normatif materyalizmi gibi, toplumsal örgütlenmenin temelde simgesel olduğu kavrayışına oturan bir toplumsal kurama göre şekillenir. Bunu, sınıfı ideolojiyi ve devleti değiştiren ve karşılığında kendisi de etkilenen emek düzeninin bir sonucundan çok simgesel (özne) konumların eklemlenmesi olarak görmelerinden anlamaktayız. Her şeyin ötesinde, maddiliğin kültürel ya da simgesel boyutlarına gösterdikleri aşırı ilgide, emeğin silindiğini görmekteyiz.

Toplumsallığın simgesel olanla bu post-marksçı eşitlenmesi, Laclau ve Mouffe'un hegemonya kavramını toplumsal üretimden -tarihsel materyalizmin temel çıkış noktalarından biri- sökme tarzında iyice belirginleşir. Laclau ve Mouffe'a göre kurucu bir bütünlük olan toplum kavrayışını terk etmek için üretimin reddedilmesi gerekir. Toplumsalın açıklığını onun yapılanma zemini olarak değerlendirirler; bu açıklıkta "doğasını henüz belirlememiz gereken ortak ilişkilerle uğraşmaktayız" (Laclau ve Mouffe 1985, 96). Ne var ki, kurucu kavramlara karşı geliştirilen bu tez; 1) tarihsel materyalizmin kurucu toplumsal üretim kavramının, onların ima ettikleri, ama toplumsalın (tarihsel) açıklığını da tanıdıkları Hegelci anlamda bütünleyici olmadığını, ve 2) onların kendi olumsal toplumsal mantıklarının kurucu bir kavrama, yani anlamlamaya bağlanmış olduğunu kabul etmez.

Laclau ve Mouffe tarihsel materyalist üretim kavramını bütünselleştirici olarak kabul etmektedirler; çünkü toplumsal üretimi, toplumsal üretimin tüm yönlerinin dahil edildiği Hegel çizgisinde bir bütün haline gelen ekonomik üretimle denk tutmaktadırlar. Bu yanlış yorum, çağdaş

¹⁰ Laclau ve Mouffe'a ilişkin daha ayrıntılı eleştirel yorumlar için bkz. Geras (1987); Hennessy (1993); Larsen (1990).

marksistlerin marksizmde altyapı-üstyapı kuramsal gele-
neği yeniden oluşturma çabalarını, özellikle de Louis Alt-
husser'in üretici maddi pratik olarak ideoloji teorilerine
yaptığı katkıyı göz ardı etmektedir. Laclau ve Mouffe,
Althusser'i ele aldıklarında, bunu Althusser'in ortaya attığı
üstbelirlenim mantığını, bu mantığın içinde yer aldığı üre-
timin toplumsal ilişkiler birliğinden ayırmak için yaparlar.
Laclau ve Mouffe'a göre, "üstbelirlenim kavramı simgesel
alandaki yapılandırılmıştır ve onun dışında hiçbir anlamı
yoktur." (97). Bunun bir sonucu olarak, Althusser'in "top-
lumsal içinde var olan her şey üstbelirlenmiş"tir yargısının
anlamını "toplumsalın yapılandırıldığı savın kendisi sim-
gesel bir düzendir." (97-98) biçiminde ele alırlar. Belli ki
Laclau ve Mouffe'ta simgesel, kurucu bir anlayıştır! Top-
lumsal üretimin diğer formlarından ayrıldığında, simgesel
toplumsal olur ve üstbelirlenim yalnızca kimliklerin dü-
zensiz oluşumuna uygun hale gelir.

Ne var ki Althusser'in üstbelirlenmiş olarak toplumsal
anlayışı verili bir toplumsal oluşumdaki değişimleri yapı-
lanmış bir birimin ifadesel ürünleri olarak ya da tesadüfi
olarak değil, somut, tarihsel bakımdan özgül eklemlenme-
ler olarak anlar. Üstbelirlenim, gerçekte var olan toplum-
lardaki çelişkilerin özel toplumsal uygulamalara -eklemek
gerekirse, muhalefet ve direnişi gizlice besleyen süreçte-
nasıl sızdığını açıklamaktadır. Althusser'e göre, kapitalizm
ve ataerkillik gibi toplumsal bütünlüklerin betimlenmesi
için gerekli olan çelişkili toplumsal ilişkiler toplumsal bir
oluşum içinde yoğunlaşmış ya da yerinden edilmiş (yani
üstbelirlenmiş) uygulamalarda görülür. Bu yapısalcı ku-
ram aşırı ölçüde determinist olması, direniş ve değişime
fazla yer vermemesiyle eleştirilirken pek çok Althusser
sonrası marksist toplumsal mücadelenin özellikle herhan-
gi bir tarihsel konjonktürde karmaşık olumsuzlukların de-
ğişime uğrattığı, sermaye ile emek, devlet ile sivil toplum,

sömürgeleştirilen ile sömürgeleştiren arasındaki süregiden çelişkiler nedeniyle gerçekleştiğini savunmuştur.¹¹ Althusser'in üstbelirlenim kavramında materyalist çözümleme ve sol politikalar açısından en önemli olan şey, ideoloji ile emek arasındaki bağları yitirmemesidir. Ancak Laclau ve Mouffe açısından üstbelirlenim, birleşme noktasıyla ilişkili birleşim noktalarının her türlü gerekli sabitlenmesini ya da kimlik için düzensiz eksenleri -örneğin kadın, erkek, zenci, gay- kesintiye uğratma tehdidinde bulunan anlam farklılıklarına denk düşer.

Bu fazlalığın, geçici bağlantının ya da kimliklerin belirlenmesindeki maddiliği neyin oluşturduğunu anlamak bizi Laclau ve Mouffe'un kurucu kavramı olan anlamlamaya götürür. Onlara göre her toplumsal kimliğin üstbelirlenmiş, simgesel boyutunu oluşturan şey, çokanlamlılıktır: "Toplum asla kendi kendisiyle özdeş olmayı başaramaz, çünkü her bir birleşim noktası onu örten bir metinlerarasılık içinde yapılandırılır." (Laclau ve Mouffe 1983, 113). Butler'ın vardığı sonuca göre, bu hareketlendirici eksiklik "herhangi bir ve her gösterici uygulama" içinde kurucu bir olumsuzluk tarafından garantiye alınır (193).

Bu post-marksistlerden her biri toplumsalın ve kimliklerin eklemelenmesinin yalnızca dilsel bir süreç olmayıp söylemsel oluşumun tüm yoğunluğuna işlediğinde ısrar ederler. Ancak maddilik görüşlerini simgesele dayandırmaları, toplumsal mücadelenin ya da onların antagonizm dedikleri şeyin göstergeye bağlı olduğu anlamını taşır -bu, *différance* [farklılık] etkisine ya da tek bir gönderim ya da gösterilene bağlanmayı reddeden gösterenlerin yoğun biçimde yayılmasıyla her türlü pozitif kimliğin sürekli bozulmasıdır. Butler gibi Laclau ve Mouffe da pozitif kimlik-

¹¹ Bu çalışmanın bir bölümü *Rethinking Marxism*'de yayımlandı ve Ebert ile Zavarzadeh'in editörlüğünü yaptığı, hazırlık aşamasındaki antolojide de yer alacak.

lerin altında yatan açık karşıtlıkların (örneğin heteroseksüel-homoseksüel, erkek-kadın), söylemsel kuruluşlarından ötürü, daima bozulmaya açık olduklarını ileri sürmektedirler. Ancak kimliklerin maddiliği ile onların sınırlarının yıkılması, anlamlamanın belirli bir özelliği ya da gösterenin geçici toplumsal düzenlenişinin bir etkisi olarak sunulmaktadır. Bu toplumsal düzenlemenin maddiliğini nasıl anlayacağız? Neden anlamlar bazı yollardan korunuyor da diğerleriyle korunmuyor? Neden belirli (örneğin heteroseksüel) birleşim noktaları bazı toplumsal oluşumlarda kimlik için doğallaştırılmış eksenler olmaktadır? Bu sorular post-marksizmin sınırlarını belirlemektedir: “Neden?” sorusuyla ortaya çıkarılan sözü edilemez nedensel mantık. Ancak Althusser’in üstbelirlenim düşüncesinin gösterdiği gibi, nedensellik indirgemeci, bütünlük sağlayan ya da gösteren olmak zorunda değildir; bizleri kültür ya da simgesel tarafından tamamen içerilmeyen toplumsal düzenlemeleri düşünmeye yönlendirse de.

Bu toplumsal düzenlemelerden biri de kapitalizmdir. Post-marksist materyalist çözümlemede kapitalizm neredeyse mevcut değildir. Eğer toplumsal yaşam yapısal açıdan sembolik olarak görülecekse, öyle de olması gerekir. Politik (durum) ve ideolojik (normatif) süreçlerle ilişkisine göre özel olarak tanımlanan bu simgesel açıklık, Butler’ın Laclau ve Mouffe’un radikal demokrasilerini hevesle onaylamasının temel nedenini oluşturur. Butler radikal demokrasiyi “tarihsel olayların ya da toplumsal ilişkilerin nedensel bir kuramına”na (Butler 1993, 192) karşı yerleştirir ve toplumsalın temel bileşeninin onun kişiselliği, yani öznelerin olası üretimini daima açık bırakması olduğunda ısrar eder (193). Açıklığa yönelik bu argümandaki sorun, her türlü toplumsal ilişkiyi -istismarcı olanları bile- potansiyel olarak onaylamasıdır. Politik bir hareket olan sosyalizmin aksine, radikal demokrasinin “radikal”

boyutu, kapitalist emek ayrımlarına hasar vermeyen kültürel ve politik değişikliklerle sınırlı olmasıdır. Devlet oluşumları arasında hiçbir ilişki tanımayan politik reforma ve demokratik ideallere öncelik veren anlam yapılanmaları ve emek ile varsıllık ayrımları, “neyin hakları?” sorularının eşit haklar için yapılan baskının altında kaybolduğu kapitalizm içindeki liberal reform hareketlerinde elbette uzun bir tarihe sahiptir. Eğer yeni toplumsal hareket içinde amaç demokratik hakları ve kapitalizm dahilindeki imtiyazları güvenceye almaksa, eşcinsel politikanın bu çabanın sınırlarıyla yüzleşmek için ne tür bir sorumluluğu bulunmaktadır?

Bu soruya verilecek yanıt, Butler’ın heteroseksüellik eleştirisini “edimsel” evlilik pratiği karşısında sınayarak yaklaşmak istiyorum.¹² Butler evliliği ayrıntılı olarak ele almasa da, egemen heteroseksüelliğin korunmasını sağlayan temel kurum olarak evlilik üzerinde düşünülmeyi hak etmektedir. Evlilik, kuşkusuz devlet tarafından düzenlenmekte ve yasaların devreye girmesiyle de uygulanmaktadır. Butler’a göre bu yasalar, heteroseksüelliğin normatif boyutunu, “kendi yakarışlarının yankı zinciri dışında hiçbir meşrulaştırıcı otoriteye dayanmayan” (Butler 1993, 107) şimdiki halde işlevini yerine getiren geleneklerin sürekli yeniden işlenmesi yoluyla güvenceye alır. Evlilik uygulandığında, Butler’ın yasanın edimselliğine yönelik formüllendirmesi, evliliğin sırf daha önce de yürümüş olduğu için yürüdüğünü ve dahası toplumsal bir uygulama

¹² Eve Sedgwick’in eşcinsel edimsellik konulu makalesi (1993) bu noktada, eşcinsel kimlikleri evliliğin edimsel “Evet”ine karşı edimsel “Utan!” yoluyla güvence altına almaya kalkışması açısından dikkate değer. Ancak her iki uygulamayı da bireyselleştirici söylemler olarak gördüğü için, Sedgwick kurumsallaştırılmış heterocinsiyet ile çok daha yayılmış, ama yine de hâlâ maddesel olan “utan” söylemleri arasındaki maddi ilişkilere ve düzensiz kimlik başarımları ile diğer türden toplumsal uygulamalar arasındaki maddi ilişkilere asla değinmez.

konumuna erişmesinin sadece normatif olduğunu düşündürmektedir.

Ama heteronormatifiğin evlilikle ilişkisi sadece bu konuda mıdır? Evlilik yalnızca heterocinsellik doğallaştırıcı söylemleri yoluyla değil, aynı zamanda da toplumsal cinsiyet ve sınıf arasındaki üstbelirlenmiş ilişkiler yoluyla heteroseksüelliği güvenceye almaktadır. Tarihsel açıdan evlilik, toplumsal cinsiyete dayalı öznelerin ideolojik yapılanması için ve toplumsal cinsiyete dayalı emek için yoğun bir aktarım noktası olmuştur. Özel ataerkilliğin “feodal” ev içi yapısında, heterocinsellik baba/kocanın karısı üzerinde tam otorite kurmasını, onun işini, kültürünü ve kişiliğini sahiplenmesini güvenceye alıp meşrulaştırmaya yardımcı olur.¹³ Özel ataerkillikte bir evli bayan olmak evin içinde yemek hazırlayarak, temizlik yaparak, çocuk bakarak, rehberlik ederek, onararak -doğrudan diğerlerinin kullanımına göre düzenlenmiş emeği sergileyerek- zaman dilimlerini geçirmek demektir. Bu edimsellikler, tüzel bir hukuk sisteminin ve aralarında doğallaştırılmış heteroseksüellik, toplumsal cinsiyet asimetrisi ve romantik aşkın da bulunduğu normlara ve söylemlere ilişkin ideolojik bir sistemin sürekli alıntıları olarak görülebilir. Ama bunlar aynı zamanda ev dışında da sistematik bir toplumsal cinsiyete dayalı emek ayırımına dayanmaktadır -kadının emeği sömürülür ve kadınlar erkeklerle oranla düşük ücret alırlar. Ancak çok yakın zamanlarda- ve de yalnızca endüstrileşmiş kentsel ekonomilerde -kadının evlilik karşısındaki seçenekleri çoğalabilmiştir; çünkü kadınların evli olmasalar da kız kardeş, kız ya da teyze olarak yerlerini hak edebilecekleri tek yer onların evidir. Tüm dünyada evliliğin sunmayı sürdürdüğü ekonomik güvence kadınlar

¹³ Feodal ataerkil iç ekonomi kavramı Fraad, Resnick ve Wolff (1989) tarafından geliştirilmektedir. Özel ataerkillik karşısında kamusal ataerkillik ayrımı Ferguson (1989) ve Walby (1990) tarafından kuramsallaştırılmıştır.

için genellikle evlenme ya da evli kalma dürtüsüne yol açmaktadır.¹⁴ Örneğin ABD’de evli olmayan annelerin ve boşanmış kadınların nüfusun bütününe oranla yoksulluk içinde yaşama olasılığı dört kat daha fazladır ve ücretli çalışanlar olarak da kadınlar düşük ücret ve çok az hak veren, iş güvenliği hiç olmayan ya da çok az olan, yarım günlük istihdam sağlayan hizmet türü işlerde çalışmak durumundadırlar.¹⁵

Evliliğin, içinde yazılı olan heteroseksüel zorunluluğu uygulatmakta asla tamamen başarılı olmadığını tartışacak değilim. Yasal açıdan evli olan birçok erkek ve kadın homoseksüel pratiklere başvurmakta ve hatta lezbiyen ya da gay bir kimlik edinmektedir. Evlilik yaşamının ve geleneğinin ritüellerindeki bu zorunluluğun her gün defalarca denenmesi, heteronormallüğün güvencede olmamasına ilişkin bir bulgu olarak algılanabilir. Aslında evlilik kurumunun yinelenen bu aktarımları garantiye alma görevini üstlendiği söylenebilir. Bununla birlikte, evlilik kurumunun sürekli uyguladığı ataerkil heterocinsiyet normları, sınıf ilişkilerine eklemlenmelerinden ayrı olarak işlev görmez. Heterocinsiyet ile sınıf arasında üstbelirlenmiş bir ilişki önermek, bunun gerekli ya da düzenli biçimde nedensel bir ilişki olduğunu söylemek anlamını taşımaz. Evlilik ta-

¹⁴ Aşağıdaki sayılara dikkatimi çektiği için Julie Torrant’e minnettarım. Bu sayılar evlilik kurumunun yönlendirdiği toplumsal cinsiyet ve sınıf arasındaki üstbelirlenmiş ilişkiyi içermekte ve tiksinererek dışladığı bireylerin bir boyutuna dikkatleri çekmektedir: Evli çiftlerin yalnızca % 3-4’ü yoksulluk içinde yaşarken, yalnız yaşayan ya da akraba olmadıkları bireylerle yaşayan kişilerin % 12.8’i yoksuldur. Buna karşılık, bayanların çekip çevirdiği evlerin % 22.5’i yoksulluk içinde yaşamaktadır (“Demographics” 1991, Torrant [1993] içinde değinilmekte).

¹⁵ *The New York Times*’a (20 Şubat 1994) göre, Women Work tarafından yürütülen yakın tarihli bir çalışma, 1990’da ABD’de hane halklarının % 11’inin yoksulluk içinde yaşadıklarını, evi çekip çevirme durumunda kalan yalnız ev kadınlarının % 42’sinin ve evli olmayan annelerin % 44’ünün yoksul olduğunu göstermektedir.

rihsel açıdan kadınların ücretsiz ev içi emeğini güvenceye alacak bir sistemi sağlamaya yardımcı olurken, kadının ev içindeki emeği ile kapitalizm arasında kalıcı, doğrudan ve tahmin edilebilir bir ilişki yoktur. Son yirmi yılda büyük sayıda orta sınıftan evli kadın ücretli emek gücüne katılırken, kadınların bir zamanlar sağladığı emeğin bir bölümü tüketici pazarları, ücretli ev içi çalışanları ve çocuk bakımı sağlayanlar tarafından temin edilmiştir. Aynı zamanda, kadınların ev dışındaki ücretli istihdamı büyük oranda artarken, erkeğin ev içi emeğe katılımında görece bir artış yaşanmamıştır. Evin çekip çevrilmesi için gerekli olan temizleme, besleme ve planlama işleri hâlâ hiç istisnasız kadın emeği tarafından karşılanmaktadır ve evlilik bu ataerkill heterocinsiyetli düzenlemenin güvenceye alınması için temel kurum olmayı sürdürmektedir.¹⁶

Evlilik örneğinin ele alınmasındaki neden, cinselliğin indirgemeci sınıf çözümlemesini ya da cinsellik ile toplumsal cinsiyeti bir araya getirmek değildir; fakat egemen heteroseksüel norm üstbelirlenmiş ise, bu üstbelirlenimin emek ilişkilerinin yanı sıra toplumsal cinsiyet ve cinselliği de beraberinde getirdiğini ve bunların tümünün karmaşık yollardan kapitalizmin üretimine katkıda bulunduğunu ileri sürmektedir. Özel ataerkilliğin evlilik düzenlemeleri, kapitalist tarafından bir ücret karşılığında edinilmiş olmasa da kadın emeğini işgücünün fiziksel refahını, sağlığını ve bilgisini üretmek için gerekli olan bir ev çalışanı olarak güvenceye almıştır. Bu açıdan, egemen ve çalışan sınıf içindeki heteroseksüel evlilik genellikle sermayenin çıkar-

¹⁶ Yakın tarihli çeşitli çalışmalar bu savı desteklemektedir. Bunlardan biri, yakın tarihte ücretli emek gücüne dahil olan kadınların toplam çalışma saatlerini 10-15 saat artırdıklarını göstermektedir; bir diğeri, çalışan annelerin ezici bir çoğunluğunun akşam yemeğini hazırlamaya ve yalnız kaldıklarında temizlik yapmaya devam ettiklerini göstermektedir. Daha ayrıntılı değerler için bkz. Fraad, Resnick ve Wolff (1989, 49-50).

larına hizmet etmiştir.¹⁷ Ancak son birkaç on yıl içinde, uluslararası cinsel işbölümünde, evlilik hukukunda ve özellikle de orta sınıfın toplumsal cinsiyet ideolojilerinde oluşan değişiklikler, feodal heteroseksüel evlilik sözleşmesine göre düzenlenmiş bir iç ekonomi ile sermaye arasında hiçbir zorunlu ilişki bulunmadığını göstermektedir.

Ataerkil ev içi ekonomilerin değişmekte olduğunu kabullenirken şunu da belirtmek gerekir ki, gitgide daha fazla sayıda kadın ücretsiz işgücüne dahil olsa da ve özel ataerkilliğin evlilik dışındaki cinsellik yasaklamaları gevşiyor olsa da, heteroseksüel evlilik ile toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü, tutarlılığı sefil bir homoseksüel düzene göre hukuk ve sağduyuda güvenceye alınan ve meşrulaştırılan, egemen, her yanıyla doğallaştırılmış toplumsal ilişkiler olmayı sürdürmektedir. Anal seks Birleşik Devletler'in yarısından fazlasında hâlâ bir suç. Bowers-Hardwick davası konuyu, yalnızca heteroseksüel olduğunda yasal olacak şekilde teyit eden bir konuma getirdi. Her yıl binlerce gay delikanlının aileden atılması ve lezbiyen annelerin hâlâ çocuklarının ellerinden alınma riski taşımaları, meşru cinsel uygulama ve aile bağlayıcılığının devletin zorla kabul

¹⁷ Feodal bir ev içi iş bölümü ile endüstriyel kapitalizmin gelişimi arasında oluşturulacak herhangi bir gerekli ya da yeterli bağlantının, bu emeğin kölelikle olan ilişkisiyle nitelendirilmesi gerekecektir. Beyaz erkeklerin karılarının aksine, köleler, üretken bedenleri ve emekleri endüstri tarımı ve onun desteklediği endüstrileşme aşaması için yaşamsal önem taşımasına karşın, evlilik bağına sahip bir toplumsal heterocinsiyetli ev içi ekonomiye meşru katılımdan tamamen dışlanmışlardı. Bu kölelik kurumunun "kendine özgü" niteliklerinden biri, beyaz erkeklerin, beyaz ataerkil otoritenin kayganlığını ortaya seren, kölelerle olan iç "yakınlık" potansiyeliydi. Her ne kadar birçok zenci kadın beyaz efendilerinin çocuklarını doğurduysa da, kölelerin taşınır mal olarak taşıdıkları esir konumu bu kadınlardan evlilik "hakları"nı esirgedi; bu haklar ataerkil ev işi cinsiyete dayalı ayrımı ve toplumsal heterocinsiyetli ataerkil doğrultudaki bazı kimlik kategorileri de -anne, baba, karı, koca, evlat, oğul- dahil olmak üzere mülkiyet sahipliğinin kullanımını öngörüyordu. Afrika kökenli Amerikalı kültüründe aile ve enstest betimlemeleri açısından bu tarihin önemi konusunda bkz. Spillers (1989).

ettirdiği bir heteroseksüel imgelemle yönlendirilmeye devam ettiğini göstermektedir.¹⁸

Yine de heterocinsiyetin kocanın kadının emeğini ve kişiliğini belirlemesi yoluyla zorunlu ve zorlayıcı bir biçimde pekiştirildiği ev iç uzamların özel ataerkilliğinden, evliliğe ve hatta heteroseksüelliğe daha az dayanabilecek olan daha kamusal bir ataerkilliğe geçişin adım adım gerçekleşmekte olduğuna dair işaretler vardır. Çeşitli şehirlerde heteroseksüel ve homoseksüel çiftlerin evli çiftler olarak kaydedilebilmelerini ve evli çiftlerin bazı haklar kazanmalarını sağlayan yerel düzenlemeler yapılmıştır.¹⁹ Çeşitli firmalar sigorta olanaklarını gay ve lezbiyenlerin eşlerini içerecek biçimde genişletmiştir. Kuşkusuz bunlar aile ve ev halkının heterocinsiyet tanımını zorlayan önemli ve gerekli politik özgürlük gelişmeleridir. Fakat sol bir politikanın gündemini yalnızca kapitalizm içindeki medeni hakların elde edilmesine odaklaması yeterli midir?

