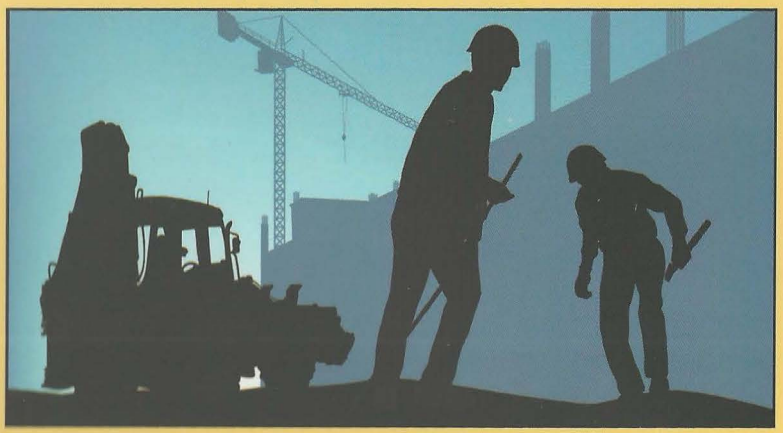
257
İnceleme

# Çalışma Sorunu

Kathi Weeks

## FEMİNİZM, MARKSİZM, ÇALIŞMA KARŞITI POLİTİKA VE ÇALIŞMA SONRASI TAHAYYÜLLER



İngilizce'den Çeviren: Tamer Tosun

AYRINTI

ÇALIŞMA SORUNU • Kathi Weeks

786

KATHI WEEKS

Duke University'de Kadın Çalışmaları Bölümü'nde öğretim görevlisidir. Politika alanında doktorasını University of Washington'da yapmıştır. 1998 yılında *Constituting Feminist Subjects* [*Feminist Öznelerin Kuruluşu*, Çev. İlkay Özküralpli, Otonom Yayıncılık, 2013] kitabını yayımlamış ve 2000 yılında Michael Hardt'la birlikte *The Jameson Reader*'ı hazırlamıştır.

Ayrıntı: *786*
*İnceleme Dizisi: 257*

Çalışma Sorunu
Feminizm, Marksizm,
Çalışma Karşıtı Politika ve
Çalışma Sonrası Tahayyüller
*Kathi Weeks*

Kitabın Özgün Adı
*The Problem With Work*
*Feminism, Marxism, Antiwork Politics and*
*Postwork Imaginaries*

İngilizce'den Çeviren
*Tamer Tosun*

Yayıma Hazırlayan
*Özer Yersüren*

Son Okuma
*Yeliz Eke*

© *2011 by Duke University Press*

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Fotoğrafı
korhankaracan / iStock Vectors / Getty Images Turkey

Kapak Tasarımı
*Arslan Kahraman*

Kapak Düzeni
*Gökçe Alper*

Dizgi
*Hediye Gümen*

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *İstanbul, 2014*
Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-809-9
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım Tic. San. ve Ltd. Şti.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

*Kathi Weeks*

# Çalışma Sorunu

## Feminizm, Marksizm, Çalışma Karşıtı Politika ve Çalışma Sonrası Tahayyüller



*Bu kitap Julie Walwick'e (1959-2010)*
*sevgiyle ithaf edilmiştir.*

# İçindekiler

Teşekkür ..... 9

Giriş: Çalışma Sorunu ..... 11

Bölüm I

Çalışma Etiğini Haritalandırma ..... 58

Bölüm II

Marksizm, Üretimcilik ve Çalışmanın Reddi ..... 112

Bölüm III

Çalışma Talepleri Ev İşleri İçin Ücretten Temel Gelire ..... 153

Bölüm IV

"İstediklerimiz İçin Zaman" Çalışma, Aile ve
Çalışma Saatlerinin Kısaltılması Talebi ..... 202

Bölüm V
Gelecek Şimdidir
Ütopyacı Talepler ve Umut Zamansallıkları ..... 235
Sonsöz: Çalışmanın Ötesinde Bir Hayat ..... 303
Kaynakça ..... 312
Dizin ..... 331

# Teşekkür

Aşağıdaki arkadaşlarıma ve meslektaşlarıma bu savların çeşitli biçimleri ve müsveddelerin belli bölümleri üzerindeki yararlı geribildirimleri için teşekkür etmek isterim: Anne Allison, Courtney Berger, Tina Campt, Christine DiStefano, Greg Grandin, Judith Grant, Michael Hardt, Stefano Harney, Rebecca Karl, Ranji Khanna, Corey Robin, Kathy Rudy, Karen Stuhldreher ve Robyn Wiegman. Ayrıca Robert Adelman, Brittany Faulkner, Dennis Keenan, Marcie Patton, Seattle FOJ, Julie Walwick, Cat Warren ve David Auerbach, Diana Weeks, Lee Weeks ve Regan Weeks'e de teşekkür ederim.

II. bölümün bir kısmının önceki bir versiyonu "Talep ve Perspektif Olarak Çalışmanın Reddi" adıyla *Resistance in Prac-*

*tice: The Philosophy of Antonio Negri* (Pluto Press, 2005) içinde, IV. bölümün bir versiyonu da "'İstediklerimiz İçin Zaman': Çalışma, Aile ve Çalışma Saatlerinin Kısaltılması Hareketi" adıyla *Feminist Studies* 35, no. 1 (Bahar 2009) içinde yayımlandı ve yayımcının izniyle buraya alındı.

# Giriş
# Çalışma Sorunu

Kadınlar kocaların gücünden şikâyet etmese de,
her biri kendi kocasından ya da arkadaşlarının kocalarından şikâyet eder.
Bu, diğer bütün kölelik durumlarındakine benzer;
en azından kurtuluş hareketinin başlangıcında.
Serfler önceleri derebeylerinin gücünden değil,
yalnızca tiranlarından şikâyet etti.

JOHN STUART MILL,
*THE SUBJECTION OF WOMEN*

Mevcut çalışma dünyasında bir tür çalışma
ya da özel bir çalışma, yaşanan ya da hayali

bir başka tür çalışmayla karşılaştırılmıştır;
başka şekilde örgütlenmeye karşı
mevcut örgütlenişiyle çalışma dünyası
hakkında nadiren yargıda bulunulmuştur.
C. WRIGHT MILLS, *WHITE COLLAR*

Niçin bu kadar uzun ve bu kadar sıkı çalışıyoruz? Buradaki gizem çalışmamızın gerekmesi ya da onun amaçları için bu kadar çok zaman ve enerji sarf etmemizin beklenmesi değil; bilakis bu duruma daha aktif direnişin olmaması. Bugün, çalışmayla ilgili sorunlar –Amerika Birleşik Devletleri'ne odaklanacağım– onun hem niteliği hem de niceliğiyle ilgilidir ve herhangi bir grubun sorunlarıyla sınırlandırılmamıştır. Bu sorunlar ekonominin birçok sektöründeki düşük ücretleri, işsizliği, eksik istihdamı, pek çok işçinin mustarip olduğu güvencesiz istihdamı ve sıklıkla istihdamın en ayrıcalıklı biçimlerini bile karakterize eden aşırı çalışmayı –her şeye rağmen, en iyi iş bile hayatın bu kadar çoğunu tekeline alıyorsa bir sorundur– kapsıyor. Kuşkusuz, bu koşullara katlansaydık, ortada bir mesele olmazdı. Kafa karıştıran, yaşamak için çalışmak gerekir şeklindeki mevcut gerçekliğin kabulünden ziyade çalışmak için yaşamak gönüllülüğüdür. Aynı şekilde, niçin çalışmaya bu kadar saygı gösterildiğini anlamak kolay; fakat ona neden başka meşgale ve faaliyetlerden daha fazla değer biçildiği pek açık değildir.

Bu soruların politik kuram alanı içinde nadiren gündeme getirilmesi de şaşırtıcıdır. Çeşitli popüler kültür formlarında çalışma rutininin gündelik eziyetinin temsiline ilgisizlik belki anlaşılabilir bir şeydir[1]; kültür eleştirmenleri arasındaki, Marx'ın fetişleştirilmelerinin kaynağı olarak tanımladığı emek harcama faaliyetinin gözden düşüşü (Marx, 1976: 164-165) ye-

1. Gerçekten bu, Michael Denning'in belirttiği gibi, şimdiye kadar "popüler hikâyelerimizde çalışmayı temsil etmedeki isteksizliğimizi belirten sıradan bir şeydi. Ortalama bir video dükkânını soyan bir Marslı makul olarak, insanların zamanlarının çoğunu çalışmadan çok seksle ilgilenerek geçirdiği sonucunu çıkarır" (2004, 91-92).

rine metaların canlılık ve anlamlılığına odaklanma yönündeki eğilimde olduğu gibi. Çalışmanın ya niteliksel boyutlarını ya da hiyerarşik ilişkilerini göstermemeye eğilimli bir soyutlama seviyesini tercih etmesi onun ana akım ekonomi alanındaki görece ihmalini de açıklayabilir. Fakat politik kuram içindeki, çalışmanın yaşanmış deneyimine ve politik dokusuna olan ilgi eksikliği başka bir mesele gibi görünüyor.[2] Aslında politika kuramcıları vatandaşlar ve vatandaş olmayanlar, hukuki özneler ve hak sahipleri, tüketiciler ve seyirciler, dindarlar ve aile üyeleri olarak hayatımızla, çalışanlar olarak gündelik hayatımızla olduğundan daha çok ilgilenme eğiliminde.[3] Hal böyleyken, basit bir örnek alırsak, ortalama bir vatandaşın çalışmaya vermesi beklenen zamanın tek başına miktarı –özellikle iş için eğitim, araştırma ve hazırlanmaya harcanan zamanı da kattığımızda, ondan kurtulmanın lafı bile olmaz– deneyimin daha fazla düşünülmeyi hak ettiğini göstermektedir. Yalnızca hayatlarının merkezinde olanlar için değil, aynı zamanda, insanların ücret için çalışmasının beklendiği bir toplumda, çalışmadan uzaklaştırılmış ya da kapsam dışında tutulmuş ve onunla ilişkisinde marjinalleştirilmiş insanlar için de çalışma hayatidir. Belki daha da önemlisi, istihdam yeri ve çalışma mekânları politik bilimin ekmek kapısıyla son derece alakalı gibi görünür: karar alma yeri olarak güç ve otorite ilişkileri tarafından yapılandırılmışlardır; hiyerarşik organizasyonlar olarak rıza ve itaat meseleleri yaratırlar; dışlama alanları olarak üyelik ve yükümlülükle ilgili soruları gündeme getirirler. Gayri şahsi güçler bizi çalışmaya zorlayabilse de, bir kez işyerine girdiğimizde, kaçınılmaz olarak kendimizi yöneten ve yönetilenlerin dolaysız ve kişisel ilişkileri ağına düşmüş buluruz. As-

2. Çalışma bir zamanlar incelenmeye değer bir fenomenken, Russell Muirhead'ın ifade ettiği gibi "çağdaş politik kuramın çalışmanın karakterinden ziyade, çoğulculuk, hoşgörü, erdem, fırsat eşitliği ve haklar konusunda söyleyecekleri vardır" (2004, 14).

3. Çalışma ve kimliğin kesişmesi üzerine sosyolojik bir eser üzerine yorumunda Robin Leidner şu sonuca varır: Toplumsal ve beşeri bilimlerde kimliğe duyulan büyük ilgiye rağmen, "görece az sayıda çağdaş kuramcı geç ya da post modernlikte kimlik analizlerinin merkezine çalışmayı koymuştur" (2006, 424).

lında çalışma mekânı çoğumuzun günlük olarak karşılaşacağı en dolaysız, belirsizlikten en uzak ve en somut güç ilişkilerini sıklıkla deneyimlediğimiz yerdir. Bu yüzden sadece ekonomik olmaktansa, tamamen politik bir fenomen olarak çalışmanın özellikle zengin bir araştırma konusu olduğu görülür.

Politik kuram içinde çalışmanın ihmal edilişine dair sözünü etmeye değer en az iki neden vardır. İlki benim çalışmanın özelleşmesi diyeceğim şeydir. Yukarıdaki epigrafların ima ettiği gibi, hem çalışma hem de ailenin güç ilişkilerini sistematik olarak kavramakta zorluk çekiyor gibiyiz; istihdam bağını sıklıkla –evlilik bağı gibi– topiumsal bir kurum olarak değil de, benzersiz bir ilişki olarak yaşıyor ve hayal ediyoruz. Elbette bu, evlilik bağı yanında istihdam bağının kişiye özel oluşunu emniyete alan özel mülkiyet kurumu tarafından kısmen açıklanabilir. Bununla birlikte çalışmanın bu özelleştirilme modunun kolaylıkla sürdürülemeyeceği de belirtilmelidir; çalışma, liberalizmin özel-kamusal ekonomisindeki az çok tartışmalı pozisyonunu uzun zaman meşgul etmişti. Bu yüzden, John Locke çalışmanın kişiye özel karakterini hem doğal mülkiyet hakkı hem de onun ev ekonomisine entegrasyonu yoluyla kabul ettirebilse bile, mülkiyet hakkını savunmada devletin rolü (Locke'un zamanından bu yana artan bir şekilde mülkiyet lehine düzenlendiği ve planlandığı için) özel bir ilişki olarak çalışmanın statüsünü tehdit eder; onu, Locke'un şemasının mantığına göre, uygun politik gücün alanına maruz bırakır.[4] Özel-kamusal ayrımı içinde çalışma mekânı, sanayileşmenin ortaya çıkışıyla birlikte daha da sorunlu bir hal alır; çalışma evden ayrılır ve ücretli işle özdeş hale gelirken çok kolaylıkla –örnek gösterilen o özel alana kıyasla– görece kamusal gibi görünebilir. Fakat benim çalışmanın özelleştirilmesi dediğim şeyi emniyete alan ilave mekanizmalar vardır. Birincisi onun

4. Bu yüzden, Locke'un bireye özel mülkiyet hakkı tanıyan emeğin "hizmetçimin kestiği çimleri" (1986, 20) de kapsadığında ısrar ettiği *The Second Treatise on Civil Government*'ın meşhur pasajlarının birinde olduğu gibi, işçiler bir hizmetçi figürüyle temsil edilebilmiştir. [John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Çev. Fahri Bakırcı, Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2012 (y.h.n.)]

şeyleşmesidir: Halihazırda insanın "hayatını kazanmak" için çalışmak zorunda olması olgusu toplumsal bir anlaşmadan ziyade doğal düzenin bir kısmı olarak alınır. Dolayısıyla C. Wright Mills'in (yukarıdaki epigrafta) dediği gibi, bir gereklilik olarak çalışma, bir sistem olarak çalışma, bir hayat tarzı olarak çalışmadan çok, şu ya da bu işin sorunlarına ya da onların yokluğuna odaklanma eğilimindeyizdir. John Stuart Mill'in diğer epigrafta dediği gibi, "önceleri derebeylerinin gücünden değil, yalnızca tiranlarından şikâyet eden" (1988, 84) serfler gibi, böyle bir gücü onlara veren sistemden çok, şu ya da bu patronla olan sorunlara daha çok dikkat sarf ederiz. Çalışmanın etkili özelleştirilmesi aynı zamanda, emek piyasasının çalışmayı günümüzdeki istihdam ilişkilerini karakterize eden son derece çeşitli görev ve çizelgelerle, hiçbir zaman bugünkünden çok olmamak üzere, şahsileştirme tarzının bir fonksiyonudur. İşyeri, tıpkı evi gibi, genellikle özel bir alan; toplumsal bir yapıdan çok, bir dizi bireysel anlaşmanın ürünü; politik gücün uygulandığı bir alandan çok, bireysel tercihler ve insani ihtiyaçların alanı olarak düşünülür. Ayrıca, bireyin şekillenmesine bu bağlanışı yüzünden, çalışmanın tamamen farklı bir şey (çalışanların eleştirisi) olarak karşılanmayan eleştirisine girişmek zordur. Mülkiyet haklarına tabi kılınmasının, şeyleştirilmesinin ve şahsileştirilmesinin sonucu olarak çalışmayı toplumsal –hatta muhtemelen çok zayıf özel statüsü olan– bir sistem olarak düşünmek tuhaf bir şekilde, pek çok insan için aile ve evliliği yapısal terimlerle düşünmek kadar zor bir hal almaktadır.

Çalışmanın marjinalleşmesinin politik kuramın politiği düzenleyişi içindeki ikinci nedeni Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çalışma temelli aktivizmin gerilemesine atfedilebilir. Bir işçi partisinin yokluğunda ve iki büyük parti bünyesindeki ve arasındaki kararsız, bazen de çatışan sınıf kümelenmeleriyle birlikte, seçim politikaları nadiren çalışma merkezli aktivizm için uygun bir araç olarak hizmet etmiştir. Sendika temelli politikaların gücü de, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana sendika üyeliğindeki keskin düşüşle azaltılmıştır. Bugün birçok akti-

vist, parti çizgisinde oy kullanma ve kurumsallaştırılmış kolektif pazarlığın yanı sıra, kolektif gücü göstermek için en iyi seçeneğimizin satın alma gücümüzde yattığını kabul eder gibidir. Bu yüzden, toplu karar almayı etkileme yolu olarak etik satın alma ve tüketici boykotu politik ekonomik tahayyülün ön sırasına yükselir. Kuşkusuz bu tüketici politikası modellerine şekil veren mantık, şirketlerin, daima değerli tüketim malları için düşük fiyatların düşük ücretler, taşerona verme, sendikaları iflas ettirme ve hükümetin iş yaratma programları için uygun bir alışveriş olduğu durumu yaratmalarını mümkün kılan mantıkla aynıdır. Sendikalaşma ve tüketici örgütlenmesi, bir çalışma politikası düşlemenin sadece önemi aşikâr iki aracını değil de genellikle *yegâne* yollarını temsil etmeye devam ettiği sürece, çalışma karşıtı aktivizm düzenlemek ve çalışma sonrası alternatifler yaratmak için çok az olasılığımız kalmaktadır.

Çalışmanın politikadan arındırılmasına dair bütün bu örneklerde ifade edilen şey, tam da politik çalışma kuramına katkıda bulunan bu projede karşı çıkmayı ve enine boyuna düşünmeyi istediğim şeydir. Bu girişin sonundaki kısa bölüm özetleri, kitabın özel odak noktalarının ve savların ana hatlarının taslağını çizecek. Fakat önce projenin ana kuramsal silsilesini ve hâkim kavramsal çerçevesini sunmak istiyorum; bunu gelecek analizleri önceden göstermek için değil de, bahsi geçen kuramsal çerçevenin ilham kaynağını göstermek ve bu çerçevenin önvarsaydığı türden iddia ve varsayımları açıklamak için yapacağım. Kuramsal kaynak açısından, Max Weber, Jean Baudrillard ve Fredrich Nietzsche analizin belli noktalarında kritik bir rol oynasa da, proje bu girişin de göstereceği gibi, seçici davranmasına rağmen, ağırlıklı olarak feminist ve Marksist kuram alanlarından yararlanıyor. Bununla birlikte, belirtmeliyim ki bu uğraş için engel teşkil eden yalnızca politik kuramın çalışma politikalarını göz ardı etmesi değil; göreceğimiz gibi, hem feminizm hem de Marksizmin üretimci [*productivist*] eğilimleri de –bazen açık bazen üstü kapalı çalışma yanlısı kabul ve bağlılıkları– sorun oluşturuyor. Yine de bu

alanların her birinde, çalışma karşıtı eleştiri ve çalışma sonrası tahayyüller için çok fazla şey sunan birkaç istisnai durum ve hatta sağlam alt gelenek var. Fakat bu giriş tartışmasını projenin daha özel kuramsal kaynaklarının bir dökümü etrafında düzenlemektense, onun anahtar kavramlarının bir seçkisiyle bağlantılı biçimde yapılandırmak istiyorum. Analiz, projeyi yönlendiren ve ona yön veren iki kavramla başlıyor: çalışma toplumu ve çalışma etiği. Daha sonra –çalışma ve emek, çalışma ve sınıf, özgürlük ve eşitlik gibi– bir dizi kavram çiftiyle devam ediyor; bunlar aracılığıyla metnin merkezi temalarını detaylandırmayı ve dahası endişe ve niyetlerimi netleştirmeyi ümit ediyorum. Çalışma konusunu kuramsal olarak bu kadar ilginç ve politik olarak bu kadar acil bulma nedenlerimin bazılarını açıklayarak başlayayım. Bu tartışmaya giriş noktam çalışma toplumu kavramı olacak.

## ÇALIŞMA TOPLUMU

Daha çok politika kuramcısının peşine düşmesini görmek istediğim perspektifin –devlet ve hükümetten politik ekonomiye, kültürel ürünlerden üretim yerleri ve ilişkilerine, kamusal alan ve piyasalardan işyerlerine– kayması Marx'ın *Capital*'in* birinci cildinin ikinci bölümünün sonundaki sıkça alıntılanan pasajda önerdiği bir şeyi andırır. O çok "acayip" meta emek gücünün alınıp satılmasını tanımlamanın bir yolu olarak Marx özgür, kişisel çıkarı peşinde, her biri mülkiyet sahibi ve ikisi de yasa önünde eşit olan, eşdeğerlerin değiş tokuşuna giren iki bireyin hikâyesini anlatır: biri sınırlı bir zaman diliminde emek gücünün kullanımını vermeye rıza gösterir, karşılığında öteki önce belirli bir miktar para ödemeyi kabul eder. Fakat iş sözleşmesinin imzalanmasından sonra olanları görmek için, analizin daha sonra farklı bir yere, satıcısını işe koşarak bu özel metanın "tüketileceği" yere kayması gerekir. "Bu sebeple" diye önerir Marx:

* Karl Marx, *Kaptial I-II-III*, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Onur Yayınları, Ankara, 2000. (y.h.n.)

> paranın ve emek gücünün sahipleriyle birlikte, her şeyin yüzeyde ve herkesin gözü önünde cereyan ettiği bu gürültülü mekânı terk edelim ve onları üretimin saklı mekânına dek takip edelim, o mekân ki eşiğinde şu uyarı yazılıdır: "İşi olmayan giremez." Burada yalnızca sermayenin nasıl ürettiğini değil, bizzat kendisinin nasıl üretildiğini de göreceğiz. (1976, 279-280)

Bu şekilde araştırmanın odağını değiştirmekle Marx "kâr elde etmenin sırrını" açıklayacağına söz verir (280). Analizin yerini piyasaya dayalı bir değiş tokuştan, ücrete dayalı üretime değiştirmekle, emek sürecinin kendisi –yani emek faaliyeti ve onu şekillendiren, yönlendiren ve idare eden toplumsal ilişkiler– kapitalist değer biçmenin yeri olarak ortaya çıkacaktır.

Öyleyse bu gözlem noktasının faydası nedir? Bakış açımızı piyasanın değiş tokuş sahasından üretimin özelleşmiş sahasına kaydırınca ne görürüz? Sırları ortaya çıkaran dilin gösterdiği gibi, Marx'ın bu "saklı mekâna" inerek başarmaya çalıştığı şeyin bir yönü, ücretli çalışma dünyasını kamulaştırmak; onu kapitalist üretimin ne doğal öncülü ne de çevresel yan ürünü olarak değil, daha çok ana mekanizması (ücret) ve kan damarı (çalışma) olarak ifşa etmektir. Perspektifteki bu kaymayla, Marksist politik ekonomi ücretli emeği kapitalist üretim tarzının merkezi olarak kabul eder ve onun bir bakış açısı olarak kapitalizmin gizemlerinin örtüsünü kaldırabileceğini ve mantığını açıkça ortaya koyabileceğini iddia eder. Bence, çalışmanın öneminin bu kabulü bugün Marx'ın yazdığı zamandaki kadar yerindedir ve benim çalışma toplumu kategorisini kullanırken, kısmen, altını çizmeye niyetlendiğim şey bu fikirdir.

Ücretli çalışma bugün geç kapitalist ekonomik sistemlerin ana parçası olmaya devam eder; elbette çoğu insanın beslenme, giyinme ve barınma ihtiyaçlarına erişim elde etmesinin yoludur. Gelirin dağıtımında birincil mekanizma olmakla kalmaz, statü tahsis etme ve çoğu insanın sağlık hizmetlerine ve emekliliğe erişiminde de ana araçtır. Milyonlar için, ücretli çalışma aileden sonra yegâne değilse de genellikle en önemli toplumsallık kaynağıdır. Kendi sınıf konumlarını aşmasa da

onlara denk düşen istihdam formlarını garantileyecek niteliklerle çocuklarını yetiştirmek ebeveynliğin altın standardıdır. Ayrıca, Nona Glazer'ın dediği gibi, "insanları çalışmaya elverişli hale getirmek, okullaşmanın ana hedefi, başarılı bir tıbbi ve psikiyatrik tedavi kriteri ve çoğu sosyal politikanın ve işsizlik tazminatı programının görünürdeki hedefidir" (1993, 33). İnsanları "çalışmaya hazır" kılmaya yardım etme ve onları bir işe yerleştirme sosyal hizmetin temel amacı (Macarov, 1980: 12), hapishane sistemi için yaygın bir gerekçe, askeri hizmetlerin görülmesi için önemli bir saiktır. Gerçekten, mülkiyet haklarını savunmanın diğer yüzü olarak çalışmaya zorlama, devletin ana işlevi (Seidman, 1991: 315) ve refah sonrası, neoliberal devletin özel bir tasasıdır.

Fakat çalışmanın temel rolünü ortaya dökmesi, Marx'ın tartışmadaki bu değişiklikle başardığı şeyin sadece bir parçasıdır. Eşit hakların, birey özgürlüğünün ve toplumsal uyumun "tam bir Cenneti" olarak hicvettiği (1976, 280) piyasa sahasından çalışmanın özelleşmiş mekânına inerek Marx, çalışma dünyasını yalnızca kamulaştırmayı değil politikleştirmeyi de amaçlar. Yani emeğin tüketimini odağa yerleştirerek, çalışmanın toplumsal rolünü ifşa etmeyi ve aynı zamanda onu politik bir sorun olarak ortaya koymayı amaçlar. Marx'ın, başka seçeneği olmayanlar için bir "zoraki emek" [*forced labor*] sistemi olduğu ısrarına (1964, 111) karşın, ücretli çalışma esas olarak soyut bir hâkimiyet tarzı olarak kalır. Genelde bizi çalışmaya zorlayan polis ya da şiddet tehdidi değildir; daha çok, çalışmanın çoğumuz için temel ihtiyaçlarımızı karşılayabilecek yegâne yol olmasını garanti eden bir toplumsal sistemdir. Bu şekilde, Moishe Postone'ın dediği gibi, kapitalist bir toplumda malları ve hizmetleri dağıtan özel mekanizmanın toplumsal uzlaşma ve politik iktidara değil de insan ihtiyaçlarına dayandığı görülür (1966, 161). Ücretli çalışmanın toplumsal rolü zorunlu ve kaçınılmaz, düzeltmeye çalışılabilecek ama asla kaçılamayacak bir şey gibi görülecek kadar doğallaştırılmıştır. Bu yüzden Marx hem çalışmanın kapitalizmdeki ekonomik, toplumsal ve

politik işlevini netleştirmek hem de böyle dünya-kurucu pratiklerin çalışmanın kapitalist ilişkileri ve sanayi formları tarafından kuşatıldığı özel yolları sorunsallaştırmak ister. O halde çalışmayı bir çırpıda kamusal ve politik yapma yönündeki bu çaba, onu doğallaştıracak, özelleştirecek, şahsileştirecek, ontolojikleştirecek ve böylelikle politikadan arındıracak güçlere karşı çıkmanın bir yoludur.

Bu nedenle çalışma sadece ekonomik bir faaliyet değildir. Gerçekte her bireyin çalışmasının gerekmesi ve çoğunun ücret için çalışmasının ya da çalışan biri tarafından desteklenmesinin beklenmesi ekonomik bir gereklilikten ziyade toplumsal bir uzlaşma ve disipline edici bir aygıttır. Her bireyin belli bir iş değil hayat boyu bir iş yapmak zorunda olması, bireylerin yalnızca çalışması değil emekçi haline gelmek zorunda olması, toplumsal zenginliğin üretilmesi için zorunlu değildir. Gerçek şu ki, bireysel üretimi doğrudan tüketime bağlayan eski bir ekonomik tahayyülün inatçılığına rağmen, bu zenginlik bireysel değil kolektif olarak üretilir.[5] Gerçekten de Postone'ın söylediği gibi, "derin, sistemsel bir seviyede üretim tüketim için değildir" (1996, 184). İlişki doğrudan ve tersine çevrilemez gibi görünebilir ama gerçekte son derece dolaylıdır: Çalışma ilişkisindeki iki tarafın hedefi de tüketim değildir; biri artıdeğer, diğeri gelir ister. Bireysel bir sorumluluk olarak ücretli çalışmanın normatif beklentisinin, çalışmanın toplumsal olarak bağdaştırıcı rolüyle onun mutlak üretken [*productive*] işlevinden daha çok ilişkisi vardır (150). Çalışma bireylerin sadece ekonomik sisteme değil, toplumsal, politik ve ailevi işbirliği tarzlarına da entegre olduğu birincil araçtır. Bireylerin çalışmak durumunda olması temel toplumsal sözleşme için aslidir;

5. Çalışma dünyasının kültürel temsilleri sadece nispeten nadir değil, aynı zamanda değişmek için de çoğu kez yavaştır. Daniel Rodgers, bir demirci karikatürünün, böylesi figürlerin çok az bulunabileceği sanayi ekonomisi bağlamındaki işçileri temsil etmek için sürekli kullanılması örneğini verir (1978, 242). James Boggs, 1960'larda, sanayi sonrası işsizlerine "geçimini sağlamak için çalışmak zorunda olduğu"nu söylemenin "büyük şehirdeki bir insana sofrasındaki et için büyük bir hayvanı avlaması gerektiğini söylemekle aynı olduğu"nu (1963, 52) tartıştığı zaman benzer bir şeye, çağdışı ekonomik tahayyüllere sarılma sorununa işaret etti.

gerçekten çalışma, özneleri liberal tahayyülün bağımsız bireylerine dönüştürdüğü varsayılan ve bu nedenle vatandaşlığın temel bir yükümlülüğü olarak ele alınan şeyin bir parçasıdır. (Ekonominin sağlığının daimi bir işsizlik sınırına bağımlı olduğu gerçeği, bu gelenekteki çok kötü namlı sorunların yalnızca bir tanesidir.) Bireysel başarı rüyaları ve ortak iyiye katkıda bulunma arzuları ücretli çalışmaya sıkı sıkıya bağlı hale gelir, orada oldukça farklı amaçların peşinde olabilir: bireysel zenginliği ya da toplumsal refahı değil de şahsen tahsis edilmiş artıdeğeri üretmek. Çalışma toplumu kategorisi sadece çalışmanın merkeziliğine değil, geniş toplumsal bağıntı alanına da işaret etmek anlamına gelir (örneğin, bkz. Beck, 2000).

## ÇALIŞMA ALANINDA TOPLUMSAL CİNSİYET

Çalışmanın, çalışma toplumu kavramının çağrıştırması istenen ekonomi dışı rolüne ulaşmanın bir başka yolu, onun öznelleştirme işlevinin daha ileri bir değerlendirmesi yoluyla yukarıda ima edildi. Çalışma sadece ekonomik mallar ve hizmetler üretmez, toplumsal ve politik özneler de üretir. Başka bir deyişle, ücret ilişkisi sadece gelir ve sermaye yaratmaz, disipline edilmiş bireyler, idare edilebilir özneler, saygıdeğer vatandaşlar ve sorumlu aile üyeleri de yaratır. Gerçekten, hem bireyin hayatındaki hem de toplumsal tahayyüldeki merkeziliği göz önüne alınırsa, çalışma bir öznellikler yelpazesine özellikle önemli bir sesleniş [*interpellation*] alanı kurar. O, örneğin bir sınıfa dahil olmanın anahtar alanıdır; Marx'ın tanımladığı gibi, işyeri üretimin saklı mekânında izlemeye davet edildiğimiz emek gücü satıcısının "gerçekten, daha önce yalnızca potansiyel olarak ne idiyse o, yani eylem halindeki emek gücü, bir işçi olduğu" (1976, 283) yerdir. Sınıf kimlikleri ve sınıf ilişkileri, bazı insanlar işe alınıp bazıları alınmazken, eğitim alanları ve işyeri eğitim rejimleri vasıtasıyla, emek süreçleri örgütlenmesi ve onların yapılandırdığı etkileşimler aracılığıyla, ücret seviyelerinin ayarlanması yoluyla ve mesleki statü yargılarına ilişkin olarak kurulur ve yeniden kurulur. Bu öznelleştirme süreci belki de

en iyi, pasif bir oluşum modeline göre değil de, bir komuta ve itaat meselesi olmaktan çok bir ikna etme ve cazip gelme meselesi olan, aktif olarak işe girme modeline göre anlaşılır (West ve Zimmerman, 1991: 27-29). Benzer şekilde, farklı çalışma formlarının cazibesinin bazıları görece avantajlı bir sınıfa katılmakla ilgilidir: altsınıftansa çalışan sınıfın, çalışan sınıftansa orta sınıfın bir üyesi, saatlik bir işçiye karşı aylıklı, emekçi ve kadrolu işçiye karşı kariyeri olan bir profesyonel olmak. Bu mantığı biraz daha ileri götürmenin bir yolu olarak bu özne kılma sürecinin bir başka boyutuna dönelim ve çalışmayı toplumsal cinsiyetlendirmenin bir alanı olarak düşünelim.

Çalışmanın toplumsal cinsiyetle örgütlendiğini söylemek, onun toplumsal cinsiyetin dayatıldığı, uygulandığı ve yeniden yaratıldığını asgari düzeyde bulabileceğimiz bir alan olduğunu söylemektir. İşyerleri sıklıkla toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş normlar ve beklentilerle bağlantılı olarak yapılandırılmıştır. Ücretli ve ücretsiz çalışma aynı şekilde, hem hane halkı rollerinin hem de ücretli meşgalelerin toplumsal cinsiyete göre ayrılması dahil, toplumsal cinsiyete göre farklılaştırılmış emeğin üretkenliğiyle [*productivity*] yapılandırılmaya devam eder. Fakat çalışmanın toplumsal cinsiyetlendirilmesi yalnızca bu kurumsallaşmış eğilimlerin erkek ve kadın çalışmasının çeşitli formlarını farklılaştırması meselesi değil, işçilerin işte cinsiyet ayrımı yapmasının beklenmesinin bir sonucudur. Mesela işçiler patronları ve meslektaşlarıyla ilişkileri görüşmede, gayri şahsi etkileşimleri kişiselleştirmede ya da nazik, özenli, profesyonelce iletişim kurmada; öğrencilere, hastalara, müşterilere otorite bildirmede bir yöntem olarak toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş kodlar ve komutlar kullandığında toplumsal cinsiyet işe koşulur. Elbette bu, çalışmanın ücretli formlarıyla sınırlı değildir. Sarah Fenstermaker Berk'in savunduğu gibi, ücretsiz ev içi çalışmanın da yalnızca mallar ve hizmetler değil, toplumsal cinsiyet de ürettiği kabul edilmelidir (1985, 201). Bu faaliyetlerin sonucu olarak, çalışma toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş kimliklerin ve hiyerarşilerin hem üretiminde

hem de yeniden üretiminde önemli bir rol oynar: toplumsal cinsiyet değerle birlikte yeniden yaratılır.

Daha önce belirtilen sınıf kimlikleri örneğindeki gibi, toplumsal cinsiyet kimlikleri bazen işçileri işinden yabancılaştırabilen, bazen de onları işine daha sıkı bağlayan şekilde çalışma kimlikleriyle eşgüdümlenir. İster Carla Freeman'ın savunduğu gibi, pembe yakaları ve giyim kodları aynı anda bir disiplin mekanizması ve bireysel bir ifade kaynağı olan kadın enformasyon işçileri olsun (2000, 2), ister sanayi çalışmasını Paul Willis'in meşhur kitabındaki çalışan sınıf oğlanlarına cazip kılan mavi yakalı erkekliğin özel modeli olsun (1977, 150), emeğin bu toplumsal cinsiyetlendirilmesi -erkek işi yapmak ya da kadın işi yapmak, işin bir parçası olarak erkekliği ya da kadınlığı yaratmak- ayrıca işteki zevkin bir kaynağı olabilir ve işçinin işle özdeşleşmesini ve işe yatırım yapmasını teşvik etmeye hizmet edebilir. Bu, emeğin ücretsiz formlarına da uzatılabilir; mesela toplumsal cinsiyete dayalı bir ev içi işbölümüne riayet etmenin bazı insanlar için toplumsal cinsiyetle cinsel kimlik ve ilişkilerin hoş karşılanan onaylamaları olabileceği yolları düşünün. Böyle bir örnek durumunda "üretilen ve yeniden üretilen şey" böylece "sırf ev içi hayatın faaliyet ve yapıtı değil, karılık ve kocalık rollerinin ve onlardan türetilen kadın ve erkek davranışlarının maddi şekillenişidir" (West ve Zimmerman, 1991: 30). Bazen toplumsal cinsiyet yaratma iş yapmanın bir parçası olarak ele alınabilir; bazen de iş yapmak toplumsal cinsiyet yaratma anlamına gelen şeyin parçasıdır. Robin Leidner'ın, rutinleştirilmiş interaktif hizmet çalışması üzerine araştırmasında ifade ettiği gibi, "işçilerin işle birlikte gelen kimliği kabullenme derecesi bu yüzden, kısmen işi toplumsal cinsiyetlerinin tatminkâr bir ifadesi olarak yorumlayabilme dereceleriyle belirlenir" (1993, 194).

Fakat bu hikâyede fazlası var. Bir çalışan için bu, sırf toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş benliğini ortaya koyma meselesi değil, iş aracılığıyla ve iş içinde toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş hale gelme meselesidir. Bir işveren için sadece

erkek ve kadın işçilerin kiralanıp işe konması meselesi değil, onların toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş kimlik ve ilişkilerinin aktif olarak idare edilmesi meselesidir. Sömürülebilir özneler hemen bulunmaz; Michael Burawoy'un meşhur şekilde savunduğu gibi, onlar üretim noktasında yaratılır (1979). Hatta özel işyerleri seviyesinde, bireysel idareciler zaten kiraladığını düşündüğü kadınlaştırılmış ya da erkekleştirilmiş öznelerin özel türleri de dahil, sömürülebilir özneleri bir dereceye kadar şekillendirebilir (Salzinger, 2003: 20-21). Elbette çeşitli işlerin bu şekilde toplumsal cinsiyetçe ayrılıp ayrılmayacağını, uygun erkek işi ya da kadın işi olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceğini ve böyle işçilerin özel toplumsal cinsiyet modeline intibak edip etmeyeceklerini öngörmek zordur. Leidner'ın incelediği fast food zincirinde yemek pişirme işi, hem işçiler hem de idareciler tarafından, aynı kolaylıkla kadınlaştırılmış bir faaliyet olarak kodlanmış olabilecekken, erkek işi olarak anlaşılır. İşlerin toplumsal cinsiyete göre düzenleneceğini –ya da hangi işin, toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş hangi özel tavır idealine az ya da çok uygun olarak ele alınacağını– önceden görmek her zaman kolay olmasa da, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün ayrılmaz parçası olan mesleki ayrım, yine de toplumsal cinsiyet fark ve hiyerarşisinin gerekliliklerinin varsayımsal ampirik kanıtı olmaya devam eder. Bu yüzden, Leidner'ın dediği gibi, "uygun toplumsal cinsiyet mizanseni nosyonlarının kayda değer esnekliği, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümüne desteğe devam eden kaçınılmazlık ve doğallık görünümünü zayıflatmaz" (1992, 196). Gümrüksüz bölgelerdeki toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş emek üzerine çalışmasında Leslie Salzinger, katı toplumsal cinsiyet kategorileriyle ona ait kararname ve yorumların çeşitliliği ile değiştirilebilirliğinin tam bir kombinasyonunun, insani farklılaşmanın bir ilkesi olarak toplumsal cinsiyetin esnekliğini açıkladığını savunur (2003, 25). Bu anlamda ironiktir ki, toplumsal cinsiyetin muazzam plastikliği, onun doğallaştırılmasını zayıflatmaktan çok kuvvetlendirir.

## ÇALIŞMA DEĞERLERİ

Çalışma toplumu kategorisi sadece çalışmanın toplumsal olarak arabulucu ve öznel olarak kurucu rollerine değil, onun değerlerinin hâkimiyetine de atıfta bulunur. Çalışmanın mevcut örgütlenmesine karşı çıkma onun sadece şeyleştirilmesime ve politikadan arındırılmasına değil, kural koyuculuğu ve ahlakileştiriciliğine de karşı durmamızı gerektirir. Çalışma sadece ekonomik gereklilik ve toplumsal görev gerekçeleriyle savunulmaz; geniş anlamda bireysel ahlaki edim ve kolektif etik yükümlülük olarak anlaşılır. Geleneksel çalışma değerleri –ücretli çalışmanın ahlaki değeri ile haysiyetini ve böyle çalışmanın bireysel gelişim, kendini gerçekleştirme, toplumsal kabul ve statünün asli kaynağı olarak ayrıcalığını vazedenler– ABD'li işçileri ücretli çalışmaya adadıkları farz edilen uzun saatleri ve oraya yatırmaları umulan kimlikleri rasyonelleştirme ve teşvik etmede etkili olmaya devam eder. Çalışmanın bu normalleştiren ve ahlakileştiren etiği çoğumuza hayli aşina gelecektir; ne de olsa idari söylemde rutin olarak benimsenir, popüler medyada savunulur ve kamu politikalarında kutsal bir yere konur. Etiğin üretimci değerleri, en becerikli ve yumuşak başlı işçileri arayan işverenlerden ve kadınları sosyal yardımdan ücretli çalışmaya geçirmeye çalışan politikacılardan, çocuklarını ve öğrencilerini ilerideki ekonomik güvenliklerini ve toplumsal başarılarını en iyi sağlama alabilecek değerleri benimsemeleri için hazırlamaya hevesli ebeveynler ve eğitimcilere kadar hem politik solda hem de politik sağda desteklenir.

Daha net olayım: Bu geleneksel çalışma değerlerini sorgulamak çalışmanın değerden azade olduğunu iddia etmek değildir. Üretken faaliyetin gerekliliğini inkâr etmek ya da William Morris'in tanımladığı gibi bütün canlılar için "enerjilerinin kullanılmasındaki bir zevk" (1999, 129) olabileceği olasılığını yok saymak değildir. Tersine, o faaliyetin organize edilmesi ve paylaşımında başka yollar olduğunda ısrar eder ve çalışmanın sınırları dışında da yaratıcı olmanın mümkün olduğunu bize hatırlatır. Keşfetmeyi, geliştirmeyi ve keyfini sürmeyi arzu-

layabileceğimiz başka zevklerin yanı sıra, şu anda çalışmada bulabileceğimiz zevki deneyimlemenin çeşitli yolları olabileceğini ileri sürer. Ayrıca çalışma ve çalışma aracılığıyla yaşama gönüllülüğünün, özneleri kapitalist amaçlar için son derece işlevsel hale getirdiğini bize anımsatır. Fakat çalışma toplumunu kamulaştırmadan ve politik bir sorun olarak ortaya koymadan önce, çalışmaya dair kabullerimizi ve güçlü özdeşleşmemizi teşvik eden, onu böyle etkili bir arzu nesnesi ve ayrıcalıklı özlem alanı yapmaya yardım eden güçleri –çalışma etiği de dahil– anlamamız gerekir.

Feminizmin çalışmanın gizemlileştirilmesi ve ahlakileştirilmesi yönünde kendi eğilimleri vardır ve o, bu meşhur etiğin kendi çeşitlemesini yeniden üretir. Ücretli ve ücretsiz çalışmanın toplumsal cinsiyet ayrım ve hiyerarşilerine getirilen hâkim feminist çarelerden ikisine bakalım. En azından hem birinci hem de ikinci dalga feministlerinden bazılarında popüler olan birinci strateji, ücretsiz ev içi emeğiyle bağdaştırılan, daha az olan değeri az çok kabul eder ve kadınların ücretli çalışmaya eşit erişimini sağlama almayı ister. Ücretli çalışma kadının kültürel olarak dayatılan ev içinden çıkış bileti olabilir. Kadınlar için eşit istihdam olanakları sağlamak adına sürmekte olan mücadelenin önemini kabul etmekle birlikte, feminizmin kendi ücretli çalışma idealleştirmesini eleştirel incelemeye konu etmenin de önemli bir görev olarak kaldığını belirtmek istiyorum. Ücretli emeğin ve değerlerinin mevcut örgütlenmesine karşı durmak bilhassa 1996 sosyal yardım reformu müzakereleri ve çıkan yasaların ardından acildir. Şüphesiz çalışma etiği adına yoksul kadınlara yapılan saldırı, ücretli çalışma –onun sürekli değişen gerçeklikleri ve uzun vadeli değerleri– hakkındaki feminist perspektifin yeniden değerlendirilmesine ve yeniden icat edilmesine ilham vermelidir.

İkinci feminist strateji ev işlerinden bakım işine kadar ev içi temelli emeğe yeniden değer biçilmesi çabalarına odaklanır. Şüphesiz bu toplumsal gerekliliği olan emeği [*socially necessary labor*] görünür, değerli ve eşit dağılımlı kılmak haya-

ti bir feminist proje olmaya devam eder. Her iki stratejideki sorun -biri kadının ücretli çalışmanın bütün formlarına giriş kazanmasına odaklandı, diğeri ücretsiz ev içi çalışmanın toplumsal olarak tanınması ve erkeklerin de ondan eşit derecede sorumlu tutulmasını kazanmaya bağlandı- çalışmanın hâkim meşrulaştırma söylemine meydan okumadaki başarısızlıklarıdır. Aksine, her bir yaklaşım kadının ücretli ya da ücretsiz emeğinin özel değeri ve özsel haysiyeti hakkındaki iddiasına destek kazanmak için geleneksel çalışma etiğinin dili ve fikirlerinden yararlanma eğilimindedir.[6] Feminizm, çalışmanın çalışma etiği mitolojisinden faydalanmaksızın, yeniden üretici [*reproductive*] emeğin ücretsiz formlarının marjinalleştirilmesine ve değersizleştirilmesine nasıl karşı koyabilir? Feministlerin, tümüyle ya da münhasıran daha çok ve daha iyi çalışmayı değil, daha az çalışmayı da talep etmeye odaklanmasını öneriyorum; sadece ücretsiz emeğin kadınlaştırılmış formlarına yeniden değer biçmeye değil, bu çabaların mümkün kıldığı ya da eşlik edebileceği böylesi çalışmanın kutsanışına itiraz etmeye de odaklanmalıyız.

O halde soru emeğin bir yandan yanlış tanınmasına ve değerinin düşürülmesine, öte yandan da metafiziğine ve ahlakçılığına karşı nasıl mücadele edileceğidir. Otonom Marksist gelenekten devşirilen bir kavram olan çalışmanın reddi, çalışmanın anlamı ve değeri sorusunun analizine odaklanmaya yardım edecek. Kapitalizm eleştirisini, aşırı değer biçilmesine kulak asmadan çalışmanın yabancılaşması ve sömürüyle sınırlayan başka Marksizm tiplerinin aksine bu gelenek, aynı anda kapitalist üretimi ve kapitalist (ve de sosyalist) üretimciliği sorgulamayı amaçlayan daha geniş bir eleştiri modeli sunar. Çalışmanın reddi perspektifinden, çalışma sorunu becerinin aşağılanması ya da artıdeğerin çıkarılmasına indirgenemez;

6. Birlikte alındığında bu iki strateji, çeşitli "aile-çalışma dengesi" programlarının iki sahanın sadakatimiz üzerinde yarışan iddialarınca yaratılan çatışmalara en sık alıntılanan -ama bana öyle geliyor ki, tekil olarak yetersiz olan- çözüm olmaya devam etmesiyle ilişkili olarak, ya çalışmaya ya da aileye değer verme arasındaki geleneksel seçimi tekrarlama riski taşır.

fakat çalışmanın hayatımıza hâkim olduğu yollara doğru genişletilebilir. Çalışmaya karşı mücadele sadece daha iyi çalışmayı değil, çalışmanın dışında bir hayat için gerekli olan para ve zamanı da sağlama alma meselesidir. Hem Amerika Birleşik Devletleri hem de onun sınırları ötesinde işçilerce icra edilen ücretli ve ücretsiz çalışmanın en fazla sömürülen formlarıyla ilgili çok sayıda önemli analize rağmen, geniş emek sistemleri ve özellikle onları sürdürmeye yardım eden değerler genellikle yeterince kuramlaştırılmamıştır. Bu, çalışmayla ilgili hedeflerimize ulaşmamızın ve hâkim çalışma değerlerinin meşrulaştırılmasının, böylesi bir kuramlaştırmanın, emek hiyerarşisinin orta ve üst basamaklarındaki istihdam koşullarını şöyle ya da böyle yansıtmasıyla mümkün olduğu sonucuna varmamıza neden oluyor. Çalışmanın reddinin kuramı ve pratiği, sorunun, çalışmanın etiğin idealleştirilmiş imgesine ulaşamaması, onun etiğin ömür boyu çalışma karşılığında vaat ettiği erdemleri sergilememesi ve anlamı sağlamaması değil, belki de bizatihi ideal olduğunda ısrar eder.

## ÇALIŞMA VE EMEK

Çalışma hakkında sistematik düşünmeyle şu ya da bu iş hakkında düşünme arasındaki farktan daha önce bahsetmiştim. Meramını ve niyetimi daha da netleştirmenin bir yolu olarak burada çalışma ve emek arasındaki bir başka farka –açmak istediğim ilave üç kavram çiftinin ilki– döneceğim. Bu kategoriler arasında ayırt etmeyi istediğim fark terminolojik bir fark olmamasına rağmen, ilk terimi kullanışımla ilgili kısa bir netleştirmeyle tartışmaya başlamak istiyorum. Bu kitapta "çalışma" etiketi, ücretli emeğin ayrıcalıklı bir modeli etrafında organize edilen üretken işbirliğine işaret edecek; ama ille de onunla sınırlı kalmayacak. Çalışma sayılan şeyler, hangi üretken faaliyet formlarının içerileceği ve her birine nasıl değer biçileceği tarihsel bir münakaşa konusudur. Şüphesiz üretken faaliyetin –bazı ücretsiz formları da dahil– muhtelif formlarının çalışma sayılıp sayılmayacağı ve hangi tarifeden bedelinin

ödeneceği sorunu Amerika Birleşik Devletleri ve dışındaki sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet mücadelelerinin uzun zamandır ön sıralarında yer almaktadır.