Bunun yeterli olmadığını düşünmemi sağlayan nedenlerden biri, bizi heteroseksüel evliliğe ilişkin bir tartışmanın eşcinsel kuram çalışması için neden uygunsuz olmadığı sorusuna geri getirmektedir. Heteroseksüellik keyfiyetinin eşcinsel eleştirilerde tehlikede olan bölümü, normatif uygulamalar yoluyla da olsa heteroseksüelliğin toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünü güvenceye almayı sürdürmesidir. Cinselliği yalnızca gay (ya da hetero evliliğe karşı olanlar) hakları açısından yeniden tanımlayan ev birlikteliği ve gay evlilikleri ataerkil heteronormatiflik ile emek arasındaki üstbelirlenmiş ilişkiyi başıboş bırakmaktadır. Üstbelirlenmiş bir uygulama olan heteroseksüelliğin sınıfın yanı sıra toplumsal cinsiyet süreçlerini de içerdiğini

¹⁸ "Heteroseksüel imgelem" kavramının ayrıntıları için bkz. Ingraham (1994).

¹⁹ Bunlar arasında hastane ve hapishanelerde ziyaret hakları, yeni bir çocuk doğduğunda ücretsiz izin, apartman dairesi kiralarken ya da sigorta olanaklarından yararlanırken evli çiftlerle aynı konumda haklar yer almaktadır.

anlamak, hem homoseksüel kimliklerin tarihsel açıdan birleştirilmesini sağlayan sınıf süreçlerini incelememiz hem de egemenlik karşıtı hane halkı niteliklerinin ve kimliklerin diğerlerinin emeğinin düzenlenmesi yoluyla hangi ölçüde desteklendiklerini araştırmamız gerektiği anlamını taşımaktadır. Gay ve lezbiyen kimlik tarihi, kapitalist tüketimin büyümesiyle ve genişleyen bir orta sınıfa eşlik eden ataerkil hane halkı ve kamusal uzamların sınıf ve cinsiyet ekonomilerindeki değişikliklerle iç içedir. Post-marksizmin Foucault çizgisindeki materyalizmi çerçevesinde, ne bu tarihe değinilebilir ne de birçok gay ve lezbiyenin yaşamının ev, fabrika, tarla ve hizmet sektörü çalışanının emeğiyle tarihsel yönden desteklenmesi yollarıyla yüzleşebiliriz. Eşcinsel bir politika bunların sömürülmesiyle nasıl bir ittifak kurabilir?

Böyle bir soru sormak, gay ve lezbiyen kültürünü çoğu zaman istila eden inkâr politikasına değinmek olur. Judith Butler'ın (Butler 1993, 111-19) inkârcı heteroseksüellerin eşcinsel politikanın anti-özcülüğüyle çeliştiği görüşüne katılıyorum. O, heteroseksüelliğe (ve homoseksüel kimliklerle) sahte birlik atfetmekte ve heteroseksüel öznelleşmedeki zayıflıkları işleme, onun özel olma mantığını çürütme fırsatını kaçırmaktadır. Bütün heteroseksüelleri inkâr etmek bir tuzaktır, çünkü Butler'ın işin içyüzünü anlayarak gösterdiği gibi, inkâr edilmekte olanla özdeşleşme belli bir düzeyde zaten gerçekleşmiş ve açıklanmıştır. Fakat inkâr politikası da bir tuzaktır, çünkü cinsel kimliğin egemen ataerkil oluşumuna direncin nedenlerinin "ekonomi"sine ilişkin anlayışımızı kültürel politika ile sınırlı tutabilir.

Bu noktada, radikal demokrasinin göstermeye çalıştığım sınırları -egemen kimliklerin ve bunlara karşı olan eşcinsel direncin eklemlendiği zeminlere ilişkin anlayışımızda üstü kapalı biçimde var olan sınırlar- söz konusudur. Eğer kimlikler ve bunların gönderimleri, sınıfın yanı

sıra toplumsal cinsiyetin üstbelirlenmiş süreçleriyle güvenceye alınıyorsa, herhangi bir kimliğin kendi gönderimini güvenceye alma ve ya da onun adlandırdığı şeyi -bu kimlik ister kadın olsun, ister homoseksüel, heteroseksüel ya da eşcinsel- kavramaya yönelik yapısal yetersizliği, anlamlamada zaten var olan bir dengesizliğin sonucu değil, anlamlama yapıları içinde yoğunlaşmış olan, emek ilişkileri de dahil olmak üzere, bir toplumsal çelişkiler düzeninin sonucudur.²⁰ Eşcinsel aşırılığın zeminini yalnızca anlamlama açısından kavramak, eşcinsel müdahalenin temel işlevini edimsel biçimde yeniden adlandırma ya da normların yeniden anlamlandırılmasıyla sınırlamaktadır. Eşcinsel eleştirinin maddiliğinin toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk ve emeğin üstbelirlenmiş ilişkileri üstüne kurulduğunu ileri sürmek ise eşcinsel politikayı cinsel politika ile sömürü arasındaki bağları sorgulamaya götürür. Bu, avantajlı konumdan bakıldığında, “eşcinsel” bir reddiyeden ya da hukukun yeniden anlamlandırılmasından daha ötedir. Aynı zamanda, hem baskın hem de egemenlik karşıtı cinsellik-cinsiyet kimliklerinin söz konusu olduğu, çoğu zaman daha az görünür olan ilişkilerin acımasız bir müdahalesidir.

Postmodernizm bize herhangi bir kuramın temele ilişkin kavramlara yönelik savlarının asla Gerçeğe dayanmadığını öğretir. Postmodern Marksistler postmodern epistemoloji eleştirisine, bilginin temellerinin daima tarihsel ve politik olduğunu söyleyerek yanıt vermişlerdir. Bu durumda radikal psikolojinin sorusu bir kuramın belirli kavramlara ve gerçeklik savlarına dayanıp dayanmadığı değil, politik etkinliğin ne olduğu, ne tür bir toplumsal dünyanın oluşumuna yardımcı olduğudur. Tarihsel materyalizm,

²⁰ “Kadın”ın yapısal istikrarsızlığında ebeveyne yönelik yoğun bir toplumsal ilişkiler kesişmesinin etkili olduğuna değinirken, Butler bu türden ekonomiye gönderme yapmaktadır.

toplumsala ilişkin öyküsünün politik erişimine dayanarak otoritesini ilan etmektedir; bu öykü toplumsal yaşamın maddiliğinin, toplumların kendi kendilerini bir dizi üstbelirlenmiş maddi uygulama (işbölümleri, devlet oluşumları, ideolojik-normatif söylemler) yoluyla üretme yollarında yattığını söylemektedir. Elbette toplumsal üretimin ideolojik-normatif boyutu bu öykü için daima çok önemlidir ve geç kapitalizmin yüksek teknoloji dijital tüketici ekonomisinde daha da egemendir. Simgeselin önemi enformasyon çağına dayandığı işbölümünü kesinlikle bertaraf etmese de, genellikle onun görünmezliğini artırır. Bu açıdan, profesyonel akademisyenlerin söylemlerinde emeğin silinmesi, sınıf konumlarının belirtisi olarak yorumlanabilir. Heteroseksüelliğin eşcinsel eleştirisi bu silinmeye katkıda bulunduğunda sol politikanın ödediği bedel nedir?

IV

Eşcinsel kuramdan emeğin silinmesinin bir bedeli, sonuçta eşcinsel eleştirinin egemen postmodern kültüre asimilasyonudur. Postmodernizm hızla postendüstriyel kapitalizmin kültürel sağduyusu haline gelmekte olduğu için, beraberinde gözenekli, toplumsal cinsiyet bakımından esnek ve eğlenceli özneler getirmektedir; bu özneler liberal hümanizmin ifadesel özü ile üstün ahlaklılığının tamamen uygunsuz hale geldiği çokuluslu emtia borsasının karmaşıklıklarına daha uygundur (Zavarzadeh 1992, 8). Postendüstriyel ekonomilerin hizmet sektörleri gitgide artan ölçüde kimliğin de, bilgi gibi edimsel olduğunu bilen bir yüksek teknoloji sistem yönetimi bilinçliliği istemektedir. Bu bilinçlilik postmodern kültürün birçok bölgesinde ortaya çıkmaktadır -derslikten ve toplantı odasından defile podyumuna kadar. Kültürel kodlara sahip edimsel uygulamanın postmodern bir moda ifadesi olduğu inkâr edile-

mez. Madison Square ile Wall Street'ten yayılan doğallaştırılmış kimlik ve farklılık kavramlarına karşı çıkışlar, avangart eşcinsel kuramla belirli bir ideolojik yakınlık taşımaktadır. Aslında her ikisinin de, geç kapitalizmin içinde, homoseksüelliğe yönelik kararsızlığın hoşgörü ve öğrenmenin ahlaki ve belirgin terimlerinden eğlence ve zevkin daha postmodern, belirsiz formlarına kodlanma süreci içinde olmasının ve sonuç olarak da egemen bir postmodern kültürü sağlamlaştırmaya yardımcı olmasının yollarını işaret ettiğini söyleyecek kadar ileri gidebilirim. Eşcinsel bir “toplumsal cinsiyet düzüşmesi”nin meta kültürüyle postmodern anonimleşmesi, liberal ahlakçılığın ikili mantığının tereddütleri yerine bütünleyici mantığı getirir. Bu noktada kimlikler akışkandır, yeniden anlamlamaya ve yeniden bağlamlamaya açıktır. Liberal ahlaklılığın sabit kutuplulukları, haz veren erotik kararsızlığın çoğalmaları içinde erir. Judy Butler, “Her şeyden önce, beni bu [lezbiyen] kategori için bir aday yapan şey, çeşitli erotik kalıpları destekleyen bu kategorilerdeki kararsızlığın ürettiği zevkin ta kendisi” (Butler 1991, 14), demektedir. Diana Fuss’a göre, “toplumsal alanda zevk hareketlerinin ve trans-mutasyonlarının neden olduğu” (Fuss 1991, 5) yeni kültürel ve cinsel düzenlemeler politik örgütlenme için zemin oluşturacaktır.

Aslında zevk eşcinsel faaliyet için canlandırıcı bir uyarı olmuştur. Yakın tarihli bir örneği ele alırsak: *Social Tex*’in geçen yılki eşcinsel kuram konulu özel sayısının arka kapağında sanat kolektifi GANG’in düzenlediği bir fotoğraf/bildiri şöyle diyordu: “BEDENLERİMİZ OYUN YERLERİ OLMALI / YALNIZCA SAVAŞ ALANI DEĞİL.” 1989 Washington Yürüyüşü için tasarlanmış bir posterdeki Barbara Kruger’in, artık ünlü olan “BEDENİM BİR SAVAŞ ALANI” sözünü anımsatıp buna karşı çıkan bu slogan, bedenlerin ve cinselliklerin gerçekten de savaş alanı

olduklarını kabul etmekte, fakat aynı zamanda da bunların eğlence ve zevk uzamları olduğunu ileri sürmektedir. Şu tarihsel anda eşcinsel politikanın eğlence ve zevki mücadeleyle böylesine çift anlamlı bir ilişki içinde temel politik dayanaklar olarak öne sürmesi ne anlam taşır? Eşcinsel politika içinde zevkin onaylanması postmodern egemenliğin pekişmesine ne ölçüde katkıda bulunmaktadır?

Seksenli yılların “Seks Savaşları”, bu tartışmalardan çıkan zevk söylemi ataerkil cinsel politikanın eleştirilerini zorlamaya başladığı için, materyalist feminist cinsellik eleştirisinin tarihinde önemli bir dönüm noktasına işaret eder. Özellikle radikal feminizm, cinsel tehlikeyi ve cinsellik üzerindeki ataerkil heteroseksüel tekeli boş yere vurgulama görevini üstlendi. Bu bakış açısından, kadınların istisnai biçimde kurban olarak görülmekte olduğu ve cinsiyetin de şiddete indirgendiği iddia edilmekteydi.²¹ Sonuç olarak, hem kadınların cinsel eylemliliği hem de cinselliğin normatif olmayan formları, zevk ve politik muhalefet yerleri olarak onaylanmadan kaldı. Ne yazık ki, onaylanan cinsel eylemlilik ve üretken olmayan cinsellikler de, genellikle zevk ve cinselliğin onları örgütleyen toplumsal yapılardan kurtarıldığı anlamını taşıyordu. Gayle Rubin’in “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality” (1984) başlıklı çalışması gibi bir makale, bu konumu oldukça net biçimde dile getirir. Rubin’in, cins ve toplumsal cinsiyetin bizim çözümlemelerimizde kaynaştırılamayacağı, cinsel sistemin bütünleşik olmadığı ve cinsel değerlere yönelik uyumsuzlukların yoğun bir simgesel ağırlık edindikleri biçimindeki savları, feminizm ve eşcinsel kuram açısından önemli fikir alanları açar. Fakat radikal feminizmin sınırlayıcı odağını toplumsal cinsiyetle sınırlı

²¹ Cinsiyet savaşlarını başlatan iki eser Snitow, Stansell ve Thompson (1983) ile Vance’dır (1984). Ayrıca bkz. Federman (1991, 246-270); Rubin (1984).

tutma çabasında olan Rubin'in cinselliğe özgü otonom bir kuram ve politika arayışı, kendisinin ilk başlardaki çalışmalarının kaynaklandığı materyalist feminist gelenekteki sistematik düşüncenin erdemlerini dışlamaktadır. Bence böyle olmak zorunda değil. Elbette hiçbir kuramın cinsellik konusunda son sözü söylemiş olma savına gereksinimi yoktur. Ama eğer eşcinsel eleştirinin amacı eleştirel çatılar oluşturacak ve bu çatılar da insanın duyuşsal zevk için taşıdığı potansiyeli toplumsal açıdan seks olarak üretmenin sayısız yolunu engelleyip yeniden yazabilecekse, o zaman zevkin -cinsiyetle ilişkisi de dahil- tüm karmaşıklığındaki tarihselliği ele alabilecek bir çözümleme tarzına gereksinim duymaktayız.²²

Cinselliğin cinsiyetten ayrılmasına eşlik eden şey, bedenlere ve zevklere ilişkin çözümlemelerdeki gerilim olmuştur. Son on yıl içinde beden üzerine yapılmış çok sayıda kültürel çalışmanın büyük bir bölümü, cinselliği ve bedeni görmezden gelen tamamen ekonomi odaklı bir marksizmin Foucault tarafından eleştirilmesine göre yapılandırılmıştır. Ancak bu karşıt-anlatılar, Foucault'nunki gibi, toplumsal üretimi ekonomik üretimle denk tutmaya ve cinsellik ile zevki kültür alanına yerleştirmeye eğilimli olmuştur.²³ Cinsellik üzerine post-Foucaultcu çalışmalar, cinsellik ve zevki doğallıktan uzaklaştırarak sağduyuya güçlü bir biçimde müdahale ederken Foucault'nun bedenler, iktidar ve zevk konulu çelişkili tutumunu yinelemektedirler. Foucault'nun savına göre söylemler, bedenler

²² Rubin'in cinselliği cinsiyetten ayırma argümanı alışılmadık değildir; aslında bu düşünce tarzı son zamanlarda kültürel çalışmalarda daha baskın hale gelmiştir. Örnek olarak bkz. Adams (1989); Butler (1990); Warner (1992). Cinsellik ve cinsiyete ilişkin sorunsal ayırım için bkz. Modleski (1991, 162).

²³ Bu formüllendirmenin örnekleri burada sıralanamayacak kadar fazlaysa da, bu durumun ilk örneklerinden biri Dyer'da (1980, 57) bulunabilir. Bu doğrultuda daha ayrıntılı bir Foucault eleştirisi için bkz. Hennessy (1993).

ve cinsiyetler çevresinde “kalıcı iktidar ve zevk sarmalları” (Foucault 1980, 45) oluşturmaktadır. Ondokuzuncu yüzyılın endüstrileşmiş Batısında düzensiz bir mekanizmalar dizimi formunu alan iktidar, temas eden bedenlerden yola çıkarak, onları gözleriyle okşayarak, alanları yoğunlaştırarak, yüzeyleri elektrikleştirerek, sorunlu anları dramatize ederek “cinselliğin de sorumluluğunu yükledi. O cinsel bedeni sıkıca sarılıp sarmaladı (Foucault 1980, 44). Bir (post)modern disiplinli rejimde iktidar ve zevk kalıcı bir döngüsel sistemde iç içedir. Fakat Foucault bu iktidar-zevk ilişkileri ağına direnen merkez noktasının “bedenler ve zevkler” (Foucault 1980, 157) olduğunu da ileri sürer. Burada, Foucault’nun önceki görüşlerine karşıt olarak, bedenler ve zevkler iktidara direnç yerleri olarak ve kendilerini düzensiz yapılandırmalarından ve iktidarın her şeyi içeren benimseyişinden ayrı tutan bir tarzda yüceleştirilirler.

Foucault’nun çalışmasının yaptığı büyük etkiyi, eşcinsel kuramın eleştirel iskeletlerini şekillendiren daha geniş bir söylemler topluluğunun parçası olarak anlamak gerekir. İdeoloji ve tüm toplumsal üretimin dışında bir deneyim kategorisi olarak ele alınan zevke (geri)dönüş ve cinselliği kültür ve kültürel politika alanına yerleştirmek, Foucault’nun seksenli yılların sonlarındaki kültürel çalışmalara yaptığı etkinin en belirgin özelliklerinden biri olmuştur (Turner 1990, 238). Kimliğin özünü tarihsel olmayan bir zevk formunda (direniş, ritüel, görenek ya da kararsız tüketici tatmini) yeniden ortaya atmaya ve direnişi (daha dönüşümsel bir toplumsal politika karşısında) kültürel politika olarak anlamaya yönelik bu çabanın, yeni bir egemen postmodern öznenin genel eklemelenişinin parçası olduğu ve ortaya çıkmakta olan “Yeni Dünya Düzeni”nin (Soğuk Savaş sonrası, sömürgeleşme sonrası) politik ve ekonomik düzenlemeleriyle ve bu düzenin öznel-

likleri şekillendiren tarihsel ilişkileri açısından anlaşılması gerektiği konusunda hemfikirim.

Zevkin toplumsalı öncelemediğini ya da toplumsalı aşmadığını, toplumsal yaşamın genellikle çelişkili olan ekonomik, politik ve ideolojik üretimi yoluyla yapılandırıldığını anlamak, onun hegemonik ifadesinin daima istikrarsız olduğu anlamını taşır. Çalışma gibi zevk de kendi tarihsel düzeni dışında politik doğrulama için bir temel anlam taşıyamaz ya da böyle olduğu ileri sürülemez. Fakat aslında postmodern solun kültürel politiğinde bile zevk bu şekilde anlaşılmaktadır. Örneğin, *Formations of Pleasure* başlıklı antolojisinde, İngiliz kültür eleştirmeni Colin Mercer'ın savına göre ideolojinin çelişkili oyunu artık,

anlam ve gerçek sorularına indirgenemez. İnsanlar haberlerde ya da *Nationwide* programında duyduklarına “inanıyorlar mı” diye sorabilirsiniz, ancak insanların eğlence programlarında ya da komedide neye “inandıkları” asla net değildir. Işın içine bir kez eğlence ve zevk girdi mi -oyundaki o şakalar- kuralları değiştirip mesajın ötesine geçmek zorunda kalırız (Mercer 1983, 85).