Çalışma ve emek arasındaki ilişki benim için ne anlam ifade ediyor: Bu projenin amacı açısından bu terimleri birbiriyle değiştirilebilir, dolayısıyla tutarsız ve değişken olsa da sıklıkla konan bir ayırımı çiğneyecek şekilde kullanacağım. Önemli bir kuramcı olan Hannah Arendt için, biyolojik hayatı yeniden üreten bir faaliyet olan emek ve bir nesne dünyasının yaratımı olan çalışma arasındaki fark, başka şeylerin yanı sıra, birlikte olmanın kesinlikle politik faaliyeti olarak, üçüncü bir kategorinin, eylemin tekilliğini karşılaştırma yoluyla kurmaya hizmet eder (1958). Tersine, Marksist gelenek içinde belki de emeğin –ya da özellikle canlı emeğin– daha geniş bir kategori ve değerli bir pratik olarak düşünülmesi sıktır. Kolektif ve yaratıcı bir insan kapasitesinin sermaye tarafından artıdeğer üretimine koşulması olarak düşünülen canlı emek, hem modern çalışmanın sömürücü ve yabancılaştırıcı şartlarının sorgulanabileceği eleştirel bir bakış açısı hem de bu şartların devrimci dönüşümüyle ilgili spekülasyonları aydınlatabilecek ütopyacı bir potansiyel sağlayabilir. Bu bakışla, insani emek kapasitesi ücretli emek örgütlenmesi tarafından aksatılabilir; ama kolektif bir yaratıcı potansiyel olarak onları aşabilir de.

Kategorilere klasik Arendtçi yaklaşıma gelince, bir yanda emek ve çalışma öte yanda politik olanın meşru işi arasına yerleştirdiği mesafe benim amacım açısından çok faydalı olmaz. Marksist gelenekten örnekleri ise, yaptığı ayırımın gücünü kabul etmekle birlikte hem çalışmanın yapısı hem de hâkim değerlerini hedefleyen bir eleştiri için uygunsuz buluyorum. Bence çalışmaya bir alternatif olarak bu şekilde konan canlı emek kategorisinde sorun, çok benzer özselleştirilmiş çalışma kavramı ve onun doğruluğu şüphe uyandıran anlamının şişirilmiş nosyonunun ona musallat edilmesidir. Sorunsallaştırmak istediğim üretimci değerleriyle bu şekilde doldurulduğu müddetçe, canlı emek, ne çalışmanın hâkim etiğini sorgula-

mak için gerekli eleştirel kaldıracı sağlayabilir ne de alternatif bir değer biçme modu –mükemmel olmayan ama üstesinden gelen bir çalışma toplumu vizyonu– yaratabilir.[7] Postone'un üretimcilik karşıtı Marksizmiyle bu açıdan uyumlu olan aşağıdaki analiz "emeğin *bakış açısından* bir kapitalizm eleştirisi" geliştirmeye değil, "kapitalizmde *emeğin* bir eleştirisi"ni gerçekleştirmeye niyetlenmektedir (1996, 5). Bu yüzden benim çalışma ve emek arasındaki farkı reddedişim bir tür kumardır: Emeğin gereksinimleri ve erdemleriyle ilgili çalışma etiğinin ideallerine uygun yaşayabilecek ve etiğin bahş ettiği büyük övgüyü hak edecek canlı emek kisvesinde bir yabancılaşmamış ve sömürülmeyen çalışma vizyonuna erişimi bloke etmekle, çalışma sonrası geleceğin daha radikal bir tahayyülü olacağını umduğum şeye ilham vermenin yanında, çalışma eleştirisini büyütmeyi ve yoğunlaştırmayı umuyorum.

Emek ve çalışma arasındaki zıtlığın yerine, savın seyri boyunca çalışmanın özel boyutları içinde bazı eleştirel bakışları sağlama almak ve başka olasılıkları tahayyül etmek için birçok başka ayırım koyacağım. Bunlar çalışma zamanı ve çalışma dışı zaman arasındaki, çalışma ve yaşam arasındaki, bir şey yapmaya yükümlü olduğumuz zaman ve "istediklerimiz" için zaman arasındaki ya da –bir başka soyutlama derecesindeki farkları belirlemek için– çalışma toplumunun bu eleştirisinin yıkıcı momentine işaret etmek için kullanılan çalışma karşıtı kategori ve henüz gelmemiş bir şey için yer tutucu olarak önerilen çalışma sonrası kavramı arasındaki ayırımı içerecek.

## ÇALIŞMA VE SINIF

Bu analizin amaçları açısından çalışma ve emek arasındaki ayırım askıya alınacakken, çalışma ve sınıf arasındaki ilişki, hiç olmazsa dolaylı olarak, sürdürmeyi istediğim bir bağlantıdır. Elbette yukarıda *Kapital*'den alınan pasajın devamında Marx'ın netleştirdiği gibi, sınıf Marksist ekonomi politikte merkezi bir kategoridir. Eşitleri takas etmek için karşılaştık-

7. Harry Cleaver emek-çalışma ayırımına karşı benzer bir sav öne sürer (2002).

ları piyasa değiş tokuşunun cennetinden bir tarafın çalışmaya koyulduğu üretimin saklı mekânına düşerlerken iki mülkiyet sahibine –bir durumda para, diğerinde emek gücü– eşlik ettiğimizde gördüğümüz ilk şeyi düşünelim. "Bu basit dolaşım ya da metaların değiş tokuş sahasını terk ettiğimizde" diye yazar Marx "oyuncularımızın (*dramatis personae*) fizyonomisinde kesin bir değişim vuku bulur ya da öyle görünür. Daha önce paranın sahibi olan, bir kapitalist olarak artık önde yürür; emek gücünün sahibi, bir işçi olarak peşinden gider" (1976, 280). Her biri elinde bir meta, kendi yararına bir değiş tokuş yapmak için anlaşan iki eşit birey gözlediğimiz yerde, artık önde gideni onu arkadan takip edenden ayıran bir eşitsizliğe tanık oluruz; algının piyasadan işyerine bu kaymasıyla, sınıfa dayanan bir toplumsal hiyerarşinin varlığı kesin görüş alanına girer.

Geleneksel Marksist analizde sınıfın merkeziliğine rağmen çalışma benim için kitabın imtiyazlı nesnesi ve politik mücadelenin iltimaslı alanı olarak kalır. Bu yüzden, çalışma ve sınıf arasındaki ilişki ve onun terimlerinin farklı formülasyonlarında neyin söz konusu olabileceği hakkında bir şeyler söyleyeyim. Kategoriler arasındaki ilişkiye yaklaşımda en az iki yol vardır: biri aralarına oldukça keskin bir ayırım koyarken, öteki, örtüşen konuları bulur. İlkiyle başlayacağım. Çalışma, bir sonuçla ilgili düşünülen sınıfla kıyaslanan bir süreç olarak –yani ekonomik eşitsizliği haritalandırmak için tasarlanmış (ister mülkiyet, zenginlik, gelir, meslek; ister aidiyet formlarına referansla açıklansın) bir kategori olarak– anlaşıldığında, kavramlar arasındaki fark belki de bütün çıplaklığıyla konur. Sınıf bu şekilde, bir faaliyetten çok bir sonuç olarak tanımlandığı ve ölçüldüğü müddetçe, onun benim amacım açısından kullanılabilirliği kısıtlı olacaktır.

Elbette sınıf kategorisine böylesi kaygılarla yaklaşan ilk kişi ben değilim. Mesela kavramın potansiyel kusurları Marksist feminizm içinde uzun zaman tartışıldı. Orijinal "kadın sorunu", yine de, toplumsal cinsiyet ile sınıf arasındaki kopuş ve

feminizmle sınıf mücadelesi arasındaki ilişkiyi böyle koyan soruyla doğdu. Fakat ikinci dalga feminizm için sınıfla ilgili sorun sadece onun daha kapsamlı ve ekonomi dışı analiz alanında yetersiz olabileceği değildi; sorun, toplumsal cinsiyete ve ırka kör bir kategori olarak düşünüldüğü müddetçe –tipik olarak böyleydi– sınıfın dar ekonomik hiyerarşilerin bile konturlarını gösterme kabiliyetini sınırlamasıydı aynı zamanda. Çalışma kategorisini sınıfın önüne almayı istememe benzer nedenlerle, Iris Young bir zamanlar Marksist feminizmin birincil analitiği olarak sınıfın yerine Marksist işbölümü kategorisini koymayı savunmuştu. İkinci dalga Marksist feminizme bu klasik katkısında Young buradaki metodolojik kaymanın en az iki avantajını tanımlar. İlk olarak, işbölümü aynı anda sınıftan daha geniş bir menzile sahiptir ve daha fazla farklılaştırılmış uygulamalara imkân verir. Toplumsal cinsiyet, ırk ve ulusun yanı sıra sınıf tarafından da çoklu işbölümünde kullanılabilmesinden başka, Young'un dediği gibi, "*sınıf içindeki* özel çatlakları ve çatışmaları" (1981, 51; vurgu eklendi), sadece toplumsal cinsiyet, ırk ve ulus çizgileri boyunca değil, potansiyel olarak, meslek ve gelir boyunca da göz önüne serebilir. Böylece, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü kategorisi, mesela, "genelde bütün kadınların ya da özel bir toplumdaki bütün kadınların ortak ve birleşik bir durumu olduğunu varsaymaksızın" (55) çalışmanın toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş kalıplarına odaklanmaya olanak sağlar. Tıpkı işbölümü gibi, çalışma kategorisi de bana ilk bakışta sınıf kategorisinden daha geniş ve daha uygun gibi geliyor. Ne de olsa çalışma, yokluğu da dahil, sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk ve ulus çizgileri içinde ve boyunca hem önemli hem de farklı şekilde deneyimleniyor. Bu bağlamda, çalışma politikalarının ve çalışmaya karşı politikaların, geleneksel sınıf politikalarının klasik figürü olan sanayi proletaryasının çok ötesindeki aktörleri kapsayacak biçimde sınıf mücadelesi alanını genişletme potansiyeli vardır.

Young'ın ifade ettiği ikinci avantaja da bakalım: "İşbölümü kategorisi sınıfınkinden sadece daha geniş değil, aynı zaman-

da daha somut bir fenomenler dizisiyle ilgilidir." Sınıftan farklı olarak, onun deyişiyle, işbölümü "özel olarak bizatihi emek *faaliyeti* ve bu faaliyetin özel toplumsal ve kurumsal ilişkileriyle", dolayısıyla "bir toplumdaki karşılıklı bağımlılık ve özel etkileşim ilişkilerinin daha somut bir seviyedeki işleyişiyle ilgilidir" (51). Bu ölçüyle sınıf, emek harcanan [*laboring*] faaliyetin sonucuna hitap ederken, işbölümü faaliyetin kendisine işaret eder. Burada da Young'ın işbölümü kategorisine ilgisiyle benim çalışmaya odaklanmam arasında benzerlikler var: Ne de olsa, çalışma, yokluğu da dahil, kapitalist değer biçmenin daha çok insanın hayatıyla daha dolaysız ve daha yoğun halde ilişki kurmasının yoludur. Bu çalışma politikaları çalışmanın her günkü, bazen her geceki deneyimini –mekânı, ilişkileri ve zamansallığı; fiziksel, duygulanımsal ve bilişsel pratikleri; acıları ve zevkleri– onun mevcut tarzları ve örgütlenme kodları ve yönetim ilişkilerine [*relations of rule*] dair politik sorunsala bağlamanın bir yolu olarak düşünülebilir.[8] Sınıf kategorisi analitik olarak güçlü kalmasına rağmen, onun politik kullanılabilirliğinin daha önemsiz olduğunu savunuyorum. Sorun, sanayi döneminin muhalif sınıf kategorisinin –"işçi sınıfı"– sanayi sonrası ekonomide bile çoğu insanın ücretli emekle ilişkisini doğru tanımlayabilmesine rağmen onların kendilerini tanımlamalarına giderek daha az denk düşmesidir. Orta sınıf kategorisi öznel yatırımlarımızın o kadar çoğunu massetti ki bugün işçi sınıfının Amerika Birleşik Devletleri'nde uygun bir toplanma noktası olarak nasıl hizmet sunabileceğini görmek zor hale geldi. Öte yandan, bir çalışma politikası bir kimlikten çok bir faaliyeti, bir sonuçtan çok günlük hayatın merkezi bir bileşenini hedef alır. Bir kez daha tekrarlarsak, çalışma sorunu, çok farklı şekillerde olsa da, pek çok gelir, meslek ve kimlik grubunda yankılanma potansiyeli taşıdığı müddetçe, çalışma üzerine mücadele bu hususta geleneksel sınıf politikasından daha geniş bir alan açma potansiyeline sahiptir.

8. "Yönetim ilişkileri" nosyonu Dorothy Smith'in (çok daha zengin) "yönetme ilişkileri" [*relations of ruling*] kategorisinden uyarlandı (1987, 3).

Çalışmanın sınıfa göre avantajları genişliği ve somutluğunun ötesine uzanır. Kapitalist toplumun materyalist analizine –örneğin politik eşitsizlik ya da yoksullukla başlamaktansa– giriş noktası olarak emeğe ayrıcalık tanımasında Marx için hayati olan, emek ve antikapitalist politika için temel olduğunu ileri sürdüğü failler arasındaki ilişkidir. Bu yüzden, Marx ve Engels *The German Ideology*'de* kendi materyalist yöntemlerini sadece genç Hegelcilerin idealizminden değil, onların "koşullar insanları yaratır"; fakat "insanların koşulları yaratması" (1970, 59) şart değildir, şeklindeki bir başka formülayonunu kabul edebilecek olan Feuerbach'ın "tarih dışı" materyalizm anlayışından da ayırır. Onların anladığı şekliyle materyalizm sırf öznelerin toplumsal kuruluşu meselesi değil yaratıcı faaliyet, yapma ve imal etme meselesidir; aynı zamanda, eşit ölçüde eşzamanlı ve artzamanlı olanların ontolojik yörüngeleridir. Emek harcanan pratiklere ya da "canlı duyumsal *faaliyete*" (64) odaklanarak, Marx ve Engels'in düşündüğü şekliyle materyalizm, sırf öznelerin değil yaratıcı faaliyetin de toplumsal kuruluşu meselesi, yalnızca metaları imal etme değil dünyayı da yeniden yaratma kapasitesidir. Bu şekilde, emek harcanan pratikler, emek süreci ve emek ilişkileri üzerindeki odak, bana öyle geliyor ki, sıklıkla sınıf kategorilerini haritalandırmada ve ölçmede kullanılan ekonomik sonuçlarda gösterilen görece güçsüzlüklerine karşıt olarak, işçilerin eyleme gücünü gösterebilir.[9]

Bu yüzden en azından bir hesaba göre, sınıf ve çalışma farklı analiz alanlarına aittir ve benim projem sınıf analizi yerine çalışmanın, sınıf mücadelesinin bir ikamesi olarak çalış-

---

* Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Çev. Sevim Belli, Sol Onur Yayınları, Ankara, 2004. (y.h.n.)

9. Burada canlı emek ve çalışma kavramlarının, şayet canlı emek içteki öz ya da normatif standart olarak değil de özellikle politik faillik için bir potansiyel olarak düşünülürse, daha uyumlu hale geleceğinin altı çizilmelidir. Bu şekilde, kavram eleştirel bir mercek olarak değil, "özneler ve grupların kendine değer biçmelerinin bir kaynağı olarak, toplumsal işbirliğinin yaratımı olarak", alternatifler kurma potansiyeli olarak hizmet görür (Negri, 1996: 171). Bu kategoriye benzer bir yaklaşım için Jason Read'e de bakınız (2003, 90-91).

ma karşıtı politikaların eleştirel incelemesini amaçlar. Fakat sınıfa, çalışma kategorisiyle böylesine keskin bir şekilde ters düşmeyen, bu alana farklı ve bana göre daha çetin bir bakış getiren başka bir yaklaşım tarzı var. Analizin iki alanı arasındaki fark, sınıf da bir sonuçtan çok bir süreç olarak düşünüldüğü zaman, daha az net hale gelir. Sınıfın süreci nosyonları, sağlama alındığı, yeniden yaratıldığı ve meydan okunduğu şeyin içindeki ilişkilere ve pratiklere katılarak, sınıf formasyonlarının statik haritalandırmalarının işlevselliğini bozar.[10] Eğer sınıf bir sınıflara ayrılma süreci olarak tasvir edilirse, belki de çalışma –çalışma sayılan şey üzerindeki mücadeleler de dahil– sınıfa yaklaşmak için yararlı bir mercek olarak düşünülebilir; böylelikle, çalışmaya karşı mücadele bir sınıf politikası alanı olabilir.

Fakat bir şerh düşeyim: Sınıf gruplaşması ve ilişkilerini, çalışma karşıtı politikanın temeli olarak, onun yakıtını ve örgütsel formunu sağlayan şey olarak düşünmektense, bu çabalardan çıkabilecek şeyler olarak düşünmek daha iyi olabilir. Bu okumayla, sınıf formasyonu ya da otonom geleneğin sınıf kompozisyonu dediği şey, en iyi, mücadelelerin nedeninden çok sonucu olarak anlaşılır. Bu çalışma politikalarından doğabilecek özel işçi sınıfı kompozisyonu –yani, sorunları etrafında bir araya gelebilecek kolektifler ve çalışma karşıtı mücadelelerin çatlaklarında ve çalışma sonrası tahayyüllere ilişkin olarak gelişebilecek ayrımlar– cevapsız bir soru olarak kalır. Nedeni olduğu kaygılar geleneksel sınıf ayrımını boydan boya kesme potansiyeli taşıdığı sürece, çalışmaya karşı bir politika işçi sınıfı politikası alanını bozmaya ve farklı, belki daha kapsamlı bir şekilde yeniden kurmaya hizmet edebilir.

Yani sonuç olarak sınıf üzerine düşünmeyi bırakmalıyız demiyorum, tersine çalışmaya odaklanmak sınıfa yaklaşmanın

10. Sınıfa bir süreç olarak farklı ama uyumlu yaklaşımlar Joan Acker'ın feminist bir perspektiften sınıfı yeniden ele almasını (2000), Stanley Aronowitz'in toplumsal mekân üzerinden toplumsal zamana vurgu yapan bir sınıf kuramında ısrarını (2003) ve William Corlett'ın emeğin kendi kaderini tayin süreci olarak "sınıf eylemi" modelini (1998) kapsar.

politik olarak ümit verici bir yoludur; çünkü çok kapsamlıdır; çünkü günlük hayatın öyle önemli bir parçasıdır; çünkü bize devredilen kategoriden ziyade bizim yaptığımız bir şeydir ve; çünkü bütün bu nedenlerden ötürü politik bir mesele olarak ortaya atılabilir. Bu bakışla, çalışma, sınıf süreçlerini daha görünür, okunaklı ve kapsamlı bir biçimde ilişkili kılmayı ve süreç içinde, belki henüz ortaya çıkmamış sınıf formasyonlarını provoke etmeyi becerebileceğimiz sınıf analizi alanına bir giriş noktasıdır.

## ÖZGÜRLÜK VE EŞİTLİK

Analizim çalışma ile emek arasındaki farktan kaçınsa ve sonuçta çalışma ile emek arasındaki kesin ilişki sorusunu geçiştirse de, bir başka ayırımın, özgürlük ve eşitlik arasındaki ayırımın önemini varsayar. Bu kavram çiftinin bu projenin amacı açısından nasıl anlaşıldığına bir anlam vermek için tekrar Marx'ın para ve emek gücü sahipleriyle birlikte piyasa değiş tokuşu alanından üretim alanına düştüğümüzde gördüğümüz şeyi tanımlamasına dönelim. Önceki tartışma pasajımızı hatırlarsak, mekân değişimine eşlik eden oyuncuların fizyonomisindeki görünür bir değişikliktir: Para sahibi, kapitalist olarak önde yürürken, emek gücü sahibinin işçi olarak arkadan takip ettiğini görürüz. Marx şöyle devam eder "Biri kendini beğenmiş bir şekilde sırıtır ve dikkati işindedir; öteki çekingendir ve kendi postunu pazara getirmiş ve artık gizlenmekten başka bir şey beklemeyen biri gibi saklanmaktadır" (1976, 280). Yukarıda söylendiği gibi, emek piyasasında tarafların formel eşitliğine tanıklık ettiysek de, çalışma alanında hiyerarşiyi keşfederiz. Bununla birlikte pasajın sonucunun ima ettiği gibi, kapitalistin önde yürümesi ve işçinin arkada onu takip etmesinde açığa çıkarılan yalnızca eşitsizlik değil; aynı zamanda ilkinin sırıtması ve kendine beğenmişliğiyle ikincisinin çekingenliği ve gizlenmesinden anlaşılan tabiiyettir. Başka bir deyişle, çalışmanın eleştirel analizi sadece sömürüyü değil –gücünü artırmaya hizmet

eden bir gizlenme şiddetine referans olarak– hâkimiyeti de açığa çıkarır.[11]

Çalışmada deneyimlenen hâkimiyet ve tabiiyet sırf sömürü süreçlerine özgü değildir. Carole Pateman'ın iş sözleşmesi analizi bu noktaya ışık tutar. Ona göre, emek sözleşmesindeki sorun sadece ücretli emeğe uygun bir alternatif yokluğunun sağladığı zoraki maddelerin bir işlevi değildir, sözleşme şartlarının sonucu olarak üretilen bir eşitsizlik meselesi de değildir. Bunu Marksist bir sözcük dağarcığıyla tercüme edersek, sorun ne zoraki emeğe ne de sömürüye indirgenebilir. Tersine, ücretli emek sözleşmesince izin verilen ve emeğin kullanımını şekillendiren hâkimiyet ve tabiiyet ilişkisiyle daha fazla ilgilenmemiz gerekir. Pateman sömürü mümkündür der çünkü "iş sözleşmesi kapitalisti efendi olarak yaratır; onun işçinin emeğinin nasıl kullanılacağını belirleyecek politik hakkı vardır" (1988, 149). Bu emir ve itaat ilişkisi, işverenin sözleşmenin verdiği çalışanını yönetme hakkı, sömürünün bir yan ürünü olmaktan çok tam da onun önkoşuludur.

Ayrıca Marx da çalışmayla ilgili sorunun, onun karşılığının koşullarına indirgenemeyeceğini, tersine onun komuta ettiği emek süreci ve ücret ilişkisinin tam kalbine uzanacağını oldukça net olarak görmüştür. Ücret yükseltme programını sadece "*köleler için daha iyi ödeme*" (1964, 118) olarak tanımlamakta ısrar etmesinin nedeni budur. Süreçten ziyade dar anlamda sonuçlara, özgür olmamaya değil de eşitsizliğe odaklanmak kapitalizm eleştirisini zayıflatır. "Critique of the Gotha Program"da* Marx benzer bir yetersiz yaklaşım üzerinde şöyle akıl yürütür: "Bu, en sonunda köleliğin sırrına erip isyan etmiş köleler arasında bir kölenin, hâlâ eski kavramların esareti altında, isyan programına, 'kölelik kaldırıl-

11. Niceliksel bir mantıkla yakalanabilecek, öndeki ve arkadaki arasındaki mesafeyle ölçülen bir ilişki tavır, duygulanım, duygu ve sembolik değiş tokuş olarak niteliksel terimlerle de idrak edilmesi gereken bir şey gibi ortaya çıkar.

* Karl Marx ve Friedrich Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, Çev. Barışta Erdost, Sol Onur Yayınları, Ankara, 2002, (y.h.n.)

malıdır çünkü kölelik sisteminde kölelerin beslenmesi belli bir düzeyi aşamaz' diye yazması gibi bir şey" (1978, 535).

Bu yüzden, çalışmanın yabancılaştırıcı ve sömürücü boyutlarının eleştirisine, onun, yöneten ve yönetilenlerin ilişkileri olarak, politik güç ve otorite ilişkileri üzerine bir odak eklenmesiyle ilgileniyorum. Bundaki ilhamımın sadece bu Marx okumaları değil, 1970'ler feminizminin belli kanalları da olduğunu belirtilmeliyim. Eşitlikle birlikte ya da onun ötesinde özgürlüğe bağlılık, erken ikinci dalga ABD feminizminin daha radikal kesimlerini zamanın liberal feministlerinden ayıran şeydi. Ailenin, evliliğin ve cinselliğin sözde özel alanına götüren kapıdaki "girilmez" işaretine –yalnızca doğanın gereklilikleri ya da bireysel seçim öncelikleri tarafından yönetildiği düşünülen ilişkilerin politik yargısını yasaklama anlamına gelen bir işaret– saygı göstermeyi reddeden hareketin radikal unsurları, kadının statüko içinde asimilasyonunu değil, günlük hayatın köklü bir dönüşümünü amaçlar.[12] Amaç günün kelime haznesini kullanmak ya da kadının sırf erkekle eşitliği değil, onun özgürleşmesiydi. Tam da özgürleştirilecekleri ve özgürleşecekleri şey elbette canlı bir tartışma konusuydu; fakat özgürleşme dili ve eşitliğin ötesinde özgürlük durumunu düşünme projesi feminist imgelemde geniş bir ufuk açmaya ve eylem için yeni gündemler göstermeye de hizmet etti.

Aşağıda daha çok şey söyleyeceğim 1970'lerin kadın özgürleşmesine ek olarak, bu projenin bir başka kaynağı özgürlüğü önemli bir feminist hedef olarak tasdik eden yakın tarihli politik kuram çalışmalarıdır. Wendy Brown ve Linda Zerilli'nin çalışması "özgürlük merkezli bir çerçevede feminizm projesi"ni (Zerilli, 2005: 95) başlatan çabaları için özellikle değerlidir. Özgürlük bu bakışla liberal bir bireysel iyelik modelinin ötesinde, egemenin iradesinden kaynaklanan ve onun bağımsızlığını koruyan bir şey, bildik bir formülasyonla "kendisi, kendi bede-

12. Gerçekten, radikal bir feministin 1970'ler feminizminde nadir olmayan bir gözü peklik ve muazzamlık kombinasyonuyla meşhur biçimde ilan ettiği gibi "*devrimden* daha fazla her şeyi kucaklayan bir başka sözcük olsaydı onu kullanırdık" (Firestone, 1970: 3).

ni ve zihni üzerinde bireyin egemenliği" (Mill, 1986: 16) olarak anlaşılır. Buna mukabil, özgürlük bir iyelik değil bir pratik, bir hedeften çok bir süreç olarak görülür. İster Brown'ın Nietzscheci analizindeki güç istencinin eşzamanlı yaratıcı ve yıkıcı niteliklerinden ister Zerilli'nin Arendtçi bakışındaki insan eyleminin yol açıcı ve düzensizleştirici kapasitelerinden çıkarılsın, bu metinlerde özgürlük çift taraflı bir fenomen olarak doğar. Öte yandan disiplin karşıtı bir pratik olarak, yani Brown'ın formülasyonuyla "aksi takdirde bizim için ve bize yapılacak olan şeye karşı sürekli mücadele" (1995, 25) olarak resmedilir. Fakat daha fazlası var: Özgürlük, Zerilli'nin kolektif bir dünya kurma pratiği olarak tanımladığı ve Brown'ın "hayatın şart ve koşullarını şekillendirmeye katılım" arzusu, "onun arasından yol bulmak ya da ona göğüs germektense geleceği birlikte yaratma" (1995, 4) özlemi sözleriyle karakterize ettiği yaratıcı bir pratiktir aynı zamanda. Bu yüzden, özgürlük bireysel istençten çok kolektif eyleme bağlıdır; onu politik kılan da budur. Özgürlük, bu bakışla, ilişkisel bir pratik olsa da, biri ne kadar çok sahipse ötekinin o kadar az hoşlanacağı sıfır toplamlı bir oyun değildir. Bireysel kendi kaderini tayin ya da öz-egemenlik [*self-sovereignty*] meselesi olarak düşünülen özgürlük tekbenci bir fenomene indirgenmiştir. Aksine, bir dünya kurma pratiği olarak özgürlük toplumsal -dolayısıyla ister istemez politik- bir uğraştır. Marx'ın söyleyebileceği gibi, bireysel olmaktansa türsel bir kapasitedir ya da Zerilli'nin Arendtçi bir formülasyondan çıkarıp iddia ettiği gibi, özgürlük çoğulluğu gerektirir (2005, 20). Bu yüzden Arendt kışkırtıcı bir biçimde ilan eder: "İnsanlar özgür olmak istiyorsa, feragat etmeleri gereken tam da egemenliktir" (1961; 165). Özgürlük bu anlamda gücün yokluğunu değil, onun demokratikleştirilmesini talep eder.

Brown ve Zerilli gibi politika kuramcıları merkezi bir analitik ve politik özlem ilkesi olarak hizmet edebilecek bir özgürlük nosyonunu detaylandırmada yardımcı olsalar da, genelde politik kuram, yukarıda değinildiği gibi, çalışmayla yeterince ilgilenmedi. Çalışma sadece bir hiyerarşi üretme pratiği -top-

lumsal cinsiyetlendirme, ırklaştırma ve sınıflaştırma sahnesi– olarak değil, özgürlüğü merkeze alan bir politika geliştirilecek ve takip edilecek bir arena olarak da görece ihmal edildi. Ama aynı zamanda, Michael Denning'in hatırlattığı gibi, "işyeri sivil toplumun başlıca *özgür olmayan* ortaklığı olmaya devam eder" (2004, 224). Genellikle uygun politik konular olarak addedilecek kadar değiştirilebilme potansiyeline sahip görülmeseler bile, insanların karşısına çıkan hâkimiyet ve tabiiyetin en elle tutulur ve direşken ilişkilerinin çoğunun yeridir. Eğer, savunduğum gibi, çalışmanın politik kuramı özgürlük sorununu ele alacaksa, özgürlüğün politik kuramı da çalışmaya odaklanmalıdır. O yüzden benim ilgimi çeken, çalışmanın kendisini –yapısını ve etiğini, pratiğini ve ilişkilerini– sadece eşitsizlik üreten bir makine olarak değil, politik bir özgürlük sorunu olarak da ortaya koyabilen, çalışmanın feminist bir politik kuramını geliştirmektir.[13] Bu kavram çiftiyle önceki sınıf ve çalışma ayırımını birbirine bağlamak bu açıdan ilgimi netleştirmeye yardım edebilir. Öncelikle ekonomik adalet ve ekonomik yeniden dağıtıma odaklanmış bir sınıf politikasından– sa –özellikle sınıf kategorileri haritasını yeniden çizmek için ücret değişimi peşinde koşan bir politika– benim ilgilendiğim çalışma politikaları, hayatın mekân ve zamanı üzerindeki emir ve kontrol hakkında soruları inceler, kolektif olarak yapabileceğimiz ve olabileceğimiz şeyin şartlarını şekillendirmeye katılım için özgürlük ister. Bir "sınıf sonuçları politikası" dediğim şey ana şikâyetini kapitalist toplumun eşitsizliklerine karşı arz ediyorsa, benim ayrıntılandığını görmek istediğim çalışma politikaları onun özgürlükten uzak oluşuna da bir eleştiri getirecektir.[14]

13. Burada, çalışmayı politiğin uygun işlerinden ayıran daha ortodoks Arentçi (Nietzscheciler şöyle dursun) analizle yollarımı ayırıyorum.

14. Şüphesiz, özgürlüğe odaklanan bu son gündemin değerini teyit etmek, eşitliğe bağlanmış öncekinin süregiden önemini küçümsemek değildir.

## MARKSİST FEMİNİZMİN DİRİLİŞİ

Çeşitli kaynaklardan faydalansam da, çalışmayı bu terimlerle kuramlaştırmamda özellikle önemli olan, 1970'ler feminizminin bir versiyonu olan Anglo-Amerikan Marksist feminizmdir.[15] Aynı anda antikapitalist ve feminist perspektiften kapitalist politik ekonomileri ve toplumsal cinsiyet rejimlerini haritalandırma girişimi olarak gelenek, en parlak döneminde, toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş çeşitli emek harcama pratiklerinin nasıl hem kapitalist ve ataerkil toplumsal formasyonlar tarafından kullanıma sokulduğunu hem de potansiyel olarak onları bozduğunu araştırdı.[16] Bu literatürün üç odağı benim buradaki ilgilerimle özellikle alakalıdır: çalışmanın kamulaştırılması, politikleştirilmesi ve radikal olarak dönüştürülmesi. Bununla birlikte bu üç alandaki çabaların hepsi, şu anda bu projede kullanılacaklarsa biraz teşvik ve ittirme gerektirir. Yukarıda bahsedilen çalışmanın reddi kategorisi, belli düzelti ve ilaveler sağlayıp bu üç odağın her birini yeniden kurmak için bir araç olarak hizmet ederek, bu teşvik ve ittirmenin bir kısmını icra etmek için kullanılacaktır.

15. Bazen daha tipik olarak sosyalist feminizm olarak tanımlanan (hatta sıklıkla kendini böyle tanımlayan) kaynaklardan yararlanmama rağmen, kendiminki de dahil geniş bir feminizm yelpazesini tanımlamak için genellikle "Marksist feminizm" etiketini kullanacağım. Marksist feminizm ve sosyalist feminizm arasındaki fark her zaman net değildir. Sıklıkla dönemsel olarak farklılaştırılır: Marksist feminizm sosyalist feminizmin gelişiminden önce gelir, sosyalist feminizm de Marksizm ve 1970'lerde gelişen radikal feminizmin bir sentezi olarak tanımlanır. "Sosyalist" terimi bazen, politik-ekonomik analize bağlı olan ama ille de tek başına Marksizme bağlanması gerekmeyen daha geniş ve kapsayıcı bir proje tasarlama şekli için de kullanılır. "Marksist feminizm" terimini iki nedenle tercih ediyorum: birincisi, benim çalışmam ve ev içi emek ve ev işi için ücret literatürü de dahil çalışmamın referans noktalarının çoğu Marksist kuramsal geleneğe borçlu olduğu için; ikincisi, "sosyalist" teriminin günümüzde geçerliliği konusunda şüphelerim olduğu için, aşağıda bu konuyu açacağım.

16. 1960'ların sonu-1980'lerin başı, Marksist feminizmin ABD feminist kuramı içinde maksimum etkisinin olduğu bir dönemdir. Bugün proje genellikle başka etiketler altında yaşamakta ve diğer şeylerin arasında, hem ücretli hem de ücretsiz çalışmanın mevcut örgütlenmesinin –güncel sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk ve ulusaşırı işbölümü örnekleri dahil– sınıf, toplumsal cinsiyet, ırk, ulus farkları ve hiyerarşilerinin kurulup sürdürülmesine nasıl dahil edildiğini araştırmaktadır.

Marksist –ya da kimilerinin söylemeyi tercih ettiği gibi, sosyalist feminist– gelenek, hem kapitalist ataerkilliğin eleştirel analizine giriş noktası olarak hem de politik eylemin anahtar alanı olarak emeğe odağı yüzünden, bu proje için ilk ve en önemli ilham kaynağıdır. "Sosyalist feminizm" bir analistin özetlediği gibi, "*işçi olarak kapasitemiz* ve tüm çeşitliliğimiz içinde dikkati sürekli kadına verme" anlamına gelir (Froines, 1992: 128). Onun 1970'lerdeki çalışmanın eleştirel kuramına belki de en önemli katkısı kategorilerin genişletilmesidir. Feministler ücretli "üretken" çalışmayı günlük ve kuşaksal temelde mümkün kılan büyük ölçüde ücretsiz "yeniden üretici" çalışmanın toplumsal gerekliliği olan emek olduğunda ve ilişkilerinin bu yüzden kapitalist üretim tarzının ayrılmaz parçası olduğunda ısrar etti. Boş zaman olarak kodlanan şey gerçekte çalışmaydı ve o sözde kadın doğasının kendiliğinden dışavurumları aslında ustaca pratiklerdi. Marksist kavram ve yöntemleri yeni ilgilerine adapte etmeye çabalarken, bu feministler geleneğin çalışma tanımını faydalı bir şekilde sorun edindi. Nancy Hartsock bunu Marx'ın para sahibi ve emek gücü sahibine dair hikâyesine bir ekleme yoluyla anlatır. O pasaja son kez geri dönersek, kapitalist ve işçiyle birlikte ücretli çalışmanın alanına düştükten sonra işçiyi eve, üretimin bir başka saklı mekânına kadar takip etseydik, oyunculardan bir başka değişiklik gözleyebilirdik:

> Önce işçi olarak arkadan takip eden, çekingen, gizlenen ve gizlenmekten başka bir şey beklemeyen adam artık önde yürür, Marx'ın kapitalist ve işçi (ikisi de erkektir) arasındaki işlemi anlatışında özellikle mevcut olmayan üçüncü bir şahıs, bakkaliye, bebek ve bebek bezi taşıyarak, çekingence arkadan takip eder. (Hartsock, 1983: 234).

İşçiyi sadece piyasadan işyerine kadar değil, aynı zamanda istihdam yerinden ev içi alana kadar takip edince, sadece sınıf hiyerarşisinin değil, özellikle sömürünün toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş formlarının ve eşitsizlik kalıplarının da kanıtlarını buluruz. Daha da saklı, daha da güçlü bir şekilde

özelleştirilmiş ev alanına inince, formel olarak kanun önünde eşit olan kadın ve erkeğin, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü yoluyla görece ayrıcalıklı ve cezalı öznelere dönüştürüldüğünü görürüz. Böylelikle, 1970'lerdeki Marksist feministler toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin ücretsiz kadın işçileri yeniden üretimin ev içi tarzına gönderdiği, aynı zamanda daha ucuz ve daha esnek ikincil ya da üçüncül ücretli emek gücünü de sağlama aldığı imkânları keşfetti. Bu feministler kadının ücretsiz ev içi emeğinin sermaye için gerçek değerini tartıştı ve dünya çapında ücret kazanan kadınların hiper-sömürüsünü gösterdi. Ayrıca aile, emek piyasası, ücretli ve ücretsiz emek süreci ile refah devleti arasındaki bağlantıları da inceledi. Göreceğimiz gibi, gerçekten, Fordizm koşullarında kadın emeğinin durumuyla ilgili görüşlerinin çoğunun, post-Fordist ekonomilerin tipik çalışma formlarına çok geniş olarak uygulanabilir olduğu kanıtlanacaktır. Çalışmanın ev içi emek alanında kamulaştırılması, politikleştirilmesi ve dönüştürülmesi yönündeki bu çabalarını artırarak, feministler üç projenin de kalitesini faydalı bir şekilde yükseltip karmaşıklaştırdı. İlk bakışta Marksist analize basit bir ek olarak görülebilecek şey, gerçekte onun kavramlarının ve modellerinin, eleştirel analizlerinin ve ütopyacı vizyonunun çok geniş ölçüde yeniden düşünülmesini gerektirdi.

Bu metinlerin çoğu çalışma üzerine vurguları nedeniyle yararlıyken, geleneğin Marksist kuramın kimi başka versiyonlarıyla ortak olan üretimci eğilimleri daha büyük zorluklar çıkarmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi, ister hem liberal feminizm hem de geleneksel Marksizmdeki kadınsı ev içine alternatif olarak ücretli çalışmanın savunulması işleminde olsun ister ücretsiz emek tarzlarının, toplumsal gerekliliği olan emek olarak kabul görmesi yönündeki çabaları yoluyla olsun, feminizm çalışma etiğinin kendi versiyonunu yeniden üretmeyi becerdi. 1970'ler Marksist feminizminin çoğu da dahil olmak üzere feminizm, çalışmanın değerlerinin sorgulanmasından çok örgütlenmesi ve dağıtımının eleştirisi üzerine odaklanma eğiliminde oldu. Otonom Marksist gelenek bu yüzden,

eşzamanlı olarak çalışma üzerindeki analitik aygıtını merkeze aldığı ve geleneksel çalışma etiğini onaylamadığı müddetçe yararlıdır. Bu gelenek için merkezi olan, sadece kapitalist üretim tarzının temeli olarak çalışmanın dayatılmasıyla uyumlu olan analitik öncelik değil, aynı zamanda çalışmanın reddinin politik önceliğidir –*çalışmanın* özgürleşmesi değil *çalışmadan* özgürleşme çağrısında kaydedilen bir öncelik (bkz. Virno ve Hardt, 1996: 263). Çalışmanın reddi, aynı anda hem halen bize dayatılan çalışma tarzlarına hem de onların etik savunmasına bir direniş modeli ve bir çalışma sonrası etiği ile daha fazla çalışma dışı zamanın sağlama almamıza yardımcı olabileceği kolektif otonomiden doğan çalışmada farklı bir ilişki için mücadeledir. Çalışmanın önemi üzerinde ısrar etmenin ve değerleri için çekişmenin eşzamanlı bir yolu olarak, ev işi için ücret konusundaki Marksist literatürün –bir katılımcının ifadesiyle "başka ülkelerdekinden daha büyük vurguyla, çalışma ve çalışmanın reddi *ana motifi* tarafından karakterize edilen" (Dalla Costa, 1988: 24) bir İtalyan feminizmindeki kökleriyle birlikte– bu açıdan benim projem için özel bir önemi olacaktır.

Bu yüzden çalışma sadece özgür olmamanın bir mekânı değil, direnişin ve çekişmenin de bir alanıdır.[17] Bu bana öğretici bulduğum Marksist feminist literatürün ikinci bir unsurunu verir: çalışmanın politikleştirilmesine bağlılık. Marksist feministler sadece sömürülen işçilere odaklanmadı, bu yazarların birisinden alıntıyla, "potansiyel olarak devrimci" (Eisenstein, 1979: 8) öznelere de odaklandı. Bu literatürün içinde hem hâkimiyet yapılarına hem de eleştirel bilinç, yıkıcı pratikler ve bunların içinde gelişebilecek feminist bakış açıları olasılıklarına bir ilgi bulunabilir. Çalışma pratikleri, ilişkileri ve öznellikleri temelinde ya da onlara ilişkin kolektif politik öznelerin kurulmasına olan bu ilgi, benim için bu literatürün çağdaş feminizme en uygun cephesi olarak kalır. Sanayi proletaryasının

17. Hem Marksistler hem de feministler, 1976'da sosyalist feminist projeyi kavrayışını açıklayan Barbara Ehrenreich'ın söylediği gibi, "dünyayı (geleneksel sosyal bilimlerdeki gibi) statik dengeler, simetriler vb değil antagonizma bakımından anlamının peşinde koşarlar" (1997, 66).

zincirlerinden başka kaybedecek şeyi olmamasından ziyade yeni bir dünya yaratma gücü olduğu için devrimci bir sınıf olarak düşünüldüğü bir Marksizm örneğine dönersek, bu yazarların çoğu emeğin kadınlaştırılmış -kapitalist değer biçme süreçlerinin marjinalleştirdiği ama yine de çok önemli- tarzlarının eleştirel kaldıraç noktaları ve alternatif olabilirlik alanları sağlayabilme yollarına yoğunlaşır.

Çalışmanın daha kapsamlı bu kavranışı, antikapitalist politikaların alanı olarak kabul edilebilecek şeyin, proletaryanın tek devrimci özne olarak düşünüldüğü fabrika merkezli üretken işbirliğinin ortodoks Marksist sanayi modelinin ötesine itelenerek, daha geniş bir dizi alan ve özneye doğru dönüşümünü de zorunlu kıldı. Bu genişletilmiş politik alan için analizin odak noktası, en iyi, sermaye birikimi ve toplumsal yeniden üretim arasındaki çelişki olarak tanımlanabilir.[18] Mesela sermaye emek gücünü hem "tüketmek" hem de (yeniden) üretmek için zaman gerektirir ve birine harcanan zaman bazen diğerinde kaybolmuştur. Artıdeğer yaratmanın ve onun bağlı olduğu toplumsallıkları ve hayatı sürdürmenin birbiriyle rekabet eden gereklilikleri, kapitalist politik ekonomi boyunca, eleştirel düşünme ve politik eylem yaratmaya hizmet edebilecek, potansiyel bir fay hattı oluşturur. Örneğin, Fordizm şartlarında bunun anlamı sermayenin, bazı bakımlardan amaçları için işlevsel olan; fakat başka bakımlardan hegemonyası için potansiyel bir engel olan, toplumsal yeniden üretimin aile temelli bir modeline bağımlı olmasıydı. Bu yüzden, Fordist ve post-Fordist dönemleri kapsayan idarecilik literatürü ve pratiğinde, çalışma ve aile arasında bir tür dengenin -bilakis birçok feministin sırf bir dengesizliktense aşikâr bir çelişki alanı ve doğal bir eğilimdense normatif dayatmanın bir ürünü olarak ifşa etmek için mücadele ettiği bir ilişki- kurulması ve korunması yönünde bir ihtiyacın dile getirildiğini görürüz.

18. Toplumsal yeniden üretime feminist bir analitik olarak en doğrudan hitap eden, bu vakada politik ekonomi alanında, çağdaş literatür belki de Kanada'dan çıkmaktadır. Bazı iyi örnekler için bkz. Bakker ve Gill (2003), Bezanson ve Luxton (2006) ve Luxton ve Corman (2001).

Fakat Marksist feminizmin çalışmanın eleştirel incelemelerinin, en azından bu projenin amaçları açısından, üretimci temayüllerince kısıtlandığı gibi, çalışmayla ilgili devrimci olanakların geliştirilmesi ve yerleştirilmesine çok fazla odaklanmak da işlevselci mantığa yatkınlık yüzünden bazen istenmeyen sonuçlar doğurdu. Kuşkusuz, işlevselciliğin cazibesi feminist kurama özgü değildir. Aslında belli seviyede varlığı yöntemsel ve politik bir seçimi yansıtır: ya toplumsal sistemlerin zaman içinde nasıl devamlılık gösterdiklerine yoğunlaşmak ya da değiştirebildikleri ve değiştirdikleri yolları aydınlatmak. Foucault bunu şöyle açıklar: bir yanda iktidar ilişkilerinin "çekişme"si öte yanda "özgürlüğün geçişsizliği" tarafından yaratılan istikrarsızlık ve tahmin edilemezlik yüzünden "aynı olayları ve aynı dönüşümleri ya mücadele tarihi içinden ya da iktidar ilişkileri bakış açısından çözmek" her zaman bir seçenektir (1983, 223, 226) –kendi eserinin gidip geldiği söylenebilecek bir seçenek çifti. Aynı yöntemsel ayırım Marksist geleneğin içinde çoktandır devam eden bir bölünmeye de işaret eder. Bu yüzden, örneğin, ikisi de kapitalist mantığın ve toplumsal formasyonların sistematik haritasını sunmasına rağmen Marx'ın *Grundrisse*'si* daha çok kriz ve çatışma bakış açısından bir analiz ortaya koyarken, *Kapital* hikâyeyi sermayenin sahiplenici ve zararını telafi edici kapasiteleri perspektifinden anlatır.

1970'ler Marksist feminizm vakasına dönersek, işlevselci mantığın kalıntılarının toplumsal yeniden üretimin sınırlı bir kavranışında açığa çıktığını düşünüyorum. Aslında, çağdaş bir perspektiften, analizle ilgili en az iki sorun var. İlki, bu yazarlar Fordist politik ekonomilere özgü üretim ve yeniden üretim arasındaki ilişkinin o zamanlar başka bir yerde mevcut olandan daha eksiksiz bir anlatımını geliştirmede muhtemelen başarılı olsalar da, bu anlatımlar artık post-Fordizm haritasını çıkarma projesi için uygun değil. Bu dönemdeki klasik

---

* Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 2008. (y.h.n.)

metinlerde üretim ve yeniden üretim iki farklı mekânı olan ikili sistem modeli mantığına göre ilişkilendiriliyordu: Ücretli işyeri üretken emeğin alanıydı; ev içi ise ücretsiz, yeniden üretici emeğin alanıydı. Bu anlatımlarda yeniden üretici emek genellikle, insanların yiyecek, barınma ve bakım için günlük ihtiyaçlarını karşılayıp yerlerini alacak yeni bir kuşağı yetiştirdikleri ücretsiz emek formlarını içerir.[19] Bununla birlikte sanayi sonrası, post-Fordist ve post-Taylorist üretim koşullarında, üretim ve yeniden üretim arasında –ya alan ve görev ya da ücretle olan ilişki nezdinde– zaten can sıkıcı olan fark koyma çabaları daha da zor bir hal alır. Zaten sorunlu olan ikili sistem modeli bu yüzden daha da yetersiz hale gelir.

Eski modellerin artık kabul edilebilir olmamasının ikinci nedeni, bizi onların işlevselciliği meselesine getirir. Burası sorunludur: Bu analizlerde olduğu gibi, ev içi emeğin tanıdık bir listesine indirgendiği zaman, toplumsal yeniden üretim kategorisi sermaye birikim süreci ve mantığıyla çatışmasının tam ölçüsü ortaya konamaz. Bu daha sınırlı yeniden üretim nosyonunun altını çizmeye hizmet ettiği özel sorunlar –görünmezlik, değersizleştirme ve özellikle ev içi emeğin toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş bölünmesi– mesela, böylesi hizmetlerin piyasalaştırılmış versiyonlarına duyulan geniş bir güven yoluyla yanıtlanabilir (fakat çözülemez). Çalışmanın reddi perspektifinin ileri sürdüğü gibi, toplumsal yeniden üretimin organizasyonuyla ilgili sorun, çalışmanın bu görünmezliği, değerinin düşürülmesi ve toplumsal cinsiyetlendirilmesi sorunlarının ötesine uzanır. Ev içi emeğin toplumsal gerekliliği olduğunu ve (toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve ulusun genellikle kimin onun azı ya da çoğunu meydana getireceğini belirlediği ölçüde) eşit olmayan bir şekilde dağıtıldığını kabul etmeyi istememe rağmen, beni aynı zamanda, tam olarak önemi an-

19. "Toplumsal yeniden üretimin bu yüzden, biyolojik olduğu kadar tarihsel ve toplumsal olarak da tanımlanmış, mevcut hayatı sürdürmek ve gelecek kuşağı üretmek için gerekli bakımı sağlamayı hedefleyen çeşitli –zihinsel, bedensel ve duygusal– çalışma türlerini kapsadığı düşünülebilir" (Laslett ve Brenner, 1989: 383).

laşılmış, uygun biçimde telafi edilmiş ve eşit olarak dağıtılmış olsaydı, o zaman mevcut ev içi temelli yeniden üretim modeli ıslah edilirdi şeklindeki iddianın ötesine geçmek ilgilendiriyor. Çalışmanın reddiyle birleştirilmiş daha kapsamlı bir toplumsal yeniden üretim kavramı, daha çetin bir sorunsalı çerçevelemede kullanılabilir. Toplumsal yeniden üretim, birikimin bağlı olduğu toplumsal işbirliği formlarının üretimi olarak ya da alternatif biçimde, sermayenin sürekli zamanını, mekânını, ritmini, hedeflerini ve değerlerini kontrol altına almaya çalıştığı, çalışmanın ötesindeki hayatın geri kalanı olarak anlaşılsa ne olur? Ben sermaye birikiminin gerekleriyle antagonizmasını tam ölçek ortaya koyabilecek bir toplumsal yeniden üretim kavramı –etrafında örgütlenebileceğimiz şey– ve çabucak yeni çalışma formlarına dönüşmeyen, bu yüzden de çalışma toplumunun mevcut şartları içinde iyileştirilmesi pek kolay olmayan toplumsal yeniden üretimin biyopolitik bir modeli arayışı içindeyim.

Marksist feminist geleneğin burada şükranlarımı sunmak istediğim üçüncü cephesi onun ütopyacı potansiyel ufkunda, yani kökten dönüşüm olasılığına ilişkin olarak düşünmeye bağlılığıdır (Feminist Review Collective, 1986: 8). Çalışma sadece bir sömürü, hâkimiyet ve antagonizma alanı değil, tabi kılınmış bilgiler, dirençli öznellikler ve birden ortaya çıkan örgütlenme modelleri temelinde alternatifler yaratacak gücü bulduğumuz yerdir de. En azından bu literatürün bir kısmı hem çalışma karşıtı politikalara hem de çalışma sonrası tahayyüle odaklanır. "Kapitalizme karşı mücadelemizin aşikâr bir parçası olarak tahayyül edilen formları yaratabilecek" ve böyle yenilikleri "devrim"den sonraki uzak geleceğe erteleyecek "geciktirme politikaları"na karşı çıkacak bu ütopyacı politika modeli, feminist kuramın kucaklaması gerektiğini düşündüğüm bir şeydir (Rowbotham, Segal ve Wainwright, 1979: 147, 140). Radikal toplumsal değişikliğin bu görülerinin çağdaş bir perspektiften sorunu, bir kısmı "yeni bir tür sosyalizm" ya da eşit derecede feminist ve ırkçılık karşıtı da denebilecek bir sosya-

list devrim olarak adlandırılsa bile, çok sıklıkla sosyalizm adı verilen bir temanın çeşitlemeleri olarak anlaşılmasıdır.[20] Yine de bugün sosyalizmin kapitalizm sonrası bir alternatifin ikna edici bir göstereni olarak hizmet edebilmesi pek muhtemel görünmüyor. Bu terimle ilgili en az üç tür sorun var. İlk seviyede sorun ismin kendisidir: sosyalizm dilinin Amerika Birleşik Devletleri'nde okunaklı ve verimli bir ütopyacı kelime haznesi olarak tınlamasından bu yana epey zaman geçti (Sağ için canlı bir distopya olarak ara sıra hizmet etmeye devam etse bile). Ama sorun yalnızca bir etiket meselesi değil: Daha eşit bir mükâfat dağılımı olan birlikte çalışmanın eşit mesuliyetini merkeze alan vizyonun içeriğiyle ilgilidir. Ne de olsa çalışmayı merkeze alan bir toplumsal formun kesinlikle daha adil bir versiyonu olarak, dönüştürülmüş olmaktansa mükemmelleştirilmiş bir çalışma toplumu vizyonuna göz kırpar.

Sosyalizm mirasıyla ilgili, onun çalışmaya bağlılığı tasdik etmesi ve etiketin modasının geçmesinin dışında, üçüncü bir sorun vardır. Marksist feminist –ya da bu örnekte daha özel olarak, sosyalist feminist– gelenek radikal olarak farklı bir gelecekle ilgili ütopyacı spekülasyonun değerini tasdik etmek isterken, "sosyalizm" etiketini kullanmak yine de sıklıkla bu geleceğin adlandırılabileceğini ve ana çizgilerinin belirlenebileceğini varsaymak gibi göründü. Bu açıdan –burada V. bölümde geliştireceğim bir savı öngörüyorum– sosyalist feministler "çok önceden çok fazla bilir" gibi görünecekti. Peşin hükümlü bir içerikle çoktan adlandırılmış bir gelecek şablonuna eklenme ihtimali olmayan farklı bir şeyin anlık görüntülerinin, fragmanlarının ya da alternatiflerinin daha parçalı vizyonlarının avantajları olduğunu iddia ediyorum. "Post" terimiyle açılan farklı bir gelecek uzamını elde tutmak onun "sosyalist" olarak isimlendirilebileceğini farz etmekten daha

20. Yani, "sosyalizm olarak tanımladığımız insanlar arasındaki ilişki ve örgütlenmenin yeni formları" açısından (Berkeley-Oakland Women's Union, 1979: 356); ama bazen de başka bir grubun sosyalist, feminist ve ırk karşıtı devrim olarak tanımladığı şeyin daha kapsayıcı terimleriyle (Combahee River Collective, 1979: 366).

tercih edilebilir göründüğünden, "çalışma sonrası toplumu"* etiketini bir alternatif öngörmek için değil, ütopyacı bir olasılık ufkuna işaret etmek için kullanacağım.

Kısacası projemin çalışma, özgürlük, toplumsal yeniden üretim, hayat, çalışmanın reddi ve çalışma sonrası kategorilerinin işaret ettiği daha farklı bağlılıklar ve tahayyüller yoluyla yeniden yönlendirmek istediğim ve sınıf kategorisine, eşitlik idealine, ev içi emek sorununa, daha çok ve daha iyi çalışma için sosyalist mücadeleye odaklanan tarihsel bir Marksist feminizm geleneğiyle başladığı söylenebilir. Bu yüzden sınıf politikaları alanına bir giriş noktası olarak çalışmayı; eşitliğe de bağlanan antikapitalist bir politik kuramı tamamlamak ve yeniden yönlendirmek için özgürlüğü; çalışmaya biçilen aşırı değerle yüzleşmek için çalışmanın reddini; hayatın büyük kısmını çalışmanın tasallutundan kurtarma mücadelesinin bir parçası olarak toplumsal yeniden üretim alanını; devrimci olasılık ve spekülasyon ufku olarak sosyalizmin yerine koymak için çalışma sonrası ütopyacılığını kullanacağım.

## BÖLÜMLERE GENEL BAKIŞ

Yukarıda detaylandırılan odak noktaları ve ortaya çıkan sorular kalan bölümlerde takip edilecek özel savlar için bir basamak anlamına gelir. Takip eden tartışmanın genel yapısına yaklaşmanın bir yolu onu iki parçaya ayırmaktır: birinci parça, çalışmanın eleştirel kuramının tanısal ve yapısökücü boyutuna yoğunlaşan kapsayıcı I. ve II. bölüm ile projenin kural koyucu ve yeniden yapılandırıcı cephelerine odaklanan III., IV. ve V. bölümü içeren ikinci bir parça. "Ret" birinci parçanın canlı kategorisiyken, "talep" ikinci parçada analize demir atar. Böylelikle sav, çalışma toplumunun mevcut terimlerinin reddinden, alternatif geleceğin tahayyül edilmesi ve çareler için taleplere doğru ilerler.

---

* postwork society. (y.h.n.)

Yukarıda belirtildiği gibi, çalışma etiği, detaylandırmaya başlamayı istediğim çalışmaya karşı olanın ve çalışmanın politik kuramının merkezinde yer alır. Çalışmanın hayatlarımız üzerindeki hâkimiyetine meydan okumayı amaçlayan bir çalışma eleştirisi, ona anlamını veren ve önceliğini savunan etik söylemle kapışmalıdır. İlk iki bölüm çalışma etiğinin eleştirel bir anlatımını geliştirmeyi ve onun sorgulanabilmesine aracılık edecek kuramsal kaynakların bazılarını keşfetmeyi amaçlar. I. bölüm Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çalışma etiğinin tabiatı ve işlevine yoğunlaşır. Marksist kaynaklara bu kadar borçlu bir metin için uygun bir kalkış olabilecek yerde, I. bölümdeki analiz geleneğin en meşhur eleştirilerinden birine, Max Weber'in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'ine* başvurur. Farklı vücut bulmalarının –önce bir Protestan etiği olarak, sonra bir sanayi ve daha sonra da sanayi sonrası etiği olarak– seyrinde çalışma etiğindeki kayma ve süreklilikleri takip ederek, analiz çalışma etiğinin yakın tarihini haritalandırmayı ve geleceğiyle ilgili sorular sormayı amaçlar. Neoliberal ve post-neoliberal rejimlerin hemen herkesin ücret için çalışmasını talep ettiği (herkese yetecek kadar iş olmamasını boş verin), sanayi sonrası üretimin işçinin ellerinin yanı sıra kalbi ve zihnini de istihdam ettiği, çalışmaya ilişkin tavır ve duygulanımsal uyumun kendi başına değer üretmesi için post-Taylorist emek sürecinin öznelliğin kendi kendini idaresini giderek daha fazla gerektirdiği günümüzde, çalışmanın hâkim etik söylemi her zamankinden daha zaruri ve onun reçetelerinin reddi de daha yerinde olabilir. Böylelikle analiz etiğin sadece uzun ömrü ve gücünü değil, istikrarsızlık ve kırılganlık noktalarını da anlatmaya girişir.

II. bölüm bu açılımların bazılarından yararlanabilmemizi sağlayacak birkaç kuramsal aracı ortaya koyar. Jean Baudrillard'ın üretimcilik eleştirisinden yararlanan bölüm, Marksist kuramın burada "sosyalist modernleşme" ve "sosya-

* Max Webber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Milay Köktürk, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2011. (y.h.n.)

list hümanizm" diye etiketlenen iki bildik paradigmasının sınırlılıklarını keşfeder ve daha sonra, çalışmanın reddinin otonom Marksist kuram ve pratiğinin bir yorumuna odaklanır. İki eski modelin eleştirel gözden geçirilmesi, daha yakın tarihli otonom Marksizm örneğine hayat veren çok farklı bağlılıklara yol gösterici zıtlığın yanı sıra, bazı Marksist söylemler de dahil bir dizi kuramsal çerçevenin içinde inatla gömülü kalan çalışma yanlısı varsayımlar ve değerlerle yüzleşme fırsatı sunar. Yaratıcı ve üretken faaliyetlerin değil, çalışma toplumunun mevcut düzenlenişinin ve ahlakileştirilmiş çalışma kavramının bir reddi olarak, çalışmanın reddi yöntemsel bir ağırlık merkezi ve sonraki bölümlerde meşgul olunacak analiz ve spekülasyon modelleri için sürekli bir ilham olarak hizmet eder. Çalışmanın reddinin kalbindeki eleştirel pratik, burada yorumladığım gibi, aynı anda yapı sökücü ve yeniden yapılandırıcıdır; aynı anda çalışma karşıtı eleştiriye ve çalışma sonrası icada bağlanan bir analiz ya da otonomistlerin tanımlayabileceği gibi, bir ayrılma pratiği ve kendine değer biçme sürecidir.

Çalışmanın reddinin bu ikili odağıyla uyumlu olarak, III. bölüm projede yukarıda tanımladığım eleştirel sorumluluktan olası alternatifleri kurma görevine, çalışma karşıtı bir eleştiri geliştirmekten çalışma sonrası bir politik tahayyülün kışkırtılmasına doğru bir kaymaya işaret eder. Daha özel olarak, sav bu noktada çalışmanın ve etiğinin reddi üzerinde bir odaktan, garanti edilmiş bir temel gelir (III. bölüm) ve otuz saatlik çalışma haftası (IV. bölüm) talebine kayar. Ütopyacı talep kategorisi (V. bölümde daha ayrıntılı açıklayacağım bir kategori) çalışma karşıtı analiz ve politik iddialar yapma pratiğinde yer alan çalışma sonrası arzu, tahayyül ve istek arasındaki ilişkiyi düşünmek istediğim yollardan biridir. Temel gelir ve çalışma saatlerinin kısaltılması dahil ütopyacı talepler basit politika önerilerinden daha fazlasıdır; onları destekleyen metin ve pratikleri şekillendiren, onlardan doğan ve kaçınılmaz olarak onları aşan varoluş tarz ve perspektiflerini kapsar. Bu yüzden değerlerinin takdiri hem yapısal hem de söylemsel etkilerinin sınırlarına ve olabilirliklerine dikkat etmeyi gerektirir.

Ama önce: Niçin bu talepler ayrılır? Kuşkusuz çok sayıda keşfetmeye değer değişiklik talebi ve mevcut çalışma şartlarında elle tutulur iyileştirmeler yapabilecek öneri vardır.[21] Geçinmeye yetecek bir ücret talebi aşikâr bir örnektir: Amerika Birleşik Devletleri'nin her yerinde geçinmeye yetecek ücret reformu kampanyaları etkileyici derecede bir politik aktivite yarattı ve önemli zaferler elde etti. Temel gelir ve çalışma saatlerinin kısaltılması talebine iki nedenle odaklanıyorum. Birincisi, geçinmeye yetecek ücret talebi ve diğerleri gibi onlar da ücretler ve mevcut çalışma saatleri sistemiyle ilgili sorunların bazıları için önemli çareleri temsil eder. Garanti edilmiş ve evrensel bir temel gelir bütün işçilerin işverenle yüz yüze pazarlık pozisyonunu güçlendirecektir ve bazı insanların sosyal yardım programlarının malvarlığı soruşturması güvenilmezliği ve damgalanması olmadan ücretli çalışmadan vazgeçmesine olanak sağlayacaktır. Maaşta düşüş olmadan otuz saatlik tam zamanlı çalışma haftası hem eksik istihdam hem de aşırı çalışma sorunlarının bazılarına hitap etmeye yardımcı olacaktır. Bu taleplere odaklanmamın –aynı zamanda onları geçinmeye yetecek bir ücret talebi de dahil başka birçok ekonomik reform talebinden farklılaştırdığını düşündüğüm– ikinci nedeni, sadece çalışma koşullarını iyileştirme değil, aynı zamanda çalışmanın hâkimiyetinin hükümlerine meydan okuma kapasiteleridir. Bu talepler çalışma hakkımızı teyit etmez, aksine ondan bir ölçüde özgürleşmeyi sağlama almada bize yardımcı olur.[22] Bu projenin amaçları açısından, sadece somut çalışma reformlarını geliştiren değil, aynı zamanda çalışmanın hayatımızdaki yeriyle ilgili daha kapsamlı sorular soran ve artık o kadar boyun eğmeyen bir hayat tahayyülünü harekete geçiren

21. Bir değişim talebinden ziyade mevcut politikaların uygulanması talebi olmasına rağmen, ücret ve saatleri düzenleyen, zaten kitaplardaki kanunların uygulanmasını talep etmenin bile, özellikle düşük ücretli işçilerin hayatında muazzam bir fark yaratacağının altını çizmek önemlidir. Bkz. Annette Bernhardt ve ark. (2009).
22. Bir başka örnek, istihdamla herhangi bir bağı olmayan evrensel sağlık hizmeti talebidir; her ne kadar tek başına bu talebin çalışma eleştirisi, temel gelir ve çalışma saatlerinin kısaltılması taleplerinin getirdiği eleştirilerden daha dolaylı olabilse de.

taleplerle –varılacak bir noktadan çok vektör olan taleplerle– ilgileniyorum.[23]

III. bölüm 1970'lerin ev işi için ücret hareketinin bence iyi anlaşılmamış en ümit verici boyutlarının yeniden okunmasıyla başlıyor. Marksist feminist kuram ve pratiğin bu örneği, otonom gelenekteki kökleri, çalışmanın reddine bağlılığı ve onu özgün bir şekilde konuşlandırışı nedeniyle özellikle bu projeyle alakalıdır. Bu literatürün çalışmanın toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş politik ekonomisine, ev içi çalışmanın örgütlenmesine karşı mücadele tarzına ve talep etmenin feminist politik pratiğini ele alışına dair birkaç benzersiz analizine dayanarak, farklı bir talep için bir gerekçe önermeye devam ediyorum: garanti edilmiş bir temel gelir talebi. Bu talebin post-Fordist bir politik ekonomide koşullarla daha uyumlu hale gelirken ev işi için bir ücret potansiyeli yaratabileceğini savunuyorum. Ev işi için ücret literatüründen derlenen bir çerçeve kullanarak, temel gelir talebi yararlı bir reform ortaya koymaktan daha fazlasını yapabilir; hem ücret sistemi üzerinde eleştirel bir perspektif açmaya hem de sistemin mevcut hüküm ve koşullarına o kadar bağımlı olmayan bir hayat vizyonunu kışkırtmaya hizmet edebilir.

Bir talebin ne olduğu ve ne yapabileceğine dair bu özel kavrayış IV. bölümde bir başka talebin, çalışma saatlerinin kısaltılması talebinin analizine yol gösterir. Bölüm, aynı anda bir değişiklik talebi, bir perspektif ve kışkırtma olarak, aynı anda yararlı bir reform ve çalışmanın yapısıyla etiği hakkında eleştirel düşünce ve kamusal tartışma yaratabilecek kavramsal bir çerçeve olarak, gelirde düşüş olmadan altı saatlik işgünü talebini araştırır. Hem aileye ayrılan zamanı artırmak için çalışma saatlerinin azaltılmasını savunanlar hem de çalışma ve aile arasındaki özel ilişkiye hitap edecek talebi dillendirmede başarısız olanların tersine, burada geliştirilen saatlerin kısaltılması

23. Daha az çalışma talebi, Jonathan Cutler ve Stanley Aronowitz'ın açıkladığı şekliyle, işçileri daha ileri taleplerde bulunma pozisyonuna yerleştirme kapasitesiyle olağandışıdır: "Başka hiçbir pazarlık talebi aynı anda pazarlık pozisyonunu güçlendirmez" (1988, 20).

durumu sadece kapitalist buyruktan değil, dayatılan cinsellik normlarından, uygun hane halkı kompozisyon ve rollerinin geleneksel standartlarından da özgürlüğümüzü genişletmeye odaklanır. Çalışma saatlerinin kısaltılması talebi burada, normatif aile söylemini sahiplenmektense hedef alarak, başka yararların arasında, bizim seçtiğimiz toplumsallık ve mahremiyet ilişkilerine katılmak, onları deneyimlemek ve hayal etmek için daha fazla zaman talebi olarak anlaşılır. Bu yüzden bu anlatı, çalışma saatlerinin kısaltılması hareketini hem aile hem de çalışmanın mevcut yapı ve etiğine karşı koymak ve alternatifler yaratmak için zamanı ve mekânı sağlama alma üzerinden düşünür.

Temel gelir ve çalışma saatlerinin kısaltılması talebi genellikle çalışmanın ötesinde ve çalışmaya karşı eleştirel bir politika yönünü gösterirken, ütopyacı olarak kolaylıkla reddedilebilirdi. V. bölüm ütopyaya karşı durumu araştırır ve Friedrich Nietzsche ve Ernst Bloch'ın eserlerinden yararlanarak bir yanıt girişiminde bulunur. Bu taleplerin niçin aslında gerçekçi öneriler olduğuyla ilgili öteki bölümlerde öne sürülen savları sayıp dökmektense, başka bir yol takip eder. Onların ütopyacı olduğu yargısını geçici olarak kabul ederek, tartışma bunun yerine ancak bu taleplerin ütopyacı boyutlarının daha karmaşık bir kavranışı yoluyla onların faydasını takdir edebileceğimizi savunarak, neyin ütopyacı talep olduğunu ve onunla ne yapılabileceğini araştırır. Bir ütopya formu olarak talebin sınırlılıkları, özel olanakları ve genel güvenilirliğini kurmak için analiz onun, geleneksel edebi ve felsefi ütopya ve manifesto dahil, belki daha tanıdık diğer ütopyacı yapıntılarla ilişkisini araştırır. Bu anlatıdan doğan ütopyacı talep kavramı sadece önemli reformlar geliştirme kapasitesine değil; farklı geleceklere doğru harekete geçmeyi, onları tahayyül etmeyi ve onlar için politik arzuları teşvik edebilen kışkırtma gücü ve eleştirel bir perspektif olarak potansiyeline de vurgu yapar.

Kısa bir sonsöz hem önceki savlara kafa yormaya hem de onların ihmal ettiği kimi konulara hitap etmeye girişir.

İki noktayı netleştirmekle başlıyorum. İlkin, çalışma sonrası spekülasyon ve çalışma karşıtı mücadele alanı olarak etik üzerine politikayı tercih edişim, analizin varsaydığı etik ve politika arasındaki ilişkiyle ilgili bir soru doğurur. Ayrıca tartışmayı hak eden, projenin çalışma dışında bir hayatı yeniden kurmak için radikal özlemi ve onun nispeten ılımlı talepleri arasındaki ikinci bir ilişkidir. Tutkulu hedefler ve ılımlı araçlar arasındaki bu görünüşte uyuşmazlık, projeyi şekillendiren reform ve devrim arasındaki ilişkinin detaylandırılınasını gerektirir. Son bölümde, çalışmaya karşı hayatı savunmada daha geniş bir politik çabanın parçası olarak iki talebi bir araya getirmenin bir yolunu düşünmek için, gündelik dilde "bir hayat kurma" diye tanımlanabilecek materyalden bir adım daha geri atıyorum. Çalışmaya karşı hayat başlığının etkili bir çalışma karşıtı politikayı çerçeveleyecek ve bir çalışma sonrası tahayyülüne yakıt sağlayacak kadar hem geniş hem de isabetli olduğunu ileri sürüyorum.

Yukarıdaki epigrafta, C. Wright Mills işlerin tatminini sadece başka işlerin standardına göre ölçmemiz gerçeğinden yakınır: "Mevcut çalışma dünyasında bir tür çalışma ya da özel bir çalışma, yaşanan ya da hayali bir başka tür çalışmayla karşılaştırılmıştır." Yani, "başka şekilde örgütlenmeye karşı mevcut örgütlenişiyle çalışma dünyası hakkında nadiren yargıda bulunulmuştur" (1951, 229). Çalışmanın politik bir kuramının ve özel olarak, çalışmayı politik bir özgürlük sorunu olarak koymayı hedefleyen bir politik kuramın öneminin gerekçesini açıklamak istiyorum. Herhangi bir özel iddia ya da kategorinin ötesinde –çalışma kültürü ve yapısını, temel gelirin meşruiyetini, çalışma saatlerinin kısaltılması ihtiyacını ya da ütopyacı düşünüşün faydalarını desteklemede çalışma etiğinin rolüyle ilgili herhangi bir özel savın ötesinde– proje, çalışmanın anlamı ve örgütlenmesiyle ilgili bazı temel soruları sormayı amaçlar. Çalışma etiğinin merkezindeki, sıkı ve uzun süre çalışmanın sadece erdemleriyle değil kaçınılmazlığıyla da ilgili varsayımlar, itiraz etmeyi bir yana bırakın, pek sınanmadı bile.

Ne tür kavramsal çerçeveler ve politik söylemler, çalışmanın başka faaliyetlere göre ve hayatın geri kalanına ilişkin olarak doğası, değeri ve anlamı hakkında düşünmenin yeni yollarını yaratmaya hizmet edebilir? Çalışmanın hâkim değerlerini ve temel yapısını –zamansallığı, toplumsallıkları, hiyerarşileri ve öznellikleri dahil– baskıcı bir politik fenomen olarak nasıl gösterebiliriz? Niçin çalıştığımız, nerede çalıştığımız, kiminle çalıştığımız, çalışmada ne yaptığımız ve ne kadar çalıştığımız toplumsal düzenlemeler ve bu yüzden uygun politik kararlar ise, bu alanın daha fazlası nasıl tartışma ve mücadelenin yaşayabilir alanı olarak ıslah edilebilir? Çalışma sorunu, çalışmanın sadece bu kadar çok zaman ve enerjiyi tekelleştirmesi değil, aynı zamanda toplumsal ve politik tahayyüle hükmetmesidir. Ücretli çalışmanın dışındaki zaman ve mekân çeşitliliğini nasıl adlandırabiliriz ve onlarda ve onlarla ne yapmayı isteyebiliriz? Çalışma parasının dışında bir başkasına yükümlülüklerimizin parametrelerini ve içeriğini nasıl düşünebiliriz? Neticede takip eden sav, çalışmanın mevcut örgütlenmesi ve onu destekleyen söyleme politik olarak nasıl karşı çıkılacağını tahayyül etme ve kuramsal olarak kararlaştırma yönünde bir girişimdir.

# Bölüm I
# Çalışma Etiğini Haritalandırma

Haydi öyleyse doğrulalım,
kader ne olursa olsun yürekle;
başararak, kovalayarak,
çalışmayı ve beklemeyi öğrenelim.

HENRY WADSWORTH LONGFELLOW,
"BİR HAYAT İLAHİSİ"

Bu görev çağrısı fikri
ölü dini inanışların hayaleti gibi başımızın üzerinde dolanır durur.

MAX WEBER, *PROTESTAN AHLAKI VE KAPİTALİZMİN RUHU*

Niçin bu kadar uzun süre ve bu kadar sıkı çalışıyoruz sorusuna iki yaygın cevap var. İlki ve en açık olanı, çalışmak zorunda olduğumuz için çalıştığımız: Bazılarımızın çalışma yeri konusunda bir seçeneği olabiliyorken, ücretli çalışmayı esas alan bir ekonomide, pek az kişinin o istihdamın özel şartlarıyla ilgili çok fazla belirleme gücü vardır ve daha da azının hâlâ çalışıp çalışmama seçeneği vardır. İlk cevap bir gerekliliğe odaklanırken, ikincisi çalışmaya istekliliğimizi vurgular. Bu hesaba göre, istediğimiz için çalışırız: Çalışma bir tatmin çeşitliliği sağlar, gelire ilaveten, bir anlam, amaç, yapı, toplumsal bağ ve tanınma kaynağı olabilir. İki açıklama da kuşkusuz önemli ama aynı zamanda yetersizdir. Tek başına yapısal zorlama çalışmamız gereken saatler ya da genellikle ona bağlamamız beklenen kimlikler üzerindeki çatışmanın göreli eksikliğini açıklayamaz; bireysel rıza ise çalışmanın hayatın diğer parçalarından çok daha çekici olmasının sebebini gösteremez. Kuşkusuz çalışmaya bu kadar çok zaman ve enerji hasretme güdümüz çoklu ve değişkendir; genel olarak zorlama ve seçim, gereklilik ve arzu, alışkanlık ve amacın karmaşık bir karışımını içerir. Fakat çalışma toplumunun yapısı uzun çalışma saatlerini gerekli kılsa da, bu kadar çoğumuzun bu gerekliliği nasıl, niçin ve hangi etkilerle yaşadığının ve kabul ettiğinin eksiksiz bir muhasebesine ihtiyacımız var. Böyle bir rızayı imal eden güçlerden biri çalışma etiği olarak bilinen ve değişen istekler, fikirler ve değerlerin karmaşası olan resmi ahlaktır.

Bu bölümde Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışma etiğinin eleştirel bir analizi geliştiriliyor. Max Weber'in Protestan çalışma etiği anlatısı, sonraki –ve nispeten ideal tipik– iki etik versiyonunu kısaca açıklamamıza yol gösterecek etiğin mantığı ve işlevinin bir arkeolojisi olarak hizmet edecek: İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda Fordist dönemin en yüksek noktasına varmasıyla Amerika Birleşik Devletleri toplumuna hâkim olan sanayi çalışma etiği ve post-Fordizme geçişe eşlik eden sanayi sonrası çalışma etiği. Analiz, çalışma etiğinin gücünü tanımayı ve güçsüzlüklerini tanımlamayı amaçlar; yani

bölümün hedefi, hem tarihsel dayanıklılığını hem de uzun süren istikrarsızlıklarını açıklayan bir şekilde etiğin unsurlarının çelişki ve tutarlılıklarına aynı anda bakmaktır. Göreceğimiz gibi, çalışma etiğinin söylemini bu kadar güçlü ve direşken yapan unsurlar, onun her zaman antagonizma üretici olmasına da neden olur. Çalışma etiği bir tuzak olduğunu kanıtlamıştır; ama bazen de eleştirisine maruz kalanlar için bir silahtır.

Bu bölümde üç genel iddiayı geliştirmek istiyorum: birincisi, meşruiyetinin dayandığı etiğe de meydan okumadan çalışmanın yapısıyla kapışamayız; ikincisi, uzun ömrüne rağmen, çalışmanın etik söylemi yine de böylesi bir meydan okumaya karşı savunmasızdır; üçüncüsü –bölümün sonuna doğru daha da açacağım bir iddia– post-Taylorist emek sürecindeki özel önemi yüzünden, "çalışma etiğine başkaldırma"mız (Berardi, 1980: 169) bugün artık hiç olmadığı kadar yıkıcı bir potansiyele sahiptir. Kısacası, çalışmanın hâkim etiğine karşı durmanın gerekli, olası ve yerinde olduğunu tartışmak istiyorum.

## ÖZNELLİKLERİN İLKEL YAPISI

Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı kitabı bu proje de dahil çalışma etiği araştırmaları için haklı nedenlerle mihenk taşı olmaya devam ediyor. Reformasyon'un amaçlanmamış bir sonucu olarak Protestan çalışma etiği, Weber'in hikâyeyi anlatışıyla, çalışmaya yeni ve güçlü bir onay bahş etti. Bu yeni etik, çalışmanın olduğu ya da olması gereken şey hakkındaki beklentide ve işçi olma anlamına gelen şeyin ayırt edici kavramında önemli bir değişiklik icap ettirdi. Protestan ethosu özellikle karakterize eden şey çalışmanın etik müeyyidesi ve psikolojik saikıydı; çileci Protestanlık öz-disiplinli bireysel özneler tarafından sürekli ve sistemli üretken çabanın ahlaki anlamı üzerine vaaz verdi. Bu sadece pratik bir tavsiye değildi: "Kurallarının çiğnenmesi aptallık olarak değil", diye devam eder Weber, "görevin savsaklanması olarak ele alınır" (1958, 51). İnsan bir ömür "dünyasal işleri organize etmeye" (83) koyulmalıdır, *sanki* Tanrı tarafından söylenmiş gibi (ve

göreceğimiz gibi, tam da söylenmediği *için*). Bu püriten etiğin meşruiyetinin bize nasıl musallat olmaya başladığı ve bunun ne etki yaptığı konusundaki Weber'in parlak çalışması, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da kapitalizmle birlikte geliştirilen yeni çalışma etiğinin asli unsurlarını, ana dinamiklerini ve temel amaçlarını sunar.[1]

Weber, *Kapital*'in birinci cildinin sonuna doğru ilkel birikimin kısa anlatısında Marx'ın ileri sürdükleriyle kıyaslanabilir pek çok şekilde kapitalist gelişmenin arkeolojisini sunar. Orada Marx politik ekonomistlerin çalışkan ve tembel iki tür insanla ilgili ahlak masalına karşı çıkar; hikâyenin çok farklı türden bir kökeni, hepsinin ortak mülkiyetinin birkaçı tarafından şiddetli gaspıyla ilgili bir kökeni vardır (1976, 873-876). Bir o kadar tartışmacı şekilde Weber kendi düşmanlarıyla, ekonomik deterministlerin yapısal teleolojileriyle kapışır ve fikirlerin tarihsel gücü ve tahmin edilemez doğuşunu vurgulayan keskin bir karşıt analiz ortaya koyar. Hem Marx hem de Weber iki sınıfın, proletarya ve burjuvazinin nasıl ortaya çıktığının bir anlatısını sunar; fakat Marx'ın mülk sahipleri ve mülksüz işçiler olarak üretim araçlarıyla ilişkilerine odaklandığı yerde, Weber işveren ve çalışan olarak bilinçlerindeki gelişime yoğunlaşır. Weber, politik ekonomistlerin etik olarak layık olma ve olmamayla ilgili meseline yetki veren fikirleri açar ve bu hikâyenin, zor kullanımı için ideolojik bir örtüden daha fazlası olarak anlaşılmasında ısrar eder; hikâye bizatihi Avrupa ve Kuzey Amerika'daki tarihsel değişimin cephaneliğinin ve üzerine kapitalizmin inşa edildiği temelin parçasıydı. Aslında iki analiz, rızanın ve zorlamanın tersine çevrilmiş rolleriyle, birbirini yansılar: birinde rızası üretilmeden önce proletarya ilk olarak ücret ilişkisine zorlanmalıdır; ötekinde zorunluluk uysallığı harekete geçirici rolünü oynayamadan önce çalışmak için rıza kazanılmalıdır. Özel mülk sahipliği kapitalist sömürüye temel olabilir; ama kendi başına sömürülebilir öznelerin

1. Weber'in analizini Batı Avrupa ve ABD'deki kapitalist toplumsal formasyonlarla sınırladığını (1958, 52) belirtmek önemlidir.

katılımını garantiye alamaz. Bu yüzden Marx'ın özel mülkiyetin ilkel birikimine dair anlatımına Weber kapitalist öznelliklerin ilkel yapısını ekler.

Weber'in projesinin –aslında pek çoklarının yaptığı gibi– Marx'ın tarihsel materyalizmine tarihsel idealist bir alternatif, onun ekonomik üretime verdiği ayrıcalığa karşıt olarak kültürel güçlere odaklanan bir analiz olduğu düşünülebilir. Ve kuşkusuz, Weber'in tarihte fikirlerin rolü üzerindeki ısrarı, Marx'ın maddi güçlerin önceliğiyle ilgili bazen tartışmacı olan iddialarıyla eşleşen biçimde kalıba dökülür bazen. Fakat hem Weber hem de Marx kabul eder ki, ikili bir çift gibi formüle edilmiş olarak ne materyalizm ne de idealizm yeterlidir; zaman zaman kimi retorik ve sezgisel amaçlara hizmet edebilir; fakat geçerli metodolojiler olarak ele alınmamalıdır. Weber ne "tek yanlı bir materyalist" ne de "aynı şekilde tek yanlı bir spiritüalist nedensel yorum" yapacağında nettir; bu yüzden *Protestan Ahlakı*'nın son paragrafında o kadar güçlü bir şekilde savunduğu ekonomik gelişmenin kültürel açıklamasının, kültürel gelişmenin ekonomik bir açıklaması olmadan yetersiz olacağını bize hatırlatır (1958, 183). Kendi adına Marx üretimin sadece maddi malların üretilmesini değil, ilişkilerin, öznelliklerin ve fikirlerin üretilmesini de kapsadığını tasdik eder; kültürel güçler ve bilinç formları, üretim tarzı olarak sınırlayabileceğimiz şeyden ayrılamaz ve bu yüzden onun için hayatidir.[2] "Üretim böylelikle sadece özne için bir nesne yaratmaz" der Marx, "nesne için de bir özne yaratır" (1973, 92). Her bir düşünür vurgunun farklı çizgilerinde oyalansa da, çağdaş çalışma toplumunu anlamak ve ona karşı çıkmak için onun hem yapısına hem de öznelliklerine dikkat etmek gerektiğini ikisi de inkâr etmez.

Sonuç olarak, nasıl *Kapital*'deki ilkel birikim anlatısı, Marx'ın aslında mantığı açısından açıklamaya çalıştığı bir fenomenin kısa bir tarihsel dökümü olarak görülebiliyorsa,

2. Marksizmde öznellik ve üretim arasındaki ilişkiyle ilgili bu savın bir detaylandırması için bkz. Jason Read (2003).

geneleksel yorumların aksine, Weber'in *Protestan Ahlakı* da, başlangıç ve sonların tarihsel bir anlatısı ya da sebep ve sonuçların sosyolojik bir analizinden çok, şimdinin ve onun olası gelecekleriniin eleştirel bir irdelenmesi olarak yorumlanabilir. Bu yorum hattını koruyarak, Weber'in dini inanç ve kapitalist gelişme arasındaki tarihsel ilişkiyle ilgili meşhur savını, tam anlamıyla bir tarihsel iddiadan çok soykütüksel bir aygıt olarak ele alacağım. Aslında Weber'in sunumuyla ilgili en zorlu bulduğum şey kapitalist ekonomik kurumların dini kökenleriyle ilgili sav değil, analizi dini bir çerçeveye yerleştirmenin Weber'e bu çalışma yöneliminin hem özgüllüğünü hem de tuhaflığını yakalama ve etkili bir şekilde aktarma olanağı tanımasıdır. Bu yüzden takip eden tartışma nedensel savın ampirik yeterliliğinin ayrıntılarından çok retorik gücüne odaklanacaktır. Göreceğimiz gibi, kapitalizm ve dinin dine aykırı karışımıyla ilgili tarihsel iddiayı düzgün bir nedensel sav bakımından –onun, Protestan çalışma etiğinin Weber'in "gelenekçilik" olarak baktığı bir "öncesi" ve seküler olduğunu varsaydığı bir "sonrası" arasındaki keskin ve kesin zıtlığıyla birlikte– ortaya koymak, fenomene dikkatimizi yöneltmeye ve yanıtlarımızı eğitmeye, bu kapitalist ethosu aydınlatma, netleştirme ve dramatize etmeye hizmet eder. Bu geçişlerin her biri –önce çalışmaya yönelimin gelenekçi olanından Protestan olanına, sonra dini olarak aydınlanmış ethostan seküler olana– Weber'in zamanında zaten bulunan, kesinlikle bugün de varolan, çalışmanın değeri ve doğasının çok alışık olunan formülasyonunun alışılmışlığını kırmak için bir fırsat sunar.

Hassas bir şekilde basit ve düz bir nedensel sav olarak tasarlansa bile, Weber'in anlatısı yine de kapitalist gelişmenin bu canlı ethosunun karmaşıklığının çoğunu aktarmayı başarır. Protestan çalışma etiği tek bir doktrinden ziyade bir fikirler dizisi, bazen birlikte çalışan, başka zamanlarda ise çelişen unsurların bir karışımı ya da alaşımıdır. Aslında Weber'in ölçüleriyle, aynı anda güçlü şekilde etkili ve göz alıcı şekilde kendini tahrip edici olan son derece paradoksal bir fenomendir.

Paradoksal karakter hiçbir yerde, Weber'in üretimciliğin bu püriten kolunun farkında olmayarak kendi tahribinin tohumlarını ektiğini iddia etmesindeki kadar aşikâr değildir: Teşvik etmeye yardım ettiği rasyonalizasyon sonunda Protestan ahlakının dini temellerini oydu. Çalışmanın çileci ethosu kapitalizmin ruhunda yaşarken, "ölü dini inanışların hayaleti" (Weber, 1958: 182) olarak varlığı ve etkileri artık daha gizemlidir, aynı anda elle tutulacak kadar mevcut ve garip şekilde anlaşılmaz bir dadanmadır. Weber'in analizi, etiğin sonraki tezahürleri üzerine fikirlerimi kuracak olan istikrarsızlığın birkaç noktasına özen gösterir. Onun, ABD tarihinin Fordist ve post-Fordist dönemlerinde sonraki yinelemelerinin izini sürerken, bazı unsurlarının sabit kaldığını bazılarının değiştiğini görürüz. Aslında Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışma etiğinin tarihi –Protestan çalışma etiğinden sanayi ve daha sonra da sanayi sonrasının çalışma etiğine kadar– aynı zamanda kayda değer derecede direşken bir dizi fikir, mizaç ve bağlılık olan şeyin tutarsızlığını ortaya serer. Bu normatif çalışma söylemini bu kadar uyarlanabilir yapan şey, onu sürekli olarak itiraz ve değişime elverişli duruma da getirir.

Aşağıdaki çalışma etiği açımlaması, tarihinin sonraki seyrinde sanayi ve sanayi sonrası dönemler boyunca Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışma etiğini canlandırmaya devam eden, Weber'in orijinal savındaki biz dizi karşıtlığı [*antinomy*] tespit eder. Bu karşıtlıkların üçü etiğin vazettiği şeylerin içeriğinden kaynaklanır; aynı anda en *rasyonel* ve *irrasyonel* davranışları zorlaması, eşzamanlı olarak *üretimci* ve *tüketimci* [*consumerist*] değerleri teşvik etmesi, hem bireysel *bağımsızlığı* hem de toplumsal *bağımlılığı* geliştirmesi. Etik ve uygulamaları üzerinde mücadelenin tarihini düşündüğümüzde ikisi daha ortaya çıkar: bir *tabiiyet* enstrümanı; ama aynı zamanda da bir *başkaldırı* aleti olarak nasıl hizmet etmişti ve hem bir *kapsama* hem de bir *dışlama* mekanizması olarak nasıl işlev görmüştü. Bu beş çift, diyalektik çözümlemeleri ve teleolojik yörüngeleri farz edilmeksizin, iç çatışmalarının verimliliğinin

altını çizmek için çelişkiden çok karşıtlık olarak düşünülür.[3] Bu dinamiklerin, disipline edici aygıtları mı, yoksa zayıfların silahlarını mı üreteceği, kendilerini tahrip edecek tohumları ekmek şöyle dursun, ilerici bir tarihsel gelişme yaratıp yaratmayacağı cevapsız bir soru olarak kalır.

## ÇALIŞMA ETİĞİNİN ALIŞILMIŞLIĞINI KIRMAK

Protestan çalışma etiğinin kalbinde insanın işine sanki bir çağrıymış gibi yaklaşması emri vardır. Söylemin kurucu karşıtlıklarının ilki ve belki Weber için en göze çarpanlarını burada buluruz: rasyonel ve irrasyonelin olası olmayan birleşmesi. Weber'in aktarmayı başardığı muhtemelen en önemli mesajı –analizinin merkezi bulgusu ve hâkim teması– çalışma etiğinin kökeninde ve çekirdeğinde irrasyonel olduğu; ama pratik ekonomik davranışın en rasyonel formları olan şeyleri vazettiğidir. Aslında bu dini doktrin, Weber için Batı modernliğinin hayli ayırt edici özelliği olan rasyonalizasyonda küçük olmayan bir rol oynar. Weber'i o kadar meşgul eden bu hiledir. "Biz burada" diye ısrar eder "özellikle, her çağrı kavramında olduğu gibi bunda da bulunan tam da irrasyonel unsurun kökeniyle ilgileniyoruz" (1958, 78). Göreceğimiz gibi, bu "irrasyonel unsur"un anahtarı bizim genellikle çabaların en araçsalı olarak düşündüğümüz şeyde –disiplinli, üretken çalışma– Weber'in farkına vardığı araçsal olmayan niteliklerdir.

Bununla birlikte, sanki bir çağrıymış gibi çalışmaya bağlanmamızın bu irrasyonelliği, Weber'in aydınlatmak için en çok mücadele vermiş olabileceği çalışmaya bu yeni kültürel yönelimin de unsurudur. "Bugün bizim için o kadar alışıldık ama gerçekte meselenin seyrinde önemsiz olan" bir çağrıdaki insanın görevine dair bu "tuhaf fikir" (54), onu kendi koşullarında yakalamayı zorlaştıracak kadar kültürel dokuya yerleşmişti. Hayatımızdaki merkeziliğiyle birlikte çalışmanın değeri, modern ve geç ya da postmodern kapitalist toplumun

3. Bu ayırımın geliştirilişinin bir örneği için Fredric Jameson'ın bir karşıtlık ve bir çelişki arasındaki farkı tartışmasına (1994, 1-7) bakınız.

en sebatla doğallaştırılmış ve görünüşe göre kendinden menkul unsurlarından biridir. Onun toplumsal ve tarihsel özgüllüğünü incelemek ve hayatımıza etkisini anlamak için, bu en tanıdık doktrinler önce yabancı hale getirilmelidir. Gerçekten, bu çalışma değerlerinin normalleştirilmesi göz önüne alındığında, Weber'in analizinin belki en önemli görevi ve kalıcı başarısı onun çalışmayla ilgili şeyleşmiş sağduyudan güçlü bir uzaklaşma üretmesidir. Bu durumda, etiğin dini kökenlerinin dönemselleştirici hikâye ve çerçevesi Weber'e epey hizmet eder; onların belirlediği alternatif tarihsel perspektifler, okura eleştirel mesafe olanağı sağlar. Doğrusu, etiğin alışılmışlığı iki yönden kırılır: birincisi, yerini aldığı çalışmaya "gelenekçi" yönelim perspektifinden, ikincisi okurun daha sonra geri dönüp bakabileceği sekülerleşmiş dünya perspektifinden onu düşünmekle.

Soykütüksel bir hareket içinde, Weber analizinde ilk olarak, şimdi o kadar açık ve gerekli olduğu düşünülen çalışma değerlerinin özel ve belirlenemez bir tarihin ürünü olduğunun ortaya konmasıyla ilişkili tarihsel bir zıtlık noktasını keşfeder. "Gelenekçilik" Weber'in, çalışmayı somut ve sonlu hedefler için bir araçtan daha fazlası olarak ele almayan, kapitalizm öncesi bir yönelim için kullandığı etikettir. Weber'in hikâyeyi anlattığı gibi, daha az çalışmayı, çalışmak için gerekli geleneksel tüketimlerini karşılamayı ve daha çok sahip olmayı tercih edenlerin "son derece inatçı direnci" (60), "etik yaptırım iddia eden belli bir hayat standardı anlamında, kapitalizmin ruhunun mücadele etmek zorunda olduğu en önemli muhalifti" (58). Gelenekçi bir perspektiften, çalışmanın yeni Protestan etiği –kendi başına bir amaç olarak kendini çalışmaya adama istekliliği, yaşamak için çalışmak yerine çalışmak için yaşamak– pek anlam ifade etmez. Bununla birlikte, bir kez eski yönelimlerin yerini aldığında, "ekonomik edinim, maddi ihtiyaçlarının tatmini için bir araç olarak artık insana tabi kılınamaz. Doğal ilişki diye adlandırmamız gereken şeyin, nahif bir bakış açısından oldukça irrasyonel bu tersine dönüşü açıkça, kapita-

list etki altında olmayan tüm halklar için yabancı olduğu kadar mutlak surette kapitalizmin önde gelen ilkelerinden biridir" (53). Böyle "nahif" ve "yabancı" bir bakış açısından belki bu yeni düşünce şekliyle ilgili o kadar garip olanın ne olduğunu, "tersi olacağına, insanın işi uğruna var olduğu yerdeki" (70) bu araçlar ve amaçlar karışıklığını anlayabiliriz ve "safi mutluluk-çu bencilliğin bakış açısından o kadar irrasyonel" (78) olan bu çalışmaya bağlanma şeklini takdir edebiliriz.

Çalışma etiğini kapitalist gelişme için önemli bir payanda yapan, çalışma ve ekonomik yarar arasındaki ilişkinin tam da bu zayıflaması, ücretli çalışmanın alışılmadık derecede yeni araçsal olmaktan çıkışıydı. Weber'e göre, daha yoğun çalışmanın uzun saatleri için ek ücret sözü, yeni çalışma ritmi ve rutini benimsemek için aslen uygun bir teşvik değildir. Ücretin düşük tutulması işçileri daha uzun saatler çalışmaya ve daha büyük çabaya boyun eğmeye ikna etmek için güvenilir bir yol olarak hizmet edebilse de, sorun böyle bir stratejinin ücretli emek sisteminin uzun süreli yaşayabilirliğiyle bağdaşmaz olduğunun kısa sürede anlaşılmasıdır (61). Ücret teşvikleri daha talepkâr bir tempoda daha uzun saatler çalışmaya bir uyaran olarak mutlak biçimde işlev görmediğinden ve ücretler sadece emek gücünün yeniden üretildiği yere kadar düşürülebildiğinden, Protestan etik diğer motivasyon kaynaklarından istifade eder. Weber maddi ihtiyaçların yegâne ya da mutlak biçimde en etkili çalışma teşviki olmadığını ileri sürer. Bu yüzden, uzun saatler boyunca sıkı çalışmayı ahlaken haklılaştırma, ücretleri ne yükseltmenin ne de düşürmenin tek başına yapabileceği şeyi başarmaya hizmet eder.

Kendinde bir amaç olarak çalışma fikri somut ihtiyaçların tatminini daha az bağlantılı kılmakla kalmaz, çalışmanın özel niteliklerini de daha az alakalı yapar.[4] Bu anlamda Protestan etiği demokratikleştirici bir güçtür: Çalışmanın ne niteliği ne

4. Weber'in Luther'in çağrı kavramını anlatışına göre, "dünyevi görevlerin yerine getirilmesi Tanrı'nın kabul edebileceği şekilde yaşamanın her şartta yegâne yoludur"; bu yüzden "her meşru çağrı Tanrı'nın gözünde kesinlikle aynı değerdedir" (1958, 81).

de statüsü önemlidir; önemli olan ona sistemli adanmışlıkla ya da Weber'in formüle ettiği şekliyle "*sanki* kendinde mutlak bir amaç, bir çağrıymış gibi" (62, vurgu eklenmiştir; ayrıca bkz. Muirhead, 2004: 106-108) yaklaşmaktır. Etik, bu yüzden, çalışan insanın özgüllüğünden ve özel görevden soyutlanmış emeği esas alan bir ekonomik sisteme tamı tamına uyar; hem çalışmanın niteliklerini hem de somut ihtiyaçların tatminini bugün sınırsız olan üretimin mantığıyla alakasız duruma getirmeye yardımcı olur (Bauman, 1998: 8, ayrıca bkz. De Angelis, 1995: 112-113). İşçinin çabasının niceliği artık çalışmanın niteliğinden daha önemli olduğu ölçüde etik, sermayenin yeni döngüsüne, nihai tüketim için üretim değil, sürekli birikim için üretime iyi uyum sağlar.[5]

Gelenekçilikle zıtlık Weber'in analizine bir baştan mesafe koyma mekanizması sağlar; fakat onun farklı bir yönde uzaklaşması yoluyla, seküler dünyanın perspektifinden ona ebe olarak hizmet etmiş Protestan etiğe dönüp bakarak daha da eleştirel kaldıraç kazanırız. Weber'in metni, protokolle uyum içinde ve sosyal bilimlerin diliyle savı organize ederek, başlangıçtan beri bize kökenini keşfedeceğimiz rasyonelleştirilmiş dünyanın sakinleri olarak hitap ederek önce bu bakış açısını açar.[6] Yeni çalışma dogmasının irrasyonel unsurunun tekrar altı çizilir; ama bu sefer onu besleyen özel Protestan doktrine dikkatimizi odaklayarak –modern perspektiften, Weber'in lafı uzatmasına gerek olmayan tuhaflık. Bu doktrinlerin– Weber Calvin'in kadere bakışını ayrı tutar – Weber'in ısrar ettiği psikolojik etkisi "olağanüstü güçlü"ydü (1958, 128). Ayrıca o, vazettiği davranışların irrasyonel araçsal olmayışını şiddetlendirdiği tarzla da öne çıkmaktadır. Weber'in ifade ettiği gibi,

5. Çalışmanın somut niteliklerinden bu soyutlama, çileci Püritenizmin içinde kardeşçe sevgi nosyonunun bir soyutlamasıyla el ele gider: Hıristiyanlar Tanrı'nın bu emrine sadece özel bireylerin somut bakımı yoluyla değil, dolaylı olarak ücretli çalışma yoluyla –yani "gayri şahsi toplumsal yararlılığın hizmetindeki emek" (Weber, 1958: 109) yoluyla– da uyarlar.

6. Weber'in savı klasik sosyal bilimler formatında düzenlenir: Birbirini izleyen bölümler sorun ve hipotezleri ortaya serer, bunu bağımlı ve bağımsız değişkenler tartışması, sonra bulgular ve sonuç takip eder.

doktrin inananları, öyle yapmakla seçilmişler arasında bir yer kazanabileceği için değil de çalışma kendinde bir amaçmış gibi çalışmaya teşvik eder; insanın kaderi belirlenmişti ve o, iyi işler yapmakla onu değiştiremezdi. Çalışmaya bağlanmak daha çok böylesi belirsizliklerin ürettiği kaygıyı yatıştırmanın ve insanın saygın kişiler arasında olduğuna güvenini kuvvetlendirmenin bir yolu olarak vazedildi (112). Böylece, çalışmaya bu yönelim insanın öteki dünyaya inancının sonucu olmaktan çok onu kuran şeydir; sıkı çalışmak ve başarmak bir kurtuluş aracı değildir; ama onun en büyük işaretidir. Çalışma bir üretimden çok bir işaret etme edimi olarak anlamlı olduğu ölçüde, onun disiplinine bağlılığımızla ilgili ritüel bir şey vardır. Ne somut madde ne de manevi ödül için bir araç değil, daha çok kendinde bir amaç olarak çalışma disiplininin araçsallığı daha da zayıflar. Dini olarak bile araçsal olmayan davranışın rasyonalitesi giderek daha müphem görünür.