Mercer'ın bu yorumundan yola çıkan Tania Modleski, ideolojinin etkili olduğunu, çünkü yalnızca mesajı yansıtmak yerine zevki öznelerine ihsan ettiğini ileri sürer; “ve böylece onunla yalnızca anlam düzeyinde çarpışılmaz” (Modleski 1991, 57). Bu nedenle, diyerek devam etmektedir, “edimselliğe yönelik bir kuram ve pratik, politika konulu bir eleştiri için kaçınılmazdır” (Modleski 1991, 57). Ancak ideolojinin zevk yoluyla işlediğini anlasak bile, onunla her nasılsa anlamın dışında olan bir düzeyde çarpışmak ne anlam taşıyacaktı? Belli ki edimler, zevkler gibi, ancak ve ancak anlam oluşturan mevcut uygulamalar yoluyla anlaşılabilir. Modleski'nin usta işi başka kültürel çözümlemelerinin de gösterdiği gibi zevklere hitap eden

bir kuram ve uygulama, bu zevkler cinsel uygulamalar, çalışma, eğlence, tüketim ya da eleştiri formlarından herhangi birinde olsalar da asla anlaşılabilirlik çerçevesinin ve onların içinde bulundukları iktidar ve emeğin toplumsal ayrımlarının dışına çıkmaz. Ancak Mercer'ın önerdiği gibi, cinsel zevk potansiyelini benimsedikten sonra avangart eşcinsel kuram gerçekten de “kuralları değiştirir”; çünkü politikasını genellikle hem kavramsal ile edimsel arasında bir ayrım öngören hem de sorgu ile eleştirel çözümlemeyi küçümseyen bir edim olgusu üzerine kurar. Diana Fuss'ın, *Inside/Out* antolojisindeki makalelerin “sorgulayıcı bir tarzdan edimsel bir tarza doğru önemli bir kaymayı işaret etmekte” olduğu şeklindeki düşüncesi, eleştirel kavramların tam da bu türden bir tarzda yerinden edilmesini gösterir (Fuss 1991, 7).

Bence kuramsal kavramların bu yerinden edilmesini eşcinsel kuramda toplumsal cinsiyetin ve emeğin silinmesi açısından değerlendirmek yararlı olur. Bir arada var olan post-Fordist bildirişim teknolojileri ile tüketici kapitalizmindeki daha esnek, merkezsizleşmiş işbölümü, toplumsal sınıf kategorilerinden çok hayat tarzı, tat alma ve kültür bakımından yapıcı öznellikleri vurgulamıştır (Hall 191, 58). Fakat bu, emek ile toplumsal cinsiyet arasındaki üst-belirlenmiş ilişkilerin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Cinsiyet esnekliğinin daha çok bir biçim ya da tüketici zevki sorunu olduğu ortaya çıktıkça, cinsiyet, heteroseksüellik ve ayrıca geleneksel olmayan aileyi, profesyonel kadınların erkeksileştirilmesini ve marjinal ölçüde meşru gay yaşam tarzlarını olanaklı hale getiren uluslararası işbölümü arasındaki bağlar her zamanki kadar çapraşık kalmaktadır. Gay ve lezbiyen kimliklerin hoşgörüle karşılanma derecesi de heteroseksüel egemenliğe bir meydan okumadan çok, zevkin kâr getirecek biçimde uyarlanıp üretilebileceği yeni tüketici pazarlarını keşfetmenin gös-

tergesi olarak yorumlanabilir.²⁴ Eşcinsel kuram doğallaştırılmış bir ataerkil heteroseksüelliğe yönelik eleştiriyi sorgulayan bir eleştiri yerine resmi uygulamanın, kültürel normların ya da erotikleştirilmiş bedenlerin çözümlemesini getirdiği zaman, postendüstriyel kültür içinde cinsel kimliklerin yeniden oluşturulması, gay ve lezbiyenlerin gitgide artan görünürlüğü ve sermayenin küresel politik ekonomisindeki yeni, ama hâlâ eşitsiz olan emek ve iş bölümlerini birleştirmeyi başaramaz. Tamamen kültürel bir çözümleme olarak, anlamlı biçimde çatıştığı liberal hoşgörü söylemlerinin ideolojik etkilerini yeniden meşrulaştırma riskini taşır.

Marksizm'in kapitalizm eleştirisi ile feminizmin ataerkillik eleştirisinin eleştirel birlikteliğinden doğan materyalist feminizm, liberal hoşgörü ile avangart edime karşı durur ve onu yeniden şekillendirir. Bu feminizm, alışıldık marksizmin dar çözümlemesinin kadınların baskı altında olması, öznelliklerinin oluşumu ya da cinselliği ele alma bakımından taşıdığı yetersizliği vurgular. Ayrıca, avangart eşcinsel kurama emeğin yanı sıra toplumsal cinsiyete de dağıtıcı heteronormatiflik kapsamında davranması için baskı yapar. Materyalist eleştirinin hedefi insanın duyuşal zevk potansiyelini saf dışı etmek değil, Wittig'in ifade ettiği gibi, "yeni bir öznel tanım" oluşmasına ön ayak olmaktır (1992, 19-20). Materyalist feminizm bu yeni özneyi, cinselliğin maddiliğini libidinal hazza ya da anlamlamaya indirgemeyen bir sorgulama çizgisinde üretir. Cinsellik eleştirisini kültür ya da ideolojiyle sınırlamaz. Cinselliği

²⁴ Gay ve lezbiyenler önemli bir pazarlama hedefi haline gelmişlerdir. Çoğu gay olan kişilerin işlettiği sayısız "özel ilgi alanı" şirketleri bu insanlara hizmet için oluşturulmuştur. Tek bir örnek vermek gerekirse, seyahat endüstrisinde gay ve lezbiyenlerin artan alım gücü hemen dikkatleri çekmiştir (Reynolds 1992). Homoseksüellik ve metalaşmaya ilişkin daha fazla çözümleme için bkz. Clark (1992) ve Hennessy (1994).

ve özneliliği yapılandıran anlamlandırıcı süreçleri diğer toplumsal yapılarla bağdaştırırken potansiyel olarak eşcinsel eleştirinin kolektif öznesini genişletir.

Materyalist feminizme dayanan eşcinsel kuram, marksizmin kapitalizm ve feminizmin ataerkillik eleştirisinin radikal geleneklerini oluşturan toplumsal bütünlüklere verilen önemden vazgeçmeyi reddeder. Tarihsel açıdan şehirli orta sınıfın ayrıcalığı olmuş olan bir kültürel politığın karşısına, materyalist eşcinsel kuram, kimlikler, normlar ve işbölümleri arasındaki üstbelirlenmiş ilişkileri ele almaya cesaret ederken bile insanın duyuşsal zevk kapasitesini vurgulamaktan çekinmeyen bir heteroseksüellik eleştirisi koyabilir. Elbette, materyalist bir eşcinsel eleştiri post-modern kültürün daha akışkan sınırlarının ataerkilliği ya da kapitalizmi daha az geçerli kılmadığında ısrar ederek, gittikçe post-marksist olan bir sol içinde kolayca anonimleştirilemez. Ama bence bu aşırılık onun meydan okuması ve gücüdür.

Çeviren: Hakan Gür

ALINTI YAPILAN KAYNAKLAR

- Adams, Parveen, "Of Female Bondage", *Between Feminism and Psychoanalysis*, der. Teresa Brennan, Routledge, Londra ve New York, 1989, 247-266.
- Althusser, Louis ve Etienne Balibar, *Reading Capital*, Verso, Londra, 1970.
- Bad Object Choices, der., *How Do I look?: Queer Film and Video*, Bay Press, Seattle, 1991.
- Barrett, Michele, *Women's Oppression Today*, Verso, Londra, 1980.
- Berger, Joseph, "A Mix of Earlier Skirmishes Converge in the Rainbow Curriculum Battle", *New York Times*, B4, 3 Aralık 1992.
- Butler, Judith, *Gender Trouble*, Routledge, New York, 1990.
- , "Imitation and Gender Insubordination", In Fuss, *Inside/Out*, 1991, 13-31.
- , *Bodies That Matter: On The Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York, 1993.
- Clark, Danae, "Commodity Lesbianism", *In The Lesbian and Gay Reader*, der. Henry Abelove, Michele Aina Barale, David M. Halperin, Routledge, New York, 1993.
- Clark, Keith, "Oregon's Orgy of Hate", *QW*, 15, 18 Ekim 1992.
- Coward, Rosalind, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Routledge, Kegan, Paul, Londra, 1983.
- de Lauretis, Teresa, "Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction", *differences* 3, 1991, iii-xviii.
- n.a., "The Demographics of Marriage", *The American Enterprise*, Mayıs-Haziran 1991.
- Doty, Alexander, *Making Things Perfectly Queer*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- Dyer, Richard, "Getting Over the Rainbow: Identity and Pleasure in Gay Cultural Politics", *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties*, der. George Bridges ve Rosalind Brunt, Lawrence ve Wishart, Londra, 1980, 53-67.
- Ebert, Teresa, "The 'Difference' of Postmodern Feminism", *College English* 53 (8), 1991, 886-904.

- , "Detecting the Phallus: Authority, Ideology, and the Production of Patriarchal Agents in Detective Fiction", *Rethinking Marxism* 5.3, 1992, 6-28.
- Ebert, Teresa ve Mas'ud Zavarzadeh, der., *(Post)modern Discourses on Ideology*, University Press of Florida, Gainesville (yakında çıkacak).
- Edelman, Lee, *Homographesis*, Routledge, New York, 1994.
- Faderman, Lillian, *Odd Girls and Twilight Lovers: A History of Lesbian Life in Twentieth Century America*, Penguin, New York, 1991.
- Ferguson, Ann, *Blood at the Root: Motherhood, Sexuality, and Male Dominance*, Pandora, Londra, 1989.
- Foucault, Michel, *The History of Sexuality*: c. I, Çev. Richard Hurley, Vintage, New York, 1980.
- Fraad, Harriet, Stephen Resnick ve Richard Wolff, "For Every Knight in Shining Armor, There's A Castle Waiting to Be Cleaned: A Marxist Feminist Analysis of the Household", *Rethinking Marxism* 2.4, 1989, 10-69.
- Fraser, Naney ve Linda J. Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Post-modernism", Nicholson, *Feminism/Postmodernism* içinde, 1990, 19-38.
- Fuss, Diana, "Inside/Out", In *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*, der. Fuss, Routledge, New York, 1992, 1-12.
- Geras, Norman, "Post-Marxism?", *New Left Review* 163, 1987, 40-82.
- Gever, Martha, *Queer Looks*, Routledge, New York, 1993.
- Hall, Stuart, "Brave New World", *Sodalist Review* 24.1, 1991, 57-64.
- Hennessy, Rosemary, *Materialist Feminism and The Politics of Discourse*, Routledge, New York, 1993.
- , "Queer Visibility in Commodity Culture." *Cultural Critique* 29 (1994-95), 1994, 31-76.
- Ingraham, Chrys, "The Heterosexual Imaginary: Feminist Sociology and Theories of Gender", *Sociological Theory* 12.2 (1994), 1994, 203-219.

- Kipnis, Laura, *Ecstasy Unlimited: On Sex, Capital, Gender and Aesthetics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- Koestenbaum, Wayne, "The Queen's Throat: (Homo)sexuality and the Art of Singing", In Fuss, *Inside/Out*, 1991, 205-234.
- Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics*, Verso, Londra, 1985.
- Landry, Donna ve Gerald MacLean, *Materialist Feminisms*, Blackwell, Oxford, 1993.
- Larsen, Neil, *Modernism and Hegemony: A Materialist Critique of Aesthetic Agencies*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1990.
- Mercer, Colin, "A Poverty of Desire: Pleasure and Popular Politics", *Formations of Pleasure*, Routledge and Keegan Paul, Mies, Maria, Londra, 1983; *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed, Londra, 1986.
- Mohan, Rajeswari, "Dodging the Crossfire: Questions for Post-colonial Pedagogy", *College English* 19.3, 1992, 28-44.
- Mohanty, Chandra Talpade, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Feminist Review* 30, 1988, 61-88.
- Modleski, Tania, *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a Post-Feminist Age*, Routledge, New York, 1991.
- Mooney, Carolyn J., "Homosexuals in Academie: Fear of Backlash Clouds Reactions to Increased Tolerance", *Chronicle of Higher Education*, A 17, 2 Eylül 1992.
- Nicholson, Linda J. der., *Feminism/Postmodernism*, Routledge, New York, 1990.
- Nicholson, Linda J. ve Steven Seidman, der., *Social Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Omvedt, Gail, "Patriarchy: The Analysis of Women's Oppression", *Insurgent Sociologist* 13.3, 1986, 30-50.
- Patton, Cindy, "Tremble, Hetero-Swine!", Warner, *Fear of a Queer Planet* içinde, 1993, 143-177.

- Poovey, Mary, *Uneven Developments*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- Reynolds, Christopher, "Gays Find Acceptance in Travels", *Albany Times Union*, J-5, 30 Ağustos 1992.
- Rubin, Gayle, "Thinking Sex: Notes for A Radical Theory of the Politics of Sexuality", *Pleasure and Danger*, der. Carole Vance, Pandora, Londra, 1984, 267-319.
- Sedgwick, Eve, "Queer Performativity", *GLQ* 1.1, 1993, 1-16.
- , *Tendencies*, Duke University Press, Raleigh-Durham, 1993.
- Signorile, Michaelangelo, *Queer in America*, Random House, New York, 1993.
- Smith, Dorothy, E., *The Everyday World As Problematic: A Feminist Sociology*, Northeastern University Press, Boston, 1987.
- Smyth, Cherry, *Queer Notions*, Scarlet Press, Londra, 1992.
- Snitow, Ann, Christine Stansell ve Sharon Thompson, der., *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Monthly Review, New York, 1983.
- Spillers, Hortense, "The Permanent Obliquity of an In(ph)alibly Straight", In *Changing Our Own Words*, der. Cheryl A. Wall, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1989, 127-149.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *In Other Worlds*, Methuen, New York, 1987.
- Stein, Arlene, *Sisters, Sexperts, Queers: Beyond the Lesbian Nation*, Plume, New York, 1993.
- Tarrant, Julie, "'For Better or Worse?' Marriage in Commodity Culture", Edebiyat/Kültür Kuramı Üzerine Öğrenci Konferansı'nda Sunulan Tez, The University at Albany, Aralık 1993.
- Turner, Graeme, *British Cultural Studies: An Introduction*, Routledge, New York ve Londra, 1990.
- Turque, Bill, vd., "Gays Under Fire", *Newsweek*, 14 Eylül 1992, 35-40.
- Vance, Carole S., "Pleasure and Danger: Toward a Politics of Sexuality", *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, der. Carole Vance, Pandora, Londra, 1984, 1-28.

- Van Gelder, Lindsay, "Freedom Rings", *New York Times*, 8, 21 Haziran 1992.
- Walby, Sylvia, *Theorizing Patriarchy*, Blackwell, Oxford, 1990.
- Warner, Michael, *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minnesota, Minneapolis, 1993.
- Warner, Michael, der., "From Queer To Eternity", *Voice Literary Supplement*, Haziran 1992, 18-19.
- Weisel, Al, "The Politics of Hope", *QW*, 10, 26 July 1992.
- Wittig, Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston, 1992.
- Zavarzadeh, Mas'ud, "Pun(k)deconstruction and the Postmodern Political Imaginary", *Cultural Critique* 22 (Fall), 1992, 5-46.
- Zizek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londra, 1989.

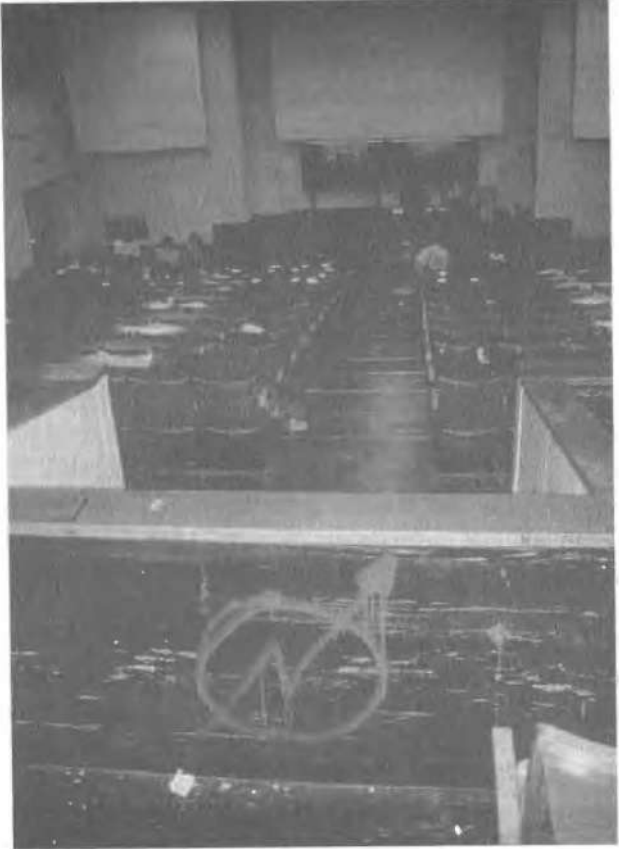
IX

Ne Yapılmalı?

Marksizm ve Akademia



Mauri Viano – Vincenzo Binetti



BİLDİRİ NO. 1

Pasolini, 'krizde olmayan bir ideoloji ideoloji değildir' deyip dururdu. Bugün tarih akademik Marksizm'i her zamankinden daha da fazla kendini sorgulamaya zorlamaktadır; ki bu, bir dereceye kadar yararlıdır: "Bir metne bu yaklaşım tarzı Marksist ideolojiyle uyuşur mu? Marksist ideoloji nedir? Sahici ölümsüz Marksizm'i barındıran metin hangisidir? Bu yazı hâlâ geçerli midir?" Bunlar, Marksist kavramları bugünü kapsayacak, bağlantılandıracak ve açıklayacak hale getirmek için eğip bükerek çekiştirip dururken (biz solcu akademisyenlerin) kendimize sormamız gereken sorulardır. Aslında keşke sorulmasalar. Kültürel sermayemiz, üretim aracımız sorular ve belli türden bir bilgi üretmeye dayandığından, bu zor görünüyor. Akademik yalıtıklık içinde yazılan bu telif hakkı saklı makaleye kaynaklık eden üretim ilişkilerimiz, çoklukla aynı şekilde belli çözümler/yanıtlar bulmakla yükümlüdür.

Sorulacak soru aslında -Marksizm hususunda değil kendi durumumuzla ilgili olarak- "Ne yapılmalı?" olmalıdır. Bu soruyu yanıtlarken Marksist atölyelerden çıkmış aletleri kullanabiliriz, ancak bunların sistematik parçalarından yararlanmaksızın, Marksizm'e borçluluk hissetmeksizin. Asıl düşmanlık geleneği olarak Marksizm, bir bedene sokarak öldürüp yediğimiz bir baba figürüdür. Burada yine *Iuccellacci Uccellini (Atmacalar ve Serçeler* [1966]) adlı filmiyle ilintili olarak akla Pasolini geliyor. Filmde masum insanlığın iki temsilcisi Totó ve Ninetto, durmadan sorular ve şüphelerle kafalarını şişiren bir Marksist kuzgunu yerler. Böylece onu öldürüp ideolojinin karkuşunu sindirdikten sonra, hiçbir yere çıkmayan yollarına koyulurlar.

Ne yapılmalı? Lenin'i, söylemsel konumlanışlarımızın maruz kalacağı gerilim türünü belirlemede girdiği çık-

mazdan kurtaracak yanıt, ne Marx'ın ne de başka birinin ilintili metinlerinde bulunabilir. Bir insanın konumuna iç-sel zorunlulukların (bu durumda bizim akademisyenlik konumumuzun da) sonucudur bu... Her yanımızdan politik düzelticiler ve eski düzen yanlılarıyla kuşatıldığımızdan, her ikisinin de ağına düşebiliriz. Gözlerimizi dört açmanın tam zamanıdır.

Başka bir yere bakalım: Muhafazakâr ve/veya kayıtsız 1980'li yıllarda İtalya *Centri sociali* (sosyal merkezler; bundan sonra Cs diye geçecek) formunda görece yeni bir toplumsal ve kültürel antagonizmin doğuşuna tanık olmuştur. Esasen bir kent olgusu olan Cs, bunları sosyokültürel merkezlerle dönüştüren bir grup insanın doldurduğu (kiliseler, küçük atölyeler, eski itfaiye merkezleri gibi) genelde terk edilmiş ya da boş mekânlardır. Cs'de yürütülen etkinliklerin büyük bir bölümü çok çeşitli konularda gece kursları, atölye çalışmaları, politik toplantılar, partiler ve kültürel etkinliklerden oluşur. Kaçaklar ve yolcular için barınak işlevi de görebilsinler diye, bu merkezlerin konaklama imkânları da vardır. Cs hem komşuları hem de yerleştikleri kent ile sürekli bir gerilim içindedir. Ya bir yatırımcı araziye değerlendirmek için binayı yıkmak istediğinden ya da komşular/çevrede yaşayanlar Cs'ye gelip giden kişilerden şikâyetçi oldukları için polis Cs'yi kullananları tehdit eder ve onlar sürekli olarak zorla çıkartılma korkusu içindedirler. 1989'da örneğin, belki de en eski Cs olan Leoncavalla (Milano'da) için, büyük Mülk simsarı Scotti, arazinin ortak alan olarak değil, özel yerleşim -ve kâr-amaçlı kullanılması yolunda bir mahkeme kararı çıkartmayı başardığından, bir tahliye emri gelmişti (daha sonra bunun yasadışı yollarla çıkarıldığı anlaşıldı). Bologna ve Roma'da bulunan Isola del Cantiere ve Askotasuna adlı Cs sırayla polis tarafından benzer biçimde kapatıldı.

Cs'nin politik kaygıları yoktur: Kurumsal politikaya büyük bir güvensizlik duyar. Kimi Cs Otonomi'ye yakındır, bazıları daha çok anarşisttir. Kimileriye, ayrılıkçı politikayı geriye atarak kültürel ve yaratıcı etkinlikleri en öne koyarlar. Marx okunuyor olabilir, ancak 1970'lerin dogmatizminden çok uzak bir bağlam içinde. Bütün Cs, (bağımsız ve *underground* gruplarla) konserlerin düzenlenmesinde; ırkçılık karşıtı propaganda ve karşı-bildirişim çalışmalarında ya etkin olarak yer alır ya da dönüşümlü çalışır. (Özellikle Dünya Futbol Kupası, Irak Savaşı, Kolomb'un "kaşfi"nin beşyüzüncü yıl dönümü gibi kitle-sel yayınlar nedeniyle karşı-bildirişim yaparlar.) Duvar yazıları, kendi yaptıkları çeşitli biçimlerdeki, muhalif müzik (*rap, hardcore, reggae*) ve video gösterimleri Cs halkının en sıklıkla başvurduğu dışavurum biçimleridir.

Cs'yi oluşturan insanları adlandırırken "savaşçı", "eylemci" ve "yoldaş" gibi sözcükler kullanmaktan kaçındık. Bu, kendi içinde başlı başına önemli bir noktadır. Daha akademik terimlerle, onları "muhalif vatandaşlar" ya da "tehlikeliler" diye nitelendirebilirdik. 1970'lerin Otonomi üyeleriyle karşılaştırdığımızda süreklilikler ve keşintiler olduğunu gözlemledik. Süreklilik, bir alanı izinsiz işgal etme hareketi ile kendini yasa dışında konumlandırma esasını içerir. Bu bireyler, kendileri için artık geçerli olmayan bir meşruluk açısından meşru olmayan bir biçimde hareket ederler. Bu hareketin asıl tarafları kemikleşmiş politika dilinin yerine müziği geçiren bir postpolitik kuşaktır; mekânı, arzuları ve değerleri, ücretli işlerle uğraşmaksızın bir araya gelip beraber müzik üretmek ya da tüketmek için bir fırsat sunarak bağdaştıran/benzeştiren de müziktir. *The Beastie Boys*'un "Eğlenme hakkınız için savaşmalısınız," diyen şarkısı, çalışmadan zaman geçirme, boş zaman meselesinin Cs için ne kadar önemli olduğunu güzelce özetlemektedir. Militan politik parti anıları, yerini

sınırdakilerin [marjinallerin] sesleriyle dans eden insanların eğlence partisine bırakmıştır. Bu silahsız parti başka silahlar seçer. *Articola 31* ve *Assolti Frontali* adlı iki “rap” topluluğu, “Ben bir dil teröristiyim” ve “Gözlerim birer tüfek gibidir ve tam hedefe doğrulttum,” der şarkılarında.

Centri Sociali geçici, sürekli bir zorla tahliyenin eşliğinde varlık sürdürür. Her birinin etrafında, üyeleri sanki kapalı toplumsal alana karşı, ama onu da taklit eder biçimde bir hapisane hücrelerindeymişçesine geçilmez bir duvar vardır. Üyeler bu “düşünce fakirliği”, fırsatçılık, bu-kalemunluk çağında pek taraftar bulmayan bir tür aşırılık, bir uzlaşmaz tutum ile ayırt edilirler.

Geçici ve neredeyse tanımı gereği göçebe olan *centri sociali*, dışarıya tarafından reddedilen bütünlüğe ulaşabilecek alanlardır. Postmodernliğin bütünlüğü yadsıyıp yadsımadığı sorusuna onların cevabı şudur: Bir tür bütünlüğün sürdürülebildiği küçük bir organizmada bir nükleer reaksiyonu başlatan büzme işlemi bir virüs taşıyıcısına dönüşür.

Punk ideolojisinden ve “yirminci yüzyılın vebası” söyleminden virüs imgesini ödünç alırsak; Cs’nin göçebe hücreleri onu sarmalayan gövdeye bulaşmaya çalışan virüslerdir. İyileştirici bütün güçler, dışarıyla viral savaş veren, antikorları savan ve zayıflamış hücrelere saldıran Cs içinde seferber edilirler.

Burroughs ve Ballard, eski Marksist terimleri ortadan kaldırıp yeni bir Marksizm’i gün ışığına çıkarmak için zihnimizde olmayacak metaforlar canlandırmaya çalışırken en çok akla gelen yazarlardır. Yeni Marksizm “Marx”sız olacaktır; yeni metinsel doku içinde Marx’a ait bir iki kavramın silik izleri kalacak, ama genel aksiyom, belki de sonsuza dek rafa kaldırılacaktır.

Kabarcık

Aşağıda bu tartışmayla ilgili alıntılardan bir derleme sunulmuştur.¹

Komünizme özgürlük aşkı olmadan yaklaşmak mümkün müdür? Bizim başımıza gelen buydu. Günde on kez bütün hayatın kitaplardan, şunun ya da bunun kitaplarından ibaret olduğuna inanmanın eşiğinden dönen bir yazarın, birilerinin somut gerçekliğe döndürecek şiddetli sarsmalarıyla sürekli bir tedavide tutulması şarttır: İnsanlarla ve yaşamla iç içe mücadele etmedikçe kalemlerimizden ve ellerimizden kayda değer hiçbir şey çıkmaz. Gerçekliğe erip onu dönüştürenler özgürdürler, bulutların arasında dolaşanlar değil (Cesare Pavese).

Değiştirilecek olan artık dünya değil, sezgimiz, dünyamızı inşa ederken ve içine girerken uyguladığımız kurallardır. Gelin bugüne belirli bir toplum modelinin kriz dönemi olarak değil de, olup bitenleri anlamamızda yol gösteren iki modelin, iki evrenin, anlayışların üst üste bindiği bir dönem olarak bakalım. Bunun bir diyalektik takip olarak değil sismojenesis, özerkleşme, ayrılma biçiminde düşünülmesi yerinde olur.

“Klasik politika” döneminde entelektüeller bütünüyle emek sürecinin dışında kaldılar ve faaliyetleri epistemolojik ya da etik bir işlevle sınırlandıysa indirgeyen “disiplinci” dönem onların dışsallıklarını emek süreçlerine saygıya indir-

¹ “Kabarcık”, İtalya’nın devlet kanallarından biri olan RAI Tre’de günlük olarak yayımlanan bir TV programının başlığıdır. Programın “Blob leri” (Düñkü Kabarcık) denilen ana menüsü, Enrico Ghezzi’nin editörlüğünde, bir gün önceki yayınlardan alınan kısa bölümlerden oluşmaktadır. Bölümler, ucuz erotik ya da düşük standartlı olarak adı çıkmış özel ve yerel kanallar dahil olmak üzere, mevcut bütün kanallardan seçilir. Kamusal tüketime sunulan temsillerin panoromik bir kolajı olan Kabarcık, seyirlik toplum üzerine üstü kapalı bir yorumu kapsar.

ger. Bu evrede, entelektüeller zaten bir politik taraf tutmaya yükümlenirler (Benda, bu anlamda Sartre'dan daha az yükümlü değildir). Politik taraflılık olumlu ya da olumsuz biçimde bir sınıfın diğeri üzerinde egemenlik kurmasına katkıda bulunan ciddi bir gerilimli duruştur. Bugünse, zihinsel emeğin nitel açıdan genelleştiği ve egemen olmaya yüz tuttuğu bu dönemde, entelektüeller bütünüyle üretim sürecinin "içindedirler".

(Maurizio Lazzarato, Antonio Negri)

Zihinsel emek magması bir sentez, birlik, üstün gelme arayışındaki parçalanmanın tam tersidir. En azından ayrımın, eklemlenmelerin, sorunların peşinde koşan, ayrışık olmayan bütün bir çekirdek (soyut akıl emekçisinin performansı) oluşturur. Zihinsel emekte her diyalektik projeye karşı çıkan ve olası bir öznellemeye doğrudan karşıt olan, çoğalan bir yönelimsellik saklıdır.

(Franco Berardi)

Aksine, öyle inanıyorum ki, hiç bugünkü kadar gerçek bir sosyal öznelleşme olasılığı söz konusu olmamıştır. Çünkü başlangıç noktası olarak, soyut bir etkinliğe indirgenmiş ve mekanik sistemlere bağlanmış işbölümünün işgücü içinde daha yüksek bir türdeşliğin (homojenlik) maddi temellerini yarattığı olgusunu alıyorum.

(Roberto Finelli)

Bugünlerde komünizm ölü diyorlar/hep bunu söylediler/hep böyle gördüler/komünizm boğuldu diyorlar/Doğu bitti, Doğu ufalandı/Ama kim inanır ki buna, kim aldanır ki/Asla gelmemek üzere gitti, diyorlar.

(Filo da Tarcere, Roma'dan bir İtalyan grup)



“Boş zaman hakkı”

“Komünizm” sözcüğü, öncelikle sanayi emekçisinin ezilmesine karşı işçi hareketinin göstergesiydi; sonra da sanayileşmenin eşiğindeki ülkelerde totaliter devletlerin kuruluşunda kullanıldı. Bu iki sürecin birbiriyle örtüşen hiçbir yanı yoktu; aralarında daha çok zıtlasma, çatışma, açık savaş vardı. Bir hareket olarak komünizm burjuva demokrasilerinin kapitalizmine ve de otoriter sosyalist ülkelerdeki bürokratik kapitalizme karşı ayaklandı.

(Franco Berardi)

Yaşam ilkemiz olarak komünizm gerçekleşmek için ön koşulların yerine getirilmesini, yumurtanın çatlamasını beklemek zorunda değildir. Kimi biçimlerde komünizm zaten aramızdadır, günlük yaşamlarımızda saklı, uyuyor haldedir. Herkes komünizm sözcüğünün politik sözlükten çıkarılmasının korkunç derecede eleştiriye muhtaç olan Batılı demokrasilere zarar vereceğini görebilir. Komünizm terimi bir kez yok oldu mu, onunla ışığa çıkan sorular da yok olur... Bırakın bunun bir hata olmasını, açıkça gülünçtür de.

(Franco Piperno)

Üniversite yalnızca bir mesleğin teknik-bilimsel öğretimi, belli bir işe/çalışmaya hazırlık (lavoro) evresi olamaz. Aslında üniversiteler, bizim toplumumuzda var oldukları bozulmuş form içinde, meslek ve iş/emek kavramlarının bir daha sorguya çekildiği yerler olmalıdır.

(Macerata'nın İşgal Edilmiş Üniversite'sinden)

Büyük akademik kurumların kendileri de, doğrudan yönetici seçkinlerin yeniden üretim ihtiyaçlarından doğmuş görünüyor.

(Primo Moroni)

1970'lerin başına dek İtalya'da bir şekilde kendisini Marksist ilan etmeyen tek bir entelektüele rastlanmazdı. Bugünse ülkemizde hâlâ kendisine Marksist diyen entelektüel bulmak neredeyse imkânsızdır. Marksistlerin soyu tükenmiş ya da tükenmeye yüz tutmuş bir ırk olduğunu söyleyen çıkabilir. Onlara Birleşik Devletler'de rastlamak, İtalyan üniversitelerinde rastlamaktan daha kolaydır.

(Romano Luperini)



“Hayallerimiz Ne Olacak?”

Marksizm ve postmodernizm: İnsanlar çoklukla bu kombinasyonu tuhaf ya da çelişik ve bir biçimde fazlasıyla tutarsız buluyor gibiler; öyle ki kimileri, bir postmodernist olduğuma göre Marksist olmaktan ciddi biçimde (ya da başka bir deyişle kalıplaşmış anlamda) vazgeçmiş olmam gerektiği sonucuna varıyor.

(Fredric Jameson)

Yazınsal eleştiride, sözüm ona militan eleştiri, girdiği iki farklı form içinde kaybolmaya yüz tutmuştur: Günümüzde sanatsal-edebi çalışmalara eşlik eden basın eleştirisi ve de belirli şiir üsluplarını diğerleri karşısında destekleme niyetindeki partizan ya da taraflı eleştiri.

(Romano Laperini)

Ancak özellikle Marx'ın ilk yazılarında görülen bu diyalektikle yan yana bir de nesnel bir örtme ve bozma yapısı olarak düşünülen bir diyalektik vardır. Bunu ben olgun Marx'ın, tam soyutlamayı sermaye teorisinin asıl kategorisi olarak teorileştiren Marx'ın diyalektiği olarak düşünüyorum.

(Roberto Finelli)

Sizin güzel cümleciklerinizden anlamam/çünkü beni ilgilendirmiyorlar/yaşadığım çağ bozguna uğramış/sanki çürüyor gibi/ama bunu ben seçmedim/yaşayamayanlar için ölüm dayanılmaz/yaşamak zorunda olmayanlar için ölüm dayanılmaz/selam olsun Mişima ve Mayakovsky'ye.

(CCCP, Reggio Emilio'dan İtalyan grup)

Günlük yaşamı üstün körü geçerek, aşk için yıkıcı ve baskının reddinde olumlu olanı kavramadan devrim ve sınıf mücadelesinden söz etmeye kalkışanlar, böyle insanların ağızlarında bir ceset vardır.

(Raoul Vaneigem)

Kaçmakta olan herkese adandı.

(Gabriele Salvatores)



Bivi²

— “Öyleyse ne yapılmalı? Roma’da Mimarlık Üniversitesi’nin duvarlarına Warhol’un Marilyn Monroesü gibi spreyle boyanmış dört Lenin kafasının bu soruyu sorduğunu varsayalım, dilerseniz. Asıl sorun Marksizm’in yarattığı her şeyi ortadan kaldırıp kaldırmayacağımızdır. Bu bir teoriyi değil, onu ateşleyen şeyi, yani bir ruhu ya da bir tutumu iyileştirmekle ilgili bir sorundur. Örneğin realizm

² İmza sorunlarıyla uğraşırken, soyadlarımızın baş harflerini içeren “Bivi” sözüyle karşılaştık. İtalyancada “bivio” sözcüğü (çoğulu “bivi”) tam olarak ve/ya da mecazi anlamda, yolda çatallanma anlamına gelir.

formu ve içeriğinin ne olduğu ya da nasıl olması gerektiği defalarca belirlenmeye çalışıldıktan sonra bir tutum olarak tanımlanmıştır. Keza punk müzik üslubu sezilir ve hoş-görülür hale geldikten sonra ‘ruh’ meselesine dönüşüverdi. Marksizm’i/komünizmi niteleyen kimi tavırları iyileştirmek ve farklı bir tarihsel bağlama uyarlayarak ruhunu biraz olsun korumak mümkün müdür?”

— “Yine de bu, biraz fazlaca muğlak değil mi? ‘Marksist’ tutum ne anlama geliyor? Akademide? Bu tutumun en belirgin nitelikleri nelerdir? Bir Marksist tutumu kim tanımlayabilir/anlatabilir? Muğlak da olsa bana öyle geliyor ki tutum/ruh -sözcüklerin arkasında ne olduğu, bir teori-nin ardındaki pratik- kavranılması çok önemli bir şeydir. Marksizm açısından tutum (beslediği teori gibi), bir *pars destruens* (karşıtlık, antagonizm olarak Marksizm) ve bir *pars contruens* (ütopya/bir kolektif öznelğin kurulması olarak Marksizm) içerir. Bazı düşünürlerin fikirleri (Debord, Pasolini gibi) ütopyacı karaktere, tarihsel iyimserliğe sarıldıklarından batmıştır. Marksist tutum adına yalnızca *pars destruens* yani bir karşı koyuş geleneği olarak Marksizm’e sahip çıkmalıyız.”

— “Karşı Koyuş Geleneği: İşte sorun tam da böyle ortaya konmalıdır. Artık sisteme karşı gelmeyen (hiç karşı geldi mi ki?), ancak daha da kötüsü, bütünüyle sisteme hizmet etmekle suçlanabilecek olan bir akademide belirli bir söylem türünün öne çıkarılabileceği özerk bir alan yaratma olasılığını tekrar gözden geçirmeliyiz. Örneğin sistemin içinde hareket ettiği halde Cs akademinin onayladığı kitlesel-yayım ideolojisine hiç de uymayan bir dil kullanır ve ciddi bir rahatsızlık kaynağı olmakla birlikte göçebe öznelliklerin bir buluşma noktasıdır. Cs, belki de bu belirli söylemi ortaya koyabilmek için yapılması gerekene dair bir metafor oluşturabilir. Bunun için akademi bu dış hücrelere doğru, sadece teorik metinlerden değil, aynı za-

manda komünizmin gösterdiği, muhtemelen de sürdüreceği tavırlardan örülü bir köprü kurmalıdır.”

— “Cs’nin grafik sembolü alt sol çeyreğinden girip üst sağ çeyreğinden zikzak çizerek çıkan bir okun delip geçtiği bir dairedir. Bu daire muhalif yurttaşların etrafını sarmalayan kenti, toplumu, egemen ideolojiyi temsil eder; ok ise fışkıran enerjidir. Akademi de kapalı bir dairedir: Bir-birimiz için yazar, seslerimizi birbirimizin duyup anlayabileceği biçimde ayarlar, sonunda da yalnızca bu dairenin içinde geçerli sorular sorarız. Cs deneyimini fazlaca abartmadan, hem içinde durup hem de bir merkezkaç gerilim taşıyan kendini konumlandırmanın, akademide bir Marksist tutum projesinin ifadesi olarak Cs’nin sembolünü kullanabiliriz. Aslında Cs’nin bir akademik ortama uyarlanabilecek başka yönleri de var. Öncelikler belirlemeksizin bana öyle geliyor ki, meşru alanın dışında kendilerini kararlı biçimde konumlandırışları ile bizim yerleşik kurallar karşısında kendimizi konumlandırışımız arasında bir benzerlik var. Müzikle uğraşmaları da ‘kutsal’ metinlerden daha bütünleştirici bir söylem unsurudur. Bu da toplumsal işleyişte boş zamanın birincil önemini, bir pratik içindeki teoriyi, zamanınızı harcama şeklinizin politik doğasını onaylar.”

— “Cs ve akademi arasında benzerlikler kurulabileceğinin kesinlikle farkındayım, ancak bu fazla saf görünebilir ya da senin de söylediğin üzere, Marksizm gibi güçlü bir ideoloji ve dogmatik bir teorinin yetersiz kaldığı bir yerde işe yarar bir çözüm sunmayı ya da somut bir hedefe ulaşmayı amaçlayan bir projeyi abartabiliriz. Asıl mesele sınırları yeniden belirlemek ya da Jameson’ın önerdiği biçimde, 1960’ların ‘sistemi yeniden adlandırmak’ sloganını tekrar öne sürmektir. Yeniden bir alan haritasının çıkarılması verili bir bağlam içinde yeni bir tavır keşfetmekle kalmayıp hepsinden önemlisi dairenin içinden zikzak çi-

zerek dışarı çıkacağımız yolları izlememizi sağlayacak bir şifre, bir dil bulmayı gerektirir. Her söylemin teorik bir tasarımıyla dayanmak isteyen ve ister istemez de dayanan bir dil uyarınca yürütüldüğü bir akademik bülten çerçevesinde, Marksist ortodokslukla bağlantısız bir diyalog öneren bizimki gibi bir söylemin marjinal Cs yaşantısını kolayca benimsemekle suçlanabileceği endişesi de var.”

— “Cs’yi bir metafor olarak kullanmakla onu benimsemiş olmayız. Bu noktada Marksizm’in bir akademik disiplin olduğu, işlerin mutlak ihtiyaç duyduğumuz yok satan mallara dönüştüğü, alt kadro yönetmeliğinin (ve daha genel olarak mesleki özgeçmişinizde ‘uygun gelecek’ niteliği tanımlayan kuralların) neredeyse kabul edildiği/içselleştirildiği bir Amerikan üniversitesindeki somut konularımızı düşünmek faydalı olabilir. Bu özel yapı içinde dairenin içinden geçip çıkacak zikzak çizgi hangisidir? Marksizm konusuna gelince, artık onu bütün bir sistem olarak maddeleştirmeye, akademik çalışmalarımız, eleştirel yorumlarımız ve dipnotlarımızda asıl hedefimiz haline getirmeye uğraşmak yerine bir alıntı, bir anı, bir rüya, bulabildiğimiz her şeyi alıp içinde yaşadığımız ve başka şeylerle uğraştığımız üst-metnin diğer parçaları ile karıştırmalıyız. Yani Marksizm’i keşfe çıkmak yerine onu kullanmalıyız. Örneğin, değer arzu değeri olarak kullanımı anlayışı Marksist fikirden alıp söylemlerimizin gerisine aşılama degecek bir şeydir. Sorun ‘sistemi yeniden adlandırmak’, yeni bir alan haritası çıkarmak ise, hemen aklıma ‘kaçış’ [*fuga*] kavramı gelir: Bir kimlik olarak Marksizm’den kaçmalıyız. Kendimize Marksist dememeliyiz -bu fazla ağır bir terimdir. Bununla birlikte Marksist değiliz de dememeliyiz. Ortadan kaldırılması gereken de bir insanın Marksizm’le bağına göre tanımlanan tüm konumlardır -post-marksist konum bile. Ve (İtalya’da adetten olduğu üzere) tövbe ettiğimiz ya da dönmemeye yeminli olduğumuzdan

değil, diğer söylemsel konumlardan yapmalarını istediğimiz şeyi yapmak daha kolay olabileceği için kaçmalıyız.”

— “ ‘Kaçma’ sözcüğü çoklukla kötüye kullanılır ve her nasılsa tehlikeli çağrışımlar taşır. Kaçış ille de toplumsal koşullanmadan bağımsız gizemli bir alana kaçış anlamına gelmez. Daha çok var olan düzen içinde özerk alanların etkin bir yaradılış anıdır. Kaçış, bireyleri politik gücüne bağlı kılan statükodan sıyrılmaya çalışmanızı sağlar ve böylelikle geçici-mekânsal hareketleri ifade eder. Başka herhangi bir toplumsal yapı gibi akademi de, Devlet’in bireysel yörüngeleri ve normlardan olası sapışları denetleme girişimi için işlevsel olan değerlerin korunmasına dayalıdır. Bu, tekilliklerin sezilir bir tarzda düzenlendikleri bir alan organizasyonunu gerektirir. Alan koordinatlarının yeniden sezilemeyecek biçimde belirlenmesini gerektirdiği ölçüde kaçış kişinin kendi yaratıcılığını korumak için kaçınılmaz bir ‘şok’ yaratır. Kendini koruması her çıkış ya da kaçışın tamamen engellenmesine dayanan bir aygıtın içinde bir ‘pencere’ ya da ‘bir güvenlik çıkışının’ yaratılması, bu durumda egemen politik ve kültürel kafese kapatılmamızı engellemek için gereken koşulları hazırlamak anlamına gelir. Cs, bu mücadeledeki dengesizliği kavradığından, Devlet’in ideal bir biçimde değişmesi için savaştırmaz, daha çok devletin içinde bir kaçış olasılığı oluşturur. Komünizm ya da bu adın yarattığı -tavırlar, davranışlar, yaratıcılık, öz-değerleme-, böyle bir akademi içinde teorik bir dayanak/zemin sağlayabilir. Bizi mücadele alanını terk etmek ve politik taraflılıktan vazgeçmekle suçlayan herkese yanıtımız şudur: Bizim söylemimiz gelecekte çok bugününle ilgilidir. Yanıtları sınırlamaktan çok rahatsız edici sorular yönelterek, bir merkezkaç kaçışla bilinçli bir günahı/ihlali ve yaratıcı sapmayı tetiklemeye çalışıyoruz. Ve ‘merkez-kaç’ terimini kullanarak, *fuga* ile muhalif tekilliklerin aynı noktaya yaklaşabileceği bir varsayımsal *Centro*

(Merkez) bünyesi arasındaki bağı yeniden vurgulamak istiyorum.”