Weber'in odaklandığı dönemden bu yana üretimci normların gelişimini incelemek için bir an için durursak, araçlar ve amaçlar arasındaki bu açıklıkta bir başka perspektif bulabiliriz. Weber'in araştırması proletarya ve burjuvazinin öznel kuruluşunu açıkladı; hikâye onların sanayi disiplininin yeni değer ve ritimlerine başarılı şekilde dönüştürülmeleriyle ve onlar sanayi sonrası üretimin koşullarına ayak uydurdukça devam eder. Bir kez dünya Protestan etiğin dini temellerine düşman kesildiğinde, esasen benzer bir kural olarak kalan şey için yeni gerekçeler doğar: işe tamamen ve sistemli olarak kendini adamak. Din 17. yüzyılda ve 18. yüzyıl başlarında işe bir ömür hasredilmesini talep etmiş olabilirken, toplumsal hareketlilik vaadi –insanın kendi disiplinli çaba ve sebatıyla, kimseden yardım almadan kendisini ve ailesini kalkındırabileceği– 19. yüzyıl başlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde bu resmi çalışma ethosunun en kabul edilebilir gerekçesi olarak doğdu (bkz. Rodgers, 1978: 10-12). Eski ethosun seküler bir versiyonu olarak bu sanayi çalışma etiği, öteki dünyadaki hareketlilik sorununa değil, bu hayattaki başarılarına odaklan-

dı. 20. yüzyıl ortalarından sonra, sanayi söylemindeki kadar vurgulu olmasa da mevcut ve çalışmayı bireysel kendini ifade, kendini geliştirme ve yaratıcılığa giden bir patika olarak karakterize eden bir başka unsur yeni sanayi sonrası çalışma etiğinin ön planına çıktı (bkz. örneğin, Bunting, 2004: 168; M. Rose, 1985: 77-92; Zuboff, 1983: 166).[7] Bu yüzden, Protestan etiğin aşkın gerekçesi tarihsel açıdan, Fredric Jameson'ın kapitalizm öncesi ve kapitalist ekonomiler arasındaki "kaybolan aracı" dediği şey olarak hizmet etti (1973). Önce yüksek Fordizmin toplumsal gerekçesi olan hareketlilik vaadi tarafından, sonra da daha bireysel bir haklılaştırma ve daha da dolaysız bir doyum –yani doyurucu ve anlamlı çalışma– vaadi tarafından gölgede bırakıldı.[8] Aslında Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışma etiğinin tarihi, bu çileci idealin uyum sağlayabilirliğini gösterir; zira bu ideal zamana yayılır ve mekânda hareket eder. Görünen o ki farklı amaçlar –yani etiğin vazettiği davranışlar– için araçlar istikrarlı olmaya devam eder: ücretli çalışmaya sistematik adanmışlık ve onunla özdeşleşme, çalışmanın hayatın merkezine yükseltilmesi ve çalışmanın kendinde bir amaç olarak tasdik edilmesi. Bununla birlikte, etiğin amacı, bu etik pratiği için varsayılan ödül şaşırtıcı şekilde esnek olduğunu kanıtlamıştır.

Amaçlar ve araçların bu karıştırılmasının acayipliğini kavramak için Weber'in eleştirel anlatısına geri dönelim. Analiz *Protestan Ahlakı*'nın son sayfalarında, etiğin bize biçtiği kaderi –demir kafesi– tanımladığı ve etiğin dini içeriğinin kurutulup kapitalizmin seküler kültürü içine massedildiği noktada doru-

7. Amaçların hiçbiri –öteki dünyanın, toplumsal hareketliliğin ya da kendini gerçekleştirmenin kesinliği– yeni değildir; ayırmak istediğim üç dönemin her birinde değişik derecede vurgularla, muhtelif formlarla bir arada var olur. Üç çeşitleme de –Protestan, sanayi ve sanayi sonrası çalışma etiği– melezdir; burada herhangi bir dönemde çalışma etiği söylemine hâkim olma eğilimindeki amaçla tanımlanan ideal tipler haline getirildi.

8. Sanayi sonrası etik bu şekilde Protestan etiğin bir çağrı olarak çalışma nosyonuna geri döner; böylelikle onu bir kez daha ekonomik hareketliliğin bir aracı olarak kodlandığı sanayi döneminde kazandığı elle tutulur araçsallık derecesinden kısmen hafifletir.

ğa varır. Bununla birlikte, onun sekülerleşmesi yeni ekonomik ethosun irrasyonel niteliklerini ortadan kaldırmadı. Doğrusu, bu oldukça kısa ömürlü dini hâkimiyetin terkinden sonra etik kurallara devam eden bağlılığımızı bildik bir araç-amaç rasyonalitesi bakımından açıklamak daha da zor gibi görünüyor. En azından Püritenler çalışma disiplinine bağlılıklarını manevi pratik ve anlamla ilişkili olarak açıklayabilir. Dini gerekçe bir kez gücünü kaybedince, çalışmaya süregiden bağlılık daha gizemli hale gelir. Bu yüzden, "çağrının gerçekleşmesi doğrudan en yüksek manevi ve kültürel değerlerle ilişkili olamadığı yerde ya da öte yandan, sadece ekonomik zorlama olarak hissedilmemesi gerektiğinde, birey genel olarak onu haklılaştırma girişimlerini terk eder" (Weber, 1958: 182). Çalışma etiğinin musallat olduğu bağlılıklarımızı savunmanın zorluğu devam eder; onları açıklama girişimleri sıklıkla saiklarımızın elverişli anlatılarından çok iş olup bittikten sonraki gerekçelendirmelerin niteliklerini sergiler.[9] Yine de motivasyonumuzun bilmecesi biraz pratik endişeden gibi görünüyor; çalışmayı merkeze almış bir hayata alternatifin hiç hatırası olmadığında ya da pek az tahayyülü olduğunda, niçin çalıştığımız gibi çalışıyoruz ve onun yerine ne yapmayı isteyebiliriz üzerine düşünmek için birkaç saik vardır. Tersine, odağımız genellikle, bir başka metinden meşhur bir cümleyle, nasıl "işe koyulmalı ve 'günün talebini' karşılamalıyız" (Weber, 1946: 156) üzerinde toplanır.

Tekrarlarsak, anlatının dini çerçevesi Weber'in kapitalizmin artık seküler olan ruhu ve onun geliştirdiği ücretli emek üzerindeki bağımlılıkla ilgili nihai iddiasını güçlendirmeye hizmet eder. Analizinin sonuna doğru, dini olarak motive edilmiş etiğe duyulan umulmadık bir özlem, metnin bu noktadan

9. Bu genel araç ve amaç karıştırılması mevcut iş anlayışımıza musallat olmaya devam eder. Kendinde bir amaç mıdır, başka amaçlar için bir araç mıdır? Örneğin, insan bir aileyi desteklemek için mi çalışır yoksa insanın işine anlamlı bir yatırım yapması için mi aile desteklenir? Yani, insanlar aileleri olduğu için mi çalışır, yoksa çalıştığı için mi hayatlarını toplumsallığın ailevi modeli etrafında organize eder? Çalışma kendini ifade etme ve kendini geliştirme için bir araç mıdır, yoksa insanın çalışmaya yatırdığı zaman ve enerjiyi haklılaştırma ve anlamlandırması için araç olan onlar mıdır?

önce bilimsel nesnelliğin ve etik isteksizliğin eşit oranda beslemiş gibi göründüğü bir mesafelilikle davrandığı bir fenomen yakalanabilir. Püriten işçilerin perspektifinden, sekülerleşmiş "*günlük* varoluş"umuzda (149) bir boşluk, bir amaçsızlık vardır. Bu yeni çalışma öznelliğinin geliştiği tarihsel yörünge Weber'in nihai karakterizasyona Goethe'den ödünç alınan trajik bir boyut verir: "Ruhsuz uzmanlar, kalpsiz duyumcular [*sensualists*]; bu değersizlik daha önce hiç ulaşılmamış bir medeniyet seviyesine ulaşmış olduğunu hayal eder" (1958, 182). Dinin alevlerinden büyü bozumunun ateşine bir teslimat olarak tasarlanan etiğin sekülerleşmesi ilerlemenin muğlak; aynı zamanda hoş, felaketli ve kaçınılmaz bir formu olarak Weber patentli duygu karmaşasıyla karşılanır.

## "DÜNYEVİ BİR ÇİLECİLİK": ÜRETİMCİLİK TÜKETİMCİLİKLE [*CONSUMERISM*] KARŞILAŞIR

Weber'in seküler etiğin dini kökenleri üzerindeki ısrarı dikkatimizi "dünyevi" ve "çilecilik" terimlerinin olmayacak eşleşmesi yoluyla ikinci bir karşıtlığa çeker. Bir yanda Protestan çalışma etiği, Weber'in vurguladığı gibi, temelde çileci bir ahlak, "bütün gücüyle bir şeye; hayatın kendiliğinden zevkine ve onun sunmak zorunda olduğu her şeye karşı dönen" (166) bir ahlaktır. Olasılıklarının zenginliğiyle "hayat" çalışmanın disipline edici taleplerine boyun eğer. Bu diğer doyumları erteleme ve onların yerine üretimci amaçlar için sistemli çabalara odaklanma emri çalışma etiğinin sonraki formülasyonlarının özünde kalır. "Çalışma etiğinin bütün payandaları arasında" der Daniel Rodgers, "ahlaki hayatı içeride ayartılara dışarıda denemelere karşı bir irade toplanması olarak görme eğilimi en güçlü olanı, sanayi dönüşümünden en az etkileneni olarak kadı" (1978, 123). "Sürekli çalışmanın sağlık veren etkileri" (12) ve bireylerin, uygun öz-disiplinle, kendi kişisel gelişim ve dönüşümünü arzulayabileceği bir arena olarak çalışma üzerindeki odak, günümüz post-Fordist üretim koşullarında teyit

edilmeye devam eder. Yine de, öte dünyayla ilgili olandan çok, dünyevi bir çilecilik olarak vazedilen şey güçlüklerle doluydu ve öyle de kalır. Örneğin, itaatsiz bedenlerin, baştan çıkarıcı arzuların ve kendiliğinden zevklerin dünyaperestliği, uygun üretken amaçlara yönelik gayretli çaba ve odaklanmış dikkati emir altında tutmaya sürekli bir meydan okuma yaratır. Çileci Püritenlik "dünya*daki* ama ne bu dünya*nın* ne de bu dünya *için*" (Weber 1958, 154; vurgular eklenmiştir) olan bir hayatı şekillendirmeye çalıştı; projenin karmaşıklığı burada ortaya çıkar.

Bu yüzden, bu dünyevi çilecilik türü, bir yandan, üretken çalışmayı yüceltmesi, lüks ve başıboş oyalanmayı yasaklamasıyla birlikte, tüketime kısıtlamalar koydu. "Öte yandan", der Weber, "mal edinimini geleneksel etiğin yasaklamalarından kurtarmanın psikolojik etkisine sahipti" (171). Püriten ethos, çalışan ve işveren; ama aynı zamanda üretici ve tüketici de olarak ihtiyaç ve arzularımızı yeniden yapılandırmaya hizmet eder. Weber'in anlatısına göre, onun vazettikleri asla bir üretici olarak kişinin pratik ve davranışlarıyla sınırlanmadı. Gerçekte etiğin erken kapitalist gelişmeye güçlü katkısını açıklayan, tam da onun hem üretim hem de tüketimle ilgilenmesi, çileci inkâr ve dünyevi arzunun etkili kombinasyonudur. Zira "tüketim kısıtlamaları, edinim aktivitesinin bu serbest bırakılmasıyla birleştiğinde" sonuç "[bu] çileci zorlamayı muhafaza etme yoluyla sermaye birikimidir" (172). Çalışma etiği üretken ve tüketici davranışlar arasında, esasen onların sorumluluğunu iki sınıf arasında paylaştırarak, işlevsel bir bağ oluşturdu: " Emeğin bir çağrı olarak ele alınışı, modern işçinin karakteristiği kadar işadamının açgözlülüğüne tekabül eden bir tavır haline geldi" (179). Bu yüzden, örneğin, işçiyi çalışmanın çalışma dışı zaman ve mekân üzerindeki önceliğini kabul etmeye teşvik etmesine ek olarak, doktrin ayrıca işçilere ücret teşvikine karşılık vermeyi, toplumsal üreticiler olarak katkıları ve bireysel tüketime uygun düşen hakları arasındaki zorunlu bağı tanıyıp kabul etmeyi öğretti. Çalışma etiği bu bağın meşruiyetini teyit

etmeye devam eder: Tüketim malları bir üretici olarak kişinin katkıları ile statüsünün ödülü ve işaretidir. Bir tezattan [*oxymoron*] çok bir karşıtlık olarak, Protestan etiğin "dünyevi çileciliği" terimlerin eşleşmesine rağmen değil, onun sayesinde işlev görür.

Weber'in anımsattığı "ruhsuz uzmanlar, kalpsiz duyumcular" tanımı, bir sınıfın kıt ödüller için sıkı çalışmasına ve diğerinin tasarruf birikimine bel bağlayan kapitalist gelişmenin erken bir evresinde özverili üretim ve kontrollü edinimle ilgili etiğin vazettiği şeylerin açıklayıcı bir ithamı olarak durur. Yine de, Weber'in daha önce belirttiği gibi, bu karşıtlık Protestan çalışma etiğinin aynı anda tarihsel önemi için merkezi ve sona erişi için anahtardır. Zamanla "bu Püriten fikirler zenginliğin ayartıcılığından gelen büyük baskı altında çökme eğiliminde" (174) olduğundan çileciliğin bu dünyevi türü kendi yıkımının tohumlarını ekti. Fakat Protestan etiğin kalbindeki zevk ve inkâr arasındaki Püriten ilişkinin altının oyulmasına rağmen, benzer dinamikler etiğin sonraki versiyonlarını canlandırmaya hizmet eder. Sanayi kapitalizminin Fordist döneminde kitle üretiminin gereklerine uygun bir kitle tüketimi seviyesini sürdürme çabalarıyla, üretim ve edinim arasında yeni bir ilişki oluşturuldu. Tek başına tasarruftan ziyade, tüketim asli bir ekonomik pratik olarak doğdu; sırf başıboşluğa karşı çalışma dışı zaman ekonomik olarak uygun bir zaman, daha çok çalışmak için yeni nedenler yaratan bir zaman olarak kabul edildi (Hunnicutt, 1988: 46). Bir sınıfın üretici, diğerinin tasarrufçu olmasının yerine, Fordizm koşullarında üreticilerin çileci biçimde müsamahalı tüketiciler olarak çifte görev görmeleri beklendi. Maaş kazanmak bize harcama hakkı verdikçe, çalışma saatleri boş zamana onay verdi. Böylece, üretici-tüketici karşıtlığı Fordizm şartlarında enerji sağlayan bir güç olarak hizmet etmeye devam etti.

Fordist dönemde tüketimin ve tüketici temelli kimliklerin genişlemesi pek çok yorumcunun şu sonucu çıkarmasına yol açtı: 20. yüzyıl başlarına gelindiğinde –anlatıya bağlı olarak–

bir boş zaman etiği (C. Mills, 1951: 236), hedonist bir tüketim etiği (Bell, 1976: 63) ya da tüketimin estetiği (Bauman, 1998: 2) ile yer değiştiren çalışma etiği sonunda ve tam olarak ebedi uykusuna yatırıldı. Bu tür anlatılara göre, çalışma bir kez daha –bu sefer meta kültürünün baştan çıkarıcılığıyla– sadece bir amaç için araca indirgendi ve tüketim yoğun bir öznel yatırım alanı olarak çalışmayla yer değiştirdi. Gerçekten, Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışma etiğinin tarihi, her türden potansiyel olarak çok kötü ekonomik, toplumsal ve politik sonuçlarla birlikte, genellikle çalışma etiğinin yeni bir kuşakta hâkimiyetini kaybettiği korkusunun motive ettiği bu iddianın birçok ezberini ortaya çıkarır.[10] Bu savların kabul etmeyi beceremediği şey çalışma etiğinin her zaman zaten bir tüketim etiği, sıkı çalışma ve hak edilmiş, sorumlu harcama olarak farklı ekonomik fazlara dahil edilebilecek her şey arasındaki zorunlu, meşru ve gerçekten etik bağı kabul eden bir etik de olmasıdır. Çeşitli vücut bulmaları içinde çalışma etiği üretim ve tüketim arasındaki değişen ilişkiyi organize etme, idare etme ve haklılaştırmaya yardım eder. Kısıtlama ve müsamaha arasında etik bir bağ oluşturarak emek gücü alınması ve meta satılması arasındaki işlevsel ilişkiyi sürdürmenin bir yoluydu ve öyle olmaya devam eder. Weber'in dediği gibi, Püriten etik için zenginlikten hoşlanmak hiçbir zaman sorun değildi; aksine, tehlike insanın artık çalışmaya devam etmeye ihtiyaç duymayabileceğiydi. "Aslında", diye iddia eder Weber, "bu durumun yabana atılır gibi olmamasının yegâne nedeni, sahip olmanın bu gevşeme tehlikesini içermesidir"(1958, 157).

Fordist ve post-Fordist üretim şartları, bu merkezi karşıtlığın potansiyel istikrarsızlığını muhtemelen yoğunlaştırsa da, çalışma etiğinin altını oymaz. Bir sınıfın tasarruf edinme salahiyeti kitle tüketiminin gerekçelendirilmesi için Fordist bir buyruk haline gelirken, dünyevi bir tür çileciliğe desteğiyle ör-

10. Seymour Martin Lipset yaşlı kuşakta, çalışma etiğinin genç kuşakta o kadar kuvvetli olmadığına inanma yönünde bitmez tükenmez bir eğilim olduğunu ifade eder (1992, 45).

nek oluşturan eski Protestan etiğin kalbindeki gerilim güçlendirilir. Post-Fordist üretim koşullarında, etiğin idare edilmesine yardım ettiği üretim ve tüketim arasındaki ilişki daha da geçimsiz ve kırılgan bir hale gelir. Daha özel olarak, çalışma ve gelir arasındaki ilişkinin zorunlu ve meşru olarak ücret tarafından kurulduğu iddiasının sürdürülmesi daha zorlaşır. Sanayi sonrası hizmetin, bilişsel ve iletişimsel emeğin maddi olmayan formlarının büyümesi bir işçinin katkısı ve ödülü arasındaki ilişkinin ölçülmesini daha zorlaştırır; istihdamın yarı zamanlı, geçici ve güvencesiz formlarının genişlemesi istihdam ve gelir arasındaki ilişkiyi daha belirsiz hale getirir; sanayide ve ulusal seviyede ücret-tüketim bağlantısı kuran ve bunda ısrar eden Fordist ve Keynesçi ideolojilerin gerilemesi işçinin emeği ve ücreti arasındaki ilişkiyi daha müphem yapar. Bu gelişmelerin çıkarımlarını daha sonra, III. bölümde açacağım. Burada, Weber'in Protestanların durumunda ilk olarak fark ettiği gibi, çalışma etiğinin üretimle bazı ilişkiler içinde tüketimi uyarma işlevi gördüğünü; sadece onların zorunlu bağlantısı, karşılıklı bağımlılıkları konusunda ısrar ederek hem üretimci hem de tüketimci değerleri vazettiğini vurgulamak istiyorum. Bununla birlikte, etiğin istikrarsızlığının daimi bir kaynağı, herhangi bir özel anda "rasyonel edinim" ya da "meşru" tüketimci müsamaha olarak tasavvur edilebilecek her türlü şey için verilen buyruklar sermayenin üretimci etiğinin kapsamının ötesinde olmaktansa kalbinde yer almaya devam eder.

## OTONOMİ VE KOMUTA: BAĞIMSIZLIĞIN İDARE EDİLMESİ

Weber'in analizinin ileri sürdüğü çalışma etiğinin kalbindeki üçüncü karşıtlık, çalışmayı bağımsızlığa giden bir patika, bireyin ücretli emeğe bağımlılığa maruz bırakılması ve işverenin egemenliğine teslim edilmesi olarak tanıtmasıdır. Ücret ilişkisi, öz-egemenliği elinde tutmanın alametifarikası olarak düşünülür hale gelmesine rağmen, yine de bir tabiiyet ilişkisi olarak kalır ve çalışmanın sağlama alması beklenen otonomi,

müsaade de ettiği, süregiden tabi olmayla huzursuz bir ilişkiyi devam ettirir. Bu, hem işçinin bağımsızlığı hem de onun ücret ilişkisine boyun eğmesi toplumsal üretimi beslediğinden, dikkatle idare edilmesi gereken bir gerilim yaratır. Sömürünün egemen bireysel öznesi diyebileceğimiz şeyin bu paradoksal biçimi giderek artıdeğer kaynağı olur.

Çalışma sıklıkla bireysel bir faillik alanı, bir özgüven yolu ve işareti olarak anlaşılır, bu şekilde deneyimlenir. Protestan çalışma etiği, bireyi ahlaki bir fail, kendi kurtuluşunun kesinliğini elde etmekten sorumlu olarak selamladı (bkz. Weber, 1958: 115). Çalışma bu anlamda bir *manevi bağımsızlık* mekanizmasıydı: Dini kurum ve yetkililere bel bağlamaktansa, "vazifeşinas Püritenler sürekli olarak kendi inayete mazhar olma durumlarını gözetip denetledi" (124). Ücretli çalışma ve bağımsızlık arasındaki bağ, çalışmanın *toplumsal ve politik bağımsızlık* için bir araç olarak methedilir hale geldiği sanayi döneminde pekiştirildi. Ücretler işçileri devlet yardımı ve aile desteğine bağımlılıktan özgürleştirdi. Bu yüzden ücretli çalışma özgüvenin olmazsa olmazı olarak görülür oldu. Bu hesapla, "özgür" emek piyasası bireylerin kendi kaderlerinin kontrolünü elde tutabildikleri kurumsal ortamı –"insanın doğuştan haklarının tam bir Cenneti"– sağlar; bireyler bir metanın, emek gücünün satıcısı ve alıcısı olarak bu alanda karşılaşır ve "yasalar önünde eşit, özgür insanlar olarak sözleşme yapar" (Marx, 1976: 280). Kuşkusuz, sanayileşmenin ilerlemesi, ücretli çalışmanın bağımlılıktansa en iyi, bağımsızlık durumu olarak karakterize edildiği iddiasına birçok itiraz getirdi. Ve nihayet, Nancy Fraser ve Linda Gordon'nun savunduğu gibi, ücretli emek bu dönemde giderek bağımsızlıkla eşanlamlı hale geldi. Birey –ya da daha kesin olarak hane halkı– bağımsızlığı, yalnızca mülkiyet sahipliğinin bahş edebildiği bir statü olmuşken, sanayi döneminin seyri içinde giderek ücret kazanmayla özdeş hale geldi. Aslında, işçi sınıfı aktivistleri önceleri ücretli emeği "ücretli köleliğin" bir formu olarak kötülese de, şu aralar "onun içinde erkekçe bağımsızlığın yeni bir formu" (Fraser ve

Gordon, 1994: 315-316) olduğunu iddia etti. Süreç içerisinde bağımlılık, ilgi alanındaki kapitalist tabiiyet ilişkilerini kapsamayacak şekilde yeniden tanımlandı (325).[11]

Weber'in belirttiği gibi, çalışma etiği bireyselleştirici bir söylemdir ve bu, tarihsel dönüşümlerinin seyri boyunca istikrarlı kalır. Bireyin ekonomik başarısı ya da başarı eksikliği onun karakterinin yansımasıdır ve ona bağlıdır. Bir kolektifin sorumluluğu olarak görülebilecek şey her bireyin görevi haline gelir; böylelikle, Püriten etiğin merceğinden yansır, "Aziz Pavlus'un 'Çalışmayan yememeli'" sözü, eskiden bir bütün şeklinde toplulukla ilgili olarak anlaşılmıştı, şimdi "kayıtsız şartsız herkes için geçerlidir" (1958, 159). Yani ahlaki sorumluluk artık topluluktan çok bireye düşer, zengin ve fakir aynı şekilde "çalışmadan yememelidir" (159-160). Bu, ücretli çalışmanın normatif hale geldiği sanayi çağı boyunca daha bir geçerli olur ve eve ekmek getirme normunun giderek evrensel, sadece aile reislerinden değil, her yetişkin vatandaştan bir beklenti olduğu sanayi sonrası dönemde özellikle doğrudur. "Meşru" ekonomik ve politik bağımlılığın pek az örneğiyle birlikte, "bağımlılıktan kalan ne varsa bu nedenle, bireylerin hatası olarak yorumlanabilir" (Fraser ve Gordon, 1994: 325). Bağımsızlık insanın, maruz kaldığını keşfettiği ilişki tipleri meselesi olmaktan çok karakterinin bir niteliği olur (332). "Sanayi sonrası bağımlılık" bu yüzden aynı anda giderek gayri meşru ve "giderek bireyselleşmiş" (325) hale gelir.

Bireyselleştirici bir söylem olarak çalışma etiği, eşitsizliği meşrulaştıran ve sömürüyü gerekçelendiren eskiden kalma ideolojik işleve hizmet eder. Bütün çalışmaların iyi çalışma olması, bütün çalışmaların eşit derecede arzu edilebilir ve doğası gereği faydalı olması, William Morris'in dediği gibi, "başkalarının emeğiyle yaşayanların işine yarayan bir inançtır" (1999, 128). Protestan etik ayrıca, Weber'in gözlemiyle, "işverenin iş

11. Fraser ve Gordon'ın anlattığı ücretli çalışmanın statüsünün değişme hikâyesinin bir kısmı, erkeklik ve beyazlıkla giderek artan birlikteliğini merkeze alır; bu bölümde daha sonra ele alacağım şeye işaret eder.

faaliyetini bir çağrı olarak yorumladığı" kadar "bu özel çalışma istekliliğinin sömürüsünü yasallaştırır" (1958, 178). Çalışma etiği perspektifinden, çalışanlarının çalışmak için somut ihtiyaçlarını karşıladıkları için işverenler o kadar çok artıdeğer elde etmiyorken, hükümetler vatandaşların çalışma haklarını savunarak onların refahını koruyor görünür. Tıpkı Protestan etiğin burjuva işadamına "bu dünyanın mallarının eşitsiz dağılımının özel bir takdiri ilahi olduğu rahatlatıcı garantisi"ni (177) verdiği gibi, çalışma etiği ekonomik eşitsizlik için tüm dönemlerde güçlü bir gerekçe sunar (bkz. Beder, 2000: 48; Bauman, 1998: 65). "Çalışmaya gönülsüzlüğün inayet eksikliğinin belirtisi" (Weber, 1958: 159) olmasıyla kıyaslanabilir şekilde, bugün yoksulluğun ahlaki olarak kuşkulu durumu bireysel çaba ve disiplin eksikliğine atfedilebilir. Ne de olsa "Tanrı" –bugün piyasayı ekleyebiliriz– "kendisine yardım edenlere yardım eder" (115). Bireyselleştirici bir söylem olarak çalışma etiği, bireysel bir sorumluluk olduğu varsayılan şey için kurumsal destekten kaçınır ve kişinin fırsat alanını kısıtlayan yapısal süreçleri örtbas eder.[12]

Fakat çalışma etiği bir sınıfın değer ve çıkarlarının herkesin değer ve çıkarları olarak geçiştirilmesinin klasik ideolojik işlevinden fazlasına hizmet eder. Onun ayrıca daha disipline edici bir işlevi vardır: Ortak anlamları imal etmenin ötesinde yumuşak başlı özneler kurar. Böylelikle çalışma etiği sadece epistemolojik bir güce değil, uygun biçimde ontolojik bir etkililiğe de sahiptir. Gerçekten, çalışma etiğiyle ilgili asli olan, Weber'in başta tanımladığı gibi, onun ne yapabileceğiydi: sadece kapitalist sömürü için öznelerin rızasını imal ederek değil, hem sömürülen hem de sömürülebilir özneler kurarak işçileri sö-

12. Sanayi üretimi ve Fordist düzenleme şartları altında sürdürmesi belki daha zor olan şeyi, sanayi sonrası üretim ve post-Fordist "esnek sömürü" [*flexploitation*] (Gray 2004) şartları altında tahayyül etmek belki daha kolaydır. Çalışmanın giderek artan bireyselleştirilmesiyle (Castells, 2000: 282) birlikte –mesela iş takvimi ve sözleşmelerin çeşitlenmiş menüsü açısından (Beck, 2000: 54-55)– çalışmanın bireysel deneyim ve sorumluluk alanı olarak düşünülmesi çok muhtemeldir.

mürülerine teslim etmek. Weber'in anlatısıyla, etiğin öznelleştirme işlevi hayatidir. Yeni çalışma söylemi, bir ideolojiden çok, özneleri üretken bireyler olarak kuran disipline edici bir mekanizmadır.[13] Protestan etiğin etkisi, bu dünyevi çileciliğin "*insanın bütünü* üzerinde sistemli bir kontrol" (119; vurgular eklenmiştir) istemesi kadarıyla manastır hayatıyla kıyaslanabilir. Bu anlamda o, uysallıklarıyla birlikte kapasitelerini artırarak kitleleri aynı anda üretken ve yönetilebilir hale getiren biyopolitik bir güçtü ve öyle olmaya devam eder. Foucault'nun disipline edici bireyselliğin üretimini bir keresinde tanımladığı gibi, "disiplin bedenin güçlerini (yararlılığın ekonomik terimleriyle) artırır ve aynı güçleri (itaatin politik terimleriyle) azaltır"; "hem üretken bir beden hem de tabi bir beden" (1979, 138, 26) üretir. Bireyleşmiş özne hem daha yararlı hem de daha idare edilebilirdir; "başka bir deyişle, birey iktidarın karşı tarafı değildir; birey iktidarın ilk sonuçlarından biridir" (Foucault, 2003: 30).

Protestan etik sırf dışarıdan, devlet tarafından ya da kilise tarafından bireye dayatılmadığı için o kadar etkilidir. Weber, "Kurumsal Kilisenin otoriter ahlaki disiplininin sonuçları ve *gönüllü boyun eğmeye* dayanan tarikatlardaki [genel olarak daha çok Protestan cemaatlerine özgü] benzer disiplin arasındaki büyük farkı hesaba katmalıyız" (1958, 152; vurgular

13. Çalışma etiğinin sırf açık seçik söylenen ve kasıtlı olarak propaganda edilen çalışma değerleriyle ilgili bir dizi fikrin klasik anlamda bir ideolojisi olmadığını burada vurgulamaya değer. Çalışma etiği, Louis Althusser'in ideoloji nosyonundaki gibi, aygıtlara mündemiç olan ve ritüelleşmiş pratiklere kazınan bir dizi fikirdir aynı zamanda (1971, 166). Althusser "olgun kapitalizm"in sanayi döneminde kilisenin hâkim ideolojik devlet aygıtı olarak konumunu kaybettiğini, yerine okulun geçtiğini söyler (152). Okul işçinin boyun eğmesinin yeniden üretilmesindeki önemini sürdürmesine rağmen, bugün çalışma etiği yeniden üretimi için ne kiliseye ne de okula bağımlıdır. Tersine, Michael Burawoy'un ileri sürdüğü gibi, Catherine Casey'nin çalışmanın "gizli müfredat"ı (1995, 74) -sadece idarecilerin işçilerden ezbere okuyup teyit etmelerini istediği fikirlerden değil, çalışmanın ve işyerinin biçimlendirdiği pratikler ve ilişkilerden, ödüller ve cezalardan da oluşan- dediği şeyle yaratılan öznelleştirme tarzları yoluyla onun taleplerine rızanın üretim anında yaratılma yollarına dikkatimizi vermemiz gerekir (Burawoy, 1979).

eklenmiştir) der. Örneğin, Kalvinci devlet kiliseleri "özel bir tip dışsal uyumu dayatmış fakat bazı durumlarda" Weber'in ilgisinin odağı olan "bireysel güçlerin serbestleşmesi"nin yanı sıra, "rasyonel tutumun öznel saiklarını da zayıflatmış" olabilir. Protestan etik uyumu dayatmaktansa, birey tarafından içselleştirildiği ölçüde etkilidir. Dahası, etki sadece bireyin inançlarını ve değerlerini şekillendirmek değil, üretimci normlarla özdeşleşmeyle ve ilişkili olarak bireyin kuruluşunu da teşvik etmektir. Etik sadece nasıl davranılacağını değil kim olunacağını da tavsiye eder, sadece bilince değil bedenin kapasite ve enerjilerine, arzularının nesne ve hedeflerine de nişan alır. Etiğin hâkimiyeti sırf bir dizi eyleme ön ayak olmak ya da bir dizi inanca ikna etmek değil, aynı zamanda bu inanç ve eylemlere doğru sürekli çabalayan bir benlik üretmektir. Bu, alışkanlıkların geliştirilmesini, rutinlerin içselleştirilmesini, arzuların tahrikini ve ümitlerin düzenlenmesini; bir öznenin çalışmanın ömür boyu taleplerine yeterliliğini garanti altına alacak her şeyi kapsar.[14]

14. Weber çalışma etiğinin sömürüyü olanaklı kılmadaki rolünün altını çizer. Sadece önceden kurulmuş öznelerin sömürüsünü gerekçelendirmektense, sömürülebilir özneler oluşturmaya yardım eder. Fakat çalışma etiği söylemiyle kurulan disipline edici öznelliklerin ödülünün yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda ve daha uygun olarak, toplumsal ve politik olduğu belirtilmelidir. Çalışma etiğinin olası gerilemesi, popüler basında dönem dönem tartışılan şeylerin korkunç sonuçları, bu tür anlatılara göre ulusun sadece ekonomik değil, ahlaki gerilemesine de yol açar. Bu yüzden, 1980'lerden böylesi bir metinde, kendini tembelliğe ve haz peşinde koşmaya giderek daha çok bırakan ABD işçilerinin çalışkan Japonlarla rekabet edemeyeceği korkusu, yazarın etiği güçlendirmek için tasarlanmış çeşitli iş yaratma programlarına yatırım yapma ve okullarda bir propaganda olarak etiğin öğretilmesi de dahil çalışma etiğini payandalayacak çeşitli önlemler tavsiye etmesine neden oldu (Eisenberger, 1989: 224-225, 248). Disipline edici iş yaratma önerileri –birkaç grup adı vermek gerekirse; sosyal yardım alanlar, mahkûmlar ve çocuk suçlulara dayatılan– bizi amaçlar ve araçların o garip karışıklığına geri götürür: Çalışma, yapılması gereken çalışmayı yaptığımızı garantilemek için çalışma etiğini teşvik etmektense, bir çalışma etiği aşılamanın yolu olarak yaratılır (ayrıca bkz. Beder, 2000: 139-141). Burada ekonomik yararlılığın her zaman, mevzubahis olan kazanç olmadığını daha net görebiliriz: Çalışma bir sürü toplumsal ve politik olarak işlevsel davranışlarla ilişkilidir. Bu yüzden çalışma etiğinde menfaati olan yalnızca işverenler değildir, onun çeşitli toplumsal düzen ve işbirliği rejimleri için işlevsel olduğu anlaşılır.

Dolayısıyla bir yandan, çalışma bu söylem içinde bir bağımsızlık ve bireyleşme alanı olarak anlaşılır. Öte yandan, tabii ki ücret ilişkisi bireylerin komuta ve kontrole boyun eğmesini gerektiren hiyerarşik bir ilişkidir. Bu karşıtlık –sebebini açıklamaya çalıştığı o garip *öz*-disiplinde Weber'in yakaladığı gibi, çalışma ve onun etik söylemi hem bağımsızlık hem de bağımlılık üretir– ücret ilişkisini her zaman potansiyel olarak istikrarsız kılar. Bağımsızlık ideali, emek sürecinin örgütlenmesinin ve idarecilerinin davranışlarının belirlenebileceği eleştirel bir standart ve işçilerin reformlar için etrafında örgütlenebileceği bir talep olarak her zaman hizmet edebilir. Doğrusu, bireysel bağımsızlık idealine ABD tarihi boyunca ücretli kölelikten bürokratik sendikacılığa kadar her şeye karşı mücadeleyi canlandırmak için başvuruldu. Fordist dönemin zor kazanılan reformlarına –ücretleri ve saatleri düzenleyen yasalar ve pek çok işçiye orta sınıfa terfi etme ve işverenin kaprislerine dolaysız bağımlılıklarını azaltma fırsatları veren toplumsal ücret hükümleri– bile güvenceye aldıkları bağımsızlık durumuyla ilgili yeni kaygılar eşlik etti. Yüksek Fordizmin ikonik "örgüt adamı"nın ve 1950'lerin standartlaştırılmış bireyselliğinin eleştirisi, böylesi ilerlemenin gerektirdiği özgürlüğün niteliğini sorguladı. Beyaz yakalı istihdamın yeni formları 1950'lerin başına kadar bazı işçiler için yeni otonomi sağlar görünse de, C. Wright Mills gibi eleştirmenler bu yeni orta sınıf işçilerin –"emir kulu, yetkili yardımcısı, idarenin yardakçısı" olarak– bireysel bağımsızlıklarını kazandıklarını mı, yoksa ondan vaz mı geçtiklerini sorguladı (1951, 80). Bu eleştiriler sırasıyla 1960'lar ve 1970'lerin işçi yabancılaşmasına karşı mücadeleleri ve ardından gelen post-Fordizm şartlarında çalışmanın ve idaresinin yeniden organize edilmesini aydınlatmaya yardım etti.

Karşıtlığın yarattığı riskli hal sadece otonomi ideali ve boyun eğme gerçekliği arasındaki statik çelişkiye bağlı ya da bağımlılık talep eden sermayenin çatışan çıkarları ve bağımsızlık için haykıran işçiler yüzünden değildir. Daha derin bir çatışma kaynağı sermayenin, kontrolü süregiden sorunlar çı-

karan bireylere ihtiyaç duyması olgusundan ileri gelmektedir. Montaj bandı ütopyasıyla birlikte idarenin bilimi olan Taylorizm bile işçilerin birey olarak daha değerli olduğunu kabul etti. Yani, sanayi fabrikasında Taylorist çalışma süreci örgütlenmesi sadece bir kitle işgücünü homojenleştirme ve onun çıktısını standartlaştırmayla ilgili değildi; ilk destekçilerince tanıtımı tek tek her bireysel işçinin ölçülmesi, izlenmesi ve her işin özgüllüğüyle meşgul olan bir yöntem olarak da yapılmıştı (bkz. Rodgers, 1978: 56). Aslında, idare kuramı ve pratiğinin çoğu tam da şu göreve odaklandı: sermayenin bağımsızlığa bağımlılığını idare etmek, bireyselliğin kâr getirebilir tarzlarının mühendisliğini yapmak. Bir kez daha Taylorizm örneği yol göstericiliğini ispatlar. Her ne kadar çoğu zaman, işçilerin öznelliğine bel bağladığı değil de, işverenler onların gönüllü riayeti ve coşkulu katılımı hakkında daha az endişelenebilsin diye son detayına kadar çalışma sürecini örgütlemeye yoğunlaştığı düşünülen bir emek sürecinin mimarı olarak hatırlansa da Taylor bile üretken öznellikler oluşturmaya çabaladı. Leslie Salzinger'ın, Taylor'ın demir işçisi Schmidt'in üretkenliğini artırma hikâyesini okumasında belirttiği gibi, bu başarı kısmen, Schmidt'e eğer "yüksek bedelli bir adam" olsaydı sorusunun tekrar tekrar sorulmasıyla elde edilmişti. Bu sesleniş Schmidt'i daha hızlı çalışmaya ve işi üzerinde Taylor'ın ayrıntılı kontrolünü kabul etmeye motive etmenin bir yolu olarak kullanılmıştı. Salzinger, "Taylor, kendisine Schmidt üzerinde, onun davranışını kontrol etmenin ötesinde benliğini tanımlamaya varan bir güç veren, güya itibar ettiği tam özneyi yaratır" (2003, 17) diye yazar.

Bağımsızlığa bağımlılık ve onun ürettiği gerilimler post-Taylorist üretim koşullarında pekişir. Bu noktayı daha ayrıntılı olarak bölüm içinde daha sonra geliştireceğim. Burada sadece şunu belirteyim: Hizmet ve bilgi temelli ekonomide kâr giderek işçilerin yaratıcı, iletişimsel, duygulanımsal ve duygusal kapasitelerini eşzamanlı olarak harekete geçirme ve kontrol etmeye, serbest bırakma ve dizginlemeye sanayi üretiminde ol-

duğundan bile daha fazla bel bağlar. Maurizio Lazzarato, "artık sırf uygulama görevleriyle sınırlamak mümkün olmadığından, öznellik, öznenin idare, iletişim ve yaratıcılık alanlarındaki 'üretim adına üretim' koşullarına uyum sağlayacak kabiliyetleri için zorunlu hale gelir" diye belirtir. Öznelliğin üretken formlarını, eşzamanlı olarak öz-yönlendirmeli ve idare edilebilir olan işçileri şekillendirme görevi kapitalist –ve özel olarak post-Fordist– idare teknikleri için süregiden bir bulmaca yaratır: "Bu yüzden, 'özne ol' sloganı" diye devam eder Lazzarato, "hiyerarşi ve işbirliği, otonomi ve komuta arasındaki antagonizmayı ortadan kaldırmak şöyle dursun, hem bireysel işçinin bizatihi kişiliğini harekete geçirip hem de onunla anlaşamadığı için antagonizmayı daha yüksek bir seviyede fiilen yeniden kurar" (1996, 135). Çalışmanın olanak sağladığı varsayılan ve bir dereceye kadar da sağlaması gereken bireysel otonomi ve bağımsızlık, bu yüzden, onun her şeye rağmen sağlama aldığı itaat ve bağımlılıkla sıkıntılı bir şekilde bir arada var olur (ayrıca bkz. Gorz, 1999: 38-39).

## ÇALIŞMA ETİĞİ VE EMEKÇİ SINIFLAR

*Protestan Ahlakı* ilk üç karşıtlığın anlaşılınasını sağlarken, son ikisi Weber'in anlatısının tarihsel alanının çok ötesine geçmemizi icap ettirir. Özel olarak, sanayi dönemine, o dönemde doğan ve bizim dönemimizi de şekillendirmeye devam eden sınıf mücadelesi, ırkçılık karşıtlığı ve feminizmin dinamiklerine özel bir dikkat gerektirir. Çalışma etiğinin olanak sağladığı tabiiyet ve başkaldırı arasındaki karşıt ilişki sınıf mücadelesi örneği yoluyla gösterilebilir; etiğin hem kapsama hem de dışlama mekanizması olarak konuşlandırıldığı son bir karşıtlığı aydınlatmak için takip eden bölümde ırk ve toplumsal cinsiyet temelli mücadeleler tarihinin kısa bir değerlendirmesini yapacağım.

Weber'in anlatısının özel sınırları, Marx'ın ilkel birikim anlatısıyla Weber'in erken kapitalist gelişme hikâyesi arasındaki benzerliğe kısaca yeniden dönerek gösterilebilir. Yukarıda söy-

lendiği gibi, her bir yazar kapitalist bir topluma geçişte farklı bir "kaybolan aracı"ya odaklanır: Bu, Marx için devlet şiddeti, Weber için dini doktrindir. Marx, "zorun yeni bir topluma gebe olan her eski toplumun ebesi" (1976, 916) olduğunda ısrar ederken; Weber, "modern ekonomik insanın beşiğinin başında bekleyen"in (1958, 174) Püritenlik olduğunu iddia eder. Marx'ın ilkel birikim hikâyesi ve Weber'in Protestan etik tarihi ayrıca benzer notlarla sona erer. Marx'a göre, kapitalist üretim tarzı bir kez sahneye çıktığında, ücretli bir emekçiler sınıfı yaratmak için uygulanan "kanlı disiplin", yerini zorun daha az doğrudan bir tarzı olan "ekonomik ilişkilerin sessiz cebri"ne (1976, 905, 899) bıraktı. Weber'in anlatısı Püriten özdisiplinin, "karşı konulmaz gücüyle" her bireyin hayatını belirlemeye muktedir bir ekonomik düzenle yer değiştirmesiyle son bulur: "Püritenler bir çağrı olarak çalışmak istedi; bizse öyle yapmaya zorlanıyoruz" (1958, 181).

Sorun her metnin anlatıyı çok düzgünce tamamlamasıdır. Hikâye ekonomik insanın destekli doğumuyla bitmez; aksine, sıkı çalışma başladığında, üretken öznelerin yetiştirilmesi ve geliştirilmesiyle devam eder. Her ne kadar Weber sadece, başka seçeneği olmayanları ücret ilişkisine zorlamanın ötesinde, "muzaffer kapitalizm"in aynı zamanda, "ihtiyaç duyduğu ekonomik özneleri eğittiği ve seçtiği"ni kabul etse de, *Protestan Ahlakı* bu analiz hattını takip etmeyi ihmal eder (181, 55). Bu yüzden, pek çok kişinin şimdiye dek –ilkel birikim tekniklerini kurucu bir anla sınırlandıran– Marx'ın orijinal analizini sermayenin tarihi boyunca birikim aracı olarak müsadere ve şiddetin süregelen kullanımını açıklamak için gözden geçirdiği gibi, aralıksız bir süreç olarak ücretli emeğin dayatılmasını çok daha net göstermek için Weber'in hikâye hattını değiştirmemiz gerekir.

Doğrusu, kuşkusuz ABD tarihi, özellikle 19. yüzyılın tamamı ve 20. yüzyılın başında, hem eskinin kölelerine hem de art arda gelen göçmenlere sanayi çalışmasının alışkanlık ve değerlerini dayatmayı amaçlayan uzun süreli bir kampanyayı göz

önüne serer (Genovese, 1974: 303; Gutman, 1977: 14). Çileci çalışma ideali Protestan doktrinin, sanayi döneminin hareketlilik vaadinin ya da sanayi sonrası tatminkâr çalışma olasılığının kendilerinde yankı yaratması daha az olası olanlar için aynı çekiciliği devam ettirmediği ya da aynı sesleniş gücünde olmadığından, bu çalışma değerlerinin meslek ve gelir ayrımları boyunca yayılması için süregelen bir mücadele sürdürüldü, sürdürülüyor. Fakat ABD'de sınıf mücadelesi tarihi, etiğin canlandırdığı karşıtlıklardan bir başkasını, her iki tarafın da onu nasıl bir silah olarak kullandığını göstererek ortaya koyar. Etik, işçilerin soyut emek şartlarına tabiiyetini sürdürme işlevi görürken, onların başkaldırısı için de bir silah olarak hizmet etti.

Görmüş olduğumuz gibi, Weber çalışma etiğinin bir tabiiyet mekanizması olarak işlevini açıkça kabul eder. Çalışma hakikatinin, Protestan versiyonunda "özel olarak burjuva ekonomik bir etik" (1958, 176) olmasına rağmen ve sonraki seküler enstantanelerinde en çok profesyonel ve idari sınıfla yakından ilişkili kalmasına karşın, bu, işçi sınıfının onun cazibesine bağışık ya da eleştirilerinden muaf olduğu anlamına gelmez. Ne de olsa Protestan etik, burjuva işyeri sahibine, "ağırbaşlı, vazifeşinas ve işine Tanrı'nın buyurduğu bir yaşam amacı gibi sarılan alışılmadık derecede çalışkan işçiler" (177) de sağladı. Çalışma etiği, "işçi sınıfı için onu inanılır kılmaya yetecek akla uygunluk ve hakikatle orta sınıf tarafından propaganda edilen bir ideoloji"ydi (Barbash, 1983: 232) ve öyle olmaya devam eder.

Weber'in fark etmediği şey, onun bir başkaldırı aleti olarak da hizmet görebilmesiydi. Sanayiciler ve onların idarecileri çalışma etiğini işçilerin kafasına sokmak için mücadele ettiyse de, onun benimsenmesi iki yüzü keskin kılıç gibi bir şey olduğunu ispatladı. Bir yandan idareciler geleneksel çalışma etiğinin menzilini genişletmekte başarılıydı; öte yandan etik her zaman onların istediği formda benimsenmiyor ve istediği sonuçları vermiyordu. Birincisi, araçlar ve amaçlar arasındaki

yarık belli bir belirsizlik sunar. Disipline edici bir güç olarak işlev görmek için, sanayi çalışma etiği -bazı yönlerden orijinal Protestan etiğin tersine- dünyevi amaçlar ve elle tutulur ödüller bakımından ifade edilir. Sonra bunlar, işçilerin, etrafında reformlar için mücadele edebileceği -örneğin daha fazla toplumsal hareketlilik sağlayan yüksek ücretler ve daha iyi, daha çok tatmin edici iş talep etmek- idealler olarak hizmet eder. İkincisi, istekli öznelerin şekillendirildiği telkin süreci, kültür ve özne arasında mimetik bir ilişki kurmaz; içselleştirilen norm her zaman süreç içinde bir şekilde değiştirilir ya da melezlenir. Etiğin bu rakip versiyonlarınca kurulan söylemsel çerçevelerde sürdürülen savaşlar onların koşullarını durmadan dönüştürmek için işler.

19. yüzyıldan beri, işçi sınıfı kendi çalışma etiği versiyonunu geliştirdi ve aşağıdan gelen bu alternatif çalışma etiği, sınıfın yapısal dışlanma ve kültürel marjinalleşmesine itiraz eden politik projelere yararlı oldu.[15] Sonraki bölümde tartışmaya devam edeceğimiz birkaç muhalif versiyondan biri olan, sanayi döneminin bu "emekçi çalışma etiği", ücretli çalışmanın haysiyet ve değerini öven, böylesi çalışmanın uygun mükâfat ve saygıyı hak ettiğini iddia eden bir tür emek değer kuramından yararlanır (Tyler, 1983: 200). Örneğin, etiğin bu versiyonu biçare yoksulları kötülemektense tembel zenginlere nişan alır (199). Emekçi etik sanayi proletaryasının sınıf kompozisyonunun temel bir unsurudur; hem onun bir sınıf olarak kurulmasına yardım eder hem de cephaneliğinin bir parçası olarak hizmet eder. Baudrillard, bu emekçi etiğin üretken rolünün altını çizerek ve değerini vurgulayarak, onun nasıl işçi sınıfının bir sınıf olarak kurulmasına yardım ettiğini, onu kolektif bir kimlik olarak cezp edici ve okunaklı kılmaya hizmet ettiğini anlatır: "Burjuva orijinli ve tarihsel açıdan burjuvaziyi bir sınıf olarak tanımlamaya hizmet eden rasyonel emek etiği, işçi sınıfı

15. Weber rakip çalışma etiklerinin -sadece gelenekçilik değil, aynı zamanda, rastgele bir göndermeyle, hâkim etiğin çalışmaya istekli olanları koruduğu "otorite karşıtı sendika ve proletaryanın sınıf ahlakı" (1958, 167)- bir arada yaşadığını kabul ediyordu.

seviyesinde, aynı zamanda onun bir sınıf olarak *tanımlanmasına*, yani tarihsel bir temsil edilebilirlik statüsünde çevrelenmesine katkı sağlayarak, fantastik ölçüde yenilenmiş bulunur" (1975, 155). Burjuvazininkinden aşağı kalmayan bir "üretken meslek" tabirince tanımlanan işçi sınıfı diyalektik bir muhalefet pozisyonundan, hem işçi sınıfı taleplerinin anlaşılabilirliğini hem de bir başka seviyede –sonraki bölümde göreceğimiz gibi– onların telafi edilebilirliğini en yüksek düzeye çıkaran bir pozisyondan mücadelelerini devam ettirebilir (156-159).