— “Belki de ‘komünizm’ sözcüğü bile kendisinden kaçmamız gereken bir şeydir. Onu kullandığınız anda kendinize ağır bir kimlik yapıştırmış oluyorsunuz. Elbette içeriden kapitalizmle savaşılan bir hareket olarak komünizm ağır gelmeyebilir. Otonomi’nin en fazla yinelenen sloganlarından biri, bireysel yaratıcılığı geliştirme, keşfetme, artırma ve değerlendirme hakkının iadesini istiyordu.

Herhalde komünizm adına ağır bir kimlikle başa çıkabilirsiniz. Ancak başkaları size oldukça ağır bir kimlik yükleyeceklerdir. Kimlik oyununda satranç tahtasına bir komünist olarak konumlandığınızda diğer oyuncular buna spesifik bir hamleyle karşılık vereceklerdir. Yapmanız gereken bir sürü açıklama vardır. Örneğin bir öğretim üyesi olarak -bir şekilde hitap ettiğiniz insanların yaşını dikkate aldığınızda- bir komünist ya da daha kötüsü bir Marksist kimlik üstlenmeniz diyalogu kesinlikle tehlikeli bir yön iter. Kısacası, bir komünist kimlik, İtalya’da nasılsa Amerika’da da, farklı nedenlerle de olsa, ötekilerle çarpışmayı/çatışmayı (*incontro/scontro*) üst-belirleme amacındadır. Bu, muhtemelen sırf zamanla geline bir sonuçtur: Tarihsel değişimler hayatı kimi söylemsel konumlardan çekip alma gereğini doğurmuştur: Bir komünist kimliğin kendi kendini ölümle cezalandırması. Eğer yeniden adlandırma ve *fuga* projemizin özsel bileşenleri ise, önceki tarihsel bağlamlar içinde oluşturulan kimliklerden kaçmalıyız. Bu değişimle beraber gelen anksiyeteyi belirtmek için ölüm metaforunu kullandım, zira neden kaçmamız gerektiğini biliyoruz, ama nereye kaçacağımızı bilmiyoruz. Kendi tavrimızda sevdiğimiz şeyleri ve de farklı konumlar bağlamında görmeyi arzuladığımız şeyleri, dışarı taşımanın etimolojik anlamıyla aktarmaya çalışıyoruz. Daha özgül olarak, söylemimi pratik terimlere tercüme etmem gerekirse, be-

nim bir akademisyen olarak görevim öğrencileri Marksizm ve onun ölüm sancıları hakkında bilgilendirmekten çok kaçanları tanıtmaktır. Derslerinde verdiği bilgi önemli olmakla birlikte, daha da önemlisi, aykırı Marksist Pasolini'nin eylem dili dediği şeyin ne olabileceğidir: Ne yaptığınız, kendinizi nasıl sunduğunuz, kimlere ulaşmaya çalıştığınız, ne tür öğrencilerle karşı karşıya olduğunuz. Dereceler ve rekabet baskısından, değerlerin zorla dayatılması, psikolojik stres ve çalışma ritminden patlamak üzere olan bir sürü öğrenci var. Onları anlıyorum. Benim için de ne kadar zor olduğunu anımsıyorum. Belki de bir okla delinip geçilen dairedaki yaşamdan ve bu daireyle ortak deneyimden hareket ederek kendileriyle ortak bir zemin oluşturmaya çalıştıklarım da bu kaçmaya hazır öğrencilerdir (hatta bu açıdan meslektaşlarımdır)”.

Sonuç

Belli meselelerin farklı bir tarihsel bağlam içinde yeniden öne sürüldüğü “ortak zemin”in kabul edilmesi, kaçma ediminin “yapıcı” parçasını temsil edeceğini düşündüğümüz şeyin ta kendisidir. Ne sizin, ne öğrencileriniz ve meslektaşlarınızın beklentilerini yansıtan bir akademi mantığının reddi, yalnızca ondan kaçmak değil, her şey bir yana sürekli kendilerini “değerlerin zorla içselleştirilmesi”nden kurtarmaya çalışanları kimliklendirmemize de yardımcı olabilecek yeni bir “işaret” aranması anlamına gelir. Asıl mesele şudur: Sonuca varmadan önce araştırma yapmak, hâlâ bilmediğimiz bir şeyi aramak, kaçak tekilliklerin tohumları, teri ve kanını bu “malzemeyi” sağlam ve güçlü bir ideoloji içinde yeniden düzenleme bahanesine sığınmadan yeniden toplamak. Gelin “post-Marksizm”, “neokomünizm”, “postmodern Marksizm” ya da her neyse, tüm bu adlarla uğraşmaktan vazgeçelim; bunun yerine

kaçma hareketiyle, Körfez Savaşı'nda binlerce Iraklı'nın ölümünün bile çoğu profesörün ders programını ya da çoğu mesleki toplantının gündemini değiştirmeye "yetecek kadar önemli" görülmediği bir akademinin çemberini yarıp çıkalım.

Çeviren: Meral Delikara Üst

Marksizm'in Canavarın Karnındaki Direnişi



Maivân Clech Lâm

Marksizm kimi ciddi problemleri Avrupa bağlamı içinde çözmek gibi çok değerli bir işlevi yerine getirebilir, ancak Avrupa modeli evrenselleştirmelerin mirası olan küresel dengesizliği düzeltmek Marksizm'den daha fazlasını gerektirecektir.

Glenn- T. Morris

I. Giriş

Son zamanlarda Marksizm'in günümüzde sömürücü kapitalizme karşı yürütülen mücadeleler açısından geçerliliğini koruyan bir model olup olmadığı pek çok bağlamda sorgulanmaktadır.¹ Bugün bu soru muhtemelen, sözde karşıtı

¹ Bu makaleyi Boulder'da Colorado Üniversitesi'ndeki Amerika Etnik Köken ve Irk Araştırmaları Merkezinde (CSERA) Rockefeller Vakfı adına çalışırken yazdım. Adı geçen kurumlara bana destek verdikleri ve teşvik ettikleri için minnettarım. CSERA Fakültesi ve de Dördüncü Dünya Yerliler Hukuku ve Siyaseti Çalışma Merkezi Müdürü (Denver, Colorado Üniversitesi) Glenn-T. Morris ile birlikte çalışmak, bana büyük ölçüde yardımcı olarak etnik köken, yerli talepler ve uluslararası hukuk konularında düşünmemi sağlamıştır. Bana kendileriyle çalışma fırsatı verdikleri için teşekkür ediyorum.

kapitalizm tam anlamıyla küresel boyutlara ulaşırken, sözde Marksist Doğu Avrupa rejimlerinin birbiri ardına yıkılmış olmasından dolayı yöneltilmektedir.² Bu soru bütün zamanlar için geçerlidir kuşkusuz, ancak tahmini sorulma nedeni pek öyle değildir. Örneğin biri çıkıp salt birçok Fransız piskoposluğu yıkıldı diye Katolisizm'in Fransa'nın süregiden entelektüel yaşamında bir itici güç olarak varlığını sorgulamaz, ancak Katolisizm'in, diyelim ki Latin Amerika'da bir kurtuluş teolojisi formunda canlanmasını ciddi biçimde anlamaya çalışır.³

Yine de, Doğu Avrupa'daki Marksist rejimlerin çöküşünün ne anlama geldiği bizim için önemlidir, ki Immanuel Wallerstein ta başından bunun altını çizmiştir: (benim sözcüklerimle) önce değilse de yirminci yüzyılda kapitalizme meydan okuyuşlar, bir çizginin iki yanındaki bağımsız rakipler arasında sürdürülen denk mücadeleler olarak değil de, Yunus Peygamber'in balinanın karnında verdiği mücadeleye benzer bir şey olarak düşünülmelidir. Örneğin Doğu Avrupa rejimleri (yavaş yavaş karnına inmekte oldukları) Batı'ya yüklüce borçlandıkları bir döne-

² Fredric Jameson'ın kaydettiği üzere, malların asgari elverişli biçimde dolaşımını sağlamak için kullanıldığında piyasa -burada sömürücü kapitalizm terimiyle kastettiğim- bütün bir sistemin çılgınlığıyla karıştırılmamalıdır. Bkz. Fredric Jameson, *Gerçekte Var Olan Marksizm (Actually Existing Marksizm)*.

³ Ortodoks Marksist teorinin kendisi, özellikle de dinin çoğu toplumsal kurumda günü geçmiş/eskimiş yollarla programlandığına inanırken, benim Marksizm'in geçerliliği ve Katolisizmin geçerliliği benzeşimini yapmam elbette tuhaftır. Belirtilmiş olduğu üzere, "Marx, insanın aya ulaştığı, canlı organizmaları eşeysiz döllendirdiği (klonladığı), atomu parçalarına ayırdığı ve de hava koşullarını etkilemeye başladığı tarihi bir dönemde Avrupa kültüründe ruhaniliğin hortlamasına (İsa tiryakilerinden Chardin'e oradan da Doğu dinlerinin benimsenmesine dek uzanan kılık değişikliği içinde) -en hafif deyimle- hayrete düşerdi." Ward Churchill, "Marxist Theory of Culture: a Cross-Cultural Critique", *Culture versus Economism: Essays on Marxism in the Multicultural Arena*, der. Ward Churchill ve Elizabeth R. Lloyd (Dördüncü Dünya Yerli Hukuku ve Siyaseti Araştırma Merkezi).

min ardından çökmüşlerdir. Ancak artık hepimiz geç, küresel ya da küresel sınai kapitalizmi denen tek bir dünya sisteminin tuzağına düşmüş durumdayız. Dolayısıyla eleştirilerimiz de ister istemez, kirlenmişlik ve kısmen de olsa rehabetin hüküm sürdüğü bir yerden doğmaktadır. Ne var ki, tuzağa düşenlerin hepsi farklı tarihlere sahiptirler; balının karnının farklı kısımlarında yaşam sürmekte ve kendilerine eziyet edenlere dair farklı bilgilere sahiptirler. Birleşmeleri halinde canavarı kusturup öldürecek denli rahatsız edecek bir güce ulaşabilirler.

Bu olasılıktan hareketle, canavarın karnındaki çeşitli direnişçileri saptamak ve içine dalıp tartışmalara faydalı olabilecek kimi bilgi malzemelerini ya da konuları ortaya koymak önemli olabilir. İleriki sayfalarda yorumlamak için özellikle bu ikisini seçeceğim. Bu esnada da, hem akademik hem de politik alanda büyük ölçüde Marksist çalışmalarda bulunan biri olarak, Hawai ve Birleşmiş Milletler'de yağmacı kapitalizmin ve ilintili olguların yerli topluluklar üzerindeki etkilerini tersyüz edecek, kimi yerli çabaları gözetir ve desteklerken geçen son on yıl içinde direniş hakkında öğrendiklerimden de yararlanacağım.⁴

II. Canavarın Karnı

Arif Dirlik ve Fredric Jameson, farklı bakış açılarıyla da olsa, yakınlarda geç kapitalizmin neye benzediğini ve sözüm ona bir eleştirel araç, Ütopya'nın rehberi olarak Marksizm

⁴ Kapitalizme direniş konusuna yaklaşımım bu şekilde praxis yönelimli olduğu kadar Batılı olmayışıyla da göze çarpan Üçüncü ve Dördüncü Dünya bakış açılarını bir araya getiriyor. Örneğin, yakınlarda bir arkadaş bana Güney Afrika Komünist Partili merhum Chris Hani'nin gülünç bir biçimde kendisine daha önce *Das Kapital*i okuyamayacak kadar çok devrimle meşgul olduğunu söylediğini anlattığında ne şaşırdım ne de hayal kırıklığına uğradım; yalnızca saygı duydum ve hoşgördüm.

için taşıdığı anlamı ortaya koymuşlardır.⁵ Anladığım kadarıyla Dirlik, Marksizm'in, aşkın bir fenomen sıfatından çok kapitalizm eleştirisiyle dikkate alınmasını tercih etmektedir. Buna da iki neden göstermektedir: Marksizm (1) kapitalizmden miras alınan bir zaman-mekân teleolojisine ve (2) kapitalizmle de paylaştığı üretkenlik ideolojisine, onun karşısında zorunlu bir alternatif oluşturamayacak kadar bağlı kalmıştır. Sanırım beraber çalışmış olduğum akademisyenler ve eylemciler de genelde buna katılacaklardır.

Yanı sıra Dirlik, milliyetçilik ve yerelciliği birbirinden ayırmakta ve açıkça, Çin komünizminin en azından gerilla sonrası evrede ikincisi pahasına birincisini benimsediğini söylemektedir. Bu yerelcilik-milliyetçilik ya da halk-devlet ayrımının değişik biçimlerini duymuş, Hawaii yerli hareketinde de buna tanık olmuştum; ancak yerli hareketleri, bunların, günümüz dünyasının ideolojik ayıbı sayılabilecek, ulus-devletin hem anası hem de çocuğu olan milliyetçi akımdan komünist hareketlere göre daha uzak kalacağını tahmin edecek düzeyde irdelememiştim.

Unutulmamalıdır ki, Frantz Fanon zaten bu ideoloji ile ulusal bilinç dediği şeyi (Dirlik'in yerelciliği mi?) aynı yerlere koymuştu: "Ulusal bilinç -ki bu milliyetçilik değildir, bize uluslararası bir boyut kazandıracak biricik şeydir...⁶ Marksist eylemcilerin yerli ve etnik politikayı durmadan "gerici" milliyetçilikle suçladıklarını duyup karşılığında yerli direnişçilerin de Marksistleri sıg "Avrupa Merkezilikle" suçladıklarını gördüğüm için, bu ikisinin, Fanon'un çizdiği -"o milliyetçilik olmayan"- ancak onsuz "uluslararası boyut"tan değil, yalnızca Avrupa-Merkezci-

⁵ Bkz. Arif Dirlik, "Post-Socialism/Flexible Production: Marxism in Contemporary Radicalism", *Polygraph* 6/7, 1993, 133-169.

⁶ Fanon Frantz, *The Wretched of Earth*, Harmondsworth, Penguin 1967, 199.

likten söz edilebilen ulusal bilinç alanında buluşup buluşamayacağını merak ettim.⁷

Jameson geç kapitalizmin sistemik ve yayılcı doğasını ve de bağlantılı olarak artırılması gereken sistemik ve küresel direnişi vurgular.⁸ Geç kapitalizmin beslenme alanlarını ustaca ve etraflıca ortaya koyar: Doğa (geriye ne kaldıysa), korunan sektörler (şimdiye dek çiftçi ödenekleri, toplumsal tıp hizmetleri ve iş yasaları gibi programlar içeren, oldukça yıpranmış, güvenlik ağlarıyla desteklenmiş sektörler) ve (tüketim kültürü yoluyla) kitlesel bilincin kendisi. Bu alanları incelerken, Marksist teorinin, kapitalizmin doğaya ve bilince dönük saldırıları karşısında dik-katsiz değilse de olağanüstü kısır kalmasına rağmen, Marksizm'in sermayeden çok devlet kaynaklı güvenlik ağlarının etkisiyle hafifleyen maddi kaygıya fazlasıyla önem vermiş olduğunu görüyorum.

Tersine, yerli hareketin yandaşları kadar kendi katılımcılarını harekete geçirmek açısından en duyarlı olduğu ve başarı gösterdiği alanlar da bunlardır. Önceki tarihsel dönemden bugüne dek kapitalist girişimcilerin küçümsemediği ya da giremediği coğrafi bölgelerde yaşayan birçok yerli halk, bugün bizlerin ancak hayal dünyasında kalmış olan bir yaşam tarzının sırrını biliyor. Yaşadıkları yerlerde doğal kaynaklara büyük saygı beslemeleri, sadece soyut değil somut anlamda da hâlâ mümkün; zira geçimlerini doğrudan ve belirgin bir biçimde bu kaynaklardan sağlı-

⁷ John Hayakawa Torok'a, beni Gerald Horne'un " 'Myth' and the Making of 'Malcolm X'", 98 *American Historical Review*, 1993: 449) adlı çalışması hakkında uyardığı için teşekkür borçluyum. Horne burada, Afrikalı-Amerikalılar içinde bağnaz ve ilerici milliyetçiler arasında yerinde bir ayrım yapıyor ve Malcolm X'in bağnazlardan ayrılıp ilericiler arasına katıldığı, yani bugüne dek kenara itilmiş bir halk adına ayrı bir devleti savunmaktan vazgeçip bugüne dek kendi sesi bastırılmış olan bu halkın yetkilendirilmesine arka çıktığı zaman öldürülmüş olduğunu ileri sürüyor.

⁸ Bkz. Jameson, "Actually Existing Marxism".

yorlar. Aynı zamanda, yerli halk ötekilerin azgın tüketiciliğinin her an görece bağımsız geçim kaynaklarını silip süpürmeye hazır bekleştiklerini çok iyi biliyorlar. Dolayısıyla birçok yerli eylemci enerjilerini bu tüketiciliği dizginlemeye yöneltmekte. Bunu bazen bir yüce-gönüllülük içinde yapmaları dikkate değer:

Tüm canlı ve cansız varlıklarıyla Avrupalı-Amerikalılar bizim akrabalarımızdır. Yerli halk, ruhlarını ele geçirdiği görülen ve bir türlü bırakmayan tuhaf cinnet yüzünden bu tuhaf akrabaları yargılamayıp anlama sorumluluklarının hep ayırdında olmuşlardır. Ancak bu anlayış sayesinde, onların, makul bir varlığın kolayca görebileceği gibi, kendilerini türün kendini yok etmesine yol açacak bir gidişata zorlayan bu hastalıktan kurtulmalarına yardımcı olabiliriz.⁹

Geç kapitalizmin Jameson'un saptadığı yayılma alanlarını izleyeceksek, kullandığı mekanizmalara dikkat etmek faydalı olabilir. Örneğin, güvenlik ağları, devletin “daha yüksek” ve aynı zamanda daha az demokratik biçimde oluşmuş GATT ve Dünya Bankası gibi uluslararası kurumlar lehine zayıflatılması yoluyla ortadan kaldırılmıştır. Bu kurumlara, mesleki güvenlik standartlarını “haksız rekabet” olarak yasaklama (yok edilmeleri yerine!) ve Doğu Avrupa ile Üçüncü Dünya’ya verilecek kredileri, refah programlarının terk edilmesi için “yapısal uyum” koşuluna bağlama yetkisi verilmiştir.¹⁰ İlginçtir ki, kapitalist girişim doğa korumacı ideolojinin karşısında henüz enternasyonalizm kadar muntazam bir çare bulamamış görünmektedir, ancak önemli meseleleri bahane olarak kullanmak da bir yol. Bu durumda, kapitalizmin tüketiciliği körüklemesi iki açıdan

⁹ Churchill, “Marxist Theory of Culture”, 3.

¹⁰ Ulusötesi kurumların toplumsal güvenlik ağını parçalamak için bu şekilde kullanılması, kapitalizm direnişçilerinin devleti ne zaman ve nerede zayıflatacaklarını dikkatle değerlendirmelerine sebep olsa gerektir.

bu yönde hizmet eder: Maddi düzlemde, üretim sürecini işler kılarak; ideolojik açıdan da tüm dünyaya o sözde ekolojik bütünlük kaygılarını çabucak unutturacak biçimde dayanılmaz bir ödeme gücü içinde olduğu yolunda telkinlerde bulunarak.

Tüketimcilik kültürü, gerçekten de tüm kapitalist sistemin esası haline gelmiştir. Protestan etik, alabildiğine püriten çalışma ile hedonist (hazcı) tüketimin eşit olarak yer aldığı tuhaf bir kapitalist etik kılığına bürünmüştür. Üstelik bu yeni etik, özgün Avrupa kültür sınırlarını tamamen aşmıştır. Örneğin Ernest Gellner köktenci İslam'ın gelişimini Müslüman dünyadaki kapitalistlere Kalvinizmin sağladığından daha disiplinli ve mübadele edilebilir bir işçi kesimi sunma becerisine bağlamaktadır.¹¹ Konfüçyüsçü kapitalizm de Doğu Asya'da hemen hemen aynı rolü oynamaktadır. Terslik şu ki, bu gelişmeler kendi savunucuları tarafından Batı egemenliğine karşı direniş gibi gösterilmektedir. Öyleyse bu, Amerikalıların Vietnam Savaşı'na ilişkin geliştirdikleri ünlü deyiş düzeyinde yok edici bir direniştir: "Ben Tre'yi kurtarmak için yok ettik." Peki o zaman, kurtarmak için yok etmeyen doğru direniş gerçekten nasıl olur?

III. Postmodern Yanıt

Bence öyle olmadığı halde kendini direniş olarak gösteren bir gelişme postmodern bir politikadır. Tam kapitalizmin toplu tüketim kültürü yoluyla tam anlamıyla küreselleşecek ve de insanın varlığını tek boyuta indirecek denli yayıldığı anda postmodern politikalar da sistemik analizleri lanetleyip parçalılığı teşvik etmeye, küresel örgütlenmeyi reddedip (tekilliği) butik ya da bonzai tarzı (kültürünü

¹¹ *Nations and Nationalism*, Cornell Univ. Pres, Ithaca, 1983.

seç) direnişleri desteklemeye yönelmiştir. Ayrıca, toplumun kıyısındaki insanların korkunç feryatları karşısında postmodernizm sürekli olarak başta eğlenceli, ancak sonunda bıktırıcı sözüm ona yerinde bir cevapla, hepimiz toplumun kıyısına itilmiş haldeyiz, hepimiz sınırlarda/uçlarda yaşıyoruz, der. Bunu New York'taki evsizlere de söyleyin bakalım.¹²

Elbette postmodernizm, sağdan olduğu kadar soldan da bilgi ile iktidarı sistemleştirip merkezileştirmeye dönük bir politikanın uzun zamandır hüküm sürdüğü Fransa gibi yerler için oldukça faydalı anlayışlar geliştirmiştir. Ancak postmodernizm Fransa'da ıslah edici bir panzehir iken ABD'de bencil bir zevk düşkünlüğü demektir. Her iki ülkenin sıradan insanların kültürel uğraşlarına şöyle bir bakmak bu görüşümü desteklemeye yetecektir. Şöyle ki: Fransa'da sınıf, aile ve yemek kültürü gibi merkezci uğraşlar baskınken, ABD'de yıldız falları, bio-enerji, medyumluk gibi merkezkaç alanlar rahatlıkla benimsenmiştir.

Analitik biçimde dillendirirsek, postmodernizmin toplumsal kurama en yararlı katkısı insani oluşumlarda uzam, ikirciklilik, çelişki ve konumsal eylemliliğin önemi üzerindeki ısrarıdır. Bu ısrar (çelişki ya da konumsal eylemlilik denince Marksistler akla gelmemelidir diye düşünülecektir) Jameson'ın savunduğu mekanik sistemler görüşü (bir parçadaki değişme daima tüm diğer parçaları etkiler) kadar Dirlik'in eleştirdiği Marksist determinizm ya da teleolojiye meydan okuduğu ölçüde iyidir. Ancak şu var ki, bi-

¹² New York City'de yaşıyor olduğumdan, hepimizin ille de uçlarda yaşamadığımızı ve de kesinlikle aynı uçlarda yaşamadığımızı oldukça açık biçimde görüyorum. Bir Asyalı-Amerikan kadın profesör olarak benimle kentin evsiz Afrikalı-Amerikan erkekleri arasında iki gezegen arasındaki gibi derin bir uçurum var. Bana kendi konumum ne kadar marjinal gelirse gelsin, uçurumun üzerinden geçmiş olanlara bu durum nişan tahtasının tam orta yeri gibi görünüyormuş olmalı.

yoloji ve antropoloji gibi sistemleri de inceleyen disiplinler uzun zaman önce adamakıllı bir sistemin olumsuzluklara karşı seçenekler barındırdığını ve gerçekten de bütünü en azından parçalardaki kimi değişikliklerden yalıtacak yatıştırıcılar (organizmalardaki antikorlar ve kültürlerdeki düzenbaz figürler gibi) taşıdığını açıklamışlardı. Aslında katı teleoloji ve tam bağlantılılık bir sistemi birden yok eder. Bu belki, kapitalizmi yok etmenin yollarını bulmaya can atan Marx'ın, gündemine tam anlamıyla mantıklıca bakılırsa, neden sistemlerde bu kadar çok bağlantılılık ve teleoloji bulmayı arzuladığını açıklayabilir.

Öyleyse postmodernizm sistemlere ilişkin kimi eski anlayışları kullanışlı biçimde yeniden paketleyip koymuştur; yani sistemleri bütünüyle yadsımaya başlamamışken. Kısacası, mikro ve makro, tikel ve tümel, sapkın ve sistemik arasında kurulan karşıtlık yanlıştır. Bunlar sistemleri birlikte düzenlerler ve sistemlerin belli sistemlere özgü sınırlar içinde işleyen bir uyarılma süreci içinde kendilerini yeniden üretmelerini sağlarlar. Bir sisteme direnenlerin bu süreci ve bu sınırları anlamakta özel bir çıkarları olduğu için, şimdi de teşhislerini ve önerilerini değerlendirmek üzere sömürücü kapitalizmin asıl direnişçilerinden bazılarına değineceğim.

IV. Direnişin Yanıtı

Canavarın karnı karanlık. Yolumuzu bulmak için, çocukların bazen ışıklarını birleştirmek için ateş böceklerini bir kavanozda toplamaları gibi dünyadaki değişik direniş hareketlerinin “konumsal bakış açılarını” derlemeye ihtiyacımız var; ancak şunu unutmamalıyız ki, ateş böceklerinin tersine her bir direniş hareketi kendi öz huzmesini yayar. Şimdi kısaca böylesi iki ışık demetine, Marksist ve yerli

huzmelere bakıp birlikte neyi aydınlattıklarını ortaya koyacağım.

Bu noktada, Marksist analitik projenin üç parça ya da önermeden oluştuğu görülebilir: İlk olarak, onun modern ekonomik kâr güdüsü kompleksini, sermaye ve emek arasında süregiden çıkar çatışmalarını ve sermayenin sürekli büyüme ihtiyacını açığa çıkarması vardır. İkincisi, onun üretime dönük bir toplumsal evrim teleolojisi oluşturmak için, zaman içinde bu karmaşık gerilemeler ve ilerlemeleri bazen kabaca, bazen ustaca dışsallaştırması gelir. Üçüncü olarak da toplumun sistemik ve bağlantılılığı konusunda bazen mekanik, bazen de bilinçli ısrarcılığı vardır.

Büyük ölçüde tanısız ve açıkça kesin olan birinci kısım pek tartışma götürmez. Öte yandan teşhis gibi duran, ancak aslında reçeteye kayan ikinci kaba önerme, çoklukla hem birçok insan kültürü yörüngesini tek bir Avrupa kültür yörüngesinde eritmesi hem de bütün bir insan doğası karmaşığını çokaltıp basit bir “akılcı” üretici karmaşığına indirgemesi yüzünden rahatsız eder ya da yabancılaştırır. Gerçek anlamda yalnızca ikinci önermeyi eşzamanlı bir düzleme yansıtan üçüncü önerme, zamanla iyice kuralcı bir hal aldığından, çoğu aynı nedenlerle bunaltıcı bir etki yaratır.

Toplumda sistemik yapıya ilişkin bu son önerme, değişim tohumlarının ekilip boy verebileceği yerlerde bir araya gelen çeşitli düzeylerdeki kararsızlık, tutarsızlık ve çelişkilerin yanı sıra maddi, toplumsal ve ideolojik kültür düzeyleri arasındaki ayrıklıkları da göz ardı ettiğinden, sistemi yıkma fırsatlarını Marksistlerden aptalca gizlemiş durumdadır. Örneğin, hiçbir parçanın tüm öteki parçalar değişmeden değişemeyeceği yönündeki ısrar, devrimden başka bir direniş seçeneği bırakmamaktır. Devrimler na-hoş olduğu için değil, ancak başlatılması fazlasıyla güç olduğu ve girildiğinde kolaylıkla yürütülemeyeceği için, çok umut verici bir proje değildir bu.

Tam da Dirlik'in öne sürdüğü gibi, Marksizm teşhiste kestirimden daha iyidir. Yerli akademisyen Ward Churchill, Marksist determinist kestirimlerin değerini şu sözlerle azaltır: "İnsan toplumları, genellikle, karşısına bir kültürel alan çıkan, dolayısıyla dikkate alınması gereken ilkel üretim tarzı düzeyini teorik olduğu kadar *praksis* olarak da aşarlar, o halde 'hakiki bir ilkel üretim tarzı'nın sosyo-kültürel varoluşun bir belirleyicisi olması neyi değiştirir?"¹³ Marksizm'in kültürel tercih olasılığına göreli kayıtsızlığının, kapitalizm küresel kültürel aşamada söz sahibi iken kendi tüketimcilik tarzını yoğun bir biçimde desteklemekte bugünkü yetersizliğine neden gösterilebilmesi, ironiktir. İnsanları daha yüce hedeflere yönelik maddi kaygılardan kurtarmaya dönük, üretime odaklı bir ideoloji, daha yüksek amaçları umursayan bir ideoloji, bugün ideolojik sahayı kontrolünde tutuyorken, maddi boyutta takılıp kalmış durumdadır.

Yerli halkların hareketi, bir dereceye kadar, kapitalizme karşı hukuk, etnik yapı ve tüketimcilik konularında bu ideolojik alanı istediği gibi yönlendirme mücadelesi vermektedir. Burada bir değerlendirme yapmadan önce, yerli hareket hakkında birkaç şey söylemem gerek. Birleşmiş Milletler (BM) yerli ve/ya da kabile halklarını, yabancılar gelmeden önce kontrolleri altında bulunan belirli topraklarla ezeli bir bağ içinde yaşadıkları için, başka halklarca yönetilen devletlerin egemenliğine sokulduktan sonra da bu topraklarda ayrık kültürel topluluklar halinde yaşamayı sürdüren insanlar olarak tanımlamaktadır. Yirmi yıl kadar önce, destekleyici sivil örgütlerle birlikte birkaç yerli halk temsilcisi Birleşmiş Milletler'den komşu devletlerce daha fazla saldırıya uğramalarını önleyecek bir mekanizma geliştirmesini talep etmişlerdir. BM bunu kabul etmiştir ve

¹³ Churchill, "Marxist Theory of Culture," 30.

Yerli Halkları Araştırma Grubu bugün, devletlerin yerli halklarla ilişkilerinde uymaları beklenen şartları açıklayacak olan bir Yerli Halklar Beyannamesi'ni tamamlamak üzeredir.

Yasal ve politik bağlamda söylersek, bu süreçte yerli temsilcilerin Cenevre'de yapmış oldukları en ilginç görüşme, halklarının uluslararası hukuk çerçevesinde kendi geleceğini belirleme hakkını savundukları ve bunu bağımsızlık ya da devlet yönetimini elde etmek niyetiyle değil, kendi kültürel topluluklarının varlığını sürdürmesi için kullanacaklarını söyledikleri görüşme oldu. Böyle bir yaklaşım ne teoride ne de pratikte geliştirilmişken, dünya yerli halkları, burada Dirlik ve Fanon'un yerelcilik ya da ulusal bilinç dedikleri şeyle ulus-devletlerin milliyetçiliği arasındaki farkı ortaya koymaktalar ve bu sırada da ulus-devletin¹⁴ iktidarını ele geçirmek yerine, yerelcilik kimliğini güvenceye almanın daha iyi olacağı sonucuna varmaktalar.

Bu açıdan, BM'deki yerli mücadelenin Marksist olmadığı apaçıktır: Yerli halklar -bir ara-yapı olan- devlet oluşumu karşısında bir "üstyapı" birimi olan -kültürel kimliği- tercih etmişlerdir. Bu mücadeleler bir başka yönden de Marksist değildir: Yerli halklar klasik devrimci mücadelenin tersine, esasen yasal bir mücadeleye girişerek tüm umutlarını, verebilecekleri yasal güvenceler bakımından devletlerin iyi niyetinden çok devletlerin böyle yapmak zorunda oldukları yönündeki ahlaki inanca bağlamaktalar. Yerli halkların bahislerini değiştirmeye yatkın alanlardan biri üzerine mi yoksa açıkça bağlantılı uluslararası politik sistem üzerine mi oynayacağını ileride göreceğiz.

Burada asıl söylemek istediğim şudur: Yerli halklar dünyanın maddi kaynaklar açısından en yoksulları arasın-

¹⁴ BM'nin kimi yerli halkların kendi devletlerini kurabilmeleri için küresel güç dağılımını ayarlamaya hazırlıklı olup olmadığı başka bir meseledir.

da yer aldıkları için, onlara hemen her şey esasen maddi olarak belirlenir yolundaki Marksist inanıştan söz etmek hiçbir umut bırakmaz; onur kırıcı bile olabilir. Yerli halklar, son yirmi yıl içinde, sahip oldukları çok az kaynakla çoğu ideolojik cephede olmak üzere pek çok şey başarmışlardır. Columbus tanrısallığını yitirmiştir, dünya birdenbire bütün yerlilerin yok olmadığını, gerçekte birçoğunun aktif bir biçimde topraklarını ve kaynaklarını eski haline getirmeye çalıştığını öğrenmiştir: Birçok hükümet ilk kez bugün onlarla bu dönüşün biçimini görüşmek üzere masaya oturmaktadır. Son olarak da, yerli halklar göze çarpan biçimde, özellikle de kendi yurtlarının kaynaklarını doğrudan kapsayan tüketimciliğe karşı küresel kültür kampanyalarına katılmış ve çoklukla öncülük de etmişlerdir.

Eğer son yirmi-otuz yıl içinde sömürücü-sermayeye direnenlere madalya verilecekse, Vietnam ve Güney Afrika'daki Marksist mücadelelerle, tüm dünyaya yayılmış feminist ve çevreci hareketlerle aynı kulvarda bulunan yerli hareketler de aynı şekilde onurlandırılmalıdır. Bu da hareketlerin düşüncede ya da eylemde eşdeğer olmasından değil, her birinin ayrı ayrı, butik ya da bonzaiden başka birçok farklı mücadele alanı keşfetmiş olmasındandır.

Bu demek değildir ki tüm ışık demetleri kendiliğinden toplanır. Kimisi ötekileri geçersiz kılacaktır, ötekiler birbirini ıslah edecektir. Örneğin, yazının başında küçük bir alıntı yaptığım Glenn T. Morris, Marksizm'in problemleri Avrupa bağlamında yetkin biçimde çözebileceği yolundaki düşüncesinde isabetlidir. Ancak hâlâ Avrupalılığa özgülük diye bir şey var mıdır? Diğer bir deyişle, soydaşı kapitalizm göç ederken Marksizm de aynısını yapmaz mı? Yani direnişin karnında bir egemenlik kurma iddiası taşımadan bunu yapamaz mı? Bu konuda son olarak Marksizm ile yerli hareket arasındaki ilişki hakkında tanıdı-

ğım herkesten daha çok düşünüp yazan bir kişinin, Ward Churchill'in görüşünü aktarmak istiyorum:

Tüm Avrupa-yanlılığına ve karışıklığına rağmen Marksizm hâlâ Avrupa'yı sonunda kibirli, ırkçı felsefi bağlamlarından koparıp havalandıracak temel gücü kimi kuramsal yönleriyle taşıyor olabilir. Sonunda görünenin ötesine geçip en azından Marksist *duygusal* yaşam felsefesini kavrayabilmek için son bir kez daha Marksizm'e dönüp bakmak gereklidir. Öyle görünüyor ki Gramsci'nin ortaya çıkardığı din-benzeri erkekçiliği aşabilen bir praksis kuramı, ancak böyle samimi bir antideterminist çabayla doğabilir. Sadece böyle coşkulu ve karşı-kateşistik bir teori, Avrupa'nın çok-kültürlü dünyada hem entelektüel hem fiziksel emperyalizm geleneğini parçalama sınavını başarıyla verebilecek bir "praksis" kurma umudu taşıyabilir. Bu Marksizm'in şimdiki durumu değilse de vermiş olduğu sözdür.¹⁵

Çeviren: Meral Delikara Üst

¹⁵ Churchill, "Marxist Theory of Culture", 38.

“Genel Entelekt” Üzerine Notlar



Paolo Virno

1. Westernlerde, kahraman açmazların en somutuyla yüz yüze geldiğinde genellikle Eski Ahit'ten bir pasaj nakle-der.¹ Mezmurlar'dan veya Ezekiël'in kitabından alınan söz-ler bağlamından çıkarılarak ifade edildikleri olumsal du-ruma yavaşça ve doğal olarak kayıverirler. Tabancalar ateş-lenirken ve adaletsizliğe karşı mücadele verilirken, o teh-like anında, filolojik zihin meşguliyetlerine yer yoktur. İn-cil aktarımı pratik bir aciliyetle kısa kesilir.

Erken 1960'ların başından beri Karl Marx'ın “makine-ler üzerine Fragman”ının okunması ve aktarılması böyle

¹ Bu makale aynı metnin iki değişik versiyonunu birleştiren bir çeviridir. Bi-rinci versiyon, *Luogo Comune*'de (Commonplace) (1 Kasım 1990: 9-13) “Citazoni difronte al pericolo (Tehlike karşısında alıntılar)” başlığı altında İtalyanca yayımlanırken, ikinci versiyon “Quelques notes a propos du ‘Ge-neral Intellect’” başlığı altında (İngilizce versiyon için kullanılan başlık) Fransızca olarak, *Futur Antérieur*'de (geçmişin geleceği) yayımlandı. “Gene-ral intellect” hem Fransızca hem de İtalyanca versiyonlarda İngilizcedir.

olmuştur.² -1858'de şiddetli bir konsantrasyon anında yazılan-³ bu sayfalara, işçilerin (çalışanların) benzeri görülmemiş grevlerinden, montaj fabrikalarına robotların ve bürolara bilgisayarların girişinden ve gençlik davranışının bazı türlerinden bir anlam çıkarmak için pek çok kez başvurmuşuzdur. "Fragman'ın" birbirini izleyen yorumlarının tarihi, bir krizler ve yeni başlangıçlar tarihidir.

2. İzninizle açayım: Kant'ın ancak ölümünden sonra yayımlanan eserleri üzerinde yoğunlaşmadan *Saf Aklın Eleştirisi*'ni küçümsemek ne kadar saçmaysa, "gerçek" Marx'ın bu metinde ve sadece burada bulunduğunu iddia etmek de o kadar saçmadır. Öte yandan, hiç kimse Marx'ın bu metnin kapitalist gelişmenin temel eğilimlerine dair başka herhangi bir yerde bulunmayan ve alışılmış nakaratlar gibi görünmeyen düşünceler içerdiğini yadsıyamaz.

Marx'ın "Fragman"daki iddiası nedir? Asla çok "Marksist" olmayan bir tez: Soyut bilgi -yalnızca değil, fakat öncelikle bilimsel bilgi-, tam da üretimden özerkliği nedeniyle temel üretici güçten farksız hale gelme, böylece yinelenen ve bölümlere ayrılmış emeği bir artık konumuna indirgeme eğilimi gösterir. Burada sabit sermayede şeyleştirilmiş, otomatik makineler sisteminde vücut bulmuş (veya daha iyisi demirleşmiş) bilgiyle ilgilenilir. Marx bilgilerin genel etkisini göstermek için toplumsal üretimin merkezini oluşturan ve yaşamın tüm yönlerini önceden belirleyen gayet güçlü bir imgeye başvurur: Bir "genel entelekt"ten bahseder. (İzninizle böyle bir ifadenin az çok *De anima*'daki Aristoteles'ten duyduğumuz ayırık ve edilgen olmayan

² Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus, Penguin Books, Harmondsworth, 1974, 693-706.

³ Fransızca versiyonda, olaylara ilişkin derinleşme ve münzevi bir düşünce duygusu aktaran bir terimle, "En apnée".

üretici entelektin, *Nous poietikos*’un bilinçli bir yansımasını oluşturduğuna bu arada işaret edeyim.)

Bilginin eğilimsel üstünlüğü emek zamanını “sefil bir temel”den fazla bir şeye dönüştürmez. İşçi artık üretim sürecinin asıl failini oluşturacak yerde onun yanına yerleştirilir. Marx’ın mevcut toplumsal ilişkilerin merkezi yapısal dayanağı olarak düşündüğü sözde değer yasası, (yani bir metanın değerinin dahil olduğu emek zamanıyla belirlendiği değer yasası), kapitalist gelişmenin kendisi tarafından kemirilir ve çürütülür. Yine de sermaye, “emek zamanı oranına göre yaratılan dev toplumsal güçleri ölçmeye” istifini bozmadan devam eder (şu da var ki: Marx sermayeden bu şekilde bahseder, fakat biz aynısını, ücretli emeğin merkezliğini kendi somut *raison d’être*’i yapan organize çalışanlar hareketi için de söyleyebiliriz).

Marx, diğer metinlerde açıkladığı iyi bilinen hipotezlerinden çok farklı bir özgürleşme hipotezini bu noktada geliştirir. “Fragman”da krizin kökeni, bir üretim tarzında gerçekten de bireyin emek zamanında temellenmiş, saklı orantısızlıklara atfedilemez. Böylece kriz, bundan böyle artık emeğin hâlâ tamamen güçlü olduğu gerçeğine bağlı olan dengesizliklere (ve mesela kâr oranı gerçeğine) dayandırılmaz. Daha çok, kriz artık doğrudan ve sadece bilime dayanan bir üretim süreci ile hâlâ ürünlere dahil edilen emek miktarıyla uyuşan ve bugünlerde hâlâ ön planda görülen bir zenginlik ölçü birimi arasındaki yaratıcı çelişkiden kaynaklanır. Marx’a göre, “değişim değerine dayalı üretimin çökmesi”ne ve böylece komünizme yol açan, *bu* çelişkinin makas benzeri, sürekli genişlemesidir.

3. Altmışlı yıllarda, “Fragman”ı okumak bilimin ve genelde bilginin varsayılan tarafsızlığının örtüsünü kaldırmayı amaçladı. “Fragman”ı okumak, makineleri hiyerarşiden ve teknik alanı yönetimden ayırmanın olanaksızlığını gös-

termeyi sağladı; ilericilerin ve “insan ilişkileri” teorisyenlerinin gayri ahlaki uydurmalarının açığa vurulmasını mümkün kıldı.

Yetmişlerde sosyalizmi, sadece Husak’ı değil, ideal sosyalizmi ve ideal sosyalizmin emek ve devlet mitolojilerini de eleştirmek için, “Fragman” a başvururlardı. O sayfalar da komünizmin çağdaşlığının indeksi algılanırdı: Ücretli emeğin feshedilmesi ve Devlet’in sönümlenmesi. Refah üretiminde emek *quantite négligeable*⁴ olmaya başladığından, çalışanların kendilerini bir emek gücü olarak metalaştırılmış durumdan kurtarma olasılığına dair bir umut belirdi. “Genel entelekt”in kurulmasına denk düşecek şekilde, güçlü bir *antagonist öznellik* formasyonunun oluşmakta olduğu görülüyordu.