Emekçi etik, 20. yüzyıl ortalarına kadar bir sürü işçi sınıfı zaferini sağlama almaya yardım eden, sanayi proletaryasının cephaneliğindeki güçlü bir silahtı. İşçiler, çalışmanın ne olabildiği ve ne yapabildiğinin alışıldık tanımlarını ciddiye alarak, ücretli çalışmanın ideallerini yaşatması, toplumsal hareketlilik ve bireysel tatmin sözlerini gerçekleştirmesi için mücadele verdi. Bu şekilde, etik işçi sınıfının karşı-gücünü artırmaya hizmet etmesiyle aynı anda hâkim sınıfın gücünü de çoğaltmaya hizmet etmişti. Kısmen emekçi etikten beslenen 1930'lardaki sömürü karşıtı işçi sınıfı kampanyaları, Fordist ücret ilişkisinin düzenleyici hükümlerini ve sosyal yardımı sağlama almaya yardım etti; insan ilişkileri hareketi şeklindeki, sistemin bir parçası haline getirmeye yönelik yeni idare çabalarının sözünü bile etmeye değmez. Kişisel gelişim ve anlam için bir yol olarak çalışma üzerine yeni vurgusuyla sanayi sonrası çalışma etiğinin, Fordist dönemin disipline edici öznelliğine ve işçi yabancılaşması sorununa karşı 1960'larda ve 1970'lerin başındaki, aynı zamanda bu sorunun kamulaştırılmasına da yardım eden ayaklanmalarda en azından kısmen bir sorumluluğu vardı. 1980'lere kadar kendini kanıtlayan insan kaynakları hareketi, aktivistler tarafından ortaya konan çalışma niteliği sorununa faydalı açıdan hitap edecek şekilde çalışma süreçlerini değiştirmeye girişti. Böylelikle, sanayi etiğinin toplumsal hareketliliğe bir yol olarak çalışma üzerindeki odağının, sanayi sonrasının bir kendini gerçekleştirme pratiği olarak çalışma üzerindeki vurguya kayması rakip etik versiyonlarının karşı karşıya gel-

mesinin, işaret ettikleri, mümkün kıldıkları çalışmanın anlamı ve örgütlenmesi üzerindeki mücadelelerin ayrılmaz parçasıdır (bkz. Bernstein, 1997; M. Rose, 1985; Storey, 1989).

Çalışma etiğinin uygulanması üzerindeki sınıf mücadeleleri bir başka amaçlanmamış etki yaratabilir. Daha çok insan, işinin hâkim çalışma etiğiyle alakalı olarak tanınmasını talep ettikçe, etiğin sınıfa özgülüğü giderek görünür hale gelir. Her zamanki gibi, çalışmanın ödülleriyle –ister toplumsal hareketlilik ister öz gelişim olarak kodlanan ödüller– ilgili çeşitli iddialarıyla birlikte, çalışma etiği inandırıcı bir idealden, çalışma toplumunun karmaşık, kesişen hiyerarşisi içindeki bireyin pozisyonu ve çalışmanın koşullarına bağlı olarak düpedüz propagandaya kayar. Söylem ne kadar ileri götürülürse, hükümleri çalışmanın gerçek koşullarından o kadar soyutlanır ve o kadar sık kaba bir ideolojik fenomene indirgenir: Bir ömrü çalışmaya adamanın yararları ve hoşnutluğu hakkındaki evrensel iddiaları bir sınıfın bazı deneyimlerini yansıtabilir; ama bir başkasınınkini esrarlı bir havaya büründürür.

## IRK, TOPLUMSAL CİNSİYET VE ÇALIŞMA ETİĞİNİN PROPAGANDASI

Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışma etiğinin tarihi sadece sınıf bükümlerini değil, ırka ve toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş bir söylem olarak enstantanelerini de ortaya koyar. Önceki tartışma çalışma etiğinin, sınıf hâkimiyetinin bir aracı ve sınıf başkaldırısının bir aleti, ırkçılık karşıtı ve feminist mücadeleye de hizmet eden bir yararlılık olarak potansiyel ikili kullanımını aydınlattı. Söylemin ırksallaştırılmasına kısa bir göz atmak ve toplumsal cinsiyetlendirilmesini uzunca değerlendirmek, onun bir başka çelişkili dinamiğini ortaya çıkarabilir: hem kapsama hem de dışlama mekanizması olarak hizmet etme şekli. Daha özel olarak, burada etiğin daha kapsayıcı olmaya başladığı bir şekle –yani, aynı anda diğer gruplardan hariç tutularak, sanayi dönemi burjuva sınıfı ve günümüzün profesyonel ve idareci sınıfının ötesinde menzilini nasıl geniş-

lettiğine– odaklanmak istiyorum. Hem kapsamalar hem de dışlamalar üzerinde çalışma etiğinin sürdürdüğü bu odaklanma, Weber'in yeni çalışma değerlerinin eşitlikçi ve hiyerarşik etkilerine ikili vurgusunu hatırlatır. Bir dereceye kadar, söylem ücretli çalışmanın tüm formlarını etik olarak değerli bir pratik statüsüne yükselten demokratikleştirici bir güçtü; ama aynı zamanda, bugün artık ücretli istihdam yapısının bir sonucundansa bireysel karakterin bir yansıması olarak okunan eşitsizliğin meşrulaştırılmasında hayati bir rol oynayan güçlü bir hiyerarşi kaynağıydı. Bu son karşıtlık her disipline edici normun bir karakteristiğidir; Foucault'nun açıkladığı gibi, aynı anda "elde edilmesi gereken bir uyum" vazederek ve "tüm diğer farklara ilişkin olarak farkı tanımlayacak sınır"ı (1979, 183) çizerek, eşzamanlı bir homojenleştirme ve farklılaştırma gücüdür.

Mesela ırk ve toplumsal cinsiyete dayalı dışlamaları aracılığıyla etiğin sınıf açısından nasıl daha kapsayıcı hale geldiğini düşünelim. Sanayi döneminin başlarında, beyaz işçi sınıfı unsurları, ırksal kimlikleri üzerinden bir statü ve bağımsızlık işareti olarak ücretli çalışmayla tanımlanır oldu. 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında "ücretli kölelik" olarak direnilen şeyle özdeşleşme ve onun meşrulaştırılması, kölelik kurumuna ve onun aşağılık özneleri olarak sürdürülen söylemler yoluyla kurulanlara "nazaran ve zamanla" yerleşti. David Roediger'ın dediği gibi, beyazlığın sahiplenilmesi "beyaz işçilerin, ücretli emek bağımlılığı korkusuna ve kapitalist çalışma disiplininin gereklerine yanıt vermesinin bir yoluydu" (1991, 13). Çeşitli göçmen gruplarının ötekileştirilmesi, beyaz işçi sınıfına W.E.B. Du Bois'nın "kamusal ve psikolojik bir ücret" (alıntılayan Roediger, 1991: 12) dediği şeyi ödeyerek, ücretli emekçilere benzer bir ödül dağıttı. Böylelikle, çalışma etiği kısmen ırkçılık, etnisite ve ulusalcılığın enerjileri üzerindeki sınıf merdivenlerinden aşağı inmeye başladı. Çalışma etiğinin ırksallaştırılması sanayi sonrası ekonomide beyaz yakalı işlerin kabul edilmesini kolaylaştırmada da bir rol oynadı. Gerçekten, C. Wright Mills'in

belirttiği gibi, böylesi işlerin çoğunun vasıfsız ve rutinleşmiş olmasına rağmen, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki beyaz yakalı işçiler, yine de, beyaz yakalı meslek mevkiindekilerin beyazlık ve vatandaşlık statüsüne dayanarak, mavi yakalı işçilerden yüksek prestij talep etti (1951, 248). Bir kez daha, normun ırk, etnisite ve ulusa dayalı dışlamaları, kapsayıcılığını sınıf bakımından besledi. İnsanın ücretli bir işçi olarak, çalışan ya da orta sınıfın bir üyesi olarak tavır ve statüsü, ahlaki değerlilik ve toplumsal konumunu sadece "bir işçi" olarak değil, beyaz bir işçi, çalışan bir erkek, bir Amerikan işçisi ya da eski bir örneği hatırlarsak, "yüksek bedelli bir insan" olarak –yani ırksallaştırılmış, toplumsal cinsiyetlendirilmiş, ulusal ya da sınıflandırılmış bir özne olarak insanın görece ayrıcalığı yoluyla– ileri sürme meselesidir.

Bu çalışma idealleri, enerjilerinin hiç de azımsanmayacak bir miktarını bu marjinalleştirme pratiklerinden almaya devam eder. İşinin ücreti, içkin cazibesi ya da statüsü ne olursa olsun, bu durum kişinin ahlaki üstünlük iddiasının bir aracı olarak hizmet edebilir ve böylelikle onun ırk ve toplumsal cinsiyete göre ayrılmış bir dizi grup üzerinde ekonomik ayrıcalık iddiasını meşrulaştırır. ABD tarihi boyunca farklı göçmen ve ırksallaştırılmış nüfusun çalışmaya bağlılık ve alışkanlıkları sürekli sorgulanmıştır. İster ABD şirketlerinin daha enerjik bir Japon çalışma kültürüyle rekabet etmedeki kabiliyetsizliğiyle ilgili panik olsun ister "şehir içi sakinleri", "sınıf altı olanlar", "sosyal yardım alan anneler" ya da "yasadışı göçmenler"in çalışmaya uyum sağlamadaki sözde yetersizliklerine dair süren tartışmalar olsun, çalışma etiği geçmiş ve mevcut ırksallaştırılmış, toplumsal cinsiyetçi ve ulusalcı formasyonların karanlık ve meşru mantığıyla süreçlerinin çekip çıkarıldığı derin bir söylemsel haznedir. Özellikle, ırksallaştırılmış sosyal yardım söylemi tarihinin gösterdiği gibi, çalışma etiği aksi takdirde ırk farkıyla ilgili alenen kabul edilemez iddialar olarak ortaya konabilecek şey için saygıdeğer bir araç olarak hizmet görmeye devam eder (bkz. Neubeck ve Cazenave, 2001).

Çalışma etiği sadece ırksallaştırılmış değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş bir yapıdır; kadınlar da onun çeşitli tarihsel dile getirilişlerinin dışlanmış ötekisi olarak hizmet görmüştü. Bu, Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışmanın ücretli çalışmayla eşitlendiği, ücretli çalışmanın erkeklikle bağlandığı ve ücretsiz ev içi çalışmanın üretken olmayan kadın işi olarak düşünüldüğü tarihsel süreç tarafından olanaklı kılındı. Kadınlaştırılmış ev içi emeğin tanınmaması, ücretsiz ev içi çalışmanın çalışma kavramına (erkekleştirilmiş) tezat oluşturmaya ve böylece onu sürdürmeye hizmet eden bir çalışmama modeli (doğallaştırılmış ve kadınlaştırılmış) olarak kabullenilir olduğu sanayileşmenin başında gün ışığına çıktı. Jeanne Boydston'un ifade ettiği gibi, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü böylece, toplumsal cinsiyete göre belirlenmiş bir çalışma tanımına dönüşür (1990, 55). Ücret almayan kadınlar (ve kendilerini bu normatif modele ilişkin olarak yargılanmış bulan ücret alan kadınlar), çalışma disiplininin ahlaki olarak temizleyici ve canlandırıcı etkilerine tabi olmayanlar, haklı olarak bağımlı bir sınıftı. Çalışmama –boş zaman pratikleri ve tüketim işlerinden ücretsiz tarım, ev içi ve bakım emeğine kadar her şeyi kapsayan oldukça geniş bir kategori– aşağılanmış bir kadınsılıkla ilişkisi yoluyla değer kaybettiği zaman çalışma etiği erkeksi bir etik olarak kucaklanabildi. Bu süreçlerden doğan sanayinin toplumsal cinsiyet düzeni içinde, mavi yakalı imalat işi erkek işi olarak tanımlandı ve onun erkekleştirilmesi, yalnız erkeğe yakışan bir iş (Fraser ve Gordon, 1994) olmakla kalmayıp, bir erkek olma aracı (bkz. örneğin, Willis, 1977: 150-151; Baron, 1991: 69) olarak da onunla özdeşleşmeyi ve onun kabul edilmesini geliştirmeye yardım etti.

Anlatıdan küçük bir sapma yaparsak, çalışma etiğinin toplumsal cinsiyete göre düzenlenmesi ve emeğin diğer tarafını, aile etiğini yöneten disipline edici norm arasındaki bağlantıyı fark etmek önemlidir. Gerçekten aile etiği, sadece ev içinde ücretsiz çalışan kadınları değil, ücretli işçileri de disipline etmeye hizmet ederek, çalışma etiğine bir ilave olarak işlev gör-

dü. Toplumsal düzenleme ve kontrol mekanizması olarak aile etiği, Mimi Abramovitz'in ifade ettiği gibi, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünü esas alıyordu ve onun koşullarını rasyonelleştirip dile getirmeye hizmet etti (1988, 37). Fakat yalnızca ücretsiz ev içi çalışma alanına uygulanmadı. Sanayi dönemi boyunca, tüm işçilerin, geleneksel aile modeline –çekirdek, heteroseksüel, ataerkil bir model– uyumu, işverenler, politikacılar, dini liderler ve reformcularca çalışma disiplininin hayati bir tamamlayıcısı olarak teşvik edildi, işçilerin işe adanmasının ve üretken ethosa bağlılığının bir başka işareti olarak hizmet gördü. Bu aile etiği Fordist dönemde üretim-tüketim rabıtasını idare eden önemli bir araç olarak doğdu. Bu yüzden, Henry Ford istikrarlı ve disiplinli bir emek gücünün geleneksel aile kurumunca yeniden üretildiğine inandı ve çalışanlarının bu modele uymalarını emretti (Mayıs 1987). "Yoksulluk kültürü" söylemleri uzun süre, geleneksel ataerkil çekirdek ailenin ekonomik başarı için asli olduğunu iddia ederek (bkz. Roschelle, 1999: 316), eleştirel görüşlerini adı çıkmış Moynihan Raporu'nun "Zenci ailesi" de dahil aile yapıları üzerine odakladı. Kuşkusuz aile kurumu yüksek Fordizm döneminden beri dramatik değişimler geçirdi. Fakat tıpkı çalışma etiğinin çalışmanın dönüşümlerini atlatmayı başarması gibi, ölü aile değerlerinin hayaleti de bize musallat olmaya devam eder (Stacey, 1996: 49). 1980'lerden bir Beyaz Saray raporunda ifade edildiği gibi, aile, "ekonomik beceriler, para, alışkanlıklar, çalışmaya karşı tavırların fideliği ve mali bağımsızlık sanatı" olarak çalışma becerileri ve etiğin iletilmesinde kilit bir rol oynar; "ne modern aile ne de serbest girişim sistemi diğeri olmadan uzun süre hayatta kalamazdı" (alıntılayan Abramovitz, 1988: 350-351). Aile etiği bu post-Fordist dönemde, politik-ekonomik disiplinin bir aracı olarak çeşitli aile değerleri kampanyalarına hizmet etmeye, muhtemelen daha önce savunduğu benzer nedenlerin çoğuyla tahammül eder: kamu kaynakları bakımından çok azla istikrarlı ve güçlü bir işgücünü yeniden üretmede oynadığı rol için ya da başka türlü söylersek, aksi takdirde

"ucuz emek üreten altın yumurtlayan tavuğu kesebileceğimiz" için (Kessler-Harris, 1990: 39).[16]

Tartışmanın ana hattına geri dönersek, bazılarının çalışma etiği tarafından bahş edilen haysiyet ve değerden dışlanması, onun vazettiklerinin başkalarına daha çekici gelmesine hizmet edebilir. Böylelikle, daha çok beyaz ve erkek işçinin etiğin mantığı bünyesinde kapsanması, kısmen birçok kadın ve siyah işçinin çalışkan ve disiplinli aile reisi statüsünden dışlanmasıyla kolaylaştı. Bununla birlikte, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf kimlikleri ile ilişkileri bakımından etiğin bu eklemlenmeleri, yukarıda ele alınan örneklerdeki, beyaz erkek işçi sınıfının geniş alanında yayılmasını kolaylaştırmaya hizmet ederken, bir yanda karşı çıkılan ve direnilen, öte yanda -sonraki bölümde yapılacak tartışmanın gösterdiği gibi- reddedilen ve hiçe sayılan bu muhtelif dışlamalar gibi çelişki de yarattı. Emekçi etiğin tarihsel önemine daha önce değinmiştik. Çalışma etiği ırkçılık karşıtı mücadele cephaneliğinde benzer biçimde güçlü bir silah oldu. Sıkı çalışma ve üretimci değerlere bağlılık tarihinin tanınmasını talep ederek, çalışma etiğinin sözde beyazlığına her fırsatta meydan okundu. Çalışma etiğinin gücüyle ilgili iddialar, ırkçılık karşıtı söylemlerde ve öğrencileri "kendi iyiliği için çalışmayı sevmeyi öğrenecekleri" (1971, 148) şekilde eğiten Booker T. Washington'ın çabaları ve Anna Julia

16. Bugün, çalışma etiği üzerindeki bu ahlaki paniğin gey ve lezbiyen evlilikleriyle ilgili söylemlerin bazılarından, özellikle sözümona uçkuru gevşek mahremiyetlerin farklı modelleriyle sözde hedonist tüketici hayat tarzlarını birbirine bağlayarak belli queer kültürlere çamur atanlardan ve okunaklı ailelerde yaşamayanların, Lee Edelman'ın (2004) bu mantıkla ilgili eleştirel anlatısından yararlanmak gerekirse, şimdiye kurban edecek geleceği olmadığından ve hayatlarını üretken bir şekilde düzenlemek için, Judith Halberstam'ın böylesi anlatıları eleştirisindeki bir kavramı borç alırsak, yeniden üretim zamanına (2005) sahip olmadığından endişe edenlerden gelen yankıları işitilir. Burada sadece, aşağıda başka bağlamda bir sav olarak geliştireceğim bir noktanın altını çizeceğim: Çalışma etiği, böyle iddialara karşı çıkan; ama bunu onların mantığına ayna tutarak -bu durumda, evliliğin ve ailenin faydalarının, daha kapsayıcı bir aile etiğinin aracılığıyla, bir toplumsal disiplin tarzı olarak sözde yararlı etkilerinin şu an dışında bırakılanlara genişletilmesi gerektiğinde ısrar ederek- yapanların yanıtlarını da şekillendiriyor gibi görünüyor.

Cooper'ın siyah kadınların ev içi ücretsiz çalışmalarının sadece ekonomik değil toplumsal faydalarını da desteklemesinden (Logan, 2002), William Julius Wilson'ın "şehir gettosu"nun işsiz ve yeterli derecede çalıştırılmayan sakinlerinin, onların "seçimleri"ni patolojikleştirmeye çalışan o söylemlerin tersine, hâkim çalışma değerlerini paylaşmalarının onlardan uzak durmalarından daha muhtemel olduğunu savunmasına (1996, 179-181) kadar canlandırılan ırkçı projelerde kaydedilmişti.[17]

Bu kapsama talepleri tarihsel olarak inkâr edilemeyecek derecede önemli ve politik olarak etkili olmasına rağmen, burada ben dışlanmış ya da marjinelleştirilmiş işçilerin ahlaki saygınlıklarının ve emeklerinin etik statüsünün tanınmasını sağlama alma çabalarının sınırlarına odaklanmak istiyorum. Aşağıdaki tartışma bu sınırlardan bazılarını resmetmek için feminizmin çalışma etiğine olan ilişkisine odaklanacak. Çalışma etiğinin feminist yeniden düzenlemeleri, "çalışma etiğinin muazzam güç rezervini kadın hareketine getirdiği" (Rodgers, 1978: 184) 19. yüzyıldan beri bollaştı. Girişte söylendiği gibi, çalışma ve onun hâkim etiğiyle ilişkili olarak kadının marjinalleştirilmesine karşı durmanın iki genel feminist stratejisi, sanayi döneminin ücretli çalışma ve ev içi emek arasındaki toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş ilişkiyi tahayyülü ve mühendisliğine karşılık vermek için ortaya çıktı. Böyle bir karşılık ev içi çalışmanın niteliğini çalışma olarak kabul etmez ve kadının ücretli çalışma içine entegrasyonuna odaklanır. Liberal feminizm geleneği uzun zaman kadın için ücretli çalışmanın ödül ve erdemlerini övdü. Bu yüzden 1792'de, Mary Wollstonecraft "ıvır zıvır işler kadını işini ciddiye almayan bir avare haline getirdi" (1996, 77) fikrinde ısrar ederek, orta sınıf kadınlık normlarınca cesaretlendirilen güçsüzleştirici ve yozlaştırıcı miskinliği kınadı. Fakat çalışma etiği feminizm içinde en koşulsuz desteği Betty Friedan'ın, bir kadının "kimliğini yalnızca toplum için gerçek değeri olan çalış-

17. Aslında, bu hiyerarşiler kurulur, savunulur ve hatta onlara karşı çıkılırken, çalışma etiğinin çeşitli versiyonları sınıf, ırk, etnisite ve toplumsal cinsiyetin kesişim yerlerinde yaratılır; bu yüzden, yayılım aynı zamanda daha ileri farklılaşma ve melezleşme sürecidir.

mada –genellikle toplumumuzun ücretini ödediği çalışmada– bulacağını" (1963, 346) ilan eden *Feminine Mystique** kitabında alabilmişti. Friedan'ın röportaj yaptığı, kadınsı gizem "ve onun beslediği olgunlaşmamışlık" tarafından aldatılan ev kadınlarının "ellerinden gelen işleri yapmaları"nın ve önerdiği "ciddi profesyonel bağlantı"yı (253, 349) kurmalarının önüne geçilmişti. Birinci ve ikinci dalga liberal feminizmden alınan bu örnekler daha çok, kadınsı başıboşlukla ilgili kaygısı ve ayrı dünyalar ideolojisi olanlara yaraşan beyaz ve orta sınıf bir söylemi örneklese de, kuşkusuz bunların, Zillah Eisenstein'ın bir keresinde Friedan'ın savında gözlemlediği gibi, orada olmasalar bile o sınıf pozisyonuyla tanımlanabilmekle kalmayıp, aynı zamanda savların dayandırıldığı liberal bireysel bağımsızlık ve fırsat eşitliği ideallerinin cezp edebildiği kadınların geniş bir kesiti için çekiciliği vardı (1981, 178). Gwendloyn Mink'in, ABD feminizminin "emek piyasası önyargısı" (1998, 26) olarak tanımladığı "çalışma hakkı" üzerindeki bu vurgu, ana akım feminizmin geniş bir bölümünü karakterize etmeye devam eder.

Feminist bir karşılık, dolayısıyla, geleneksel çalışma etiğinin ücretli emeğin değeri üzerindeki tekil odağını benimsemek ve istihdam fırsatlarının bahş edebileceği erdemlere kadınların eşit olarak ulaşması gerektiğini iddia etmekti. Kadınların üretken olmayan vatandaşlar olarak nitelendirilmesine ikinci karşılık, ev içi çalışmanın gerçek çalışma olarak statüsünde, yani haysiyetli ve toplumsal gerekliliği olan emeğin nispeten kıymetli bir formu olarak konumunda ısrar etti. Böylelikle, örneğin, on dokuzuncu yüzyılın ve yirminci yüzyıl başlarının ev ekonomisi hareketi, ev içi emeğin sanayi emeğinin gerekleriyle kıyaslanabilecek derecede bir disiplin, etkililik ve sistematik çaba gerektirdiğinde ısrar ederek, bu aynı etiğin bir versiyonunu ev içi çalışmaya ithal etti (bkz. Rodgers, 1978: 200-201; Ehrenreich ve English, 1975). Bir kez daha kadın için daha fazla iş yaratmanın –ilk yaklaşımda, kadının hayatına ikinci bir iş ekleyerek; ikincisinde ev içi çalışma standartlarını

* Betty Friedan, *Kadınlığın Gizemi*, Çev. Tahire Mertoğlu, E Yayınları, İstanbul, 1983. (y.h.n.)

yükselterek– yanı sıra her bir stratejide ilave sakıncalar vardır: Birincisi ücretsiz ev içi çalışmanın değer kaybetmesini ve görünmezliğini sürekli kılma riski taşırken, ikincisinde ayrı dünyalar söyleminin yeniden güçlenmesi ve Charlotte Perkins Gilman'ın "ev içi mitolojisi" (2002, 36) diye onunla birlikte kötülediği şeyle ilgili tehlikeler vardır.[18]

İkinci dalga feministler, sadece ev içi emeğin değil, pembe yakalı ücretli emeğin –mesela bakım ve seks işçiliğinin– de kadınlaştırılmış formlarını yeniden değerlendirmekte ısrar ederek, özellikle bu ikinci yaklaşımla ilgileniyordu. Klasik kadın merkezli bakım etiğinin taraftarları, bakım emeğinin gerçek çalışma olduğunu, böyle tanınması ve değer biçilmesi gerektiğini iddia etti. Bakım pratiklerine ücretli çalışma modelini dayatmaktansa, bakım emeğinde bir başka etik çalışma modeli bulmakla daha çok ilgilenmesine rağmen, bu ikinci dalga yazarlarından bazıları, yine de, bakım emeğinin önem ve değerinin gerekçesini açıklarken ücretli emeğin etik söyleminin bazı cephelerini yansıtır. Bu yüzden, bakım etiği aynı zamanda bir çalışma etiği olarak yorumlanabilir. Projeye musallat olan bitmez tükenmez toplumsal cinsiyet özcülüğü sorununun ötesinde, çalışma sayılan şeyin kavramlarını genişletecek bu ve başka çabalar geleneksel çalışma etiği kapsamına girme ve onu genişletme riskini de taşır.[19]

---

18. Alıntının akla getirdiği gibi, Gilman'ın ev-bilimi [*domestic-science*] hareketine katkısı, Ehrenreich ve English'in ifade ettiği gibi, kişiye özel evin artık ev içi üretimin yeri olarak hizmet görmeyeceğini savunarak, ev içi üretimi rasyonelleştirmenin önemiyle ilgili savı daha ileri götürme yöntemi nedeniyle ilginçtir (Ehrenreich ve English, 1975: 25-26). Bir görüşü süreçteki örf ve alışkanlıklara saygısızca davranarak mantıksal sonucuna götürmedeki bu isteklilik, 1970'lerin radikal feministlerinin genellikle böyle faydalı şekilde rahatsız edici etkiler için dönem dönem kullandığı bir çeşit insafsız mantığı anımsatır.

19. Bakım etiği üzerine literatürdeki klasik bir örnek için Noddings'e (1984) bakınız. Bu projenin, bakımın hem etik hem de politikasına alternatif bir yaklaşım sunan ve toplumsal cinsiyet özcülüğü sorunuyla doğrudan yüzleşen önemli bir revizyonu için Tronto'ya (1993) bakınız. Bu literatüre, bakımı bireysel bir tavırdansa toplumsal bir fenomen olarak düşünmeye ve bakım mantığını ahlaki bir zorunluluğun aksine içkin bir etik pratik olarak tahayyül etmeye çalışan bir katkı için Precarias a la Deriva'ya bakınız (2006).

Seks işçiliğinin feminist analizleri, hâkim etiğinin bahş ettiği meşruiyeti kullanma da işin içine girdiğinde çalışmaya sahip çıkan belli çabaların sınırlarının tasvir edici bir örneğini sunar. Esasen feminist seks savaşlarına müdahale etmenin bir yolu olarak kullanıma sokulan "seks işçiliği" etiketi seks emeği [*sexual labor*] hakkındaki feminist tartışmanın terimlerini değiştirme peşindeydi (Leigh, 1997). Mesela, "fahişelik" etiketinin ikamesi olarak bu kategori, tartışmanın terimlerini toplumsal bir sorun tarafından konan açmazlardan ekonomik pratik sorunlarına kaydırmaya yardım eder; ahlaki bir kriz üreten bir karakter bozukluğundansa seks işçiliği gelir üretebilen ve fırsat sağlayabilen bir istihdam seçeneği olarak yeniden düşünülür. Fahişeliğe ilişkin feminist tartışmanın terimleri içinde, örneğin, söz dağarcığı seks işçilerinin failliğini kabullenmemenin, kurbanlığın dili ve mantığına güvende ısrar etmenin yanı sıra, yasaklamacı kamptaki bazılarının saldırgan cinsel ahlakileştirmelerine karşı koymanın bir yolu olarak özellikle önemliydi. Bununla birlikte, diğer taraf, gönüllü seçimin, adil bir değiş tokuş ve bireysel faillik modeli olan istihdam sözleşmesinin alanı olarak çalışmanın nispeten sorunsal temsillerini üretti. Burada konumuzla daha alakalı olarak, "seks işçiliği" etiketinin retorik yararlılığının ne kadarının onun geleneksel çalışma değerleriyle birlikteliğinden kaynaklandığını bilmek önemlidir. Seks işçilerinin avukatlığına soyunanlar için terim sadece böyle emek pratiklerinin ekonomik boyutunu ön plana çıkarmanın bir yolu olarak değil, –bir avukat grubun formülasyonuyla– "saygı duyulması ve korunması gereken hizmet çalışması" (alıntılayan Jenness, 1993: 67) olarak özsel değeri, haysiyeti ve meşruluğunda ısrar etmenin bir yolu olarak da hizmet görebilir. Bu çabaların hayati önemini inkâr etmiyorum, sadece, onların sıklıkla geleneksel çalışma etiği söylemini eleştirmeden yansıtma eğiliminde olduğunun altını çizmek istiyorum. Bu yüzden, fahişelerin hakları grubu COYOTE ("Call Off Your Old Tired Ethics" [Bitap Düşmüş Etiklerinizi Bırakın]) bitap etiklerimizden birini bıraktırmakta

başarılı olabilir; fakat bunu yapma sürecinde bir başkasından faydalanır ve onu yeniden üretir. Bu yaklaşım ücret için seksin doğası, değeri ve meşruiyetiyle ilgili tartışmayı faydalı bir şekilde ahlaki olmaktan çıkarır; fakat sıklıkla sorunlu olarak bir başka şekilde o kadar ahlakileştirir ki, tartışma bir ahlaki alandan diğerine, şüpheli bir cinsel pratiğinkinden saygıdeğer bir istihdam ilişkisininkine kayar.

Bu karşıt görüşlü versiyonların hepsi –çalışma etiğinin emekçi, ırkçılık karşıtı ve feminist tahsisi– değişim için güçlü bir silah olduğunu ispatladı. Etiği dizginlemek bir sürü eşitlik talebini okunaklı ve meşru kılmaya hizmet etti. Emekçi etik "zorunluluğu gurur ve köleliği onur haline getirdi" (Rodgers, 1978: 181), böylelikle sınıf bilincini geliştirmek için bir araç ve emek hareketi için bir güç manivelası sağladı. Çalışma etiğinin ırkçılık karşıtı beyanları ırkçı stereotipilere meydan okudu, birçok alan ve bağlamda, reform ve eşit erişim mücadelelerini desteklemesinin yanı sıra, istihdam fırsatlarına erişim kazanmak için mücadelede etkili bir silah olarak hizmet gördü. Çalışma etiğinin feminist ifadeleri benzer şekilde, kadın hakları için geniş bir talep setinin çekiciliğini artırmaya ve onun için sempati toplamaya hizmet etti. Hiç kuşkusuz, üretken vatandaşlar olarak eşit hak ve olanaklar iddia etmenin sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ve seks hiyerarşilerini değiştirmenin bir yolu olarak muazzam etkililiği ispatlandı.

Bu kapsama taleplerinin tamamı aynı zamanda, çalışma etiğinin alanını yeni gruplara ve emeğin yeni formlarına doğru genişletmeye ve onun gücünü yeniden teyit etmeye hizmet eder. Bu yüzden, emekçi etik Fordist imtiyazlar kazanma mücadelesine yardım etmiş olabilir; fakat bunu bir ömür boyu "haysiyetlendirilmiş" çalışma idealini tasdik ederek yaptı (bkz. ayrıca Rodgers, 1978: 181). " 'Emekçiler sınıfı' ", der Baudrillard, "böylelikle, devrimci idealleri olsa bile üretken bir güç olarak idealleştirilmiş statüsü içinde onaylandı" (1975, 156). Çalışma toplumu hiyerarşilerine muhalif olsa da, böylesi taktikler onun etiğiyle suç ortağıydı. Bu, hem çalışmaya

dair çoktandır devam eden feminist stratejiler hem de onun hâkim değerleriyle ilgili potansiyel bir sorundur: kadınlar için "gerçek" (yani ücretli) çalışma formunda kapsama talebi veya başıboşluk ve boş zaman ya da özel, mahrem ve kendiliğinden sevgi eylemleri –ama her halü kârda çalışmama– olarak yanlış nitelendirilmiş şeyi kapsayacak şekilde çalışma kategorisini genişletme talebi. İki yaklaşım da kapitalist bir çalışma toplumunun toplumsal cinsiyete göre düzenlenmesine onun temel değerlerini yeniden üreterek karşı çıkma riski taşır. İnsanın yerini üretken bir vatandaş olarak ve değerini, meşrulaştırıcı çalışma etiğine istinaden iddia etmek, bu yüzden başlangıçtaki etik ister değişmiş olsun ister olmasın, bu özel anlamda saf değiştirmeye elverişli bir isyan tarzı olarak kalır. Aynı zamanda onlara da karşı çıkmak dururken, yalnızca geleneksel çalışma söyleminin terimleri içinde mücadele etmek, hem gelişmiş olan taleplerin alanını kısıtlar hem de çalışma toplumunun toplumsal sözleşmesinin temel koşullarına karşı koymayı başaramaz. Bütün başarılarına karşın, birkaç politik hareket Weber'in "kapitalist kültürün toplumsal etiği" (1958, 54) dediği şeyle doğrudan yüzleşmeyi başardı.

## POST-FORDİZM VE ÇALIŞMA ETİĞİ

Post-Fordizmle ilişkili politik ve ekonomik gelişmeler çalışma etiği üzerinde bazı yeni baskılar uygular. Güncel eğilimler, çalışmaya ilişkin tavırlarımızın, çalışmanın çağdaş tarzlarının ve onların yönetiminin yaşayabilirliğini devam ettirmede artan öneme sahip olduğunu akla getirir. Neoliberal yeniden yapılanma ve onun işaret ettiği, sermaye ve emek arasındaki güç dengesindeki kaymayla, sıkı ve uzun saatler çalışmaya zorlayıcı teşviklerin, idare edilebilir işçileri emek piyasasına teslim etmek için genellikle yeterli olduğu savunulabilir. Aslında, emek hareketi üzerindeki süregiden kısıtlamalara nazaran sermayenin artan hareketliliği politik manzarayı değiştirir. Sosyal yardım hükümlerinin daralması bireylerin ücret ilişkisine bağımlılığını daha da kuvvetlendirirken, küresel rekabetin baskı-

sına atfedilen iş kaybetme tehdidi işçileri savunma pozisyonuna sokar. Pek çok işçinin kendisini içinde bulduğu güvencesiz pozisyon, huzursuzluk, kaygı ve belirsizlikleri yüzünden harıl harıl çalışan Weber'in Püritenlerinin pozisyonunu yankılar.[20]

Böyle bir iklimde, sermayenin –Weber'in ilk dönemlerle ilgili iddiasını hatırlayın– "görevi başına" (1958, 282, dip. 108) döndüğü ve böylelikle artık eski etik desteklerine ihtiyacı olmadığı sonucu çıkarılabilir. Fakat bu, hikâyenin sadece bir kısmı; başka açılardan, işçilerin hayatlarının merkezi ve kendinde bir amaç olarak çalışmaya kendilerini adamaya istekli oluşları hiçbir zaman bu kadar gerekli olmamış olabilir. Çalışmaya karşı tavrımızın, post-Fordizm bağlamında yenilenmiş önem arz etmesinin en az iki nedeni vardır. Birincisi, pek çok çalışma formunda –mesela birçok hizmet sektörü işinde– işveren çalışanlarından sanayi dönemi fabrikalarında tipik olarak talep edilenden daha fazlasını –sadece el emeğini değil, kafa ve yürek emeğini de– istediği için işçilerin çalışma etiğindeki yatırımı giderek yerinde olur. Post-Taylorist çalışma süreçleri bu yüzden, önemsiz emekçilerden fedakârlık ve boyun eğmeden daha fazlasını isteme eğilimindedir; yaratıcılıklarının, ilişkisel ve duygulanımsal kapasitelerinin katılımını sağlamayı amaçlar. Takdir edilen itaat değil, bağlılıktır; çalışanların genellikle idarecilerin otoritesine basitçe teslim olmasındansa perspektifini benimsemesi beklenir (Bunting, 2004: 110). Fordizm çekirdek işçilerinden çalışma disiplinine bir ömür boyu uyma talep ederken, post-Fordizm ayrıca çalışanlarının çoğundan esneklik, uyum sağlayabilme ve sürekli yeniden icat talep eder.[21] Çalışma etiği esasen daha önceden disipline edilmiş işçilerin sömürülerini gerçekleştirmenin aracı idiyse de bugün daha doğrudan üretken bir işlev görür: burada tavırların kendisi üretkendir, güçlü bir çalışma etiği gönüllü bağlılık ve öznel yatırımın gerekli seviyesini garanti eder. Özellikle hizmet

20. Madeline Bunting benzer bir noktaya değinir (2004, 169-170).

21. Colin Cremin'in ifade ettiği gibi, esnek işçilerin sadece işi başarması değil, iş için formda olmayı, "iş verilebilirliği"ni (2010, 133) sürdürmesi beklenir.

çalışması ve duygulanımsal ya da iletişimsel bir bileşeni olan çalışma bağlamında, bireyin tavrı ya da duygusal durumu, empati ve sosyallikle birlikte hayati yetenekler olarak değerlendirilir.[22] Doğrusu, Robin Leidner'ın dediği gibi, "kurumun menfaatine tavırlarını planlamaya ve manipüle etmeye işçinin istekliliği ve kapasitesi, işteki yetkinliği için merkezi" (1996, 46) olduğundan, işçinin becerileri ve tavırları arasındaki tam fark sürdürülmesi zor hale gelir. Bu yüzden Doug Henwood şunu iddia eder: "İşveren anketleri gösteriyor ki patronlar çalışanlarının 'kaç mumluk olduğu'ndan çok 'karakteri'yle – bununla öz-disiplin, coşku ve sorumluluk kastediliyor– ilgileniyor" (1997, 22).[23] Arlie Hochschild'in interaktif hizmet sektörü çalışmasıyla ilgili ezber bozan araştırmasında dediği gibi, "'işini seviyor' görünmek işin parçası haline gelir ve gerçekten onu sevmeye çalışmak ve müşterilerden hoşlanmak işçiye bu çabasında yardımcı olur" (1983, 6). Hakikaten, şimdi her zamankinden daha çok, "işçilerin, kendilerinin daha iyi sömürülmesinin mimarı olmaları bekleniyor" (Henwood, 1997: 22).

Fakat bu sadece ne tür emek gücünün sıklıkla arandığı meselesi değildir. İşçilere daha fazla sorumluluk ve daha fazla takdir yetkisi verildiğinde, özellikle iş hizmet vermeyi ve müşterilere belli tür duygusal ya da duygulanımsal durumlar aşılamayı içerdiğinde, işçilerin performansını ölçmek de izlemek de daha zordur. Bireysel bir işçinin artan oranda işbirlikçi emek süreçlerine, özellikle işçinin duygulanımsal, bilişsel ve iletişimsel kapasitesini kullanan süreçlere katkısı nasıl belirlenir? ("Bu çağrı kalite güvencesi amacıyla izleniyor olabilir" ama muhtemelen değildir.) Kolektif üretim süreçlerine bireysel katkıları ayırt etmek daha zor olduğunda, işverenler

22. Bu yüzden, örneğin, müşteri hizmetine vurgu yapan birtakım şirketlerdeki üst düzey yöneticilerle yapılan mülakata dayalı bir kitapta, görüşmeciler iyi çalışanlar işe almanın doğru becerileri olan insanlar bulmakla alakalı olmadığını, doğru tavırları olan insanları işe almakla ilgili olduğunu defalarca ifade eder (Wiersema, 1998).

23. Araştırmalar, istihdam izgesi boyunca tavırların idareciler için kabiliyetten daha önemli olduğunu rapor eder. Örneğin, bkz. Barnes ve Powers (2006, 4-5), Beder (2000, 196), Callaghan ve Thompson (2002).

onların ne yapabileceğini, yaklaşık ölçülere giderek daha çok başvurarak ölçmeye odaklanır. Kişiliğin testten geçirilmesi bu yüzden davranışsal değerlendirme için bir tür vekil olarak yükseltidir ve bu şekilde "vurgu özel olarak 'üretken' davranıştansa bireyin topyekûn davranışına yapılır" (Townley, 1989: 106). Uzun saatler harcamak aynı zamanda bağlılığın bir göstergesi olarak kullanılabilir, ki yeri gelince üretkenliğin bir işareti olabilir. Bir işçinin kendini işe adaması, tıpkı bir zamanlar seçkinler arasında statüsünün bir işareti olduğu gibi, kapasitesinin bir işareti olarak hizmet görür. Böylelikle, güçlü çalışma değerlerinin, sırf gözetimi daha az gerekli hale getirdiği için, yeni gözetim sorunlarına önemli bir çare olarak idare söylemlerinde giderek altı çizilmektedir. Bu yüzden Amerika Birleşik Devletleri'nde ve başka yerlerde işçileri tavırları, motivasyonları ve davranışları temelinde hem seçme hem de değerlendirme yönünde yükselen bir eğilim görüyoruz. Bu sadece istihdam hiyerarşisinin en yüksek ücretli alanındaki işçiler için değil, düşük ücretli işçiler için de giderek mesele haline geliyor: Bu kriterler hem sanayi hem de hizmet sektöründeki beyaz, pembe ve giderek mavi yakalı çalışanlar için kullanılıyor (92; ayrıca bkz. Ehrenreich, 2001).

## POST-FORDİST BAĞIMSIZLIĞIN İDARESİ: PROFESYONEL OLMAK

Bu post-Taylorist emek süreçleri, önceki bir tartışmadan hatırlayacağımız gibi, hem bağımsız hem de bağımlı olan, hem otonom bir şekilde yaratıcı hem de emir alan işçileri yapılandıran idari çabalara yeni meydan okumalar getirir. Taylor'ın Schmidt'inin kaba öznelleştirilmesine şimdi, sayısız idare kuramı ve üretken şirket kültürlerinin imalatına yardım eden bir ana sanayi yol gösteriyor: Fordist dönemin görece basit sanayi psikolojisi, bugün birçok idare rejiminin karakteristiği olan duygu mühendisliği ve kültürel şekillendirmenin karmaşık sanatı içinde yenilenmişti. Pek çok işveren için sorun, çalışanları kendini geliştirmeye cesaretlendirmededir; ama sadece

bir "insan kaynağı" olarak –ya da bu idari kontrol mantığının bazı eleştirilerinin onu tanımladığı gibi, "otonom çalışanları, hesap verebilirlik adına denetleme ve sürekli öz-irdeleme için kendi kendilerine boyun eğmenin yanı sıra, becerikliliklerini ifade etmek için sözümona bağımsızlıklarını kullanmaya cesaretlendirme" (Costea, Crump ve Amiridis, 2008: 673-674). Bir değer üretme emrine bağlanmış bu bireysel gelişme kavramının yoksulluğu, idare gurusu Tom Peter'in çalışmayı insanın gelecek istihdam şansını azami seviyeye çıkarma imkânı ve "yeni beceriler öğrenebileceğiniz, yeni uzmanlıklar kazanabileceğiniz, yeni kabiliyetler geliştirebileceğiniz, meslektaş kümenizi büyütebileceğiniz ve sürekli bir marka olarak kendinizi yeniden icat edebileceğiniz" (1997, 94) bir şey olarak tanımlamasında acı şekilde netleşir.

Tıpkı Protestan etiğin işçileri işlerini bir çağrıymış gibi düşünmeye teşvik ettiği gibi, bugün kayda değer bir idare tekniği de işçilerin işlerine bir kariyermiş gibi yaklaşmalarını istemeyi içerir. Taylor ikonik sanayi emekçisi Schmith'e, toplumsal hareketliliğin Fordist çalışma etiğini simgeleyen "yüksek bedelli adam" olup olmadığını sorar; birçok sanayi sonrası hizmet işçisi için benzer uyarı "profesyonel olmak"tır. Bugün profesyonellik söylemi, doğrudan denetime daha az tabi hizmet temelli bir işgücünün tavır ve duygulanımlarını idare etmek için disipline edici bir mekanizma olarak hizmet eden geniş bir uygulamadan yararlanır. Kategorinin sanayiden sanayi sonrası emek düzenine kadar hedeflerinin ve uygulamalarının kısa bir eşelenmesi, profesyonel figürünün ve onun davranış kodlarının giderek her yerde yayılmasının önemini gösterebilir.

Profesyonel çalışma kategorisi daha önce dar bir şekilde tanımlanmıştı. Bir kendini düzenleme ölçüsüne tabi olan bu işlerle sınırlı, özel bilgi gerektiren ve görece yüksek derecede akıllılık ve yargılama içeren etiket geleneksel olarak yasa, tıp ve ruhban sınıfı alanına ayrılmıştı. Bir profesyonel olmak "sırf" bir işin aksine bir kariyere –bir çağrı– sahip olmaktı: "Profesyonel bir insan için işi hayatı haline gelir. Bu yüzden, profes-

yonel bir kariyere atılma eylemi, bazı açılardan dini bir düzene girmeye benzer" (Greenwood, 1966: 17). Profesyonelin çağrısıyla ilişkisi, çalışma ve hayat arasındaki geçici sınırlarda bir erozyona, çalışmanın ve onun dışındaki hayatın mekân ve zamanı arasındaki duygusal yatırımın niteliklerinin farklı bir ayarlamasına neden oldu. Lisa Disch ve Jean O'Brien'ın profesyonel emek örneğinde gözlemlediği gibi, profesyonel kendini kıyaslanamaz görür ve bu yüzden sadece yapmak için para aldığı şeyi yapmaktansa, yapılması gerekeni yapmak için istek duyar (2007, 149). Profesyonel toplumsallaşma her zaman disipline edici bir mekanizma, çaba ve bağlılığı, salahiyet ve özdeşleşmeyi ve -belki de hepsinin üzerinde- bir mesleğin yeniden üretimi için gerekli olduğu düşünülen kendini izlemeyi teşvik edebilen bir mekanizma olarak hizmet gördü.

Profesyonel tabakanın ve profesyonellik ideolojisinin genişlemesi C. Wright Mills'in çalışmadaki, sanayi sonrası bir emek düzenine girişimle ve beyaz yakalı mesleklerde öznelliği işe koşmanın yeni yollarıyla işlenmiş değişikliklere dair ilk öngörülerinde belirttiği bir şeydi. Terim bir zamanlar, özel bir beceri ve uzmanlığa bağlı bilgi alanında belli bir yetkinliği akla getirmişse de, bir profesyonelin elde etmesi beklenen giderek artan yetkinlik Mills'in "kişilik" dediği şeyin üzerindedir. Başka bir deyişle, Taylor'ın anlatısındaki yüksek bedelli adamın, fizik eforunu disipline etmesi gerekirken, bugünün profesyonelinden düşünceleri, imgelemi, ilişkileri ve duygulanımları üzerinde kontrol kazanması beklenir. Kesinlikle bunun bir amacı bir tür öz-disiplini ve çoktandır bir profesyonel olmakla bağlantılı öznel yatırımı geliştirmektir. Ayrıca, yüksek bedelli adam gibi, profesyonel de "bir prestij rozeti taktığı" (C. Mills, 1951: 138) için geniş bir yelpazedeki işçileri profesyoneller olarak selamlama pratiği, terimin mührünü nakde çevirmeye ve çalışanları emek hiyerarşisinin çok yükseklerindeki işlerle özdeşleşmeye cesaretlendirmeye hizmet eder. Post-Fordizm döneminde düşük ücretli hizmet sektöründe çalışanların işlerine bir "kariyer"miş gibi profesyonelce yaklaşmalarının isten-

mesi, Weber'in tüm ücretli işçilerin işlerine bir çağrıymış gibi çalışkanlıkla yaklaşmalarının beklendiği Protestan çalışma etiği tanımını anımsatır. Çalışmanın bu profesyonelleşmesi, bir meslek olduğu düşünülen şeyin ve daha önemlisi "profesyonel olması" beklenen işçi sayısının büyümesi post-Taylorist bir çağda bu disipline edici öznelleşmenin emek hiyerarşisinin hem aşağı hem de yukarısına doğru genişletilmesinin bir yoludur.

Bu geniş uygulamada profesyonelleşme işin içeriğinden çok tarz, duygulanım ve tavırla ilgilidir. Mills beyaz yakalı işçilerin "prestij iddialarının, etiketlerinin işaret ettiği gibi, görünüm tarzlarıyla ifade edildiği"ni (241) belirtir. Mavi yakalı işçilerin genellikle mecburi üniformalarının tersine, beyaz yakalı çalışanlar, seri üretim ve standart olsa da, hem işte hem de evde kendi giysilerini giyer. Mills, bunun beyaz yakalı işçilerin, özellikle de kadınların giysiye harcadıkları para miktarını yansıttığını gözlemler. İki çok farklı çağdaş işgücü araştırmalarının her birinin teyit ettiği gibi, "yaka" metaforu her zaman giysiyle alakalı olmuştur ve sırası geldiğinde giysi profesyonelin anahtar gösterenidir. Carla Freeman'ın Karayipler'deki pembe yakalı ofis işçileri üzerine araştırması (2000) işçilerin, giyim tarzını hayati bir şekilde merkeze alan bir özdeşleşmeyle kendilerini profesyoneller olarak tanımlamaya nasıl teşvik edildiğine odaklanır. Bu birçok zevkin kaynağıydı, hatta ya da özellikle, çalışmayla ilgili nispeten tatmin edici çok az başka şey olduğunda. Bu durumda, profesyonellik söylemi üretimin kimlik ve pratiklerini tüketiminkilere bağlar; doğrusu o, profesyonelleşmiş işin cazibesinin parçasıdır, bu profesyonel ideolojisinin işle özdeşleşmeyi ve ona rıza göstermeyi teşvik etmesinin yollarından biridir. Profesyonel statü ve kimliği tüketim pratiklerine bağlamak, tarz ve giysinin bireysellik ifadesi, statü işareti, haz nesnesi ve özlem alanı olarak hizmet edebileceği pek çok yöntemden faydalanır. Profesyonel bakış ve onu elde etmek için gerekli zaman ve kaynaklar, bizi sadece ekonomik ve toplumsal olarak değil, estetik ve duygulanımsal olarak da

çalışmaya bağlar. Andrew Ross'un "yakasız" olarak adlandırdığı, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yüksek maaşlı teknobilimsel bilgi ve enformasyonel işgücünün konformist olmayan zihniyeti, oldukça açık biçimde yüksek Fordizmin beyaz yakalı işçilerinin kurumsal giyim kodlarına karşı bir modayla belirtilir. Gerçekten bu yakasız tarzın yaratıcılık ve bireyselliği post-Fordist çalışma etiğinin kutladığı çalışma idealini görsel olarak yakalamaya hizmet eder. Tarzın özenle işlenmiş teatralliği, bu internet sanayilerinin hem alıcılara hem de kendi işçilerine, hem "dış" hem de "iç" müşterilere satmaya çalıştığı bir tür yaratıcılık, risk ve put kırıcılığa işaret eder (bkz. Ross, 2003: 3, 32, 50).