Bugün “Fragman”ı tamamen başka bir şekilde yorumlamak zorunlu hale gelmiştir: Bu örnekte “Fragman” bir turnusol testiye, çağdaş gerçekliğimizle temasa geçtiğinde renk değiştirecektir. Aslında şimdi dikkati çeken *Grundrisse*’te betimlenen eğilimlerin, özgürleştirici -veya çatışmalı- herhangi bir tersine dönüş olmaksızın tam olarak *olgusal gerçekleştirmedir*. Özgül olarak *ilerlemedeki* çelişki⁵ -Marx’ın radikal toplumsal devrim hipoteziyle bağlantılı- var olan üretim biçiminin dengeli bir bileşeni olmuştur. Makinelerde nesnelleştirilen bilginin oynadığı rol ve emek zamanının azalan önemi arasındaki orantısızlık kriz yuvalarına değil, daha çok yeni ve dengeli hâkimiyet formlarına yol açmıştır. Böylelikle “Fragman”, var olan koşulların üstesinden gelmek için bir kışkırtma olmaktan çok, sosyoloğun alet çantası olarak yararlıdır. O, toplumun *doğal tarihinin* son bölümüdür. Kendi ışığıyla aydınlanmış parlak bir komünizme doğru kaçıştan çok, şimdiki anın (bu anın) topografik bir haritasını sağlar.

⁴ Orjinal İtalyanca versiyonda Fransızca.

⁵ “İlerlemedeki” Fransızca versiyonda İngilizcedir.

Böyle bir verili durumda, benim kanımca iki temel görev vardır. Birincisi, esas olarak *genel entelekt*i temel alan bir kapitalizmin belirgin özelliklerini neyin oluştura-bileceğini tanımlamaktan ya da başka deyişle, yıkılmaktan uzak olan, kendi dinamiğini tam da “emek ... ile [genel entelekt’in] denetlemek ve gözetim altında tutmak istediği üretim sürecinin gücü arasındaki niceliksel oransızlık”ta bulan bir üretim tarzının dış hatlarını, “*siluet*”ini izlemekten ibarettir. “Bu bağlamda, iki özelliğe değinmek gerekir: a) *emek toplumunun yok oluşu*; b) *yeni gerçek soyutlamalar*. İkinci görev -gerçekten önemli olanı -bir kez daha şu andaki çelişkinliğin ve “Fragman”da tamamıyla hükmetme olarak gerçekleştirilen radikal eleştirinin yönlendirci kuvvetini bulmaktan ibarettir. Kitle entelektüelliği meselesiyle karşılaşılacak yer burasıdır.

4. Emek toplumunun yok oluşu geçen yirmi yıl boyunca Batı toplumlarına hâkim olan eğilimdir. Emek zamanının hayatın adeta önemszenmeyecek bir kısmına indirgenmesi ücretli emeğin *ağır bedensel emek* veya dayanıklı bir kimliğin kaynağı olarak algılanmaktan çok, sadece varoluş anları olarak algılanmasını olanaklı kılmıştır: İşte kendimizi sık sık bilinçsiz aktörler olarak bulduğumuz ve (her zaman inanılır tanıklar olarak bulmadığımız) derin mutasyon budur.

“Fragman”ın tanıladığı gibi, emek ve çabaya harcanan gerçek zaman majinal bir üretim faktörüne dönüşmüştür. Bilim, bildirişim, dilbilimsel iletişim ve genelde bilgi -emek zamanından çok- şimdi üretim ve zenginliğin *temel dayanaklarıdır*. Öte yandan, emek zamanı -veya daha çok, bu zamanın “çalınması”- kalkınma ve toplumsal refah parametresince *par excellence* değerli olmaya devam eder. Böylece, emek toplumunun ortadan kalkması bizatihi amansız bir karşıtlıklar ve şaşırtıcı paradokslar evresidir.

Emek zamanı *yürürlükteki* ölçü birimidir, fakat artık *doğru* birim değildir. 1970'lerin hareketleri öncelikle altını oymak ve onu ortadan kaldırmaya çalışmak için bu yalana dikkat çektiler. İşçiler nesnel eğilimin yüksek derecede çelişkili bir versiyonunu dayatmak istediler: Çalışmama hakkını talep ettiler, fabrikadan kolektif bir göçü kışkırttılar, patronun egemenliği altındaki faaliyetin asalak karakterini açığa çıkardılar. 1980'lerde, kurulu sistem çürük karakterine rağmen üstün geldi. Öyle ki, neredeyse bir hiperbol gibi -fakat en ciddi türden- *emek toplumunun ortadan kayboluşunun, ücretli emeğe dayanan bir toplumsal sistem tarafından belirlenmiş değişik formlar aldığı* söylenebilir. Böyle gelişmeler Marx'ın anonim şirketler için yazdıklarını hatırlatır; bu ekonomik kurumlarda özel mülkiyetin *tam da özel mülkiyet zemininde* ortadan kayboluşuna tanık olunur. İşte, bunun gibi yer değiştirme gerçektir, ancak bu gerçeğin üzerine kurulduğu zemin daha az gerçek değildir. Bu iki boyutu, birinciye sadece fiiliyata ve ikinciye de basit dış "kabuğa" indirgemeden birlikte düşünmek gerekir: Kaçınılmaz zorluk bu türdendir. Emek-dışı zaman -potansiyel bir servet kaynağı- kurulu sistemde bir kayıp, bir eksiklik olarak görülür: Hem yeni yatırımlardan hem de onların yokluğundan kaynaklanan işsizlik, süresiz işten çıkarmalar.⁶ Yenilikçi ve dinamik sektörden uzak duran "ilkel" üretim altyapılarını yenilemek, artık fabrika rejimine itaatkâr olmayan bireyleri kontrol etmek için disiplinci arkaizmlerin yeniden inşası. *Genel entelekt* döneminde, bütün istihdam edilen emek gücü devamlı olarak bir "yedek sanayi sınıfı ordusu" olarak işlev görür. Emek gücü öldürücü vardiyalara ve fazla mesaiye zorlandığı zaman da aynısı olur. Bütün emek gücünün ampirik tanımı -en "korunmuş"u dahil- Marx'ın "fazla nüfus" için

⁶ "Cassa Integrazione", Fransızca versiyonda Italyancadır.

kullandığı kategorilerle kolaylaştırılabilir; yani emek gücü *akıcı* olarak (erken emeklilik ve yer değiştirme⁷ dahil), gizil olarak (teknik yeniliklerin giderek daha sık aralıklarla araya girmesi) ve *durgun* olarak (“yeraltı” ve riskli emek de dahil) tanımlanabilir.

Kritik soru emek saatlerine ilişkin küresel çelişkiden ibaret değildir. Çünkü aslında bu sorun, şimdiki halde açık olan bir eğilimle, ortak bir zeminle, yanı sıra hâkimiyet pratikleri ve şimdiki zamanın radikal biçimde dönüştürülmesine ilişkin nihai olanaklarla ilgilidir.

“Fragman”ın içindeki sosyolojik analizin gösterdiği gibi, kişinin daima *çok fazla zamanı* olacaktır: Söz konusu olan, böylesine devasa bir büyümenin alacağı *formdur*. Siyasal sol, kendi *raison d'être*’ini ücretli emeğin devamında ve sürekliliğin bu türden eklemlenmesine içkin çatışmalarda bulduğu için, bu alanda bir rol oynama konusunda tamamen yeteneksizdir. Emek toplumunun ve zamanın söz konusu olduğu bir mücadeleden kaynaklanan imkânların yok oluşu solun resmen sona ermesine sebep olmuştur. Bu durum kayıtsız kalmadan, ama pişmanlık da duymadan dikkate alınmalıdır.

5. Genel entelekt aslında üretimi ve bütün bir “yaşam dünyası”nı örgütlediğine göre, açıkça bir soyutlama, ancak maddi kiplere bağlı *gerçek bir soyutlamadır*. Paradigmalar, kodlar, formelleştirilmiş işlemler, aksiyomlar -başka deyişle, bilgiye ilişkin nesnel somutlaşmalar- tarafından oluşturulduğu gerçeğini bir yana bırakırsak, genel entelekt, modernitenin tipik özelliği olan “gerçek soyutlamalar”dan, yani *eşdeğerlik ilkesinin* esinlediği soyutlamalardan ayırt edici biçimde farklıdır.

Para, “genel eşdeğer” olarak bağımsız varoluşu nede niyle ürünlerin, emeğin ve öznelere kıyaslanabilirliğini

⁷ Fransızca versiyonda İngilizcedir.

doğru olarak şekillendirirken, genel entelekt, bütün praksisin *analitik öncüllerini* kurar. Toplumsal bilgi modelleri farklı emek formlarıyla kıyaslanamaz; daha çok kendileri bir “hazır üretici güç” türler. Ölçü birimleri değildirler, daha çok heterojen işlemsel olasılıkların ölçeksiz sayılısidirler. Bu, onu oluşturan “bireyler”in dışında var olan bir tür değildir: Bunlar, geçerliliği yansıttığına hiçbir şekilde bağlı olmayan aksiyomatik kurallardır. Ne ölçerler ne de herhangi bir şeyi temsil ederler: Tekno-bilimsel kodlar ve paradigmlar kendilerini *kurucu ilkeler* olarak ilan ederler.

“Gerçek soyutlamalar”ın doğasındaki bu mutasyon, -sadece toplumsal ilişkileri destekleyen ve yöneten eşdeğerlerin değiş-tokuşuna göre olandan çok soyut bilgiye göre mutasyon- ethos düzeyinde büyük değişikliklere işaret eder. Soyut entelektin tersine çevrilemez otonomisi ve dolayısıyla “yaşam” ile bilgi arasındaki yeni ilişki, çağdaş kinizmin kökeninde yer alır.

En geçişsiz hiyerarşilerin ve en vahşi eşitsizliklerin temelinde yatan eşdeğerlik ilkesi, bir dönem toplumsal bağların görünürlüğünü, kıyaslanabilirliği, orantılı çevrilebilirlik sistemini güvence altına aldı. Karşılıklı olarak engellenmemiş bir tanımaya, şeffaf ve evrensel bir linguistik iletişim idealine olan özlemlerin, genel entelekte, ama kuşkusuz belirgin biçimde ideolojik ve çelişkin bir tarzda dönüşmesinin sebebi budur. Aksine, genel entelekt, kıyaslanabilirlik ve oranları yok etme bakımından iletişim biçimlerini geçişsiz kıldığı kadar “yaşamsal önem taşıyan dünyalar” oluşturma izlenimini de verir. Kıyaslamayı olanaklı kılan ölçü birimini sunmaz, üretici toplumsal sürecin her birleşik temsilini önler; politik temsilin bütün temellerini alabora eder. Çağdaş kinizm edilgen biçimde böyle bir durumu yansıtır ve bunu zorunluluğun dışında bir erdem yaratarak yapar.

Kinizm işlem gördüğü belirli bağlamın içinde belirli *epistemolojik öncüllerin* önde gelen rolünü ve *gerçek eş-*

değerlerin eşzamanlı yokluğunu ortaya koyar. Saydam diyalojik iletişime duyulan her özlemin peşinen önünü keser. Özneler arası (öznellikler arası) bir temel arayışını, tam da genel bir ahlaki değerlendirme kriteri talebinden vazgeçtiği gibi onun *praksis*’ine bırakır. Mübadele ve meta formuyla çok yakından bağlantılı olan eşdeğerlik ilkesinin çöküşü, kendisini kininin davranışında eşitlik imkânından “üzüntü duyulmaksızın” vazgeçme biçiminde açığa vurur. Öyle ki, kendini onaylama, hiyerarşilerin ve eşitsizliklerin çoğalması ve akışkan hale gelmesiyle gerçekleşir. Bu durum, üretimde bilgi merkezliliğin doğuşunu ima ediyor gibidir. Çeşitli göreneksel kuralların yarattığı etkinin anında kabulü, hayati içerikleri işlemenin asgariye indirgenmesi: Genel entelekte tepkisel uyumun aldığı form böyledir. Bununla birlikte, bizatihi çağdaş kinizmin mutlak olumsuzluğunda, “hayat” ile bilgi arasındaki yeni ilişkiye fırsatçı bir uyum içinde, yeni çatışma durumlarından bir tür kitlesel çiraklık sağlamak zorunludur.

6. Politik enerjiyi yeniden harekete geçirmek için, “Fragman”ın temel bir eleştirisini üstlenmek önemlidir: Marx genel entelekti (veya temel üretici güç olarak bilgiyi) tamamen sabit sermaye ile özdeşleştirdi, böylece aynı genel entelektin kendini *yaşayan emek* olarak dışavurduğu durumu ihmal etti. Bugünün belirleyici yönü tam olarak budur.

Bilgi ve üretim arasındaki bağlantı, aslında makineler sistemi içinde tüketilemez; ister istemez somut özneler aracılığıyla eklenir. Bugün, toplumsal iletişimlere biçimlendiren ve kitlesel entelektüel emeğin faaliyetini harekete geçiren bilgi formlarını da kapsamak için genel entelekt nosyonunu sabit sermayede maddeleştirilmiş bilgi türünün çok ötesine genişletmek zor değildir. Genel entelekt, yapay dilleri, sistem ve bildirişim teorilerini, iletişim

yolundaki özelliklerin bütün türlerini, yerel bilgileri, enformel “dilsel oyunu”, belirli etik sayılıtları anladığı kadar anlar. Çağdaş emek süreçleri içinde, tamamen kendi kendilerine üretim “makinaları” olarak işlev gören kavram gruplarının tamamı vardır, mekanik bir bedene veya küçük elektronik bir ruha hiç gereksinim olmaksızın. Kitle entelektüelliği olarak adlandırdığımız şey, “genel entelekt”in belirleyici eklemlenmesi olarak, kendi işlevinde yaşayan emektir.

Kitle entelektüelliği -bir bütün, bir toplumsal beden olarak- yaşayan öznelere ve onların dilsel işbirliğine ilişkin bölünmez bilgilerin deposudur. Bu bilgiler hiçbir şekilde artık değildir, fakat daha çok tam da soyut “genel entelekt”in koşulsuz teyidi ve kabulüyle üretilen bir gerçekliği oluşturur. Öncelikle önemli bir kısım bilginin makinalerde depolanmayacağını, fakat daha çok emek gücünün dolaysız etkileşiminden meydana gelmesi gerektiğini gösteren de tam da bu koşulsuz teyit ve kabuldür. Kendini asla tam ve kesin bir *ayrılmada* çözemeyen radikal bir *kamulaştırma* ile karşı karşıya gelir.

Kitle entelektüelliğini sadece veya en çok roller ve işlevler takımı, bilgisayar uzmanları, araştırmacılar, kültür endüstrisi çalışanları vb. olarak anlamak bir hatadır. Deyim daha çok, post-Fordist dönemdeki *bütün* toplumsal emek gücünün bir *niteliğini* ve ayırt edici gücünü gösterir -yani bildirişim ve iletişimin üretim sürecinin *her* açılımında önemli bir rol oynadığı dönem, *dilin kendisinin işe koşulduğu dönem, dilin kendisinin ücretli emek haline geldiği dönem* (öyle ki, “konuşma özgürlüğü” bugünlerde aşağı yukarı “ücretli emeğin feshi” anlamına gelir). Kitle entelektüelliği: FIAT tarafından yeni işe alınan, eğitilmiş ve atölyeye girmeden önce zaten toplumsallaşmış olanlar; üniversiteleri kuşatarak, üretici güçlerin tam *formunu*, deney imleme ve kurma isteğiyle yeniden sorgulayan öğren-

ciler;⁸ kendileri için ücret mücadelesinin, dillerle, hayat formlarıyla, etik modellerle gerçekleştirilen çatışmalardan ve sürtüşmelerden asla ayrılamaz olduğu göçmenler.

Kitle entelektüelliği gayet öğretici bir paradoksun merkezindedir. Onun temel özellikleri, emeğin içindeki farklı işlevlere, ama en çok metropoliten alışkanlıklar düzeyine, dilin kullanımlarına, kültürel tüketime yerleştirilebilir. *Bununla birlikte, tam da* üretimin artık bir kimlik sağlamadığı görüldüğü *zaman*, o kendisini deneyimin bütün yönlerine ayrı ayrı yansıtır; dilsel yeteneklere, etik eğilimlere ve öznelğin nüanslarına tâbi hale gelir. Kitle entelektüelliğini ekonomik-üretimsel terimlerle betimlemek zordur: Tam da bu sebepten (buna rağmen değil), çağdaş kapitalist birikimin temel bileşenini oluşturur. Kitle entelektüelliği emek toplumunun ortadan kayboluşunu ve yeni gerçek soyutlamaların çelişkin formlarını kendi üzerinde dener. Asıl maddi varoluşu, kültür ve üretim “yapısı” ve “üstyapısı” arasındaki tam bir kaynaşmadan sorumlu olabilecek politik ekonomi eleştirisinin radikal biçimde yeniden incelenmesini gerektirir. Böylece, politik ekonominin *ekonomik olmayan* bir eleştirisini gerekli kılar.

Çeviren: Fatma Sündal

⁸ Virno burada İtalya’da seksenlerin sonunda gerçekleşen ve esasen üniversiteleri özelleştirmeyi, akademi ve üniversite sistemi aracılığıyla bilim, bilgi ve sermaye arasındaki bağlantıyı sanayi-finans kurumu adına güçlendirmeyi amaçlayan ortak çabalara ilişkin hükümet önerilerine karşı öğrencilerin başlattığı grev ve protesto dalgalarına atıfta bulunuyor.

Yazarlar



Fredric Jameson, Duke Üniversitesi'nde William A. Lane, Jr. Karşılaştırmalı Edebiyat Profesörü ve Edebiyat Programı yöneticisidir. Son kitapları: *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991), *The Geopolitical Aesthetic* (1992) ve *The Seeds of Time* (1995).

Dipesh Chakrabarty, Melbourne Üniversitesi'nde Öğretim Üyeliği yaptı. Chicago Üniversitesi'nde Toplumsal Teori ve Hint Tarihi dersleri vermektedir. *Subaltern Studies* (Astlık Çalışmaları) dergisinin editörler kurulu üyesi ve *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890-1940*'ın (1989) yazarıdır. "Hindistan"ı sömürge sonrası tarih eleştirisi içine yerleştirmeye çalışan bir kitabı tamamlamak üzeredir.

Peter Hitchcock, Baruch Üniversitesi'nde (CUNY) Kültür Araştırmaları doçentidir. *Working Class Fiction in Theory and Practice* (1989) ve *Dialogics of the Oppressed* (1993) adlı kitapların yazarıdır. Çokkültürlü maddecilik üzerine bir kitap yazmaktadır ve "İngiltere'nin Ötekileşmesi" üzerine bir kitabın editörleri arasındadır.

Kathi Weeks, Connecticut Fairfield Üniversitesi'nde Siyasal Teori dersleri vermektedir. Feminist tutum teorisi üzerine bir kitap yazmaktadır.

Arif Dirlik, Duke Üniversitesi'nde Tarih Profesörü'dür. En son kitabı *After the Revolution: Waking to Global Capitalism*'dir (1994).

Antonio Negri, Paris VIII Üniversitesi'nde Siyasal Bilimler dersi vermektedir. İngilizceye çevrilmiş eserleri: *Beyond Marx* (1984), *Revolution Retrieved* (1988), *The Savage Anomaly* (1990), Felix Guattari ile *Communists Like Us* (1990), Michael Hardt ile *Labor of Dionysus* (1994).

Kenneth Surin, Duke Üniversitesi'nde Edebiyat Profesörü'dür. Daha önceleri Din Felsefesi üzerine çalıştı. Yakın zamanda devrim ve devlet üzerine bir kitap hazırlamaktadır.

Rosemary Hennessy, Albany, New York Devlet Üniversitesi İngilizce Bölümü'nde lezbiyen ve gay araştırmalarının yanı sıra postmodern ve feminist teori dersleri vermektedir. Çağdaş kültür araştırmaları üzerine çeşitli denemelerin yanı sıra *Materialist Feminism and the Politics of Discourse* (1993) adlı bir kitabı vardır.

Maurizio Viano, Wellesley Kolej'de İtalyan Dili Doçentidir.

Vincenzo Binetti, Chicago Üniversitesi'nde İtalyan Dili doçentidir.

Maivân Clech Lãm, New York City Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde Hukuk Doçentidir. Antropoloji eğitimi gördükten sonra hukuk alanına geçti. Şimdi hukuk alanında çalışmaktadır. Uluslararası hukukta eyaletler ve etnisite sorunu üzerinde çalışmaktadır.

Paolo Virno, Felsefe eğitimi görmüş ve İtalyan solunun parlamento dışı siyasal hareketlerinde 1967'den itibaren yer almıştır. 7 Nisan Duruşması'nın sanıklarından biriydi. 3 yıl tutuklu kaldığı için hapis cezası aldıktan sonra salıverildi. *Metropoli* ve daha sonra *Luogo Comune (Commonplace)* gazetelerinde çalıştı. *Convenzione e Materialismo (Convention and Materialism)* yazarıdır. Dil felsefesi üzerine çalışmaktadır.

Çevirmenler Hakkında



Hakan Gür, Ankara Üniversitesi DTCF İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun oldu. Sırasıyla Türk-İngiliz Kültür Derneği ve Bilkent Üniversitesi Hazırlık Okulu'nda İngilizce öğretmenliği yaptı. Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde İngilizcenin yabancı dil olarak öğretimi alanında çeviri öğretimi konusu ile yüksek lisansını, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Türkçenin yabancı dil olarak öğretimi alanında sözlük oluşturma çalışması ile de doktorasını tamamladı. Halen Ankara Üniversitesi TÖMER Dil Öğretim Merkezi'nde İngilizce okutmanı olarak görev yapmakta ve A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı Türkçenin Öğretimi Bölümü'nün lisansüstü programında ders vermektedir.

Gür'ün Çevirileri:

- *Sinemanın 5 Temel Ögesi* (Joseph V. Mascelli'den çeviri, Imge Kitabevi Yayınları, 2002)
- *Türkiye ve Orta Asya* (Kemal Karpat'tan çeviri, Imge Kitabevi Yayınları, 2003)

- *Ben Rappaport Değilim* (Herb Gartner'dan çeviri, Devlet Tiyatroları, 2004)
- *Postmodern Göstergeler* (Mark Gottdiener'den çeviri, Erdal Cengiz ve Arhan Nur ile birlikte, İmge Kitabevi Yayınları, 2005)
- *Âşık Lenin* (David Pinner'dan çeviri, Devlet Tiyatroları, 2005)
- *Gotik: Aşırılık, Dehşet ve Yıkımın Dört Yüz Yılı* (Richard Davenport-Hines'tan çeviri, Dost Kitabevi Yayınları, yayıma hazırlanıyor)

Serap Suğur, 1988 yılında Ankara Üniversitesi DTCTF, Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisans ve doktora eğitimini İngiltere'de Bristol Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. 1997'den beri Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmakta olan Dr. Suğur'un toplumsal tabakalaşma ve sosyal sınıf, endüstri sosyolojisi, toplumsal cinsiyet ve iş yaşamında kadın alanlarında sosyolojik çalışmaları bulunmaktadır.

Suat Kardaş, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümü'nü 1999 yılında bitirdi. Yüksek lisansını Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Anabilim Dalı'nda, "Cumhuriyetin Kültür Devrimi" başlıklı teziyle tamamladı. Halen Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü'nde doktora yapmaktadır.

Kardaş'ın Çevirileri:

- Nancy Lindisfarne, *Antropoloji ve Ayrıksıcılık* (Folklor ve Edebiyat, 2000-2 c. 6, Sayı: 22)

Aynur Özügurlu, Ankara Üniversitesi SBF İktisat Bölümü'nden mezun oldu. 1996-2000 yılları arasında Anadolu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak bulundu. 2001-2002 yılları arasında İngiltere Bristol Üniversitesi'nde Uluslararası Yoksulluk Araştırmaları Merkezi'nde çalıştı. 2005'te ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden "Yoksulluk ya da Emegın Toplumsal

Yeniden Üretimi” başlıklı çalışmasıyla doktora derecesini aldı. Sınıf kuramları, emek tarihi, sosyal politikalar ve feminist perspektifler temel ilgi alanlarını oluşturmaktadır.

Meral Delikara Üst, 1969 Ankara doğumludur. ODTÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü’nden mezun oldu. Başbakanlık Basın-Yayın Enformasyon Genel Müdürlüğü’nde redaktör-çevirmen olarak çalışmanın yanı sıra çeşitli yayınevleri için çeviriler yapmaktadır.

Delikara Üst’ün Çevirileri:

- Surma Hanım, *Ninova’nın Yakarışı* (Avesta Yayınları, 1996)
- John Locke, *İnsanı Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (Öteki Yayınları, 1999)
- George Fyson (der.), *Lenin’in Son Kavgası* (Öteki Yayınları, 2000)

Fatma Sündal, 1967’de doğdu. Adana Anadolu Lisesi’nden mezun oldu. Lisans eğitimini ODTÜ Sosyoloji Bölümü’nde tamamladıktan sonra ODTÜ’de aynı bölümde 1993’te yüksek lisans, 2002’de ise “Tesettürün Mantığı” başlıklı teziyle doktora derecelerini aldı. 1998 yılından beri Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde öğretim elemanı olarak akademik çalışmalarını sürdüren Sündal’ın ilgi alanları arasında İslam ve kadın, din sosyolojisi, bilgi sosyolojisi ve gündelik hayat sosyolojisi bulunmaktadır.

Serap Suğur, Suat Kardaş, Aynur Özügürlü, Meral Delikara Üst, Fatma Sündal ve Hakan Gür’ün Ortak Çevirileri:

- *Marksizmin Ötesinde Marksizm* (İmge Kitabevi Yayınları, 2005)

Dizin



A

ABD, 52, 64, 72, 76, 78, 80, 91-92, 96, 334, 345, 370, 416
Adorno, Theodor W., 60, 150-151
Afrika, 15-16, 48, 82, 116, 143, 315, 421
Ahmad, Aijaz, 127
Ai, Siqi, 243-244
Akademi, 14, 43, 94, 104-106, 113, 125, 159, 292, 343-344, 357, 391-408
Allende, Salvador, 48, 71-72
Althusser, Louis, 98, 217, 231-234, 242, 335, 365, 367, 385
Amin, Samir, 22-24, 154, 313, 315-321, 337-338
Arendt, Hannah, 282
Arghiri, Emmanuel, 23
Arnavutluk, 23, 317
Aronowitz, Stanley, 35
Arrighi, Giovanni, 49
Astlık (subalternity), 78, 103-127

Asya, 16, 116, 143, 252, 308, 415
Avrupa, 25, 50, 72, 78-80, 92, 104-110, 113, 122, 143, 209, 211, 218-219, 241, 244, 247, 283, 318, 334, 409, 412, 415, 418, 421-422

B

Bakhtin, Mikhail, 149-150
Bakunin, Michael, 62
Barrett, Michelle, 354
Batı, 34, 56, 83, 91, 93, 95, 104, 107, 132, 144, 296, 319, 351, 356, 410, 415, 427
Becker, Gary, 151
Bell, Daniel, 45-46
Benjamin, Walter, 69, 142-143
Berardi, Franco, 397-398
Berger, John, 142-143
Bernstein, Eduard, 44-45, 49-54, 66
Binetti, Vincenzo, 14
Birleşmiş Milletler, 319, 411, 419

Bismarck, von Otto E. L., 55

Blake, William, 11-16

Boeing, 27

Borç, 84-86, 90, 272, 299

Brecht, Bertolt, 77, 93, 142

Brejnev, Leonid Ilyiç, 88

Brezilya, 39, 334

Bunch, Charlotte, 356

Burke, Edmund, 65

Burkina Faso, 315

Butler, Judith, 24, 158, 165-178,
181, 198, 358-368, 374, 377,
385

Bütünlük, 29-30, 34, 36, 53, 66,
69-70, 112, 134, 136, 138, 226,
242, 245, 351-354, 364, 367,
415

C

Castells, Manuel, 21

Chakrabarty, Dipesh, 16, 26, 127

Chodorow, Nancy, 353

Churchill, Ward, 419, 422

Cinsellik, 339, 341-342, 345,
347-348, 351, 356-357, 359,
363, 371-372, 375, 378-379,
383

Cleaver, Harry, 192-193, 198,
200

Coward, Rosalind, 354, 385

Ç

Çad, 315

Çang Kayşek, 82

Çelişki, 222-248, 416, 426

Çin Marksizmi, 203-248

Çin, 15, 17, 35, 67, 86, 203-248,
412

D

de Certeau, Michel, 124, 127

de Gaulle, Charles, 33

Debord, Guy, 15, 402

Debs, Eugene, 59

Deleuze, Gilles, 53, 158, 179,
190, 198, 293, 339

Derrida, Jacques, 80, 104, 112

Derviş, Mahmut, 15

Devlet, 25, 62, 258, 271-273,
286-288, 306-307, 328-338,
354-355, 368, 372, 376, 412,
420, 426

Devrim, 31, 38, 44-45, 53, 66-73,
82, 86-87, 154, 193, 205-208,
215-238, 251, 264, 272-273,
282, 400, 418, 426

Dickens, Charles, 69

Dienst, Richard, 20, 32

Dirlik, Arif, 18, 29, 203, 411-412,
416, 419-420

Diyalektik, 44, 54, 67, 93, 98-
100, 193, 225-226, 231, 233,
235, 242, 247, 262-263, 267,
272-273, 275, 278, 282-283,
285, 294, 353, 396-397, 400

Doğu Almanya, 35

Dreiser, Theodore, 68

During, Simon, 117, 119-120

Durkheim, Emile, 97

Durumcular, 15-16

Dünya Sistemi, 12, 14, 28-29, 31,
36, 38, 44, 48-49, 52, 54, 79-
81, 83, 86, 88, 91, 93, 99-100,
212, 313-314, 327, 337, 411

E

Edelman, Lee, 357, 386

Eflatun, 61
Eisenstein, Sergei, 15
Emek, 25, 29, 47, 53, 75, 80, 87,
100, 110-116, 122-123, 125,
141, 145-147, 152, 155-156,
159-165, 192, 194-195, 250-
261, 264, 266, 270-271, 273-
274, 276-283, 285, 287, 298-
299, 302-303, 305-308, 311-
312, 323-324, 337, 350-351,
354-355, 364-369, 371, 373,
375, 382-383, 396-397, 399,
418, 425-433
Emperyalizm, 44, 50-52, 54, 105-
106, 155, 219, 313, 352, 422
Engels, Friedrich, 83, 161-162,
200, 330
Etnik köken, 30, 78 86, 155, 343-
344

F

Fanon, Frantz, 15, 412, 420
Feminizm, 34, 139-140, 165,
175, 178, 182, 186, 188, 351-
354, 356, 360, 378, 383-384
Ferguson, Ann, 353, 386
Ferguson, Kathy, 158, 182, 199
Finelli, Roberto, 397, 400
Folbre, Nancy, 353
Fordizm, 258, 271, 302, 316
Foucault, Michel, 41, 104-106,
115, 293, 297, 326, 330, 357-
359, 361-363, 374, 379-380,
386
Frank, Andre Gunder, 23
Frankfurt Okulu, 20, 98
Fransa, 72, 142, 410, 416
Fraser, Naney, 352-353, 386

Freud, Sigmund, 42, 53
Furet, François, 66
Furies, The, 356
Fuss, Diana, 198, 357, 377, 382,
386

G

Gandhi, Mahatma, 120
Genet, Jean, 15
Geras, Norman, 386
Gilligan, Carol, 353
Gorz, Andre, 293
Gramsci, Antonio, 77, 129, 137,
363, 422
Guattari, Felix, 293, 339
Guha, Ranajit, 127
Güney Afrika, 421

H

Habermas, Jurgen, 221
Haiti, 16
Haldane, J. B. S., 113, 127
Hall, Stuart, 39, 382, 386
Hardt, Michael, 32, 199, 330
Harlow, Barbara, 154
Harris, Joel, 73
Hartsock, Nancy, 180-181, 199,
353
Harvey, David, 145-147
Hawaii, 411-412
Hegel, G. W. F., 44, 69, 93, 224,
239, 364
Hegemonya, 45
Heidegger, Martin, 138
Heilbroner, Robert, 63, 85
Hennessy, Rosemary, 18, 20, 24-
25, 30, 386

Henry, Michel, 110, 127
Hristiyanlık, 16
Hill, Christopher, 36
Hindess, Barry, and Paul Hirst, 45
Hindistan, 39, 104-109, 111, 114-115, 120, 123-124
Hitchcock, Peter, 27-28
Hitler, Adolf, 86
Hobson, John Atkinson, 313
Hong Kong, 120, 306
Huruşov, Nikita, 34

I

Intifada, 15
Irak, 92, 394, 408
Irigaray, Luce, 303n
Irk, 30, 76-78, 81, 95, 155, 310, 339, 343-344, 347, 375, 399

İ

İdeoloji, 14, 39, 44, 48, 53, 61, 65, 94-95, 99, 108, 137, 155, 203, 220, 233, 244, 250, 256, 277-278, 280, 350-351, 355, 359-360, 363-366, 372, 380-381, 392, 395, 402-403, 407, 412, 414, 419
İngiltere, 115, 186
İslam, 16, 91, 415
İtalya, 393, 399, 404, 406

J

Jameson, Fredric R., 20-21, 25, 30, 136, 150-151, 154, 200, 400, 403, 411, 413-414, 416
Japonya, 52, 72, 80, 92, 222, 230, 334

K

Kanada, 72
Kautsky, Karl, 51
Kennedy, John F., 79
Keynes, John Maynard, 300n
Keynesçilik, 302
Kim, il Sung, 39
Kimlik, 24, 78, 129, 134, 137-141, 144, 149, 151-152, 154-155, 165-168, 172, 177-182, 185-187, 242, 341-348, 350, 355-362, 365-367, 370, 374-375, 377, 382-384, 404, 406-407
Kissinger, Henry, 270
Knight, Nick, 221n, 225n, 229n
Koestenbaum, Wayne, 357, 387
Komünizm, 13-19, 31, 34, 41, 60, 82, 91-92, 144, 193, 249, 260, 269, 282, 288, 291-292, 294, 313, 396-398, 402-403, 405-406, 425-426
Konfüçyüs, 216, 239, 415
Kruger, Barbara, 377
Kurz, Robert, 46, 89-90
Kuzey Kore, 23, 85
Küba, 35, 64, 67, 85-86
Kültür, 24, 39-41, 49, 57, 60, 63-64, 72, 91-92, 95, 97-100, 312
Küreselleşme, 75, 79, 99-100, 120, 154, 211-213

L

L'Ouverture, Toussaint, 15
Lacan, Jacques, 139, 150
Laclau, Ernesto, 363, 387
Lafargue, Paul, 61

Lâm, Maivân Clech, 16, 18, 25, 28
Lash, Scott, 301n
Latin Amerika, 16, 116, 410
Lazzarato, Maurizio, 397
Lefebvre, Henri, 335
Lenin, Vladimir Ilyiç, 50-51, 206, 211, 224, 232, 283, 291, 313, 392, 401
Levine, Norman, 204, 224
Levine, Philip, 156
Lipietz, Alain, 292, 307-309, 312, 324-325
Liu, Joseph, 239n
Lukács, György, 147
Luperini, Romano, 399
Luxemburg, Rosa, 15, 363
Lyotard, Jean-François, 104

M

MacKinnon, Catherine, 353
Malezya, 306-307, 312
Mandel, Ernest, 49-50, 337
Manzoni, Alessandro, 68
Mao, Zedung, 18, 29, 203-248
Marcuse, Herbert, 61
Marx, Karl, 19, 38, 41, 43, 45-46, 49, 54, 56, 60-61, 69, 83, 87, 93, 99, 103-127, 132, 135, 149-151, 161-162, 191-194, 200, 204-205, 218, 239, 249-294, 300, 306, 323, 328, 393-395, 400, 417, 423-426, 428, 431
Meksika, 15, 28, 272
Mercer, Colin, 381-382, 387
Meta, 96, 98, 105-106, 110-112, 123, 125, 274, 301, 377, 431
Metzger, Thomas, 239

Modernite, 283
Modleski, Tania, 381, 387
Mohanty, Chandra, 354, 387
Morris, Glenn T., 421
Mouffe, Chantal, 30, 45, 68, 140, 147, 363-367, 387

N

Negri, Antonio, 19, 24-26, 158, 191-194, 198-200, 297, 302, 304, 311, 320, 323, 326, 328-330, 339, 397
Nicholson, Linda, 198, 352-353
Nietzsche, Friedrich, 91, 165-166, 178-181, 183-184, 189, 191, 200
Nixon, Richard, 79, 270

O-Ö

O'Connor, James, 304
Orta Afrika Cumhuriyeti, 315
Ortadoğu, 80
Otonomi, 394, 406
Owen, Wilfred, 15
Öznellik, 28, 61, 91, 110, 161, 163, 165, 170, 172, 176-180, 192, 195-196, 250, 264-265, 268-269, 285, 343, 359, 426

P

Pasolini, Pier Paolo, 392, 402
Pavese, Cesare, 396
Perot, Ross, 22
Piperno, Franco, 398
Polanyi, Karl, 64
Pontecorvo, Gillo, 15

Poovey, Mary, 354, 388
Post-Fordizm, 256, 299
Postmodern(ite), 20, 47, 51-53,
67, 74, 76, 79, 84, 88-91, 99,
101, 103-105, 107, 120, 131,
134, 137, 146, 157-158, 256,
343, 348, 351-352, 354, 356-
357, 375-378, 380-381, 395,
400, 407, 415-417
Post-Taylorist, 322-323
Poulantzas, Nicos, 329n
Praksis, 31, 40, 77, 138, 205,
252, 281, 283-285, 288, 290,
419, 422, 431
Purple September Staff, The, 356

Q

Qu, Qiubai, 223n

R

Reagan, Ronald, 55, 72-73, 83, 88
Reich, Robert, 22
Ricardo, David, 22, 260
Robbins, Bruce, 142n
Robespierre, de Maximilien Marie
Isidore, 284
Rousseau, Jean-Jacques, 111
Rowbotham, Sheila, 185, 200
Rubin, I. I., 110, 127

S-Ş

Salvatores, Gabriele, 401
Sassen, Saskia, 304-306, 309
Sassoon, Sigfried, 15
Schram, Stuart, 209
Schwartz, Benjamin I., 239

Scott, J., 308n
Sedgwick, Eve K., 388
Sharabi, Hisham, 88
Sınıf, 51, 58, 69, 75-81, 95, 107,
111, 114, 130, 133-135, 139-
141, 144, 152-155, 218-219,
230, 235-236, 252, 272-273,
276-278, 282, 286, 298, 303,
310, 314-316, 319, 322-323,
329, 331, 347, 363, 369-371,
374, 376, 382, 400, 416
Simmel, Georg, 43
Singapur, 306
Smith, Dorothy, 162, 201, 354,
388
Smith, Neil, 337
Sosyal Demokrasi, 35-36, 44, 48,
69, 284
Sosyalizm, 14, 17, 34-36, 40-41,
43, 54, 56, 59-64, 70, 83, 86,
90, 93, 114, 137, 209, 213,
219-222, 238, 241-242, 245-
246, 249, 330, 367, 426
Spinoza, Baruch, 16, 339
Spivak, Gayatri C., 154, 354, 388
SSCB, 34
Stalin, Josef V., 62-63, 65, 82, 86,
236, 284
Surin, Kenneth, 23-25
Sweezy, Paul, 86
Şili, 71

T

Tarih, 12-17, 29, 38, 53, 67, 71,
94, 103-104, 111-126, 161-
162, 203, 210-221, 251-252,
267, 275, 362-363
Taussig, Michael, 112, 127, 138

Taylorizm, 271, 302, 337

Tayvan, 82

Teknoloji, 21, 26, 40-41, 46, 48-50, 52, 55-56, 74-75, 83, 86-87, 89-92, 99, 110, 141, 147, 275, 306, 310-312, 315, 317, 334, 358, 376, 382

Thatcher, Margaret, 55, 88

Thompson, E. P., 140

Topluluk, 15-16, 61, 93, 137-138, 140-144, 152-154, 316, 329-330, 332, 334-335, 411, 419-420

Toplumsal Cinsiyet, 24, 76-79, 81, 95, 107, 139-140, 155, 158-161, 165-166, 168-177, 347-348, 350, 355, 359-361, 369, 371-373, 375-378, 382-383

Tronti, Mario, 292

Turner, Nat, 15

Tüketim, 39, 45, 53, 56, 65, 84, 90-91, 96-97, 131, 133, 145-146, 148-153, 250, 257-259, 275, 299, 314, 316-317, 382, 413, 415, 433

U-Ü

Urry, John, 301n

Üretim, 25-30, 51-54, 72-75, 86-87, 250-262, 268-276, 298-325, 333-334

V

Vance, Carole, 356, 388

Vaneigem, Raoul, 400

Viano, Maurizio, 14, 200

Vietnam, 421

Virno, Paolo, 26

W

Wakeman, Frederick, 239

Walby, Sylvia, 354, 389

Walker, Nancy, 184, 201

Wallerstein, Immanuel, 23, 36, 38, 337, 410

Wang, Yangming, 239

Weber, Max, 291

Weeks, Kathi, 24-25, 27-28, 201

Weinstein, James, 69

White, Hayden, 243n

Whitman, Walt, 15

Wilde, Oscar, 13, 15, 60

Williams, Raymond, 141

Wittfogel, Karl A., 62

Wittig, Monique, 343, 356, 358, 383, 389

Wylie, Raymond, 208

Y

Yeni Dünya Düzeni, 380

Yerli Halklar, 18, 419-421

Z

Zapatistalar, 28

Zizek, Slavoy, 108, 127, 139, 363, 389

Zola, Emile, 68

"Marksizm çoktan öldü, komünizm bir ütopyadan başka bir şey değildi ve tarih, Avrupa'yı ikiye bölen duvarla birlikte sona erdi." Bu kitap, postmodern kapitalizmin ideologları tarafından yıllardır savunulan bu anlayışa karşı çıkmak için yazıldı. Yazarlar, kendilerini, Marksizmin insanlık için çağrıştırdığı bütün değerlerle birlikte çöktüğü iddiasının çok uzağında görüyorlar. Onların iddiası, komünizmden söz etmenin tam zamanı olduğunu ve bu ihtiyacın daha önce asla bu kadar şiddetli biçimde hissedilmediğini vurguluyor. Yaşanan ve siyasal bakımdan tüketilen Marksizmin ötesinde hâlâ irdelenmeyi bekleyen bir Marksizmin var olduğunu düşünüyorlar. Ama bir de uyarıları var. Komünizm olarak adlandırmayı seçtikleri şeyin, Sovyetler Birliği'nin ya da diğer devlet sosyalizmlerinin temsil ettiği, düşünceden yoksun ve boğucu çabayla hiçbir akrabalık taşımadığını belirtiyorlar. Onların komünizmi, daha çok mevcut toplumsal ve siyasal yapıları dönüştürmek için gerekli hayal gücünü sağlayan ve eylem imkânlarını yaratan analitik bir gereç olarak düşünülmekte ve tasarlanmaktadır. *Marksizmin Ötesinde Marksizm* bu irdeleme çabasının bir ürünüdür. Bu derlemeye katkıda bulunan yazarlar, Marksizmin ötesinde bir Marksizme ulaşma imkânını, küreselleşen kapitalizm, artık var olmayan "sosyalizm", feminizm, kapitalizme karşı konumlanan çeşitli radikal akımlar ve onların mücadele stratejileri açısından inceliyorlar. Bu çabanın amacı Marksizmin öteklerini hem üretmek hem de haritasını çıkartmaktır. Sermaye, bilgisayar virüsleri gibi ve onlarla aynı hızla ilerleyip değişirken, insan, hareketsiz oturup değişmemeyi göze alamaz.

Bu derleme, Marksizmin küçümseyici bir tutumla dışlanmasına, kolayca uysallaştırılmasına ve sermayenin içinde ve ötesinde yer alan çok biçimli, dik başlı ve komünist ötekilerin yok edilmesine karşı bir uyarı niteliğindedir.

ISBN 975-533-416-5



9 789755 334165



WWW • imge.com.tr
imgakitabevi.com