Hem Freeman'ın hem de Ross'un anlatısında tanımlanan işçiler, giysi ve tarzı istihdam sektörlerini başkalarından (mavi yakalı değil pembe yakalı olarak ya da beyaz yakalının aksine yakasız olarak) ayırmanın ve aynı şekilde sırf "yakalı" bir sınıf fraksiyonu üyesi olmaktansa o muhit içinde birey olarak statülerini sergilemenin bir yolu olarak kullandı. Fakat Hochschild'in, bir başka ikonik pembe yakalı emek gücü olan uçuş görevlileri üzerine çalışmasında belirttiği gibi, "'profesyonel' olma gerekliliğine kesintisiz gönderme" yoluyla işçilerin görünümü üzerindeki yoğun idari kontrolün savunulmasıyla, standartlaştırılmış sonuçlar otonominin aura ve onuruyla aşılanmış olabilir; fakat yine de son derece düzenli kalır.[24] Sanayinin profesyonellik standardına göre, "uçuş görevlisi görünüm kodu idealini en iyi karşılayandır ve bu yüzden 'en profesyonel'dir". Sonuç olarak, Hochschild şöyle der: "Onlar için 'profesyonel' bir uçuş görevlisi standartlaştırma kurallarını harfiyen kabul eden kişidir" (1983, 103).

Bugün "profesyonel" terimi bazı işlerin statüsünden çok herhangi bir çalışma için öngörülmüş bir tavra gönderme yapar. Bir profesyonel gibi davranmak –insanın işinde profesyonel olması– çalışmaya öznel yatırım ve onunla özdeşleşme;

24. Talwar, profesyonellikle görünümün aynı denkleminin fast-food idare kodlarında da görüldüğünü rapor eder (2002, 100).

fakat aynı zamanda ona bir tür duygulanımsal mesafe koymayı gerektirir. Bir profesyonel, işine kişiliğini yatırır; fakat huysuz iş arkadaşları, müvekkiller, hastalar, öğrenciler, yolcular ya da müşterilerle uğraştığı zaman "bunu kişisel olarak almaz". Bir işçi öznelliği ideali olarak bu sadece bir rol performansı değil, benliğe derin bir bağlılık; yalnızca çalışmayla değil, çalışma disipliniyle de özdeşleşme ve ona bütün dikkatini verme gerektirir. "Profesyonel olmak", profesyonel bir tavır, tarz ve persona geliştirmek yönündeki popüler öğüt, otonominin, özellikle önemsiz işçilerin otonomisinin post-Fordist emek hiyerarşisinde yukarı ve aşağı doğru idari anlamda kurulabilmesinin bir yolu olarak hizmet görür.

## SONUÇ

Bölümün başlarında gördüğümüz beş karşıtlık, söylemin hem genişliğinin hem de sınırlarının, hem görünüşteki değiştirilemezliğinin hem de zayıf noktalarının gösterenleridir. Orijinal Protestan etiğine tekrar geri dönersek, Weber bizi Püritenizmin kusursuz ve monolitik bir güç olmadığı, aslında "bir çelişkiler dünyasını içerdiği" (1958, 169) konusunda uyarır. Bu karşıtlıklar hep birlikte, her ne kadar sağlam olabilse de çalışma etiğinin hegemonyasının aynı zamanda hep tamamlanmamış, müphem ve kaygan olduğunu ortaya koyar. Birincisi, bir perspektiften sıklıkla davranışların en rasyoneli olarak alınan şeyin, biraz araştırdığımızda irrasyonel olduğu ortaya çıkar: Basit ekonomik zorunlulukla açıklanamayan çalışmaya kültürel kendini adamanın bir kısmının sıklıkla acayip şekilde anlaşılmaz olduğu görülür. İkincisi, etiğin üretimci ve tüketimci buyrukları arasındaki ilişki işlevsel olabilir; ama bunlar arasındaki gerilim de istikrarsızlık ve eleştiriye açıklık yaratır. Bir yandan bu ilişki üretim ve tüketimi koordine etmeye hizmet eder, öte yandan biri diğerine yeterli olabilecek tüketim ve üretim seviyelerini şart koşmak, istihdamın mevcut formlarıyla karşılanamayacak tüketim arzuları kışkırtma riski yaratır. Üçüncüsü, aynı anda bağımsızlık ve bağımlılığı vaze-

den bir söylem, potansiyel düzensizliğin sürekli bir kaynağı olur. Çalışma etiği bireysellik ideallerine başvurabilir; fakat bu ideallerin özneleri kapitalist üretim ve yeniden üretimin katı zorunluluklarıyla uyum içinde idare edilmelidir. Dördüncüsü, farklı tarihsel örneklerinde çalışma etiği sömürülebilir özneler yetiştirmede muazzam yararlı olduğunu kanıtlamasına rağmen, eşzamanlı biçimde hem sermaye birikimi için hem de onun yöntemlerine itiraz edenler için bir kaynak olarak hizmet ederek zayıfların bir silahı olarak da konuşlandırılmıştır. Etiğin çalışmayla ilgili vaatleri asla tam olarak karşılanmayan arzu, inanç, ilgi ve ümitler olarak aşılanır; bu anlamda, kapitalist ücret ilişkisinin etik çıpası, sırf onun yeniden üretimi için işlevsel olanları aşan istek ve ihtiyaçlar da yaratabilir. Son olarak, etiğin aktarım araçları aynı zamanda onun çelişkili dinamiklerinin bazılarının anahtarıdır. Onun, karşıtları ve ötekileştirme süreçleri aracılığıyla yaptığı gibi yayılmak –bu sayede bu ötekiler aşağılık; ama aynı zamanda potansiyel olarak dirençli özneler olarak kurulabilir– bir başka tahmin edilemezlik unsuru sunar. Benim iddiam, çalışma etiğine can veren karşıtlıkların onun hem vazettiklerinin devam eden otoritesini hem de hâkimiyetinin sallantıda oluşunu açıklıyor olmasıdır.

Etiğin önemi post-Fordizm şartlarında sebat eder, tabii kırılganlığı da. Çalışmanın, çalışmanın ötesinde bir hayat arzusunu dizginleme yeteneği, belki her zamankinden daha çok, çalışma etiğinin gücüne bağlı. Etiğin çalışmaya daimi sadakat ve onunla özdeşleşmemiz için ısrarlı buyrukları, çalışmayı hayatın gerçek merkezi olarak yükseltmesi ve kendinde bir amaç olarak olumlaması; tüm bunlar, yatırım yaptığı toplumsal emeğin özel tarzları ve çağdaş birikim rejimine uygun her tür işçinin ve emek kapasitelerinin üretilmesine yardımcı olur. Fakat çalışma değerlerini sermaye için daha önemli kılan emek süreçlerindeki değişiklikler, onları daha az inandırıcı hale de getirir. Çalışma etiğinin her yeniden yapılandırılmasıyla, çalışmadan daha fazlası beklenir: kesinlik hükmündeki epistemolojik bir ödülden, toplumsal hareketlilik olasılığında-

ki sosyoekonomik bir ödüle, kendini gerçekleştirme ve anlam vaadindeki ontolojik bir ödüle kadar. Gerçekten, Weber'in anlatısındaki tedirgin Protestan'ı, çalışmanın niteliği ve ücretin niceliği, somut görevin doğası ve kazanılan gelirin miktarı, işçinin harcadığı çabanın seviyesinden daha az ilgilendirir. Bugün tersine, hem emek sürecinin niteliği hem de onun maddi ödüllerinin niceliği, söylemin yeni çalışma ideallerini yerine getirme yeteneğiyle alakalıdır.

Göze alınan onca şeyle, omuzlarına binen onca beklentiyle, çalışmanın etik söyleminin birçok işin gerçekliğinden her zamankinden daha soyut hale gelmesi şaşırtıcı değil. İki kademeli emek piyasasında, emek hiyerarşisinin bir ucunda "aşırı değer biçilen çalışma"nın, öteki ucunda "değersizleştirilen çalışma"nın yeni tarzlarını buluruz (Peterson, 2003: 76). Emeği esnekleştirme yarı zamanlı, geçici, tesadüfi ve güvencesiz çalışma formlarının artışıyla sonuçlanır. Bir uçta, Stanley Aronowitz ve William DiFazio'nun belirttiği gibi, "ücret ödenen emeğin niteliği ve niceliği, çağdaş toplumsal kuram ve politikaların temeli haline gelmiş dini kaynaklardan türeyen temel iddiayı; ücret ödenen çalışmanın kişisel kimliğin kalbi olması gerektiği görüşünü –şayet şimdiye dek yaptıysa da– artık haklılaştıramaz" (1994, 302). Emek hiyerarşisinin öteki ucundaysa, çalışmanın toplumsal olandan geriye kalanı kolonileştirerek ve gölgede bırakarak hayatın bütünü olması beklenir. Aynı zamanda, çalışma etiği daha ısrarla –ve belki ümitsizce– savunulur. "Asla", der André Gorz, "'toplumsal bağlar', 'toplumsal uyum', 'entegrasyon', 'toplumsallaşma', 'kişiselleştirme', 'kişisel kimlik' ve anlam kaynağı olarak emeğin 'yeri doldurulamaz', 'olmazsa olmaz' işlevi, onun artık bu işlevlerin *herhangi birini* yerine getirmekten aciz olduğu günden beri istendiği kadar takıntılı bir şekilde talep edilmedi" (1999, 57). Bugün bir kez daha, korkulan da buydu, mensuplarına başarılı bir şekilde seslenilemeyen bir başka kuşak arasında zayıflayan çalışma etiğinin potansiyel olarak sert sonuçlarının haberini alıyoruz. Çalışma etiğinin iç istikrarsızlıkları göz önüne alınır-

sa, onun avukatları ve teşvikçilerinin endişe etmek için nedenleri olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Tavırların üretken olduğu yerde, çalışma etiğine bir başkaldırı; sermaye birikimi adına öz-disiplinin erdemleri hakkında bir şüphecilik; çalışmayla ilgili, sadece prensipte, iyi bir "profesyonel" tavır geliştirmeye bir isteksizlik ve bütün bir ömrü çalışmaya tabi kılmayı reddetme yeni bir tür yıkıcı potansiyel taşır. Benim iddiam, rolü göz önüne alınırsa, çalışma etiğine karşı çıkmak *gerektiği* ve istikrarsızlıklarından ötürü de karşı çıkıl*abilece*ğidir.

# Bölüm II
# Marksizm, Üretimcilik ve Çalışmanın Reddi

Sıkı çalışma gerçekten öyle büyük bir şey olsaydı,
zenginler hepsini kendilerine saklardı.
SENDİKA AKTİVİSTİ

Kültürel bir hâkim çalışma etiği olabilir; kusursuz ve tartışmasız kesinlikle olmaz. Önceki bölümde, çalışma etiğince harekete geçirilen dışlamalara karşı bir reaksiyona –yani başkaldırı araçları olarak alternatif çalışma etiklerinden faydalanan kapsama taleplerine– değindik ve bu karşılığın hem avantaj hem de kısıtlamalarını değerlendirdik. Fakat başka türlü yaklaşımlar da var: Amerika Birleşik Devletleri'nde çalış-

ma etiğinin hikâyesi sadece aşağılık özneler ve onların tanınma mücadeleleriyle değil, normatif çalışma söylemine yönelik muhtelif direniş ve inkârlarla da ilgilidir. Çalışma hakikatini içselleştirmeyi beceremeyenleri ön plana çıkaran paralel bir tarih, direnen ve seslenişten bile kaçabilen "kötü özneler"in tarihi de mevcut. Bu hikâyenin bir bölümü, sınıf bilinci bir emekçi etik yoluyla değil, Michael Seidman'ın tanımladığı şekliyle, "ücretli emeğin mekân, zaman ve taleplerinden kaçınmakla" (1991,169) ifade edilen endüstriyel işçi sınıfı sektörlerinin protestolarını merkeze alabilir. Bir başkası, boş zamanı ne emek gücünü yeniden yaratma ve tüketimi sağlama almanın bir aracı ne de mevcut istihdamı yaygınlaştırma ve ücretleri yükseltmenin bir yolu olarak değil, kendinde bir amaç olarak, iş dışı memnuniyet verici zaman olarak gören alt tabakadakilerin perspektifini içerebilir (bkz. Rodgers, 1978: 159-160). Bu alternatif tarih Robin Kelley'in hikâyelerini anlattığı, "iyi proleterler olmayı reddederek" farklı bir ırk isyanı tarzı peşinde koşan havalı takım elbise [*zoot suiter*] ve düşük pantolon giyenler [*hipster*] gibi, iş dışı zaman ve mekânda zevk ve anlam arayan siyah işçi sınıfı kesimlerine (1994, 163) ve çalışmanın –ister ücretli çalışma olsun ister ücretsiz ev içi çalışma– kadının arzulayacağı bir şey değil, tersine kaçmaya çalışması gereken bir şey olduğunda ısrar eden, ev işleri için ücret hareketiyle ilişkili feministler de dahil, ikinci dalga feministlere de odaklanabilir. Bu çalışma etiği vasıtasıyla kimliksizleştirme tarihi beatniklerden hippilere, punklara ve aylaklara [*slacker*] kadar çeşitli gençlik altkültürlerini, E. P. Thompson'ın "Püriten zaman-değer biçme" (1991, 401) dediği şeye karşıt kurulmuş her şeyi de kapsayabilir. Bugün çalışmanın dayatılmasına karşı isyan, ifadesini birtakım aktivist grup ve yasal savunma örgütünün gündeminde bulur; muhtemelen en canlı örneklerin bazıları çalışmanın giderek esnek ve güvencesiz olmasına istikrarlı ve güvenilir –ama aynı zamanda tek yanlı ve her şeyi tüketen– Fordist ücret ilişkisinin restorasyonunu talep ederek değil, tersine, yaşam ve çalışma arasında tamamen farklı bir

ilişkiyi garantiye alacak beceriyi talep ederek karşılık veren Avrupa güvencesizler hareketinden gelir.[1]

Amerika Birleşik Devletleri'nde sosyal yardım alanların çalışma yönelimleri, çalışma etiğinin nasıl hem içselleştirildiğini hem de direnişle karşılaştığını açığa çıkardığı için ilginçtir. Sık konuşlanan "kültürel eksiklik" söylemlerinin tersine, 1996 sosyal yardım reformu (Kişisel Sorumluluk ve Çalışma Fırsatı Denkleştirme Yasası) etkileri üzerine araştırmalar yardım alanlar arasında, reform fikri ve onlar adına geliştirilen bildik çalışma etiği için çok destek bulur. Gerçekten, "yoksul annelerin sosyal yardım reformuna desteği, yardım alan annelerin Kişisel Sorumluluk Yasası'nda toplumsal 'dışarıdakiler' [*outsiders*] olarak resmedilmemesinin en çarpıcı işaretidir", diyor Sharon Hays (2003, 215). Fakat ABD sosyal yardım sisteminin tarihi, yardım alanların çalışma-etik söylemleriyle ilişkili şekilde politikleştiği pek çok yolu da ortaya koyar. 1960'ların ortalarından 1970'lerin başına kadar, Ulusal Sosyal Yardım Hakları Örgütü ücretli çalışmanın tüketim ihtiyaçlarını karşılamanın yegâne meşru aracı olduğu görüşünü kabul etmeyi açıkça reddetti. Üretimcilik ve tüketimcilik arasındaki karşıtlığı işleyen bu aktivistler bağlantının meşruiyetini ve gerekliliğini reddetti ve ücretli çalışmaya katılımlarına bakılmaksızın bireylerin gelir hakkı için savaştı (bkz. Kornbluh, 1997; Nadasen, 2002).[2] Böylece, etiğin yargılarınca o kadar ısrarla hedef alınan ve genellikle onun vazettikleri aracılığıyla haklarından mahrum bırakılanlar bile onun meşruiyetine karşı radikal ve güçlü meydan okumalara girişti.

1. Birkaç örnek için İtalya'daki San Precario figürüyle ilgili eylemlere (Tari ve Vanni, 2005; De Sario, 2007), İspanyol gruplar Precarias a la Deriva (2006) ve Dinero Gratis'e (http://www.sindominio.net/eldinerogratis/index.html), Euromarches'a (Mathers 1999; Gray 2004) ve EuroMayDay etrafındaki hareketliliğe (http://www.euromayday.org/) bakınız.

2. Maria Milagros López'in, kimilerince devlet desteği alanlar tarafından konan bir tür "yardım tavrı" olarak kötülenen ama Lopez'in "şimdinin önemini farz eden ve haklar, ihtiyaçlar, yardımlar, bir haktan yararlanma, haysiyet ve ücret yapısının dışında kendine değer biçme talep eden çalışma ve hayat formları" (1994, 113) olarak değerlendirdiği sanayi sonrası Porto Riko'da çalışma sonrası öznelliklerin doğuşuyla ilgili zengin ve ilginç tartışmasına da bakınız.

Benim fikrim ücretli emeğin ve onun hâkim etiğinin dayatılmasının tarihinin paralel bir isyan ve ret tarihi olmadan eksik kalacağıdır; etik sadece karşı çıkışlar ve onların telafisini değil, kaçış çizgileri de yaratır. Fakat aşağıdaki analiz bu tarihi anlatmayı sürdürmektense başka bir şeye girişecek: çalışma karşıtı politika ve çalışma sonrası tahayyülleri zenginleştirebilecek ve aydınlatabilecek kuramsal kaynakları belirleme ve açımlama.

## MARKSİZM VE ÜRETİMCİLİK

Bu kuramsal araçlar kuşkusuz, çalışmanın eleştirel bir analizi –feminist analizi bir yana– için hem aşikâr hem de tuhaf bir kaynak olan Marksist gelenekten alınır: aşikâr çünkü emeğe odaklanır; tuhaf çünkü Marksizm genellikle çalışma övgüsüne, çalışmayı sömürüden kurtarmaya ve onun haysiyetinin yabancılaşmamış bir formda restorasyonuna bağlılığı açısından anlaşılır. Buna rağmen, girişte belirtildiği gibi, gelenek içinde, çalışmanın yapı ve ilişkilerinin eleştirisi ve onun değerleriyle daha doğrudan bir yüzleşmeyi birleştirenleri de kapsayan alternatifler var. Otonomist Marksizm bu tür bir yaklaşımdır; bu geleneğin merkezi bir kavramı –çalışmanın reddi– bu kitapta geliştirmeyi amaçladığım, çalışmanın ve ona karşı olmanın politik kuramına ilham verir ve onu detaylandıran eleştirel analizler, politik gündemler ve ütopyacı spekülasyonlar için çok önemli bir kavramdır. Her şeye rağmen Marksist tarihin epeyce geniş bir şeridini hedef alan Marksist bir kavram olarak çalışmanın reddini anlamak için bölüm onu çalışmanın doğası, anlamı ve değeri üzerine Marksizm içerisindeki bir çatışma tarihiyle, üretimcilik eleştirisinin giriş noktamız olarak hizmet edeceği ihtilaflı bir alanla ilişkili olarak konumlandıracak kısa bir soykütüksel anlatıyla başlayacak.

Marksizmdeki üretimcilik eleştirisi belki en özlü ve kesinlikle en kışkırtıcı şekilde Jean Baudrillard'ın *The Mirror of Production*'ında* ortaya konmuştu. Baudrillard'a göre, "devrim-

* Jean Baudrillard, *Üretimin Aynası ya da Tarihi Materyalist Eleştiri Yanılsaması*, Çev. Oğuz Adanır, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2013. (y.h.n.)

ci tahayyüle musallat olan bir heyula var: üretimin hayaleti. Her yerde, üretkenliğin azgın bir romantizmini sürdürüyor" (1975, 17). Onun gördüğü şekliyle, tarihsel materyalizm politik ekonominin emek fetişizmini yeniden üretir; Marksizmin suç ortaklığının kanıtı emeğin doğallaştırılmış ontolojisinde ve bu özün engellenmemiş bir üretkenlik formunda tamamen gerçekleştirildiği ütopyacı bir gelecek vizyonunda bulunabilir. Baudrillard bu normatif ideal –bu "çalışmanın kutsanması" (36)– içinde tam anlamıyla faydacı amaçların hizmetinde doğayı kontrol altına almaya odaklanan faaliyetlerin yüceltilmesiyle birlikte, zenginlik, kendiliğindenlik ve toplumsal pratik ve ilişkilerin çoğulluğunun üretimin araçsal ve rasyonalist mantığına tabi kılındığı dünyevi çileciliğin değerlerine bir bağlılık bulur. Baudrillard'ın Marksizmin üretimciliğe bağlılığı, Batı kapitalist toplumsal formasyonlarının desteğiyle ve onların yanı sıra gelişen çalışma değerlerinden kopmadaki kabiliyetsizliği olarak tanımladığı şey, hem eleştirel analiz hem de ütopyacı tahayyülün bir başarısızlığını temsil eder.

Marksizmi bütünüyle suçlamasındaki sorunlara rağmen, Baudrillard'ın eleştirisi alana yapılan katkıların en azından bazılarında inatla yerleşik kalan üretimci varsayım ve değerleri teşhir etmek ve yeniden değerlendirmek için bir fırsat sağlar. Mesela baştan çıkarıcı, dikkat dağıtıcı ve kaçınılmaz olarak aşağılayıcı –görünen– tüketim zevklerine karşı takınılan eleştirel tavrı düşünün. Geleneksel çalışma etiğinin kalıntılarının ayrıca yaratıcılık dilinin bazı örneklerde emeğin eşanlamlısı olarak kullanıldığı durumlarda ortaya çıktığını savunuyorum; bu, en azından bu dilin sadece emek sayılan şeyi seçici olarak genişletme etkisine değil, onun değerli bir insan pratiği olarak statüsünü yükseltme etkisine de sahip olduğu zaman görünüyor. Bu yüzden, örneğin, kapitalizm sonrası toplumun yaratıcı faaliyetin özgürleşmesi bakımından tanımlanmasıyla, çalışma dışı bile takdire şayan bir hedefe yönelen disipline edilmiş bir pratik olarak ve tembellik günahıyla ilişkili risk taşıyan bir şeyden ayrılmış olarak düşünülebilir. Bu geleneksel çalışma değerlerine Marksist bağlılık belki

en net, geleneğin tarihinden iki örnekle –sıklıkla hâlâ özellikle alanın Marksist olmayan temsillerine hâkim olan örnekler– ortaya konabilir; ben bunlara sosyalist modernleşme ve sosyalist hümanizm diyeceğim. Bu paradigmaların çalışmayla ilgili varsayımları, onların kapitalizm sonrası alternatiflerle ilgili, biri emeğin sömürüsünün üstesinden gelme olarak konan, diğeri emeğin yabancılaşmasına bir çare olarak sunulan ütopyacı spekülasyonlarının merceğinden bakıldığında, şiddetle açığa çıkar.[3] Bu iki yaklaşımı kısa bir değerlendirme için seçtim; çünkü Baudrillard'ın eleştirdiği, çalışmanın özsel değerine bağlılıklarını çok açık bir şekilde sergiliyor ve onları takip eden otonomist Marksist üretimcilik karşıtı çalışma yaklaşımının incelenmesine öğretici bir tezat sunuyor. İlaveten, ilk iki yaklaşımın çalışmanın doğası ve değerine ilişkin varsayımları olağanüstü ısrarcıdır; bu varsayımlar hem Marksist geleneğin içindeki hem de onun ötesindeki çeşitli analizlerin normatif vizyonları ve eleştirel çerçevelerinde düzenli olarak ortaya çıkar. Bu yaklaşımların çalışmayı savunmaları ve onun geleneksel değerlerini yinelemeleri hâlâ bütünüyle dikkate alınmadı.

## SOSYALİST MODERNLEŞME

Modernleşme ütopyası en popüler olarak Marksizme atfedilen kapitalizm sonrası bir alternatifin tarifini oluşturur. Bu vizyonda, komünizm kapitalizm altında gelişen üretim güçlerinin üretken potansiyelinin eksiksiz gerçekleşmesiyle eşittir. Bu versiyonda, sermaye eleştirisi sömürü sorunsalına ve üretim ilişkileriyle güçleri arasındaki çelişkiye odaklanır. Sömürü üretim güçlerinin özel mülkiyetinden kaynaklanır ve artık emeğin meyvelerinin özel temellükünden ibarettir. Kapitalist gelişmenin bu iyi prova edilmiş hikâyesine göre, bu burjuva mülkiyet

3. V. bölümde daha da açacağım bu ütopyacı vizyonlar, mükemmel bir gelecek için şablonlar değil, –ütopyacı düşünüşün daha ılımlı ve kullanışlı kavramlarıyla iyi geçinen– alternatif yaşam tarzlarını öngörme ve farklı olasılıkları tahayyül etme girişimleridir. İlham veren bu vizyonlar hem sermaye etkisinde gündelik yaşamın eleştirisini geliştirmek hem de farklı bir gelecek olasılığını arzulama, tahayyül etme ve ümit etmeyi tetiklemek için tasarlanmıştır.

ilişkileri er ya da geç modern üretken güçlerin tam gelişimine ayak bağı olur: "Burjuva toplumunun şartları, onlar tarafından yaratılan zenginliği içine almak için çok dardır" (Marx ve Engels, 1992: 9). Aksine, komünizm kontrol ve mülkiyetin ekonomik ilişkilerini demokratikleştirecektir. Sadece üretim araçları ve emek sürecinin kendisi serbest bırakılırken, üretim ilişkileri –sınıf ilişkileri– böylelikle radikal olarak şekil değiştirecektir.

Genellikle devlet sosyalizminin politik mirasıyla ilişkili olmasına rağmen, sosyalist modernleşmeye dair Marksist gelenek ve Marx'ın yazılarında bazı referans noktaları vardır. Örneğin, bu paradigmanın devrim kuramıyla tutarlı 1918 tarihli bir metinde Lenin kapitalizmin yıkılmasından sonraki iki safhayı birbirinden ayırır: "fabrika disiplini"nin tüm topluma genişletildiği sosyalist safha ve nihai hakiki komünizm safhası. Sosyalist aşama –kesin süresi bilinmeyen, kapitalizm ve komünizm arasındaki geçişin uzun dönemi– işçilerden "fedakârlık", "sebat" ve "sabit ve disiplinli emeğin gerçek yoluna" (Lenin, 1989: 223, 226) bir bağlılık ister. Komünizmin gelecekte başarılmasını sağlama almak için, geçiş döneminde sermayeye karşı saldırı kısmen askıya alınmalıdır. Bu yüzden, sosyalizm kapitalizmin geçici yoğunlaştırılmasını içerir, oysa komünizm onun saf aşkınlığı olarak soyut biçimde tahayyül edilir. Bu arada, "Sovyet hükümetinin, bütün etki alanındaki insanlara vermesi gereken görev, çalışmayı öğrenmektir" (240). Bu, parça başı ücretin, firmalar arasında rekabetin ve zaman-hareket analizlerinin kullanılmasını kapsar. Bu modernleşme ütopyası hiçbir yerde Lenin'in Taylorizme düşkünlüğü ve hayranlığındaki ve küçük burjuva tembellik, bencillik ve anarşisiyle savaşmak için sıkı çalışma disiplinine ihtiyaç üzerine ısrarındaki kadar net çizilmemiştir (bkz. 240-241, 257). Fakat Lenin'in sadece devrimin hemen sonrasındaki dönemin zor koşullarıyla başa çıkmak için bir araç olarak düşündüğü şey, başkalarının elinde –ya ütopya her zamankinden daha uzak geleceğe ertelendiğinden ya da ona erişildiği ilan edildiğinden– kendinde bir amaç haline geldi. Belki sonraki Sovyet politikaları ve re-

toriği bu modernleşme idealinin en saf örneklerini verir. Disipline edilmiş proleter emeğinin kahramanca, dünya kurma kapasitelerini olumlamasıyla, vizyon, dar anlamda toplumsal üretim olarak anlaşılan insan emeğinin yaratıcı gücüne bir değer biçme etrafında döner ve ona bağlı olur.

Marksist bir perspektiften, üretimci vizyonun bu versiyonundaki sorun, sermayenin yetersiz bir eleştirisi üzerine kurulu olduğu için onun bir alternatif vizyonunun kapitalizmin birçok yapı ve değerini korumasıdır. Proleter emeğinin ve üretken güçlerin ilerici gelişiminin bu takdir edilişi, kapitalist toplumun temel niteliklerini kopyalar; bu anlatıda, işçi sınıfı "toplumsal emeğin kucağında uyuklayan üretken güçleri" (Marx ve Engels, 1992: 8) ilk kez gözümüzün önüne seren burjuvazinin tarihsel rolünü devralır ve sürdürür. Burada ekonomik büyümenin, sanayinin ilerlemesinin ve ekonomik modernleşme sürecini doğallaştırması ve kutlamasıyla burjuva politik ekonomisinde bulunabilecek olana benzeyen çalışma etiğinin onaylanmasını buluruz. Stakhanov ve Oblomov figürleri politik ekonomistlerin etik olarak layık olan ve olmayan ile ilgili meselinin, tersine çevrilmiş sınıf pozisyonlarıyla, resmi Sovyet versiyonunu sunar: değerli çalışkan işçi ve yararsız tembel soylu. Bu formda, kapitalist üretimin eleştirisi, örneğin, emek sürecinin kendisine genişletilmez ve böylelikle Marx'ın fabrika emeğinin usandırıcı ve tekrarlamalı niteliğine dair sivri eleştirileri ya da özgürlüğün çalışma saatlerinin kısaltılmasını gerektirdiği ısrarı uygun şekilde açıklanmaz. Bu anlatı sanayi üretiminin temel formunu –hatta üretim üzerindeki kapitalist komuta tarzını bile– dokunulmamış bırakarak komünizmi bir mülkiyet ilişkileri dönüşümüyle sınırlandırır. Kapitalizme gelecekteki alternatif, Moishe Postone'ın bu mantığı eleştirel okumasına göre, "kapitalizmin mahal verdiği *aynı* sanayi üretim tarzını ekonomik olarak düzenlemenin ve politik olarak icra etmenin yeni bir tarzı"na (1996, 6) indirgenir. Benzer şekilde, komünizm kapitalizmin rasyonelleşmesi, süreçlerinin ehlileştirilmesi ve ustalaştırılması olarak anlaşılabilir.

## SOSYALİST HÜMANİZM

Kendisini modernleşme modeline karşı konumlandıran ama yine de onun çalışmaya temel bağlılığını paylaşan Marksist tarih arşivinden ikinci örnek, 1960'larda birçok Anglo-Amerikan Marksist arasında popülerlik kazandı. Modernleşme söylemi 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Avrupa'daki devrimci hareketler bağlamında doğmuşken, hümanist Marksizmin bu modelinin gelişmesi ve popülerleşmesi Yeni Sol'un yükselişiyle denk düştü. 1961'de Marx'ın *Economic and Philosophic Manuscripts*'inin* ABD'de ilk kez basılmasına eşlik eden Erich Fromm'un *Marx's Concept of Man*'i** bu Marx okumasının klasik bir önermesini sunar. Bu, Marksizm'i sadece varolan sosyalist rejimlerle ilişkisinden değil, daha ekonomist ve determinist eğilimlerinden de kurtarma yönünde bir girişimdir. *El Yazmaları*'ndan (ilk kez 1920'lerde yayımlandı ve İngilizce'ye ilk kez 1959'da çevrildi) yararlanan Fromm bir karşı-Marx kurar: hümanist gelenekte temellendirilen, tarihin motoru ve analiz birimi olarak yaratıcı bireye bağlılığa odaklanan filozof bir Marx. Eski model, Marksist modernleşme, ayrıcalıklı metin olarak *Kapital* ve *The Communist Manifesto*'ya*** yönelirken bu hümanist söylem Marx'ın ilk yazılarını, *El Yazmaları* ve *Alman İdeolojisi*'ni takip eder. Modernleşme ütopyası burjuva mülkiyet ilişkilerinin eleştirisine ve sömürü sorunsalına bir yanıt olarak düşünülürken, hümanist ütopya yabancılaşmış emeğin eleştirisinden doğar. Önceki, toplumsal ilerleme, toplumsal adalet ve toplumsal uyum nosyonlarına odaklanırken, sonraki, hayati bir kategori ve temel değer olarak bireyi ayrıcalıklı kılar. Gerçekten, Fromm'a göre, Marx'ın felsefesi "bireyselliğin tam gerçekleşmesini hedefliyordu" (1961, 3). Bunun romantik bir boyutu da var ki bunun kanıtı Fromm'un Marx'ın

---

* Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000. (y.h.n.)

** Erich Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, Çev. Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul, 1992. (y.h.n.)

*** Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, Çev. Muzaffer Erdost, Sol Onur Yayınları, Ankara, 2011. (y.h.n.)

felsefesini "Batı sanayileşmesinin gelişiminin özündeki insanın otomatizasyonu ve insanlıktan çıkarılmasına karşı bir hareket" (1961, v) ve "başarılı sanayileşmenin mekanik-materyalist ruhuna" "manevi-hümanist" (72) bir alternatif olarak tanımlamasındadır. Modernleşme ütopyası ve hümanist ütopya bir arada modernliğin iki yüzüne Marksist bir yorum sunar: bilim ve sanayinin sürekli gelişmesine dayanan toplumsal ve ekonomik bir ilerleme ideali ve o ideale eşlik eden rasyonalizasyon güçlerine karşı romantik başkaldırı.

İki gelecek vizyonu –sosyalist modernleşme ve sosyalist hümanizm– bazı yönlerden birbirlerine karşıdır; fakat temel bir insani değer olarak emeğe benzer bir bağlılığa dayandırılır. İlkinde, emek toplumsal üretim olarak düşünülür ve toplumsal uyum ve başarının birincil mekanizması olarak övülür. İkincisinde, emek bugün uzaklaşmış bulunduğumuz ve geri dönmemiz gereken bireysel bir yaratıcı kapasite, insani bir öz olarak anlaşılır. Marx'ın *El Yazmaları*'ndan yararlanan Fromm, Marx'ın merkezi ilgisi olduğunu düşündüğü insanın kendini gerçekleştirmesinin çalışma faaliyetine ayrılmaz şekilde bağlı olduğunda ısrar eder: "Bu hakiki faaliyet sürecinde insan kendini geliştirir, kendisi olur; çalışma sadece bir amaç –ürün– için araç değil, kendinde bir amaçtır, insan enerjisinin anlamlı ifadesidir; bu yüzden çalışma zevklidir" (1961, 41-42). Kapitalizmde sorun onun bizi asli doğamızdan, otantik benliğimizden uzaklaştırmasıdır; yabancılaşma bu anlamda üretkenliğin yadsınmasıdır (43). "Marx için", diye savunur Fromm, "sosyalizm insanın kendisine, varlık ve öz arasındaki özdeşliğe dönmesine izin veren toplumsal düzen demektir" (69). Etrafında gelecekteki ütopyacı bir toplumun örgütleneceği hüküm süren ideal olarak yabancılaşmamış emek, bireysel kendini gerçekleştirme ve tatminin birincil aracı olarak tahayyül edilir. Fromm, *Kapital*'in üçüncü cildinden uzun bir alıntı yapar –Marx'ın bir zorunluluk alanının ötesinde ve üzerinde bir özgürlük alanı tasavvur ettiği meşhur pasaj– ve sosyalizmin tüm asli unsurlarının burada bulunabileceğinde ısrar eder (59-60).

Fromm'un bu pasajı okumasında, yabancılaşmamış emeğin hümanist vizyonunun anahtarını buluruz: çalışma dünyasının, bireysel üreticiler tarafından kontrol edilen işbirliğine dayalı bir sürece dönüşümü. Özgürlüğü üreten planlı ekonomi değildir, kişiyi özgür kılan onun planlama ve örgütleme faaliyetine katılımdır: özgürlük bir bireysel bağımsızlık meselesidir, "kendi gücünü kullanarak ve kendini dünyayla üretken şekilde ilişkilendirerek, insanın [bireyin] kendi ayakları üzerinde durmasına dayanır" (61).

Fromm'un kapitalizm için çaresi, Lenin'in daha önce tanımladığı gibi, daha çok çalışma değil, daha iyi çalışmadır. "Marx'ın merkezi temasının yabancılaşmış, anlamsız emeğin üretken, özgür emeğe dönüşümü" (1961, 43) olduğunda ısrar eder; bu sonunda gerçek insanlığımızı gerçekleştireceğimiz araçtır. İlginçtir ki Fromm, sosyalizmin tüm asli unsurlarının ifadesi olarak nitelediği *Kapital*'in üçüncü cildindeki meşhur pasajı tartışmasında Marx'ın, özgürlük alanının sadece onun temeli olarak zorunluluk alanıyla gelişeceğini söylediği kısmı uzun uzun alıntılar; ama peşinden gelen paragrafın son cümlesini atlar; orada Marx şunu ekler: "çalışma gününün kısaltılması temel önkoşuldur" (Marx, 1981: 959). Daha sonra Fromm kitabında aynı pasajın daha kısa bir bölümünü alıntılar; bu seferki, çalışma gününün kısaltılması gereğiyle ilgili cümleyi içerir. Ama çalışmanın azaltılması idealine ilgisizliği hâlâ nettir: Son cümle hariç alıntının her parçasını vurgulamak için italikler ekler, son cümle üzerine yorum yapmayı yine es geçer (1961,76). Toplumsallaşmış üretim olarak yabancılaşmamış formu içindeki çalışma, kendini yaratmanın aracı ve ifadesi ise niçin daha az çalışılsın? Hedef toplumsal değerin payandası olarak çalışmanın statüsüne itiraz etmek değil, onun haysiyetini ve değerini onarmaktır.

Kapitalist disiplinin ana konturlarını kabul edip onlara uyarken piyasa ve özel mülkiyeti reddeden modernleşme modelinden farklı olarak, hümanist paradigma çalışmanın çok daha geniş bir eleştirisini içerir. Bununla birlikte, bir geçmiş

zaman nostaljisi eğilimi, alternatife dair vizyonlarını şekillendiren zanaat üretiminin romantikleştirilmesi bu eleştiriye ayak bağı olur. Fromm yabancılaşmanın şimdi, el işi üretim ve imalatın yürürlükte olduğu kapitalizmin daha önceki bir evresinde olduğundan daha büyük olduğunu savunur (1961, 51). Kullanım değerleri üretimindeki somut emek bazen bu analizlerde, değişim değerleri üreten soyut emeğe alternatif olarak öne sürülür. Bu yüzden, örneğin, bu hümanist başlık altına tereddütsüz giren bir makalede David McLellan, büyük oranda Marx'ın erken yazılarından yararlanarak, emeğimizin ürünüyle doğrudan ve kişisel bir bağa sahip olduğumuz yabancılaşmamış bir toplum olarak komünizmin bir başka yeniden yapılandırılmasını sunar (McLellan, 1969: 464): emek sarf eden özümüzün nesnelleştirilmesi olarak yarattığımız nesneler varoluşumuzun teyidi olarak hizmet görecekti. Artıdeğer üretmek amacıyla piyasada satılacak gereksiz şeyler üretmek yerine, doğrudan tüketim için faydalı şeyler üretecektik. Hem farklı türden somut emekleri genelde emeğe indirgeyen kavramsal bir soyutlama hem de geniş ölçekli toplumsal üretimin gereklerine göre bireylerin somut emek sarf ettiği faaliyetleri dönüştüren pratik bir süreç olarak soyut emeğe karşılık bu romantik-hümanist perspektif somut emeği bir alternatif olarak değerlendirme eğilimindedir.

Yukarıda belirtildiği gibi, çalışmanın anlamı ve doğasıyla ilgili bu varsayımlarından en azından bazıları ve onların bildirdiği spekülatif türden vizyonlar, burada Fromm tarafından temsil edilen sosyalist hümanizm geleneği dışındaki alanlarda bulunabilir. Örneğin hem Maria Mies hem de Neala Schleuning endüstriyel kapitalist modernleşmenin Marksist feminist eleştirilerini ve bu hümanist paradigmayla uyumlu alternatif ekonomi vizyonlarını sunar. Mesela Mies özgürlüğün zorunluluk alanının dışında var olduğunu ve zorunlu emeğin azaltılmasını ya da ortadan kaldırılmasını gerektirdiğini Marksist görüş olarak almayı açıkça reddeder (1986, 216). Annelik işi, köylü emeği ve zanaatkâr üretim dahil –tamamen meta üre-

timine batmamış olmaları ve piyasa mantığına minnet duymamaları kaydıyla– bazı çalışma formlarının bir yük olarak değil, kendini ifade ve zevk kaynağı olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur (217). Schleuning'in modern yabancılaşmış emek eleştirisi benzer şekilde, bir "iyi çalışma" modeli üzerine temellenir; bu da sanayi öncesi yeniden üretimci emekten derlenir (1990, 90-92). Bu yazarların görüşüne göre bu çalışma formlarını o kadar tatminkâr yapan şey, eşya ya da zenginliğin üretiminden çok hayatın doğrudan, vasıtasız üretimini içermeleri (Mies, 1986: 217); tüketimden çok kullanım için üretmeleridir (Schleuning, 1990: 85).[4] Çalışmamızda bir amaç ve zorunluluk duygusuna sahip olmamız gerek; bunu bulmak için de faydalı ürünler üretmeliyiz (Mies, 1986: 218). Hedef, çalışmanın bir kez daha hayatla entegre olacağı bir topluluk tasavvur etmek (Schleuning, 1990: 45). Çalışma gününün uzunluğu o zaman alakasız olacaktır: "Uzun bir çalışma günü ve hatta işle dolu bir ömür o zaman bir lanet gibi değil, insanın kendini gerçekleştirmesi ve mutluluğunun bir kaynağı olarak hissedilecek" (Mies, 1986: 217).

Bu yazarların tüketimin savunulamayacak kalıplarına eleştirileri, tüketim malları ve onların üretildikleri şartlar arasındaki ilişkiyle ilgili soruları saptırma işlevi gören meta fetişizmini sorgulamaları önemli olsa da, üretimciliğe destek ve tüketimciliğe muhalefet arasında yazarların onayladığı bağ, geleneksel çalışma etiğinin merkezi ilkelerinden birini tekrarlar. Bu anlatılardaki sorunlardan biri onların, bireysel tüketimi bireysel üretime sıkıca bağlama eğilimleridir. Üretim ve tüketim arasındaki bağların daha yılmaz ve dolaysız olanlarından birini onaylayarak, yazarlar bir topluluğun üyesi ya da bireyler olarak sadece ürettiğimizi tüketmek idealine tutunur. Mies'e göre, "ancak ürettiğimiz şeyleri *tüketerek* onların yararlı, an-

4. Ivan Illich "neşeli kanaatkârlık" etiğinin yol gösterdiği bir geçimlik ekonomiyi savunmakla bu tür eleştirinin bir başka örneğini verir. Illich, "profesyonel olarak tasarımlanmış bir metanın kültürel olarak şekillendirilmiş bir kullanım değeriyle yer değiştirmesinin başarıldığı yerde" otonom yaşayamayacağımızı ya da yaratıcı biçimde davranamayacağımızı iddia eder (1978, 9).

lamlı ve sağlıklı olup olmadıklarına, gerekli ya da fuzuli olduklarına hüküm verebiliriz. Ve ancak tükettiklerimizi *üreterek*, tüketmek istediğimiz şeyler için gerçekten ne kadar zaman gerektiğini, hangi becerinin, hangi bilginin ve hangi teknolojinin gerekli olduğunu bilebiliriz" (219). Doğrudan kullanım için üretim ve net ihtiyaç için tüketim: Her biri diğerine katı sınırlar koyar. Tüketmek için üretmemiz ve sadece ürettiğimizi tüketmemiz gerektiğinde ısrar etmek, birinci dereceden dünyevi çilecilik için bir buyruktur.

## HÜMANİZMİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Tıpkı hümanistlerin modernleşme modeline muhalif konum aldığı gibi, yukarıda tanımlanan hümanist paradigmayı sürdüren yorumsal türden pratikler ve ütopyacı vizyonlara yönelik eleştirilerinden otonomist geleneğin bir başlangıç duygusunu alabiliriz. Bazı açılardan, Fordist vücut buluşu içindeki kapitalizmin hümanist eleştirisi için merkezi olan yabancılaşma eleştirisi, daha yeni bir kuramsal projeyi temsil eden otonomistlerin üzerine eğilmeye giriştiği post-Fordist emek koşullarına daha da uygun görünüyor. Daha fazla iş işçilerin sadece kol çabası değil, duygusal beceriler, duygulanımsal kapasiteler ve iletişimsel yetenekler de arz etmesini gerektirdiği zaman –yani benliğin daha çoğu emek süreçlerine çekildiği ve kârı azamileştirmenin gerekleriyle uyum içinde idare edildiği zaman– hem kendine hem de başkalarına yabancılaşma sorunu muhtemelen daha akut büyür. Oysa eleştiriyle ilgili sorunlar aynen kalır. Örneğin, özellikle birey analiz birimi olduğunda, yukarıda belirtilen savların çoğundaki gibi, yabancılaşma eleştirisi insan öznesinin doğasıyla ilgili önceki bir iddiaya ilişik hale gelir. Baudrillard'ın tanımladığı gibi, tarih ötesi bir emek kapasitesinde tesis edilen insanın bu modeli, sanayileşme koşullarında kurulmuş çalışmanın standartlaşmasını ve genelleşmesini taklit eder. Başka terimlerle söylersek, emeğin niceliksel olarak kavranmasına imkân veren somut ve özelden soyutlanma, asli insanlık ifadesi olarak onun niteliksel örnek-

lerinin aynı birimle ölçülebilir olduğunun düşünülmesine de imkân veren şeydir. Bu şekilde Baudrillard, "meta emek gücünün soyut ve formel evrenselliği niteliksel emeğin 'somut' evrenselliğini destekleyen şeydir" (1975, 27) der. Burada vurgulanması gereken iki nokta var: Birincisi, sermayenin dışında eleştirel bir bakış açısındansa, üretici olarak insan nosyonu soyut emeğin pratik ve ideolojik dayatılmasının ayrılmaz parçasıdır; ikincisi ve daha önemlisi, çalışmayı sırf pratik zorunluluktansa varoluşsal onaylamasıyla nosyon nihai olarak çalışma toplumunun destekleyicisi ve ona içsel bir mitolojidir.

Marksizmi *tout court* [lafı uzatmadan] tartışmalı şekilde suçlamasına rağmen, Baudrillard'ın bu tip analitik pratiğe yönelttiği eleştiri, belki en çok itiraz edilen insan doğasıyla ilgili iddiayla birlikte Marksist gelenek içinde alışılmamış bir şey değildir. Otonomist kuramcı Antonio Negri, örneğin, bir içsellik söylemi olarak yabancılaşma ve bir asli insan doğasının kaybı ve restorasyonu sorunsalıyla hiç ilgilenmediğini ifade eder. Gerçek tarihi eğilimlerin "(tarihsel olarak tanımlansa bile) insan doğasının organik açılımı"nın tahmin edilebilir bir anlatısı içine hapsedildiği "Marx'ın sözde hümanizmi, kurama tahammülsüzlüğün, komünizm ve geçişi homojenleştirmeye yönelik pozitif ütopya kullanımı"nın (1991, 154) bir ürünüdür. Olası gelecekler, bu sayede, hazır vizyonlar ve tahmin edilebilir sonuçlarla çembere alınmıştır. Baudrillard böyle bir hareketin pratik sınırlarını çarpıcı sözlerle tanımlar: "İnsanların 'öteki' olduğunu varsaymak ve onları en derin arzularının yeniden 'kendileri' olmak olduğuna ikna etmeye çalışmak ne saçmalıktır!" (1975, 166). "Otantik olmadığı" farz edilen arzulara dayanarak eylemeye nasıl yetkilendirilebiliriz? Negri'nin *Grundrisse* okumasında çalışmanın restore edilmesi ya da özgürleştirilmesi kavramı yoktur (1991, 10); tersine, çalışmanın örgütlenmesi ve anlamı radikal yeniden icat etmeye açık kalır. Göreceğimiz gibi, otonomistler analitik çerçeveyi bireyin doğası sorunundan kolektif kuruluşun olabilirliklerine, bir benliği restore etmekten, benlikleri icat etmeye kaydırmaya eğilimlidir.

Somut emek paradigmasına dayanan bir alternatif vizyonu, başka Marksist analitik perspektiflerden de sorunludur. Schleuning ve Mies'in yaptığı gibi, somut emeği soyut emeğin ütopyacı bir alternatifi ve kullanım değerleri üretimini değişim değeri üretiminin bir ikamesi olarak görmek, bir kez daha aslında içeride olan eleştirel bakış açısını dışarıda olarak tahayyül etmektir. Marx'ın analizini geliştirmek için kullandığı çiftler –kullanım değeri ve değişim değeri, somut emek ve soyut emek– alternatif bir vizyonun unsurları değil, eleştirel bir stratejinin parçasıdır. Nietzsche'nin soylu ahlakı ve köle ahlakı çifti öğretici bir kıyaslama sunar: Kişiyi ötekinin standartlarına karşı ölçme yoluyla ayırımdan faydalanmasına rağmen, soylu ahlakına bir dönüşü ne mümkün ne de arzu edilir bir şey olarak takdim etmez; soylu ahlakı kategorisi daha iyi bir geçmiş ya da geleceğin bir vizyonundansa, köle ahlakı eleştirisinin geliştirilmesinde bir araç olarak hizmet eder. Benzer şekilde, Marx'ın kategorik ayırımları, eleştirdiği sisteme bir çare sağlamaz. Kapitalist topluma bir alternatif, hem kapitalizmdeki soyut emeğin hem de yine onun şekillendirdiği somut emek tarzlarının ötesine geçmemizi gerektirir. Bir başka otonomist kuramcı olan Harry Cleaver'ın Marx'ı okuduğu gibi, "kapitalizm sonrası 'faydalı emek'ten söz etmek kapitalizm sonrası devletten söz etmek kadar sorunludur" (2000, 129).[5] Yine, sorun emeğin –bu durumda özel bireylerin faydalı çalışmasının– bu olumlanmasının, yıkmak istediği sistemin eleştirel desteklerinden birini pekiştirmesidir.

Gerçekten, Gayatri Spivak'ın gözlemlediği gibi, kullanım değerini değişim değerine karşı koymak, Marx'ın savını açıklamak için "çok fazla Luddite [makine düşmanı] bir ikili zıtlık"tır (2000, 2). Otonomistler de dahil bazı başka yorumcuların geliştirdiği Marx, komünist bir toplumdaki hayat tanımı –insanın "canı istediğinde avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmasına gerek kalmadan sabah avlanabileceği, öğleden sonra balık tutabileceği, akşam sığırları besleyebileceği, akşam yemeğinden

5. Soyut ve somut emek arasındaki ilişkiyle ilgili olarak Postone (1996, 353) ve Vincent'a da bakınız (1991, 97-98).

sonra eleştiri yapabileceği" bir hayat (Marx ve Engels, 1970: 53)– zanaatkâr üretimin onaylanması değil, aynı anda işbölümünün eleştirisi ve ütopyacı sosyalistler tarafından geliştirilen pastoral, sanayi öncesi vizyonlara ironik iğneleme olan bir Marx'tır.[6] Bu, el işi üretimden niteliksel olarak ayırdığı bir toplumsal emek formunun, kitlesel ölçekte işbirliğinin erdemlerini açıkça savunan Marx'la aynıdır. Toplumsal üretimin gücü "işbirliğinin kendisinden doğar" der *Kapital*'de Marx: "İşçi planlı bir şekilde diğerleriyle işbirliği yaptığında, bireyselliğinin prangalarını söker ve türünün yeteneklerini geliştirir" (1976, 447). İşbirliğinin bu aşamasıyla başlayınca, hümanist modeldeki ayrıcalıklı birey artık analizin uygun birimi olmaz; özel bir faydalı ürün üreten bireysel bir işçi vizyonu, özel bireylere atfedilemeyecek genel teknik ve bilimsel bilgiyi bünyesine katmaya başlayan süreçlerle tutarlı değildir. *Grundrisse*'deki Marx'a göre:

> Gelişmenin erken aşamalarında tek bir birey daha tam olarak gelişmiş gibi görünür çünkü ilişkilerini dolulukları içinde henüz düzenlememiştir ya da onları bağımsız toplumsal güçler ve ilişkiler olarak kendine karşı kurmamıştır. O başlangıçtaki doluluğa bir geri dönüşü arzulamak, bu tam boşlukla tarihin bir durma noktasına geldiğine inanmak kadar saçmadır. Burjuva bakış açısı, hiçbir zaman kendisi ve bu romantik bakış açısı arasındaki bu antitezin ötesinde gelişmedi; bu yüzden ikincisi meşru antitez olarak kutlu sonuna kadar ona eşlik edecektir. (1973, 162)

Bu gelişme, bağımsız bireyleri merkeze alan eski bir örgütlenme tarzına doğru geriye değil, çalışma ve üretimi örgütlemenin yeni yollarına ve yeni öznellik modellerine doğru ileriye işaret eder.

---

6. *Alman İdeolojisi*'nin bu meşhur bölümünü yeniden okumasında Terrell Carver, ortak yazılan metnin orijinal taslağının, bölümü Engels'in yazdığını, Marx'ınsa karşı çıktığı bir tür pastoral, sanayi öncesi ütopyaları bir ironiye dönüştürme etkisine sahip –"eleştirel bir eleştirmen"e önceki bir gönderme, *Alman İdeolojisi*'inde doğrudan karşı çıkılan figürün ta kendisi ve eleştiri faaliyetini küçük görmeye hizmet eden "akşam yemeğinden sonra" dahil– ufak eklemeler yaptığını gösterdiğini iddia eder (Carver, 1998: 106).

## OTONOMİST MARKSİZM

Örnek bir davranış ve insani değer olarak çalışmanın cazibesinin sadece liberal değil, Marksist tahayyül üzerinde de güçlü bir nüfuzu vardır. Bu yüzden, çalışmayı ahlakileştiren, normalleştiren ve mitolojikleştiren sadece sermaye değildir; Negri'nin 1977 tarihli bir metinde ifade ettiği gibi, "resmi sosyalist hareket" de çalışmanın dayatılmasını "bir asillik unvanı" olarak ele alır ve durmadan reddini bastırmaya çalışır (2005, 263, 269). Otonomist Marksizmin çalışmanın reddi kavramı böylesi üretimci eğilimlere özellikle ikna edici ve yerinde bir alternatifi temsil eder. Otonomist Marksizm geleneği 1960'ların sonu ve 1970'lerdeki İtalyan toplumsal hareketlerine karşılık olarak ve onlarla birlikte doğdu; orijinal çalışmaya ilham veren hareketler bastırılmış olmasına rağmen kuramsal yaklaşım –politik projenin bazı cepheleriyle birlikte– yaşıyor (bkz. Dyer-Witheford, 1999: 64).[7] Çalışmanın reddi hem kuramsal bir çerçeve hem de politik bir gündem olarak, geleneği karakterize eden geniş yöntemsel yönelimden kaynaklandığından, özel olana geçmeden önce daha genel alanla başlayacağım.

Başlamanın bir yolu otonomist geleneği yukarıda gözden geçirilen iki paradigmayla ilişkili olarak konumlandırmaktır: sosyalist modernleşme ve sosyalist hümanizm. Onların ayrıcalık tanımaya eğilimli oldukları özel metinler böyle bir zıtlık noktası sunar. *Kapital* Klasik Marksizm için anahtar ve *El Yazmaları* hümanistler için birincil metinken, otonomistler için özellikle

7. Orijinal olarak İtalya'daki Operaismo, post-Operaismo ve Autonomia hareketleriyle ilişkili olan otonomist Marksizm ayrıca Midnight Notes Collective, Zerowork, Lotta Feminista feminist grubu ve ev işleri için ücret hareketi de içlerinde olmak üzere birkaç başka grup ve hareket içinde de gelişti. Burada en sık yararlandığım yazarlar Antonio Negri (onun daha sonra birlikte çalıştığı Michael Hardt), Paolo Virno ve sonraki bölümdeki Mariarosa Dalla Costa içlerinde olmak üzere hem otonomist Marksizmin ilk ifadeleri hem de sonraki gelişmeleriyle ilişkili olanları; Harry Cleaver, Nick Dyer-Witheford ve Jason Read içlerinde olmak üzere geleneğin unsurlarını geliştiren ve ondan ilham alanları; son olarak, en kayda değenleri Mosihe Postone (1996) ve Jean-Marie Vincent (1991) olan, bağımsız olarak gelişse de otonomist Marksist yönelim ve projeyle bağdaşan özel metinlerin yazarlarını kapsar.

önemli bir kaynak *Grundrisse*'dir. Bu metin üzerine çalışması *Marx beyond Marx*'ta* Negri kendi politik konumu açısından ona çekici geleni açıklar. *Kapital*'in ilk taslağı ya da basit bir öncülü olmaktansa, *Grundrisse* 1857'deki özel bir krizin ışığında yazıldı ve en iyi onun devrimci olasılıklarını kuramsallaştırma girişimi olarak anlaşılır. Dolayısıyla, bu durumda, "sahip olunabilecek ya da hâkim olunabilecek ya da tersine çevirebilecek gelişmenin kendi yasalarıyla bir totalite içinde sabitleyerek, varlığını kabul ederek bu sürecin dinamizmini ortadan kaldırmanın ... olanağı yoktur" (Negri, 1991: 9). Otonomist kuramcılara kılavuzluk eden, 1960'lar ve 1970'lerde İtalya'yı karıştıran işsiz insanların, feministlerin, öğrencilerin ve işçilerin gevşek bir ittifakının devrimci galeyanıydı. Negri 1979'da şöyle yazar: "Kendimizi devrimci hareketin yeni temeller aradığı bir evrede ve bir azınlığınki olmayacak bir yolda buluyoruz." Bu durumda, "ortodoksiyle bir ilgimiz yok" (1991, 17) diye açıklar. Başka herhangi bir şey kadar ortodoks olarak yorumlanabilecek Negri'nin çalışmasının Marx'a bir sadakati olmasına rağmen, muhtemelen ortodoks olmayan şey Marx'ın ötesinde bir Marx icat etme –yani, kapitalist gelişmenin ve onun içinde doğan isyan tarzlarının değişen formlarına ayak uydurmak için Marx'ın kendi analizinin ötesine geçme– istekliliğidir. Negri'nin okumasında *Grundrisse*, dengedense krizin, nesnel eğilimlerdense öznel failliğin, zıtlık ve sentezdense antagonizma ve ayrılmanın [*separation*] kuramcısı olarak Marx'ı restore eder. Belki otonomist geleneği başka her şeyden çok karakterize eden şey, onun öznelliğin yöntemsel ve politik önceliğini restore etme çabalarıdır. Bu anlamda, otonomist Marksizm, Michael Lebowitz'in sermayenin ve onun yeniden üretiminin "tek yanlı" perspektifi olarak tanımladığı şeyden değil, işçilerin ve onların o iktidarı devirme potansiyelinin perspektifinden kuramsallaştırmaya çalışan Marksizm içindeki o geniş alt geleneğe bağlanabilir (1992).[8] Aktif öznelerin gücü

* Antonio Negri, *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler*, Çev. Münevver Çelik, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006. (y.h.n.)

8. Çok daha geniş bir Marksist yorum ve bilgi geleneğinin parçası olarak otonomist Marksizm üzerine bkz. Dyer-Witheford (1999, 62-64).

üzerindeki bu ısrar, bu öznel güçleri kontrol altında tutan Marksist kuram ve pratik içindeki, emeğin metafiziğinden Leninist parti ve geleneksel emek sendikasına kadar, analitik ve örgütsel aygıtların bazılarını sökmeyi gerektirir. Öznelliğin önceliğinin bu restorasyonu da determinizm, teleoloji ve göreceğimiz gibi, diyalektiğin iyileştirici mantığının bir reddini içerir.

Bu yaklaşım, analiz birimi ve politik faillik yeri olarak kolektife odaklanır. Bu yaklaşıma örnek oluşturan tez –bazen "proletaryanın öncü rolü" ya da "otonomist hipotez" de denir– değişimin birincil motoru olarak sınıf mücadelesi üzerine yoğunlaşır. Jason Read'in bazı yönlerden otonomist geleneğin yöntemsel ağırlık merkezi olarak hizmet gören bu tezi açıklamasındaki gibi, işçi sınıfı direnişi kapitalist üretimdeki gelişmelerden önce gelir ve onları biçimlendirir (2003, 13); işçiler öncelikle, kapitalizmin kurbanları değil antagonistleri olarak düşünülür (bkz. Tronti, 1980). Bu itibarla, ne sermaye ne de emek gücü birincil yaratıcı unsurdur; tersine, işçi sınıfının başkaldırısı tarihteki dinamik güçtür. Bu hipotez belki en çok, bir tarih yasası, hatta sosyolojik bir genelleme olarak değil, bizi istikrar bulmayı umabileceğimiz dengesizliği aramaya zorlayan, aktif ve reaktif olanlar hakkındaki geleneksel varsayımları bozan ve işçi sınıfının öncelikle ekonomik rolü bakımından değil, politik bir fail olarak tanınmasını teşvik eden yöntemsel bir temel kural olarak zorludur. Bu Marx okumasına göre, "*işçi sınıfı sermayeye karşı mücadelesiyle tanımlanır*, üretken işleyiviyle değil" (Zerowork, 1975: 3).

Kimlerin bu işçi sınıfı kategorisi içine dahil edilebileceği cevapsız bir soru olarak kalır. O, sosyolojik değil, politik bir kategoridir, sınırları özel zaman ve mekânlardaki özel kompozisyonuna bağlıdır. Sınıf kompozisyonu kavramı "sınıfın kompozisyonunun tarihsel dönüşebilirliği"ni ve Negri'ye göre, kimin işçi sınıfı politik formasyonuna dahil edilebileceğinin zamanla genişlediğini doğrular (1988, 209). Yani, sınıf kompozisyonu kavramı hem işçi sınıfı kategorisini tarihsel harekete yerleştirir hem de onun menzilini genişletir. Tarihsel dinamik-

ler bakımından, işçilerin başardığı politik dayanışma formları sermaye tarafında bir reaksiyonu, sınıfın kompozisyonunu bozma ve daha işlevsel bir tarzda restore etme etkisine sahip bir yeniden düzenlemeyi kışkırtır. Dolayısıyla, örneğin Taylorist kitle üretimi, işçi dayanışmasının önceki bir modelini yok etmeye bizatihi hizmet etmiş emek aristokrasisini tahrip etmenin bir yoluydu; ama kitle üretimi kitlesel örgütlenme için yeni olanaklar da üretir (Baldi, 1972: 11; Negri, 1988: 205). İşçi sınıfını sanayi proletaryasıyla eşitlemektense, sınıf kompozisyonu kavramı aynı zamanda sermayeye tabi olanların daha geniş ve açık bir bölgesini [*constituency*], değişebilir olan özel formasyonlarını belirler (bkz. Zerowork, 1975: 4; Cleaver, 2003: 43). Negri, örneğin, işçi sınıfının değişen kompozisyonunu bir dizi kayma açısından açıklar –sanayi döneminin başlarındaki profesyonel işçilerden; fabrika içinde ve ötesindeki ücretli işçilerin daha geniş bir bölgesine eklenen, yüksek Fordizmin kitle işçilerine; post-Fordizmin sosyal işçisine, artık ücretli işçiyle sınırlı olmayıp işsizler, ev içi işçiler ve öğrenciler gibi varlığı ve örgütlenmesi için gerekli olanları da kapsayabilen bir kompozisyona; biyopolitik toplumsal üretim ve yeniden üretim çevrimleri boyunca genişleyerek, projenin zamanla geliştirdiği işçicilik sonrası [*postworkerist*] bağlılıkları daha eksiksiz gerçekleştiren bir sınıf kategorisine, Hardt ve Negri'nin yakın geçmişteki çokluğuna kadar (bkz. mesela, Negri, 1988: 235; Dyer-Witheford, 1999: 72-76; Hardt ve Negri, 2000). Çalışma ya da toplumsal üretkenlik sayılan şey ve onun koşullarına istinaden –birlikte ya da birbirinin yakınında– politik olarak örgütlenebilenler zaman ve mekânla değişir.

Adındaki "otonomi" çok boyutludur ve birtakım eleştirel, politik ve ütopyacı bağlılığa gönderme yapar. "Otonomist Marksizm" etiketi, hem özel tarihsel aktörler hem de örgütlenme formları olarak, diğer solcu partiler ve sendikalara karşılık İtalyan parlamento dışı Sol'un bir parçası olarak kendi otonomisine tarihsel açıdan atıfta bulunur. Bu anlamda otonomi çifte bir ilişkiye başvurur: dışarıdaki gruplarla bağımsız bir ilişki

ama aynı zamanda, muhtelif gündemleri olan bir katılımcılar çoğulluğunu kaplayabilecek örgütsel bir ittifak ideali açısından tahayyül edilen otonomist gruplar arasında bir iç ilişki. Fakat belki daha önemlisi, sermayeyle karşı karşıya bir kolektif otonomi kapasitesinin olumlanmasına gönderme yapar.

Otonomi projesinin bu son boyutu için üç terim kritiktir: kendine değer biçme, antagonizma ve ayrılma. Bunlardan ilki, kendine değer biçme, politik eylemin kolektif boyutunun, örgütsel form ve pratik sorunlarına belki diğerlerinden daha çok özen gösteren bir gelenek içinde anlaşılmasının bir yoludur. Kapitalist değer biçmeye –yani, artıdeğer üretimine dayanan bir değerler sistemine– bir alternatif olarak kendine değer biçme, Cleaver'ın tanımladığı gibi, sırf kapitalist değer biçme süreçlerine direniş değil "pozitif bir kendini kurma projesi"dir (1992, 129; ayrıca bkz. Virno ve Hardt, 1996: 264). Politik örgütlenmeler hem yıkıcı hem de yapıcı projeleri hedefler; aynı anda icadın ve eleştirinin failleridir. Kendine değer biçme alanları olarak politik kolektiviteler, sırf temsili araçlardansa kurucu makineler olarak kabul edilir. Otonom kendine değer biçmenin üretimi, bir eleştiri nesnesinden ayrılma mücadelesine bağlıdır. Ayrılma, diyalektik çatışmadan farklı bir şey olarak düşünülür; ayrılmadan doğma direniş zıtlık çizgilerinden çok kaçış çizgileri boyunca tahayyül edilir. Onun görevi, itiraz ettiği şeyin ne şeklini alan ne de mantığını yansıtan mücadeleler örgütlemektir. Ayrılma farkın yoludur; bir sentezde içerilecek bir antitez değil, yeni bir şey icat edebilen bir tekilliktir. Negri bunu bir tekillik kavramından yoksun bir zıtlık, aynı olanın ve farklı olanın diyalektik zıtlığı modelinde sermaye ve onun antagonistleri arasındaki bir ilişkiyi reddetme olarak tanımlar (Casarino ve Negri, 2008: 46). Nihayet, antagonizma da anahtar bir terim olarak eklenmelidir: Antagonist bir ayrılma mantığı diyalektik bir çelişki mantığına tezat teşkil eder. Diyalektik çelişki nesnel bir kategori, bir yapılar sistemi ürünüyken, antagonizmalar tarihsel öznelerin ifade edilmiş arzu ve ihtiyaçlarından çıkar. Antagonizma bu anlamda çelişkinin

öznelleşmesi olarak kavranabilir. Öznelleşmiş çelişki örneği için, bir yanda üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişkinin, öte yanda sahip olduğumuz ve isteyebileceğimiz şeyler, olduğumuz ve olabileceğimiz şeyler, yaptığımız ve yapabileceğimiz şeyler arasındaki çatışmalarla olan farkını düşünün. Kendine değer biçme, ayrılma ve antagonizma bu yüzden otonomi projesi için hayatidir ve "herhangi bir diyalektik totalite ya da mantıksal birim içinde hapsedilemeyen, tamamen öznelleşmiş, bütünüyle geleceğe açık ve yaratıcı" (Negri, 1991: 12) olabilen Marksist bir yöntemi –en azından ideal formunu– düşünmenin araçlarıdır.

## ÇALIŞMANIN REDDİ

Kuram ve pratik olarak çalışmanın reddi, kavramsal odağın bu yöntemsel bağlılık ve alanlarından doğar. 1960'lar ve 1970'lerin İtalyan toplumsal hareketlerindeki önemli bir slogan olarak çalışmanın reddi otonomist Marksizmin eleştirel analizi ve politik stratejisinin temel bir zemini, yukarıda karakterize edilen otonomi projesinin eleştirel bir unsurudur. Dünya genelinde çalışan insanlar tarafından deneyimlenen dolaysız arzunun net bir ifadesi seviyesinde, çalışmanın reddi otonomistler tarafından birkaç farklı eleştirel yaklaşım ve stratejik gündemi kaplayan çok çeşitli bir kavram haline getirildi.

Kabul edilmelidir ki kavramın gücü kapitalist toplumsal formasyonların eleştirel analizinde çalışmanın yerinin eski bir kavranışından gelir. Yani, analiz ve strateji olarak çalışmanın reddi için esas olan, özel mülkiyet kurumunun değil, çalışmanın dayatılmasının ve örgütlenmesinin altını çizen bir kapitalizm tanımıdır. Ne de olsa, bir işçinin perspektifinden, kazanılan ücret –biriktirilen sermaye değil– asıl konudur. Ücret sistemi bireylerin ya doğrudan yada dolaylı olarak ekonomik işbirliğinin kapitalist tarzı içine entegre edilmesinin hâkim mekanizması olarak kalır. Bu sebeple Cleaver sermayeyi "*meta-biçimi yoluyla çalışmanın dayatılmasına dayanan bir toplumsal sistem*" (2000, 82) olarak tanımlar. Diane Elson'ın

Marx okuması bunu detaylandırmaya yardımcı olur. Marx'ın değer kuramının en iyi, değerin bir emek kuramı olarak değil, emeğin bir değer kuramı olarak anlaşılacağını söyler. Başka bir deyişle, analizin amacı sömürünün varlığını kanıtlamak ya da bedelleri açıklamak değildir; mesele değerin emek tarafından kurulduğu süreci yakalamak değil, emek harcama pratiklerinin kapitalist değer arayışıyla nasıl örgütlendiğinin, şekillendirildiğinin ve yönlendirildiğinin içyüzünü araştırmaktır. Elson, "benim savım, Marx'ın değer kuramının *nesnesinin* emek olduğudur" (1979, 123) diye yazar. Sosyalist modernleşme ve sosyalist hümanizm, kapitalizm sonrası bir toplum olasılığını emeğin kurucu gücünün gerçekleşmesi açısından, onun bireysel varoluş ya da toplumsal hayat için merkeziliğini yakalama meselesi olarak hayal ederken, bu alternatif Marx okumasında "emeğin toplumsal hayat için kurucu merkeziliği kapitalizmi karakterize eder ve onun soyut hâkimiyet tarzının nihai zeminini oluşturur" (Postone, 1996: 361). Çalışmanın reddi için hayati mesele ve esas olan bağlantı, çalışmanın –özel mülkiyet, piyasa, fabrika ya da yaratıcı kapasitelerimizin yabancılaşmasının değil– kapitalist ilişkilerin birincil temeli, sistemi bir arada tutan yapışkan olarak anlaşılmasıdır. Bunun için, kapitalizmin her anlamlı dönüşümü çalışmanın toplumsal değerinde ve örgütlenmesinde önemli değişiklik gerektirir.

Böylece, modernleşme modelinden farklı olarak, otonomist gelenek sömürü eleştirisini kapsayan ama ona indirgenemeyen kapitalizmde çalışma eleştirisine odaklanır. Çalışmayı da eleştiren hümanistlerin tersine, otonom Marksistler çalışmanın özgürleşmesini değil çalışmadan özgürleşmeyi talep eder (Virno ve Hardt, 1996: 263). İşçi militanlarının bir sloganını, "çalışma hakkı"nı yeni bir tanesiyle, "çalışmanın reddi"yle değiştirmedeki ısrarlarında otonomistler kesinlikle Marx'ın –örneğin, özgürlüğün çalışma gününün kısaltılmasına bağlı olduğunda ısrar eden Marx'ın– ayak izlerini takip eder. Ama belki daha uygun bir öncü, Marx'ın damadı Paul Lafargue'dir. Leszek Kolakowski'nin Lafargue'yi "hedonist

Marksizm" taraftarı olarak tanımlaması sadece bu soyağacını çok daha uygun yapar (1978, 141-148). Kuşkusuz, Kolakowski Lafargue'nin saflığına ve ciddiyetten yoksun oluşuna işaret etmek maksadıyla bir hakarete niyetlendi; fakat bu etiket aynı zamanda, çalışmanın reddine bağlanmış ve çalışma sonrası bir geleceğin olasılıklarına açık bir Marksist gelenek için münasip bir sınıflandırmadır. *The Right to Be Lazy*'de* Lafargue "işçinin bedenini lanetleyen" ve ihtiyaçlarını, zevklerini ve tutkularını azaltmaya çabalayan kapitalist ahlakla kapışır (1898, 3-4). Fakat mevcut hedef, çalışma etiğini yankıladığından ve pekiştirdiğinden şikâyet ettiği, 1848 Fransız proletaryasının çalışma hakkı retoriğidir; Lafargue'nin kanıtı proletaryanın "çalışma dogması tarafından baştan çıkarılmak için kendisine izin vermiş" (8) olmasıdır. Proleterlerin, kesintisiz katılımlarıyla sistemi yeniden yarattığını belirterek, Marx'ın yabancılaşmış emeğin özel mülkiyetin nedeni olduğunda ısrar etmesini andıran bir manevrayla Lafargue kapitalist üretimin kusurları için burjuvaziden çok Fransız işçilerini azarlar. "Tüm bireysel ve toplum [*sic*/aynen]** sefalet, kökenini proletaryanın çalışma tutkusundan alır" (8). Dolayısıyla, örneğin, imalatçılar aşırı ölçüde lüks mallar tükettiğinde ya da ürünlerini demode kılmaya giriştiğinde ayıplanmamalıdır; onlar sadece "çalışanlar cephesindeki çılgın çalışma arzusu"nu (31) tatmin etmeye çalışmaktadır. Bu garip ve azgın çalışma manyaklığı yüzünden, işçiler yeterince talep etmez: "Fabrikada on saat çalışmak için kapitalistlere yapışmak proleterlerin kafasına sokulmuştur." Lafargue bunun büyük bir hata olduğunda ısrar eder: "Çalışma dayatılmamalı, yasaklanmalıdır" (37). Metnin en çarpıcı unsurlarından biri Lafargue'nin çalışmamayı üretimci değerlere başvurarak iyileştirmeyi oldukça abartılı şekilde reddetmesidir. "Kapitalist yararlılık amentüsü"ne tepeden bakar ve bir

---

* Paul Lafargue, *Tembellik Hakkı*, Çev. Vedat Günyol, Telos Yayıncılık, İstanbul, 2000. (y.h.n.)

** Alıntının orijinalinde *society* (toplum) sözcüğü kullanılmış. Yazar aynen alıntılıyor. (y.h.n.)

kez çalışma günü üç saate düşürülünce işçilerin "tembelliğin erdemlerini uygulamaya" (41, 32) başlayabileceğini iddia eder. "Ah, tembellik, sanatların ve asil erdemlerin anası"na (41) tutkulu övgüsü kesinlikle, çok farklı bir okumayı destekleyen Kolakowski gibi Marx'ın görünüşte daha ciddi yorumcularına keskin bir zıtlık oluşturur. Marx'ın çalışma saatlerinin kısaltılmasını desteklediği –Kolakowski zorla kabul eder– doğru olsa bile; bu, Lafargue'nin ileri sürdüğü gibi işçilere "tasasız tüketim" için daha fazla zaman verilmesi değil, Kolakowski'nin daha geleneksel ve saygıdeğer erdemlerin diliyle bizi yeniden temin ettiği gibi, "özgür yaratıcı faaliyetler için daha fazla zaman" (1978, 148) demekti.

Lafargue'nin tembelliğin faziletlerine kışkırtıcı övgüsüne karşın, çalışmanın reddi aslında genelde yaratıcılık ve faaliyetin ya da özelde üretimin reddedilmesi değildir. *Tout court* emekten bir feragat değil, en yüksek çağrı ve ahlaki görev olarak çalışma ideolojisinin, toplumsal hayatın zorunlu merkezi, vatandaşlık hak ve taleplerine ulaşmanın aracı olarak çalışmanın ve üretimin kapitalist kontrolünün gerekliliğinin reddidir. Son olarak, "tasasız tüketim" de dahil bütün diğer meşgaleler üzerinde çalışmaya ayrıcalık tanıyanların –Sol'da olanların dahi– çileciliğinin bir reddidir. Birincil amaçları hem saatler hem de toplumsal önem açısından çalışmanın azaltılması ve örgütlenmenin kapitalist formlarının, işbirliğinin yeni formlarıyla değiştirilmesi olarak sunulur. Mesele yalnızca sömürülen ve yabancılaşmış emeğin reddi değil, "gerçeklik ve rasyonalite ilkesi olarak çalışmanın kendisinin" (Baudrillard, 1975: 141) de reddidir. Bu anlamda, "özgürleştirilmiş çalışma çalışmadan özgürleşmedir" (Negri, 1991: 165). Grevler ya da iş yavaşlatmalar, çalışma saatlerinin kısaltılması ya da katılım fırsatlarının genişletilmesi talepleri ve yeniden üretici çalışmanın koşullarının değiştirilmesi ya da desteklerin artırılması hareketleri de dahil bir dizi özel eylem açısından, çalışmanın reddini dar anlamda düşünmektense, cümlenin en iyi genel politik ve kültürel bir hareket tayin etme olarak –ya da daha da iyisi,

çalışmaya tabi olan ve onun tarafından tanımlanan bugünün hayat tarzına meydan okuyan potansiyel bir hayat tarzı olarak– çok geniş anlamda anlaşılacağını ileri sürüyorum.

Çalışmanın reddi, pratik değilse analitik olarak, iki süreç ayrılmış olabilir; biri hedeflerinde esasen eleştirel ve diğeri amaçlarında daha temelden yeniden kurucudur. Bunlardan ilki, negatif süreç, "ret" sözcüğü tarafından en kolay nakledilen şeydir, çalışmanın ve onun değerlerinin mevcut sistemine karşı isyan ve eleştiriyi kapsar. Ücretli emek sistemi, üretim tarzına bağlanmamıza aracılık eden hayati bir kültürel ve kurumsal mekanizmaysa, çalışmanın reddi bu geniş aygıta potansiyel olarak önemli bir meydan okuma ortaya koyar. Fakat çalışmanın reddi, hem aktivizm hem de analiz olarak, basitçe kendisini çalışmanın mevcut örgütlenmesine karşı konumlandırmaz; üretimin ve yeniden üretimin varolan formlarını yeniden şekillendirme ve yeniden tahsis etme peşinde koşan yaratıcı bir pratik olarak da anlaşılmalıdır, (bkz. Vercellone, 1996: 84). Bu, Negri'nin üzerinde ısrarla durduğu, çalışmanın reddinin özel çift yönlü doğasıdır (2005, 269-274). "Ret" sözcüğü, otonomist düşünce için o kadar merkezi olan kurucu unsuru anında nakletmemesi bakımından talihsiz olabilir. Negri çalışmanın reddini hem çalışmanın kapitalist örgütlenmesine karşı bir mücadele hem de bir kendine değer biçme süreci, bir "icat-gücü" (274) formu olarak tanımlar. Kendinde bir hedef olmaktansa, "çalışma ve otoritenin reddi ya da gönüllü köleliğin gerçekten reddi, özgürleştirici politikanın *başlangıcıdır*" (Hardt ve Negri, 2000: 204; vurgu eklendi).

Çalışmanın reddi bu yüzden aynı anda bir çıkış hareketi ve bir icat sürecini ihtiva eder. Ret zaman yaratabilir ve içinde alternatifler kurulacak –hem fiziksel hem de kavramsal– uzamlar açabilir. Birinin gerçekleştireceği basit bir kopuş eylemi olmaktansa, ret bu anlamda, sayesinde alternatif ilişki ve pratikler peşine düşebileceğimiz bir ayrılma etkisi hedefleyen kuramsal ve pratik bir hareket, bir süreçtir. "Basit reddin ötesinde ya da o reddin parçası olarak" diye savunur Hardt ve Negri,

"yeni bir hayat tarzı ve en önemlisi yeni bir topluluk kurmamız da gerekiyor" (204). Paolo Virno bu aynı fikri göç [*exodus*] ve çıkış kavramlarıyla geliştirir: "'Çıkış' çatışmanın yer aldığı koşulları sabit bir ufuk olarak varsaymaktansa değiştirir; halihazırda sunulmuş şu ya da bu alternatif çözümü seçerek sorunla uğraşmaktansa, sorunun doğduğu bağlamı değiştirir" (1996, 199). Bu anlamda, ret, göç ya da çıkış gibi, "*angaje bir çekilmedir* (ya da kurucu vedadır)" (197), sırf savunmacı bir duruşa karşı yaratıcı bir pratiktir. Reddin negatif momentinden, çıkış ve icadın kurucu momentine geçiş, geri çekilmenin tepkili bir jestinden toplumsal yeniliğin aktif bir teyidine kaymayı işaret eder. Bu okumaya göre, çalışmanın reddi bir hedef olarak değil bir yol –ihtiyaçları ve arzuları, onlara aracılık edildiği ve onların içerildiği varsayılan toplumsal mekanizmalarla artık birbirini tutmayan öznelerin kuruluşu için koşulları yaratan bir ayrılma yolu– olarak hizmet eder. Bu, hem modernleşme hem de hümanist Marksizmin tersine, Negri'nin çalışmanın reddinde sadece sömürü ve yabancılaşma belirtilerinin değil bir özgürlük ölçüsünün de yerini tespit etmesinin nedenidir (2005, 273). Çalışmanın reddi yoluyla sergilenen çekilme, yoksun olduğumuz ya da yapamadığımız şeyi esas almaz, zincirlerinden başka kaybedecek şeyi olmayanların yolu değildir; onun yerine "gizil zenginliğimizi, bir olasılıklar bolluğunu" (Virno, 1996: 199) temel alır.

Bu hesaba göre, reddin negatif ve pozitif momentleri analitik olarak ayrılabilir fakat pratik olarak ayrı tutulamaz. Negatif bir sökme süreci olarak düşünülen geçiş ve pozitif bir alternatif kuruluşu olarak tahayyül edilen komünizm arasında radikal bir kırılma farz eden geleneksel iki aşamalı modeldense, bu analizin mantığı sermayenin mevcut mantığı ve –bu durumda farklı bir geleceğin kurulabileceği bir süreç olarak görülen– geçiş arasında çok önemli bir kırılmanın değerini öne sürer. Yani, araçlar ve amaçlar arasındaki ilişkinin bu formülasyonu, mevcutla çok önemli bir kırılmaya girişen daha radikal stratejilerin peşinde koşmanın önemine işaret eder. Bu şekilde,

stratejinin militanlığını –basitçe mevcut çalışma sisteminin hüküm ve koşullarının birkaçını yeniden ele almak ya da yeniden müzakere etmektense, sistemin kendisini dönüştürme ve reddetmeye çağrıyı– da daha iyi anlayabiliriz. "Çalışmanın reddi" ibaresinin ölçüsüz karakterinin bugün bize naif ve kullanışsız gelebilmesine rağmen, böyle stratejileri, içinde farklı öznelliklerin kurulabileceği ve alternatif gelecek yollarının açılabileceği –hem kavramsal hem de pratik– laboratuvarlar olarak düşünürsek, çalışmanın reddinin ütopyacı cephesi, önemli toplumsal değişim olasılıklarını hayal etmemiz ve onlar için mücadele etmemiz yönündeki ısrarı elzemdir.

## ÇALIŞMANIN (BİLDİĞİMİZ ŞEKLİYLE) ORTADAN KALDIRILMASI

Otonomist düşüncede çalışma karşıtından çalışma sonrasına geçişe işaret eden bir alternatif vizyonu, çalışmayı kamu mülkiyeti vasıtasıyla kurtaracak bir sistem olarak tanımlanan sosyalizme bir tezat olarak önerilir. Bu anlamda, çalışmanın reddi daha önce gördüğümüz iki vizyonu reddeder: ya sömürüyü azaltacak planlı devlet ekonomisi olarak ya da yabancılaşmaya çare olacak küçük ölçekli üretim olarak tahayyül edilen sosyalizm; bir versiyon "öncelikle işçi sınıfının disipline edilmesi anlamına gelir", öteki "romantiktir" (Zerowork, 1975: 6). "Sorun", der Jean Marie Vincent, "basitçe üretimin özgürleştirilmesi değildir, onu tüm toplumsal faaliyetlerin ve bireysel eylemin ağırlık merkezi olarak ele almayı bırakarak insanlığın da bizatihi üretim*den* özgürleştirilmesidir" (1991, 20). Başka her ne olabilirse olsun, otonomist gelenekte ayrıcalıklı olan kapitalizm sonrası vizyonu, rasyonel biçimde örgütlenmiş, eşit olarak zorunlu tutulmuş ve adilce dağıtılmış emekleriyle mükemmelleştirilmiş çalışma toplumu vizyonu değildir. Tersine, çalışma toplumunu alt etme –yani, çalışmanın kesinlikle bertaraf edilmediği ama politik yükümlülük ve toplumsal üretim ekonomilerinde farklı bir rol oynamaya başladığı bir toplum– vizyonudur. Negri bunu, şimdiki zamanda

deneyimlenen çalışma ve gelecekte örgütlenmiş olabilecek çalışma arasında benzeşiklik [*homology*] olmadan, çalışmanın ortadan kaldırılması bakımından tanımlar (1991, 165). Bu şekilde konunca, çalışmanın ortadan kaldırılması şablon olarak, hatta kesinlikle içerik olarak hizmet etmez; onun yerine çalışma karşıtı eleştiri ve çalışma sonrası olasılık arasındaki ayrışımın bir işaretidir.

Çalışmanın reddi ve ortadan kaldırılması arasındaki ilişkiyi fark ve kopuş açısından düşünen aynı tahayyül mantığı onu eğilim ve potansiyelde de temellendirir. Çalışma sonrası bir gelecek olasılığına dikkat çeken eğilimler, arzu ve ihtiyaçlarını genişlettiği öznelerinin eşzamanlı olarak ücret ve gelirlerini de asgariye indirmeye çabalayan bir sistem tarafından oluşturulan uzun ömürlü çatışmayı içerir. Bu eğilimler, tüketim araçlarını garantiye almak için çalışmayı gerektiren bir toplum ve emeğin bu işleve hizmet etmediği, örneğin çalışma zamanının şiddetle düşürüldüğü, çalışma ve gelir arasındaki bağın koparıldığı –bilgi birikimi, teknolojik gelişme ve genişleyen işbirliği kapasitesi tarafından yaratılan– bir toplumsal formun olasılığı arasındaki artan gerilimi de kapsar (bkz. örneğin Postone, 1996: 361, 365; Vincent, 1991: 19-20). Bu antagonizmaların zamansallığı, yöntemi gerçekliğin onun ideallerine karşı ölçüldüğü ya da şeylerin görünüşteki tezahürlerinin asıl hakikatleri için irdelendiği, ideoloji eleştirisi de içlerinde olmak üzere başka eleştirel yöntemlerden ayrı tutar. Negri, şimdiyi geleceğin ışığında okuyan bu "eğilimsel yöntem"i, geçmişle ilişkili olarak okuyan soykütüksel yöntemden de ayırır (1991, 48-49). Bunlardan ilki eleştirel zıtlık noktasını aktüel ve olasılık arasındaki ilişki olarak düşünülen şimdi ve gelecek arasındaki bağlantıda bulur. Postone bunu içkin bir eleştiri –bu durumda, çalışmanın toplumsal arabuluculuğun birincil gücü olarak hizmet görmediği bir toplumsal formun gelişmekte olan olasılığının perspektifinden çalışma toplumunun bir eleştirisi (1996, 49), çalışma sonrası bir potansiyele dayanan çalışma karşıtı bir eleştiri– modeli olarak tanımlar.

Hem pratik bir talep hem de kuramsal bir perspektif olarak çalışmanın reddi, toplumsal emeğin birikmiş kapasitesinin potansiyel olarak uçsuz bucaksız üretken gücünün bir takdirini gerektirir. Bir başka otonomist, Franco Berardi ("Bifo") şöyle der: "İstediğimiz şey, varolan potansiyel ve enerjilerin toplumsallaşmış bir akıl, genel bir zekâ için bütünüyle ve tutarlı olarak uygulanmasıdır. Çalışma süresinde genel bir düşüşü mümkün kılmak istiyoruz ve üretken deneysel örgütlenme sektörlerinin otonom bir örgütlenmesini olanaklı kılabilecek şekilde çalışmanın örgütlenmesini dönüştürmek istiyoruz" (1980, 157-158). Toplumsal emeğin yaratıcı güçlerinin bu onaylanmasına rağmen, çalışmanın reddi basitçe çalışmanın (hatta sosyalist ya da yabancılaşmamış çalışmanın) üretimci yüceltilmesini tekrarlamaz. İşbirliğinin, bilginin ve teknolojinin üretken güçleri kutlanır; çünkü bunlar sadece kapitalist kontrolün gerekliliğine itiraz potansiyeli değil, işte harcanan zamanı azaltma potansiyeli de taşır, böylelikle üretimin ekonomik alanının dışındaki zevk ve yaratıcılık için fırsatlar peşinde koşma olanağı sunar. Bu ölçüyle, "çalışmanın reddi faaliyetin silinmesi demek değildir, emeğin hâkimiyetinden kaçmış insan faaliyetlerine değer biçmektir" (Berardi, 2009: 60).

Onlarınki sadece üretimin çalışma sonrası bir örgütlenme olasılığının bireycilik sonrası bir vizyonu değil, aynı zamanda kıtlık sonrası bir vizyondur. Toplumsal emeğin birikmiş gücünün üretken kuvveti her zaman daha az çalışmaya tercüme edilecek potansiyele sahip olmuştur fakat şayet değişiklik talep edilirse. Genellikle ret stratejilerini çağrıştıran ikiz talep –daha çok para ve daha az çalışma– Vincent'ın "farklı bir toplum için mücadelenin dünyevi çileciliğin bir formu olması gerektiği nosyonu" (1991, 27) olarak tanımladığı şeyle, işçilerin taleplerinin sistemin rasyonalizasyonunun parçası olan yoksulluk, fedakârlık, sıkı çalışma ve öz-kısıtlama söylemini yankılaması, ona itiraz etmemesi gerektiğiyle oldukça keskin bir zıtlığa işaret eder. Bu daha çok para ve daha az çalışma talebi tam da Kolakowski'nin Lafargue'nin çalışmanın reddini ilk ifade-

lerinde fark ettiği –ve kötülediği– şeyi ortaya çıkarır: politik çileciliğin inkârı. Kapitalist krizlere bir çözüm olarak böylesi talepler ve kanaatkârlık teşviki söz konusu olduğunda kıtlık üzerine alışılagelmiş ısrara cevaben Lafargue görevin, hem burjuva aşırı tüketim hem de proleter çekimserlik kaderinden kaçınmak için arzu ve ihtiyaçlarımızı onların olağan nesnelerinin ötesinde genişletme olduğunu savunur (1898, 37-38). Benzer bir anlayışla, otonomist gelenekte bulunabilecek özgürleşme süreci kavramı genellikle restorasyon ya da geri dönüş açısından değil, aşırılık ve genişleme açısından kodlanır: öznelliğin zenginleştirilmesi, ihtiyaçların genişletilmesi ve varolan tatmin tarzlarını aşan bir arzu niteliği ya da unsurunun geliştirilmesi.

## DAHA İYİ ÇALIŞMA MI, DAHA AZ ÇALIŞMA MI?

Bu noktada Marksist kuram alanından çıkıp, yol boyunca karşılaştığımız politik gündem üzerinde bir an oyalanmak istiyorum. Gördüğümüz üç kuramsal paradigma değişim için üç farklı reçeteyle sonuçlandı: sırasıyla, daha fazla çalışma, daha iyi çalışma ve daha az çalışma talepleri. Bu projenin daha çok çalışmadan ziyade daha az çalışmayı tercih ettiği yeterince açık. Daha çok çalışma talebi bireyin geçimini garantiye alması için çalışmanın yegâne seçenek olduğu bir bağlamda pekâlâ gerekli olabilir; fakat daha az çalışma için mücadele etmenin de kritik olduğunu savunuyorum. Bununla birlikte, daha az ve daha iyi çalışma çağrıları arasındaki ilişki ve benim niçin birincisine odaklanıp, en azından nispeten, ikinciyi ihmal ettiğim hakkında belki daha çok şey söylenmeli. Tabii ki çalışma koşullarını iyileştirme mücadelelerinin hayati önemini onaylıyorum. Fakat mantıksal değilse de pratik koşullarda, bu taleplerin –daha az ve daha iyi çalışma talepleri de dahil– hiçbiri karşılıklı olarak dışlayıcı değilse de, ilişkilerinin bazı karmaşıklıklarını tanımak yararlıdır. Daha iyi çalışma talep eden yakın zamandaki bazı çabaların kısa bir incelemesi bu zorlukların bir kısmını burada gösterebilir.

Bazı analistler, çalışmanın zorunluluğu, merkeziliği ve değerini onaylayan yeni bir etik versiyonu çağrısında bulunarak; ama daha iyi çalışma talebinin de geliştirilebilmesi adına, çalışma etiği söylemini bu çabanın içinde kaleme alır. Örneğin, hümanist bir çalışma etiği olarak düşünebileceğimiz şey yabancılaşmamış emek vizyonunu onaylar ve çalışmanın etik söyleminin onun gerçekleşmesi yönündeki mücadele için bir araç sunduğunu savunur.[9] Çalışmaya desteğimizi ve yatırımımızı bu şekilde yenileyebilecek; fakat aynı zamanda daha iyi çalışma için baskı yapacak bir etiğin son zamanlardaki taraftarları Al Gini ve Russell Muirhead'dir. Gini'ye göre, "çalışma insanlığımızın temel bir parçası" (2000, xii) olduğundan ve bu yüzden haklı olarak hayatımızın merkezinde olduğu için, işimiz iyilerinden olmalıdır. Protestan çalışma etiği sömürücü ve yabancılaştırıcı emeğin koşullarının -çalışmanın hiyerarşi, zorlama, angarya, sıkıntı ve tehlikelerinin- anlaşılmasını güçleştirmeye alışkınken, Gini'nin savunduğu alternatif etik bütün çalışmaların kültürel değerinde ısrar edecek ve çalışmanın anlam, kendini gerçekleştirme ve yararlı netice vaatlerini yerine getirmesini sağlamanın bir yolu olarak hizmet edecekti. Fakat

9. Benim hümanist çalışma etiği dediğim şey önceki bölümde tartışılan iki yinelemeyi biraz andırır: Protestan çalışma etiği ve emekçi etik. Hümanist etik, Protestan etiğin çalışmayı kendinde bir amaç ve hayatın merkezi olarak onaylamasını paylaşır fakat böyle adanmaya değecek çalışma formları konusunda da seçicidir. Ne ürettiğine ya da nasıl örgütlendiğine bakmaksızın bütün çalışmaları tasdik ederek çalışmanın niteliğini yargılamaya mahal bırakmayan Protestan etiğin tersine, benim tanımlayacağım hümanist etik hem çalışmanın potansiyel erdemlerini kutlar hem de çalışma deneyiminin değerlendirilebileceği eleştirel bir standart koyar. Emekçi etik de emeğin sömürüsü eleştirisi kapsamında emeğin etik değeri üzerinde ısrar ederek Protestan etiğe meydan okur: Bütün değerlerin kaynağı olan emeğin kıymetli pratikleri uygun itibar ve mükâfata layıktır. Benzer şekilde, hümanist çalışma etiği çalışmanın eleştirisine izin vermemektense onu kolaylaştırmak üzere tasarlanmıştır; bu yüzden, işçileri daha etkili sömürüye teslim eden çalışma etiğinin geleneksel işlevine karşı kullanılabilecek bir etiktir. Emekçi etik gibi, hümanist etik de çalışmanın niteliğiyle ilgili yargıda bulunmamızı ister; fakat sanayi dönemi emekçi etiği geleneksel olarak emeğin sömürüsü sorunu ve onun tazminatı miktarına odaklanmışken, sanayi sonrası hümanist çalışma etiği yabancılaşma eleştirisine ve çalışmanın niteliğiyle ilgili sorulara daha fazla odaklanır.

çalışma eksiksiz insan olmak denen şeye bu denli temel olduğundan, Gini'nin tartışmasında, çalışmanın iyileştirilmesinin teşvikinden çok asil ve asilleştirici olarak övgüsü yer alır zira "tüm kusurlarıyla bile, çalışmanın korunması gerekir" (209). Nihai olarak önemli olan "tüm haysiyetli çalışmaların yeniden aşılanmasıdır" (218); çünkü "çalışmanın doğasını her zaman değiştiremesek de işçilerin ahlakını ve toplumun tavrını etkileyebiliriz" (218-219). Son tahlilde, herhangi bir çalışma hiç çalışmamaktan iyidir: "Yaptığımız şey ister bizi mutlu kılsın ister uyuşturusun, çalışmalıyız ve hoşlansak da hoşlanmasak da, çalışmamız insanlığımızın işaretidir" (224). Daha az çalışma talebi bu anlatıda pek dikkate alınmaz; çalışma sonrası gelecek vizyonları "doğamızda aylaklık yoktur" (206) iddiasıyla reddedilir; böylece aynı anda emeğin özcü bir bakış açısı ve çalışma dışı olasılıklarının yoksullaştırılmış bir tahayyülü sergilenir. Muirhead Protestan etiğe, çalışmanın hayatımızdaki önemini kabul eden ve ona adanmışlığımıza anlam veren, aynı zamanda da daha iyi çalışma talebini destekleyebileceğimiz eleştirel bir standart –uygun ve tatminkâr bir çalışma vizyonu– olarak hizmet gören benzer bir alternatif önerir. Fakat Muirhead hem Gini'den daha sert eleştiri sunar hem de çalışmanın ötesinde hayatın değerini daha fazla dikkate alır. Onun için, çalışmanın vaatlerini yerine getirememesinin yollarını tanımak, sadece çalışmayı iyileştirmek için mücadele etmemizi değil çalışma etiğinin iddialarını kısıtlamaya gayret etmemizi de gerektirir. Muirhead'in çözümü, çalışmanın hayatın tamamı olmaması gerektiğinin kabulüyle etkisi azaltılmış, onun içsel değeri ve gerekliliğini onaylayan ama yine de onu kendi yerinde bırakmak isteyen bir etiktir (2004, 175-176).

Projemin perspektifinden, hümanist çalışma etiği kesinlikle hâkim söylemde bir ilerlemedir; çalışmanın sadece tazminat miktarına değil deneyiminin niteliğine de eleştirel bir gözle bakar. Fakat yabancılaşma eleştirisinden faydalanan, böylesi dil ve endişelerin çağdaş idari söylemlerin temeline böyle rahatça massedildiği bir bağlamda daha iyi çalışma talep eden

pratik bir stratejiye birkaç potansiyel set çekmek istiyorum. Bu yeni bir olgu değil. Jack Barbash'ın söylediği gibi, yabancılaşma eleştirisi 1970'lerin başında "Marksist bilgi alanı"ndan çıkıp popüler tartışma alanına girdi; belki en çok, 1973'te yayımlanan ve ABD işçileri arasında yaygın tatminsizlik ve hoşnutsuzluk bulan bir hükümet araştırmasıyla görünürlük kazandı: "Sıkıcı, tekrarlamalı, görünüşte anlamsız görevler tüm mesleki seviyelerde işçiler arasında memnuniyetsizliğe yol açıyor" (alıntılayan Barbash, 1983: 242). 1970'lerin ortalarına kadar idari kuram ve pratikler, odağı, popüler idare kuramcısı Douglas McGregor'un "X kuramı" dediği şeyde tanımlanan, çaba sarf etmekten kaçınan Fordist dik kafalı işçinin riayetini sağlama almaktan, McGregor'un kendi "Y kuramı"na (1960) soktuğu işkolik, öz-yönlendirmeli, sorumluluk isteyen işçinin bağlılığını teşvik etmeye kaydırarak, benlikle çok az irtibatlandırılan bu çalışma eleştirisine karşılık veriyordu. Eski insan ilişkileri idare modeli 1930'ların militan emek hareketine yanıt olarak geliştirilmişken, 1970'lerde doğan insan kaynakları idare paradigması farklı bir tatminsizlik biçimi ve isyan tarzına hitap etti. Sırf emek gücü araçlarından ziyade tamamıyla "insan kaynakları" olarak ikinci çerçeveyi paylaşan işçiler kapasitelerini geliştirmek ve aynı zamanda değeri azami seviyeye çıkarmak için en iyi şekilde "yetkilendirilmiş" olacaktı.[10] Modelin ilk mimarlarından biri olan McGregor, bunu bireysel arzuları örgütsel hedeflere yönlendirme meselesi olarak takdim eder: "Bireyin çabalarını kurumun başarısına yönlendirerek amaçlarını *en iyi* gerçekleştirebileceği entegrasyon derecesini arıyoruz" (1960, 55). İki amaç –daha iyi, daha fazla angaje olunan çalışma ve daha etkili emek süreçleri– en azından kuramda uzlaştırılabilir olarak tahayyül edilir; pratikte, özel bir idari rejimin refahı geliştirmeye mi yoksa verimliliği azamileştirmeye mi daha fazla vurgu yapacağı, sanayiye, emek hiyerarşisinde işçinin yerine ve verili bir anda sermaye ve emek arasındaki

10. İnsan kaynakları idaresi üzerine bkz. Bernstein (1997), Storey (1989) ve Strauss (1992).

güç dengesine bağlıdır. Örneğin, emek piyasasının bir ucunda rutinleşme, gözetim ve üretimin dışarı kaçma tehlikesi arzulanan seviyede çaba ve işbirliğini teşvik etmek için kâfi gelebilir oysa başka sektörler kültürel mühendisliğe ve dikkatli eğitime bel bağlamaya ihtiyaç duyabilir.[11]

Özellikle bu son istihdam sektörlerinde, insan kaynaklarının gelişiminin parçası –ve bu yüzden idari ilgilerin meşru hedefleri– olarak düşünülen benlik boyutları öznelliğin yeni bölgeleri içinde genişlemeye devam eder. Örneğin, son zamanlarda "sağlığa" duyulan ilgiyle açılan yeni alanları düşünün. Çağdaş idare kavram ve rejimlerini yakın zamanda gözden geçiren yazarların ifade ettiği gibi, "bir işverenin işçilerin sağlığına bir tür toptan bakım sağlaması fikri, örgütlenmiş çalışmanın sınırlarını genişletmek için güçlü bir ufuk açar" (Costea, Crump ve Amiridis, 2008: 670). Ya da Peter Fleming'in "yalnızca kendin ol" idari söylemi olarak tanımladığı şeyi düşünün; işçilerden "otantik" benliklerini çalışma dışından çalışma içine getirmeleri istenir, böylelikle "kişiliğin tümünü üretim matrisine" (2009, 38) dahil etmeye girişilir. Çalışma ve hayat arasındaki geleneksel ayırımlar, bu en özbilinçli biyopolitik tarzlarında idare tarafından giderek bulanıklaştırılır. Böylesi programların parolaları –yetkilendirme, katılım, sorumluluk, esneklik, zenginleştirme– boş retorik ya da çalışanlar için çalışma deneyiminde anlamlı iyileştirmeler içersin ya da içermesin, yeni çaba dereceleri ve tarzlarını, bazı durumlarda özdeşleşmeyi teşvik etmek için işverene mutlaka fırsatlar verir. Böylelikle, işçilerin yetkilendirilmesi verimliliği artırabilir, esneklik maliyet azaltma yolu olarak hizmet

11. Bu farklı idari stratejilerin bir kısmına genel bir bakış için Macdonald ve Sirianni'ye (1996, 5-11) bakınız. Diğer popüler idari stratejiler, antagonist ya da üretken olmayan kolektivite formlarının –sendika temelli dayanışmadan değişime direnen şirket kültürlerine kadar– yerine daha üretken, daha az "iş benzeri [*worklike*]" işbirliği tarzlarını koymak için genellikle modern işyeri hiyerarşileriyle ilişkili olmayan disipline edici kolektivite modellerinden yararlanmayı kapsar. Bu yüzden işçilerin birbirleri ve idareyle arasındaki ilişkiler bazen "tıpkı" bir aile olarak, ekip olma açısından ya da iç alıcı ve satıcılar arasındaki tüketim ve değişim ilişkileri olarak tanımlanır (bkz. Casey, 1995: 92-101).

görebilir ve katılım kuruma bağlılık üretebilir, dolayısıyla da "özneyi örgütsel kontrol işine bulaştırır" ve örgütsel disiplini içselleştirir (Costea, Crump ve Amiridis, 2008; 668). Kısacası, genellikle çalışmanın zenginleşmesi başlığı altında sunulan programlar aynı zamanda çalışmayı yoğunlaştırma yöntemleridir.[12] Daha iyi çalışma çağrısı daha çok çalışma için bir gerekliliğe tercüme edildiğinden, bir tür kötü diyalektikle nitelik, nicelik haline gelir.

Burada ele almak istediğim iki nokta var. İlk olarak, idare söylemleri yabancılaşma eleştirisinden istifade ederek ve çözüm olarak daha çok çalışmayı sunarak eleştiriyi güçten düşürür. Fromm, Mies ve Schleuning gibi eleştirmenlerce dile getirilen, çalışmanın yeniden hayata entegre edildiği yabancılaşmamış emek vizyonu modernleşme doktrini ve ayrı dünyalar pratiklerinin bir eleştirisi olarak zorlayıcı olmuş olabilir; fakat postmodernitenin hayatı çalışma kapsamına yerleştirmesi bağlamında eleştirel keskinliğini kaybeder. Yabancılaşmamış emeğin onaylanması çağdaş kapitalist kontrol tarzlarına itiraz etmek için uygun bir strateji değildir; çalışmanın ahlakileştirilmesi ve emek metafiziğinin bu kadar çok alanda bu kadar çok kültürel otorite taşıdığı bir bağlamda çoktan sistemin bir parçası haline gelmiştir. Bu, daha iyi çalışma için; düşüncesiz ve tekrarlamalı görevlerden, tehlikeli çevrelerden, uyuşturucu tecritten ve küçük hiyerarşilerden özgürleşme için mücadele etmekten vazgeçmemiz gerektiğini öne sürmek değildir. Bununla birlikte, çalışmanın insanileştirilmesinin dili ve bir dereceye kadar pratiklerinin sistemin parçası haline geldiğini kabul etmek önemlidir. İnsan kaynakları idaresinin ideolojisi –işi, çalışanların elleri ve beyinleri kadar kalplerini de adamalarının beklenebileceği bir yer haline getirmek için muhtelif

12. Çeşitli istihdam sektörlerinde zenginleşme ve katılımla ilgili iddialara eşlik eden çalışma yoğunlaşması için bkz. Baldoz, Koeber ve Kraft (2001), Bunting (2004), Macdonald ve Sirianni (1996), McArdle ve arkadaşları (1995), Parker ve Slaughter (1988), Rinehart (2001), Shaiken, Herzenberg ve Kuhn (1986) ve Taplin (1995). Esnek çalışma seçenekleriyle ilişkili yoğunlaşma için bkz. Kelliher ve Anderson (2010).

çalışmayı insanileştirme programlarıyla ve daha üretken işçi öznelliği modellerini üreten teknikleriyle– çalışmayla ilgili tatminsizliğin muhtelif ifadelerini kârlı hale çevirerek hitap etme yönünde bir girişim olarak kabul edilmelidir. Bu bakımdan, Baudrillard'ın Marksist yabancılaşma eleştirisinin bir versiyonunu eleştirmesi özellikle uygun gibi görünüyor: "İnsanlar emek güçlerinin satılmasıyla yabancılaştıklarına ikna edilir, böylelikle onların emek gücü olarak yabancılaşmış olabileceklerine dair çok daha radikal hipotez sansürlenir" (1975, 31).

Dolayısıyla sorun, daha iyi çalışma taleplerinin basitçe hayat boyu çalışma buyruğunu yeniden onaylayıp yankılamayan bir şekilde nasıl geliştirileceğidir; çalışmanın toplumsal yararlılık ve bireysel anlam vaatlerini nasıl yerine getireceğidir. Üzerine düşünmek istediğim sorun, çalışmanın onaylanmasının çalışma etiğinin kalbindeki şekliyle daha iyi çalışma mücadelesinde başarıyla kullanılabilip kullanılamayacağıdır: Biri diğerinin eleştirel gücünü etkisiz kılmaksızın, hem daha iyi çalışma hem de daha az çalışma talep etmek mümkün müdür? Muirhead bu çabaları birleştirme girişimi önerir. Önceki tartışmayı hatırlarsak, hem Gini hem de Muirhead ücretli çalışmanın yeterince tazmin edilmiş ve kişisel olarak tatmin edici olması gerektiğinde ısrar ederken, böylesi çalışmaya bağlılığı kutlayıp teşvik etmeye devam edebilen yeni çalışma etikleri çağrısında bulunur. Fakat Muirhead çalışmanın içsel değerinin onaylanmasına ve koşullarının iyileştirilmesine olan bu iki bağlılığın birbirinin maksadına aykırı işlev görebileceğini kabul ederek daha da ileri gider. Bunu idare etmenin bir yolu olarak üçüncü bir bağlılık ekler: hayatın tamamını tüketmesin diye, çalışmayı, hatta iyi çalışmayı bile kendi yerinde bırakmak; bu, eşzamanlı olarak çalışmanın reformu ve azaltılmasına yönelik bir politika peşinde koşarak, çalışmanın değeriyle ilgili iddiaları yatıştıracaktır (2004, 12). "Çalışmanın değerini azaltmak" diyor Muirhead, "o değerin sömürücü pratikler adına istismarına –çalışma etiğinin özellikle meyilli olduğu bir istismara– karşı koruma da sağlar" (176).

Bu reform gündeminin –hem daha iyi çalışma hem de daha az çalışma talebine bu açık ihtiyacın– önemine rağmen, artık çalışmanın iyileştirilmesinin idari söylemleriyle bağlantılı olan çalışmanın içsel değerinin başlangıçtaki onaylanması, çalışma etiğinin gücünü hafifletme çağrısından üstün çıkıp onunla çelişme ve çalışmanın azaltılması talebini gölgede bırakma tehlikesi arz eder. Tıpkı çalışma etiğiyle aynı koşullarda çalışmanın değerinin onaylanmasının bazı çalışmaların iyileştirilmesi gerektiği iddiasını savunmayı zorlaştırdığı gibi, daha iyi çalışma çağrısı daha az çalışma savını kolaylıkla bastırabilir. O halde, ele almak istediğim ikinci noktaya gelirsek, eğer daha az çalışma mücadelesi bir başarı şansına sahip olacaksa çalışma etiğinin gözden geçirilmiş bir versiyonunu sunmaktan ziyade bu etiğin eleştirisini bir öncelik yapmamız gerekir.

## SONUÇ VE BİR BAŞKA KONUYA GEÇİŞ: FEMİNİZM VE ÇALIŞMANIN REDDİ

En geniş anlamıyla çalışmanın reddi bazı zamanında eleştirel perspektifler ve pratik gündemler oluşturma potansiyeline sahiptir. Özellikle, güncel sisteme rızamızı garantiye almayı sürdüren çalışma değerlerine bir meydan okuma sunar. Baudrillard'ın formülasyonundan alıntılarsak, sorun işçinin "sadece kapitalist politik ekonomi *sistemi* tarafından üretken bir güç olarak nicel bakımdan sömürülmesi değil, aynı zamanda politik ekonomi *kodu* tarafından bir üretici olarak metafizik üst belirlenimi"dir (1975, 31). Prototipik bir insan uğraşı olarak, hem toplumsal aidiyete hem de bireysel başarıya anahtar olarak çalışmanın yüceltilmesi, çağdaş kapitalizmin asli ideolojik temelini kurar: Sistemin çıkarlarına hizmet etmeye ve sonuçlarını rasyonelleştirmeye devam eden bu etik temelinde inşa edilmişti. Çalışma ahlakçılığı ve özcülüğüyle birlikte, bu kodun çağdaş gücü küçümsenmemelidir. Baudrillard'ın ileri sürdüğü ve önceki bölümde tartıştığımız gibi, "Son kertede, sistem gücünü burada rasyonelleştirir" (31). Benim savım, çalışma ahlakçılığı ve metafiziğinin, yabancılaşma eleştirisi ve hümanist çalışma etiğinin

ortaya koyabileceğinden çok daha doğrudan bir meydan okuma gerektirdiğidir. Çalışmanın niteliğini iyileştirme mücadelesine niceliğini azaltına çabaları eşlik etmelidir.[13] Bu bağlamda, çalışmanın reddi, varolan çalışma değerlerinin daha eksiksiz bir eleştirisi ve onlardan daha radikal bir kopuşta ısrarıyla birlikte, özellikle değerli bir perspektif sunar. Tavırların üretken olduğu yerde –toplumsal varoluşun, ahlaki ödevin, ontolojik özün ve zaman ve enerjinin gerekli bir merkezi olarak çalışmayı kabul etmeme şeklinde ve "çalışma etiğine bir başkaldırı" (Berardi, 1980: 169) pratiği olarak anlaşılan– çalışmanın reddi mevcut durumumuza güçlü ve isabetli bir şekilde seslenebilir.

Bunun feminizme ne getireceği özel olarak gelecek iki bölümde ele alınacak. Bu tartışmalara bir giriş olarak iki kısa gözlem sunacağım. İlki, çalışmanın reddinin bugün çalışma gerçekliğine oluşturduğu tehditlerin feminist ilgi ve gündemlerle en azından alakalı olduğudur. Kadınlar için daha iyi çalışma feminist çağrıları, bugüne dek önemli olduğu kadar, genel olarak kadınlar için daha fazla çalışmayla sonuçlandı. Yukarıda belirtilen birçok ücretli çalışma formunun yoğunlaşmasının ötesinde, hem çifte günle [*the double day*] birlikte neoliberal yeniden yapılandırma baskıları yüzünden hem de giderek hâkim olan yoğun ebeveynlik modelinin, yeni bir işçi kuşağının sınıf statüsünü yükseltmek bir yana yeniden üretmek için giderek zorunlu olan iletişimsel, bilişsel ve yaratıcı kapasiteleri geliştirmek için gerekli şey olarak takdim edilmesi nedeniyle ücretsiz ev ve bakım işlerinin yükü de arttı (bkz. Hays, 1996). Yeniden üretici emeğin özelleştirilmesinin dayandırıldığı ve sürdürüldüğü aile kurumunun açıkça çocukların, yaşlıların, hastaların ve sakatların bakım sorumluluğunu varsayan görevden ibaret olmadığı tüm yollar göz önüne alınırsa, yeniden üretici emeğin mevcut örgütlenişinin reddi çağdaş feminizme çok fazla şey sunabilir.[14]

13. Çalışmanın niteliksel değişimi talebini niceliksel azalışı talebiyle bağlamanın önemi üzerine ayrıca bkz. Cleaver (2000, 130).

14. Yasal ve kültürel olarak aile sayılan şeyi geleneksel heteroseksüel ataerkil modelin ötesine genişletme çabalarına rağmen, bakım işinin çoğundan sorumlu özel alan olarak ailenin statüsü değişime daha dirençli olmuştur (bu konuda, örneğin, Brenner'a bakınız 2000, 135).

Bununla birlikte, ikinci gözlemim çalışmanın reddinin yeniden üretici emeğin etik ve yapılarına doğru genişletilmesinin çok karmaşık bir girişim olduğudur. Ücretsiz ev içi çalışmanın reddedilmesi anlamına gelebilen şeyi açmamız gerekse de, bunun böylesi çalışmanın ücretli çalışmayla –şimdi olduğundan daha çok ya da daha az– ilişkili olarak farklı şekilde değerlendirilmesi gerektiği iddiasının ötesine geçeceği açıktır. Gerçekten, çalışmanın reddini ücretsiz ev içi çalışma alanına genişletmek feminizmin bazı geleneksel eleştirel bakış açılarının altını oyar: ücretli çalışmanın erdemleri ve faydaları bakış açısından kadınlar için normatif bir evcimenlik beklentisinin eleştirisi ve ev içinde geliştirilen bakım etiği ya da yabancılaşmamış zanaat üretimi perspektifinden sömürücü ücretli çalışmanın acımasız dünyasının eleştirisi. Çalışmayı ya da aileyi bir diğerinin bakış açısından eleştirmektense, çalışmanın reddinin bu feminist versiyonu her ikisini de reddetme alanları ve hedefleri olarak kapsar. Bu geniş ret projesi hem çalışma karşıtı eleştiri hem de çalışma sonrası tahayyül için sorun yaratır. Feminist çalışma karşıtı eleştirinin aynı anda birkaç şeyi başarması gerekecek: ücretsiz ev içi çalışmayı toplumsal gerekliliği olan emek olarak kabul etmek, onun adaletsiz dağılımına (toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve ulusun kimin az ya da çok çalışacağını etkilediği gerçeğine) karşı çıkmak ve aynı zamanda ona daha yüksek değer biçilmesinin ve onun daha adil dağıtılmasının yeterli olmadığında, ücretsiz yeniden üretici emeğin örgütlenmesinin ve ücretli çalışmayla ilişkisinin tamamen yeniden düşünülmesi gerektiğinde ısrar etmek. O halde, feminist çalışma sonrası tahayyül için şu soru doğuyor: hem ücretli çalışma kurumunu hem de özelleşmiş aile modelini üretim ve yeniden üretimin merkezi örgütleyici yapıları olarak reddediyorsak, onların yerine ne isteyebiliriz? Sonraki bölümlerde, politik iddialarda bulunmanın –ya da daha özel olarak, talep etmenin– pratik alanı içinde hem ücretli hem de ücretsiz çalışma etik ve yapılarını yeniden tahayyül etmeye başlamak ve onlara nasıl meydan okunacağı hakkında düşünmek için Marksist ve feminist gelenekleri bir araya getireceğim.

# Bölüm III
# Çalışma Talepleri
# Ev İşleri İçin Ücretten Temel Gelire

Politik vizyonlar kırılgandır. Bir görünür bir kaybolur. Bir kuşakta formüle edilen fikirler sonrakinde sıklıkla unutulur ya da bastırılır; bir dönemin ilerici düşünürlerine gerekli ve gerçekçi görünen hedefler ardılları tarafından hayali ve ütopyacı olarak rafa kaldırılır. Radikal uğraşın belli dönemlerinde dile getirilen özlemler ötekilerde boğulur ya da tamamen sessizleştirilir. Bütün ilerici hareketlerin tarihi böyle hayal meyal hatırlanan umutlarla, boşa çıkmış rüyalarla darmadağındır.

BARBARA TAYLOR,
*EVE AND THE NEW JERUSALEM*

Bir çeşit yolağzına vardık. Bu noktada analizin odağı, çalışma karşıtı eleştiriden çalışma sonrası politikalara kayıyor, çalışmanın ve çalışma etiğinin reddi üzerine önceki yoğunlaşmadan alternatifler yönüne işaret edebilecek taleplerin bir keşfine doğru uzaklaşıyor. Bu bölümde 1970'lerin feminist ev işleri için ücret talebinin bir okumasını sunacağım ve sonra onun garantilenmiş bir temel gelir için çağdaş bir talep olarak yeniden yapılandırılmasını önereceğim. Kısa sürede belli olacağı gibi, ev işleri için ücret perspektifi –1972 ve 1976 yılları arasında İtalya, Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yayınlanmış bir avuç metinde ifade edildiği gibi– takip eden bölümlerde de savların çoğu için önemli bir ilham.[1] Doğrusu, diğer otonomistlerin yanı sıra ev işleri için ücret taraftarları tarafından da sık sık tekrarlanan iki talep –daha çok para ve daha az çalışma– bu ve bundan sonraki bölümün konusu olan taleplerin seçimine yol gösteriyor: temel gelir talebi ve çalışma saatlerinin kısaltılması talebi. Belki daha önemlisi, literatürün hem taleplerin doğası hem de talep etme pratiğinin içyüzünü kavrayışları, bu iki talebin potansiyel etkililiği ve gerekçeleri konusunda yaptığım analizleri bilgilendirir. Bu belki 1970'ler feminizmine özgü eser üzerine yatırımlarım ışığında, savın kalbine inmeden önce bu tarihsel alana yaklaşımım konusunda bir şeyi netleştirmek yararlı olabilir.

## FEMİNİST GEÇMİŞİN OKUNMASI

Feminist tarihin bu dönemine dönüş niye? Bugün feminizm içinde ev işleri için ücretten daha az itibarı olan politik bir vizyon bulmak zor olacaktır; gerçekten de, feminizm tarihinde sıklıkla yanlış yola sapmış bir hareket olarak resmedilir ve feminist antolojilerde tartışıldığı zaman genellikle ikinci dalga feminist kuram arşivinden oldukça tuhaf bir antika ola-

1. Ev işleri için ücretin entelektüel ve politik projesi bu dönemden sonra devam etse de, benim odağım, aşağıda açıklayacağım nedenlerle, onun gelişiminin bu ilk dönemiyle sınırlıdır.

rak temsil edilir. Bu değerlendirmeler görmezden gelinmemeli; projenin birkaç boyutunda ilham almama rağmen, onun temel iddiası ve varlık nedeni olarak görülebilecek şeyi ben de kabul etmiyorum: ev işleri için ücret talebi. Peki, bu –bölümün epigrafından ödünç aldığımız sözcüklerle– hayal meyal hatırlanan umut ve boşa çıkan rüyanın çağdaş feminizmle ne ilgisi olabilir? Daha özel olarak, iki soru düşünülmeyi hak ediyor: bir, feminist tarihin bu dönemine dönüş niye; iki, geçmiş nasıl feminizmin şimdiki zamanı ve olası geleceklerine uygulanmış olabilir?

1970'lere bu dönüş, en alışılmış dönemselleştirme modelleri ve sınıflandırma şemalarının bazıları da dahil, feminizmin kendi tarihyazımsal pratikleri tarafından zorlaştırılır. Özellikle ikisi amaçladığım türden dönüş için engel teşkil eder. İlki feminist geçmiş ve şimdiki zaman arasındaki ilişkiyi, zamanın geçişini peş peşe dönemler açısından kodlayan diyalektik bir mantık bakımından düşünür. İkincisi tarihe ailevi bir model açısından, onu bir kuşak ve sonraki arasındaki ilişki olarak düşünerek yaklaşır. Birincisi geçmişi niçin kafaya takarız sorusunu akla getirir; ikincisi farklı bir gelecek kurma çabasında ondan nasıl fayda sağlanabileceğine kısıtlamalar koyar. Bu tarihe ilkinin çok ilgisiz, ikincinin çok saygılı olduğu pek söylenemez; sorun, bence, birinin geçmişle tam ve zengin bir meşguliyete erişimi engelleyebilmesi, diğerinin onun içyüzünün yaratıcı bir yeniden tahsisinden bizi alıkoyabilmesidir.

Feminist tarihin hikâyesini anlatmanın belki en bildik yolu feminist kuramların zaman içindeki ilerlemeci bir gelişimini açıklayan diyalektik bir mantığa dayanır. Mesela, 1980'lerin başında popülerleşen alanın tanınmış ve sık tekrarlanan sınıflandırmasında, liberal, Marksist ve radikal feminizmler, sosyalist feminizmin aynı anda hem içine alacağı hem de gölgede bırakacağı düşünülen rekabet halindeki feminist kuram modelleri olarak ortaya atıldı. Özellikle, ev işleri için ücreti kapsayan bir kategori olan Marksist feminizm bir tez olarak konumlandırıldı ve radikal feminizm onun an-

titezi olarak kondu, her birinin eksiklikleri onların sentezi olarak düşünülen sosyalist feminizm tarafından düzeltildi. Böylelikle, ikinci dalga feminist kuramın bu ilk döneminin bazı hikâyelerinde, sosyalist feminizm feminizmin parlak başarısı olarak tanımlandı ve onun liberal, Marksist ve radikal feminizmlerin geçici olarak yerini aldığı, onları hem yöntemsel hem de politik açıdan aştığı anlatıldı.[2] 1990'larda üretilen bu benzer dönemselleştirme şemasının bazı örnekleri, sosyalist feminizmin yerine postyapısalcı feminizmi ayrıcalıklı pozisyona yerleştirir. Clare Hemmings böyle modelleri eleştirel okumasında bu güncellenmiş hikâyenin yaygın bir versiyonunu şu şekilde tanımlar: 1970'lerin özcü feminizmine –liberal, Marksist, radikal ve sosyalist feminizmleri içeren geniş bir kategori– 1980'lerde beyaz olmayan feministler ve üçüncü dünya feministleri tarafından karşı çıkıldı, onların eleştirileri de 1990'ların postyapısalcı feminizmi tarafından içerildi ve aşıldı (2005, 126).

Elbette bu tür bir anlatının kısıtlamalarından biri onun indirgemeciliğidir; belki de bu, böylesi her sınıflandırıcı projenin kaçınılmaz bir yan etkisidir. Burada beni ilgilendiren, ev işleri için ücretin, diyalektik zincirin bir uğrağı olarak ilerlemeci bir tarihsel anlatı içine yerleştirilen Marksist feminizmin geniş kategorisinde içerilmesidir.[3] Fakat büyük sorun bu anlatının ev işleri için ücreti başarılı olamamış ve yenilmiş bir politik vizyon olarak kodlaması değildir; sorun ev işleri için ücretin hükümsüz kılınmış bir tarihin parçası olarak tahayyül edilmesidir. İşte bu yüzden, 1970'ler geleneğine bir dönüş yalnızca bir avuntu olarak değil bir gerileme olarak, ya sosyalist feminizm Marksist feminizmi kapsamına almadan önce yapılan hatalara ya da bütün yönleriyle reddedilmiş ve bugün üstesinden gelinmiş özcü feminizme bir dönüş olarak anlaşılabilir.

2. Feminist kuramın bu sınıflandırmasının bir örneği için bkz. Jaggar (1983); bu modelin önemli bir eleştirisi için bkz. Sandoval (2000, 41-64).

3. Burada ev işleri için ücretle ilgili eski okumalarıma yer vereceğim. Şimdi yeterli bulmadığım bu okumalar onu sonradan sosyalist feminizmleri geliştirecek bir tür Marksist feminist kuramın temsilcisi olarak görüyor (Weeks, 1998).

Böyle bir mantığa cevaben, ev işleri için ücretle ilgili takip eden analizin bir kısmı tarihi kayıtların doğru düzenlenmesiyle ilgili olacak. Bu, hem söylemin varolan bazı yorumlarını gözden geçirmeyi hem de projenin kaybolmuş belli boyutlarını geri kazanmayı kapsayacak. Örneğin, literatürün bir dizi yanlış okuması var ve onun otonom Marksist gelenekle tarihsel bağlarının daha iyi anlaşılması bu durumu düzeltmeye hizmet edebilir. Ayrıca projenin Marksist ve radikal feminizmlerin sözümona daha mükemmel birliği olan sosyalist feminizmin ya da postyapısalcılığın özcülük karşıtı feminizminin parçası olmayan özel cephelerini geri kazanma yönünde bir çaba da olacak. Bu cepheler literatürde sıklıkla yer alan toplumsal fabrika kavramını, projenin çalışmanın reddine bağlılığını ve hem hareket hem de analiz için merkezi olan talep etme sürecinin ve politik taleplerin anlaşılmasını içerir. Diyalektik tarih modelinin aksine, feminist tarihin hikâyesi sadece bir ilerleme hikâyesi değil bazen de –epigrafın hatırlattığı gibi– unutulmuş fikirler ve boğulmuş özlemlerin hikâyesidir.

Bununla birlikte, tarihsel geri kazanma çalışması, değerine rağmen, birincil ilgi alanım değil; ev işleri için ücreti yeniden vizyona almakla onun hatırasının korunmasından daha fazla ilgileniyorum. Bu beni feminist kuramlar arasındaki ilişkinin zaman içinde ikinci bir kavranışına, yapmak istediğim türden 1970'lere dönüşün altını oyacak bir başka ilerlemeci anlatıya getiriyor. Feminist tarihin bu ikinci tarzı onun geçici tahayyülü nedeniyle ailevi bir mantığa dayanır. Judith Roof bunu, kuşaksal bir söylem olarak uygun biçimde tanımlar; bu söylemin popüler bir versiyonu, feminist tarihi, aldığı mirası geliştirip daha ileri taşıyan yeni bir kuşağa feminist bir miras bırakan annelerin hikâyesi, zamanla geniş bir feminist aile içerisindeki kuşaklar silsilesine evrilen feminist bir kız kardeşlik hikâyesi olarak tasarlar (1997, 70). İlerleme, feminist bilginin istikrarlı birikimi ve feminist dayanışmanın giderek büyümesiyle garanti altına alınır. Bu kavrayıştaki sorunlardan biri, Roof'un belirttiği gibi, aile modelinin, temel ve kalıcı çatışmaları kuşak

farkı ve aile kavgası zırvalığına indirgeyerek feministler arasındaki farkları (73) evcilleştirme işlevi görmesidir.[4] Ama bu modeldeki belki daha önemli sorun onun kuramsal söylem ve politik çekişmeyi bireyselleştirme ve kişiselleştirme eğilimidir. Feminist akademik üretim alanında bir feministin diğerine bırakacağı miras bir yazılar toplamından ziyade bir hayat eseridir; bu öznelleştirilmiş çerçevede yazarlar metinlerden önce gelir.[5] Miras aynı anda politik ve kişiseldir; bireysel yazarlık paradigmasını aşan vizyonlar, stratejiler ve kuramlardan çok; özel bireylerin bilinçlilik, deneyim, arzu ve bağlılığından gelir. Diyalektik model geçmişi ya şimdiye varan bir basamak ya da tarihin çöp tenekesi olarak ele alırken, ailevi model daha çok hürmet talep eder, feminizmin tarihine saygı duyulan yaşlılar ve korunan miraslar gibi davranır.

Bu dönemselleştirici çerçeveler ve tarihsel tahayyüllerdeki bir sorun onların tarihselciliğidir. Yani, bu tahayyül ve çerçeveler verili herhangi bir kuramsal paradigmayı sadece –özel bir politik konjonktür ve kavramsal ufuk dahilinde gelişmiş– kendi zamanına *ait* olarak değil, *yalnız* kendi zamanına ait olarak düşünür. Her bir kuram, doğuşu ve ölümüyle sınırlı bir zaman dilimi içine hapsedilir; bir ölü yadigârından çok yaşayan bir miras olarak düşünüldüğünde bile kuram bir projeden çok bir tarihi eser olarak kalır. Her katkı, her bir anı işaretleyen, bölen ve mühürleyen –ister diyalektik ister ailevi– bir mantık tarafından çizgisel bir zamana sabitlenir. Diyalektik şema içinde, özel kuramlar sadece verili bir sınıflandırıcı çerçeveye uydurmak için homojenleştirilmekle kalmaz, her biri özel bir tarihsel dönemin sınırlarına gönderilen bitmiş bir ürün olarak da görülür. Ailevi anlatı içinde, her kuram gerek bireysel gerek

4. Farkın bu ihmal edilişi diyalektik modeli de karakterize edebilir. Ailevi modelin farkı atladığı ve çatışmayı inkâr ettiği yerde diyalektik model onları özümser ve kapsar.

5. Robyn Wiegman, "öznellik ve feminist bilgi arasındaki denklem"in de feminizmin kişisel ve politik olanın örtüşmesi ve onunla birlikte, deneyim üzerine yöntemsel vurgu ve bilinçlendirmenin politik önceliği konusundaki tarihsel ısrarına dayandığını gözlemler (2000, 813).

tekil bir zaman dilimi bünyesinde öyle kolayca bulunmayan politik arzular ve ortak sorular tarafından canlandırılan kolektif projeler olarak düşünülmektense tek tek yazarlar ve onların perspektifleri tarafından temsil edilir.

Ben burada geçmiş, şimdi ve gelecek arasında daha bereketli bir ilişkiyi sürdürebilecek farklı bir zamansallıkla ilgileniyorum. Robyn Wiegman'ın formülasyonunu ödünç alırsak, "şimdiden ayrı ve başka olarak *ve* mevcut bir canlı güç olarak tarihsel olan hakkında düşünme olanağı"na açılabilecek bir şekilde, "feminizmin politik zamanını çizgisel olmayan, çokyönlü ve eşzamanlı olarak düşünmek" (2000, 824, dipn.14) istiyorum. Ailevi modelin aksine, yazarlardan çok metinlere odaklanıyorum. Elbette bu metinleri tarihi eser olarak ele alacağım; burada, ev işleri için ücretin çağdaş yinelemeleriyle ya da onun orijinal yazarlarının son yazılarıyla ilgilenmiyorum. Onun yerine, 1970'lerin ilk yarısında yayımlanmış bir avuç metne odaklanacağım –bunların çoğunun açıkça kendi zamanlarının manifestoları olduğunu belirtmek yerinde olur: özel bir anın ve yerin politik enerjilerini bir araya getirmek ve yönlendirmek için tasarlanan müdahaleler. Fakat projemin öncelikle tarihsel oluşunun sebebi bu değil; entelektüel tarihten ziyade bir politik kuram çalışması olarak, onun birincil odağı ev işleri için ücretin şimdiyle yüzleşmek ve onun olası geleceklerini yeniden tahayyül etmek için nasıl kullanılmış olabileceğidir. Aynı anda, hâlâ bir şeyler öğrenebileceğimiz kayıp olasılıklara açık bir diyalektik karşıtı okumayı ve bu metinleri korunacak bir miras değil, kullanılacak bir alet olarak ele alan bir aile karşıtı okumayı amaçlıyorum. Bu yüzden 1970'lerin ev işleri için ücret literatürünü kendi tarihsel bağlamında –başka Marksist kuramlarla ilişki içinde ve özellikle Fordizmden post-Fordizme geçişin özel bir anında– okumaya ilgi duymama rağmen, nihayetinde maksadım 1970'lerdeki bazı kavrayışları bugün ve burada kullanılmak üzere sunmak için geriye dönmektir.

## EV İÇİ EMEK TARTIŞMASI

Ev işleri için ücreti araştırmaya başlamanın iyi bir yolu, onun bağlı bulunduğu ve genellikle katılımcısı olarak hatırlandığı bir feminist literatürden geçer. Ev içi emek tartışması, kadının ev içi emeğinin politik ekonomisine odaklanan 1970'lerdeki Anglo-Amerikan Marksist ve sosyalist feminist kuramın başlıca bir kanalıydı. Marksist kategori ve çerçeveleri feminist sorgulamanın hizmetine sunmak toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kapitalist mantık arasındaki bağlantının yeni kavranışlarını vaat etti. Ev içi emek tartışmasına katılanlar toplumsal cinsiyet farkı ve hiyerarşisinin emek harcama pratikleri yoluyla da kurulduğunu ve yeniden üretildiğini, toplumsal cinsiyete göre işbölümünün çağdaş kapitalist toplumsal formasyonların ayrılmaz parçası olduğunu savundu. Tartışma, 1960'ların sonlarından 1970'lerin sonuna kadar bir dizi canlı değişikliği içeren büyük bir literatür üretti.[6]

Bununla birlikte, 1970'lerin sonuna doğru ev içi emek tartışması kendini tüketti (Vogel, 2000: 152). Bu, kısmen, literatürün dışındaki nedenlere bağlıydı: 1980'lere kadar birçok feminist kuramcı farklı çerçevelere dayandırılmış başka konulara doğru ilerledi. Bunların en dikkat çekeni, materyalist analizin yörüngesinin ekonomi alanından beden alanına kayması (Malos, 1995b: 209) ve emek harcama pratiklerinin kurucu gücüyle meşguliyetin, toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş öznelerin hayatını şekillendiren güçler olarak dil, söylem ve kültüre artan ilgiye dönüşmesiydi. Hem Marksizm hem de Marksist feminizm postyapısalcı yaklaşımların artan popülaritesi ve etkililiği tarafından –esinlenmek, meydan okunmak ve dönüştürülmekten ziyade– sıklıkla gölgede bırakıldığından tartışmaya duyulan ilgi azaldı. Fakat tartışmanın bırakılmasının

6. Margaret Benston, ilk kez 1969'da yayınlanan makalesinde, ev içi emek tartışmasındaki muhtemelen ilk taksiti sundu (1995). Maxine Molyneux, 1979'da "Ev İçi Emek Tartışmasının Ötesi"ne geçme çağrısında bulununcaya dek bu konuda ellinin üzerinde makale yayınlandığını belirtir (1979, 3). Tartışmaya dair bazı önemli noktalar ve ilave analizler için bkz. Bubeck (1995), Vogel (2000), Malos'un makale ve girişi (1995a, 1995b) ve yayıma hazırladığı cilt (1995c).

daha önemli kaynakları onun içinde tespit edilebilir. Marksizm ve feminizmin kuramsal enerji ve politik bağlılıklarını birleştirme yönünde ümit verici bir girişim olarak başlayan şey, ev içi emek ve Marx'ın değer kuramı arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili bir tartışmaya gömüldü. Temel ayrım, karmaşık bir konumlar yelpazesini basitleştirirsek, ev içi emeğin artıdeğer üretmediği için kendi başına kapitalizmde merkezi olmadığını düşünen ve onu üretken olmayan bir emek formu olarak tanımlamaya yönelen daha ortodoks kampta olanlarla, ev içi emeğin ya doğrudan ya da dolaylı olarak artıdeğer ürettiği için kapitalist üretimin ayrılmaz bir parçası olarak anlaşılması gerektiğine vurgu yapan ve onu yeniden üretici ve hatta üretken bir emek olarak koyan daha az ortodoks katılımcılar arasındaydı. Bu tartışmanın en azından ilk yıllarında iki önemli mesele açıktı: kapitalist üretim tarzı ile ev içi politik ekonominin üst üste binmesine nasıl yaklaşılacağıyla ilgili kavramsal mesele, işçi sınıfı örgütlenmesi ve gündemi bakımından feminist mücadeleleri ya dahil etme ya da ayırmaya dair politik sorun. Bununla birlikte, zamanla bu kuramsal sorunlar ve pratik kaygılar Marx'ın değer kuramı üzerine her zamankinden daha teknik bir tartışmaya dönüştü.[7] Tartışma sıklıkla Marx'ın çekişmeyi kesin olarak çözecek nihai pasajının yerini tespit etme yarışması yönünde yozlaştığından, uygulamanın kavramsal ve politik meselesi giderek anlaşılmaz hale geldi. Marksizmi feminist bir perspektiften yeniden düşünmeye ilk bağlılıklar, Marksist bir perspektiften feminizmi yeniden düşünme çabaları tarafından büyük ölçüde gölgede bırakıldı; bu ikinci perspektif genellikle feminist sorun ve bağlılıkların riayet etmesi gereken somut bir metinsel miras olarak varsayılıyordu.

Marksizmle feminizmin meşhur mutsuz evliliğinden bir başka sahne olarak, ev içi emek tartışmasının sona erişinin

7. Ellen Malos'un ifade ettiği gibi, "tartışma bir kez ev içindeki çalışmanın Marksist bir anlamda 'değeri' nasıl belirlenir sorusuna kayınca, politik gündemi yerinden oynatan ve cepheleşmeye sürükleyen bir tür kuramsal felç gelişti" (1995b, 216).

yasını tutmamamız gerektiğine yönelik kesinlikle iyi nedenler var. Bununla birlikte, aynı zamanda, çok sayıda değerli kavrayış ve yenilikçi analizin onun sınırlarında üretildiği olasılığını görmezden gelmemizin lüzumu yok. Takip eden sayfalarda, tartışmaya yapılan katkıların ortodoks olmaktan kuşkusuz en uzak olanını yeniden gözden geçirmek istiyorum: ev işleri için ücret perspektifi. Mariarosa Dalla Costa ve Selma James'in *The Power of Women and the Subversion of the Community* (1973) adlı metni sıklıkla bu perspektifin kurucusu olarak kabul edilir.[8] 1970'lerin ilk yıllarından ortalarına kadarki ev işleri için ücret geleneğinden bu ve başka metinlere olan ilgim, bir şekilde farklı ve potansiyel olarak zamanında bir analiz ve strateji sunmak için geri kazanmak ve yeniden şekillendirmek istediğim projenin üç cephesine odaklanır: bu gelenekteki feministlerin "toplumsal fabrika" terimiyle yakalamaya çalıştığı kapitalist gelişmenin yeni bir aşamasının parçası olarak ailenin bir analizi; çalışmanın sadece dağılımı ve yapılarını değil etiğini de eleştirmeye hizmet eden "çalışmanın reddi" kategorisi ve özel içeriğinden ziyade yazarların talep etme pratiğini kavrayışı, bir talebin ne olduğu ve ne yapabileceği dolayısıyla ilgimi cezp eden ev işleri için ücret talebi. Bu üç unsuru bir araya toplayarak, bölümün sonuna doğru alternatif bir talebi değerlendireceğim: temel gelir talebi.

Yukarıda bahsettiğim gibi, ev işleri için ücret perspektifini, onun daha güncel boyutları olarak gördüğüm şeyi yerleştirmek ve geliştirmek için, yararlandığı ve sonraki gelişmelerine ilham

8. Metin bir broşür olarak yayımlandı, dört metinden oluşan yayının ikinci baskısıydı: James'in Temmuz 1972 tarihli girişi; Dalla Costa'nın metne adını veren, Aralık 1971'de tamamlanıp ilk kez 1972'de "Donne e sovversione sociale" (Kadınlar ve Topluluğun Yıkımı) olarak İtalyanca basılan ve aynı yıl Dalla Costa ve James tarafından İngilizce'ye tercüme edilen makalesi; James'in ilk kez 1953'te basılan "Bir Kadının Yeri" adlı makalesi ve Dalla Costa, James "ve birçok başkası" tarafından imzalanan "Bir Kadın Grubuna Mektup." Tartışmamı, ev işleri için ücret perspektifinin gelişimiyle en alakalı olmalarından dolayı ilk iki makaleyle sınırlayacağım. Bu broşürün yanı sıra, yegâne değilse de en çok, ev işleri için ücret literatürüne yapılan şu katkılardan yararlanacağım: Federici (1975), Cox ve Federici (1976) ve James (1976).

verdiği otonomist Marksist gelenek ışığında ve onunla ilişkili olarak yeniden değerlendirmek istiyorum.[9] Otonomist Marksizm ve ev işleri için ücret arasındaki bazı bağlantıları aydınlatmak iki şeyi yerine getirir. İlk olarak, feminist projenin bağlı olduğu daha geniş Marksist çerçeveden yararlanmak, yeniden tahsis etmek istediğim ev işleri için ücretle ilgili metinlerin bu unsurlarının belli yanlış okumalarını düzeltmeye hizmet edebilir. İkincisi, söylemi daha yakın tarihli otonomist çalışmalarla diyalog içinde kurmak, gözden geçirilmiş bir perspektif ve çok farklı bir talebi geliştirmemde yardımcı olacaktır.[10]

## YENİDEN ÜRETEN TOPLUMSAL FABRİKA

Ev içi emek tartışmasının bu emeği kapitalist üretime özgü olandan ayrı gören daha ortodoks katılımcılarının aleyhine, Dalla Costa ve James, Marx'ın yazdığı ve yazmadığı şeylere rağmen, ev içi emeğin artıdeğer üretimine esas olduğunda ve onun çıkarıldığı alanın toplumsal fabrika dedikleri şey olduğunda ısrar eder (1973, 30-31). Ne var ki bu sav iyi anlaşılmadı; özellikle toplumsal fabrika kavramı, onu ev içini sanayi

9. Ev işleri için ücret ve otonomist Marksizm arasındaki ilişki üzerine bkz. Cleaver (2000). İtalyan ev işleri için ücret hareketi ve (Potere Operaio ve Midnight Notes da dahil) otonomist gelenekle ilişkili özel gruplar arasındaki ilişki üzerine bkz. Dalla Costa (2002). 1980'lerde yapılan bir söyleşide Antonio Negri, "kadın hareketi olmadan, *Autonomia* İtalya'da ya da Avrupa'nın herhangi bir yerinde asla gelişemezdi" iddiasında bulundu (Jardine ve Massumi, 2000: 80; ayrıca bkz. Negri, 1988: 236). Feminist analizler, üretken ve üretken olmayan, ücretli ve ücretsiz emek arasındaki ayrımların ötesine geçen yeni bir kolektivite formu olarak düşünülen toplumsal işçi kuramının gelişiminde de muhtemelen önemliydi. Alisa Del Re 1970'lerin feminist analizlerinin, post-Fordist emeğin daha sonraki kavranışlarını öngördüğünü ve onlar için araçlar sağladığını gözlemler. "Bugün" diye belirtir 2000'de, "emeğin kadınlaştırılması, duygusal emek ya da maddi olmayan emek sözlerini işittiğimde gülüyorum: Şaka yapıyorlar zannediyorum çünkü biz bu şeyleri yetmişlerde, ne hesaplanabilir ne de ölçülmüş olan ama yine de emek gücünü yeniden üretmemizi sağlayan ve maddi üretimin gerçekleşmesine izin veren, olmadığı takdirde maddi üretimin imkânsız olduğu bir emek formunun var olduğunu tahayyül ettiğimiz yıllarda söylerdik" (2005, 54).

10. Çalışmadan bağımsız bir gelir talebi otonomistler tarafından uzun zamandır savunuluyor. Örneğin bkz. Baldi (1972, 4), Zerowork (1975, 2), Dyer-Witheford (1999, 194-201), Hardt ve Negri (2000, 403) ve Berardi (2009, 213-214).

üretiminin Marksist bir analizi başlığı altına almaya niyetlenen yanlış yola sapmış bir analoji olarak tasarlayan bazı okumalarıyla birlikte kafa karışıklığı yarattı.[11] Aslında kavram o zamanlar başka otonomistler tarafından da kullanıldı ve burada Dalla Costa ve James tarafından özel olarak üretken amaçlara konuşlandırıldı.[12] Ev içinin bir fabrikaya benzemesi iddiasından ziyade, kavram daha geniş, daha zorlu ve -aşağıda açıklayacağım gibi- zamanına uygun bir çağdaş kapitalizm analizine işaret eder. Toplumsal fabrika kuramı, Dalla Costa ve James'in bazen "topluluk" ya da bizatihi toplum dediği fabrikanın ötesinde kapitalist ilişkilere dahil olmuş fikre dayanır. Bu yüzden kavram, kapitalist üretimi ücretli emeğin zaman, mekân ve ilişkilerinde soyutlayan kuramların bir alternatifine işaret eder.

Dalla Costa ve James toplumsal fabrika kavramını genellikle, toplumsal işbirliğinin iki alanı olan ev içi ve ücretli emek ekonomisi arasındaki bazı karşılıklı bağımlılıklar hakkında düşünmek üzere oldukça sınırlı bir şekilde kullandı. Sermayenin temel toplumsal ilişkisi olarak anlaşılan ücret ilişkisi, iki alan arasındaki bağlantının kilit noktasıydı. Dalla Costa ve

11. Örneğin, Selma James'e yönelik bir yorumda Caroline Freeman'in, ev içi bir fabrikaya benzemez, ikisini özdeşleştirmek ancak gerçeği karartır şeklindeki ısrarına bakınız (1995, 143).

12. Bir kez daha, Dalla Costa ve James bu açıdan ev içi emek tartışmasının -ev içi emeği Marx'ın tanımladığı şekliyle meta üretimi kuramı içine sokmayı başaramadıklarında, onun evde kullanım değeri ürettiği ama üretken emeğin bir formu olmadığı ve bu yüzden kapitalist üretime özgü bir bileşen olarak görülemeyeceği sonucunu çıkaran- daha ortodoks katılımcılarından oldukça önemli ölçüde uzaklaşır. Hatırlamalıyız ki, bu konumun bir taraftarının belirttiği gibi, "Marx'ın kapitalist üretim tarzında üretken emek tanımı sermayenin bakış açısından yapılmıştır", emeğiyle onu yeniden üretenlerin bakış açısından değil, kimi devrimci alternatiflerin perspektifinden hiç değil. Bu yüzden, "ev içi emeği marjinalleştiren Marx'ın değer kuramı değil kapitalist üretim tarzıdır" (P. Smith, 1978: 213, 215). Ortodoks katılımcıların Marx'ın *Kapital*'deki perspektifiyle özdeş gördükleri sermaye perspektifinden ev içi emek üretken değildir. Dalla Costa bunun gerçekten Marx'ın konumu olduğuna razı olur (Dalla Costa ve James, 1973: 30-31); sadece ya bunun bugün geçerli bir konum olduğunu ya da Marksist bir perspektifin basitçe kapitalist mantığı yansıtmaktan memnun olacağını kabul etmeye isteksizdir.

James'ın açıkladığı gibi, aile kurumu ücret sisteminin önemli fakat muğlak bir bileşeni olarak hizmet görür; ücretli olanlarla olmayanların toplumsal bir ilişkisi olarak (12), "işsizleri, yaşlıları, hastaları, çocukları ve ev kadınlarını" kapsayan geniş bir kategoridir (James, 1976: 7). Aile bu anlamda bir dağıtım mekanizması olarak işler, onun sayesinde ücretin ücret almayan, düşük ücret alan, henüz ücret almayan ve artık ücret almayanlara uzandığı düşünülebilir. Özelleştirilmiş bir toplumsal yeniden üretim makinesi olarak aile, şayet genel varsayım bireylerin ya ev içinde üretilen mal ve hizmetlerin metalaşmış muadillerini sağlayabilmeye ya da mal ve hizmetleri kendileri üretmek için ücretli çalışma dışında yeterli zamana sahip olmaya ihtiyaçları olduğunu öne sürseydi oluşacak duruma kıyasla ücretleri daha düşük ve çalışma saatlerini daha uzun tutmaya hizmet eder. Aile, ücret sisteminin hayati bir unsuru olarak hizmet görmeye devam etse de saklı bir ortak olarak kalır ve rolü aile kurumunu doğallaştıran, romantikleştiren, özelleştiren ve depolitize eden bütün bu söylemler tarafından gizlenir. Bu geniş anlamda bile ücret sistemi elbette herkesi içermeyi ya da herkese geçinmeye yetecek bir ücret vermeyi başaramadığı için, aile ideolojisi bir tür temizleme işlevi görür; ücret sisteminin aile form ve sorumluluğuna ait normlarına uygun yaşama kapasitesinde olanların ihtiyaçlarını karşılayabileceğini düşünmeye teşvik ederek, bizi kusurlarına rağmen ücret sisteminin meşruiyetini kabul etmeye uygun hale getirir. Aileyi ücret sistemine bağlayarak, onu çalışmanın kapitalist örgütlenmesinin bir payandası olarak tanımlayarak (Dalla Costa ve James, 1973: 33), Dalla Costa bize aile kurumunun yalnızca emeğin fiyatındaki azalmayı massetmekle ve kadınlaştırılmış emeğin düşük maliyeti ve daha esnek formlarını üretmekle kalmayıp, devleti ve sermayeyi toplumsal yeniden üretim maliyetinin çoğunun sorumluluğundan kurtaran ideolojik temeli de sağladığı yolları hatırlatır.

Dalla Costa ve James'in ev içini ücretli emek ekonomisine iliştirdiği analizinde bulduğumuz bu ücret üzerine odak, ya-

zarların daha geniş otonomist gelenekle paylaştığı bir şeydir. Ücret neden bu şekilde ayrıcalıklı kılınıyor? Çünkü Marx'a otonomist yaklaşımlara uygun olarak, ücret bireylerin kapitalist işbirliği tarzı içine alındığı hâkim mekanizma olarak anlaşılır: "Marx'tan beri" diye ısrar eder Dalla Costa, "açıktır ki sermaye ücret vasıtasıyla yönetir ve gelişir" (Dalla Costa ve James, 1973: 25-26). Daha önemlisi, ücret çelişkili bir fenomendir: İşçileri artıdeğer üretimine entegre eden mekanizma ve aynı zamanda iş dışında bir hayatı yaratmak için bir kaynak ve bir kaldıraç noktasıdır (bkz. Negri, 1991: 132; Baldi, 1972: 18; Read, 2003: 100). Başka bir deyişle, ücret sermaye ve emek arasındaki güç ilişkisinin en dolaysız ifadelerinden ve onun koşulları üzerindeki mücadelenin en somut hedeflerinden biridir. Ev işleri için ücretin iki taraftarı Nicole Cox ve Silvia Federici'nin açıkladığı gibi, "ücretin her zaman iki tarafı vardır: onu her zamının üretkenlikte bir artışla eşleşmesini sağlamaya çalışarak işçi sınıfını kontrol etmek için kullanan sermaye tarafı ve daha fazla para, daha fazla güç ve daha az çalışma için giderek daha çok kavga veren işçi sınıfının tarafı" (1976, 11). Ücret hem sermaye birikimini hem de işçilerin potansiyel olarak otonom ihtiyaç ve arzularının genişlemesini kolaylaştırabilir.

Ev işleri için ücret perspektifi, ücretle disipline edilenler ve ücret üzerinden mücadeleye girenler hakkındaki hâkim anlayışlara meydan okumayı amaçladı. Ücret, tıpkı Marx'ın savunduğu gibi, artıdeğer üretiminde ücretli emekçiler tarafından sarf edilen artık emeği gizlemeye hizmet eder; fakat aynı zamanda değer biçme süreci ve dolayısıyla çalışma gününün gerçek uzunluğu doğrultusunda ücretsiz emeğin katkılarını da karanlıkta bırakır (Cox ve Federici, 1976: 9-10). Cox ve Federici bunu şu şekilde ifade eder: "Biliyoruz ki sermaye için çalışma günü zorunlu olarak bir maaş üretmez ve fabrika kapısında başlayıp fabrika kapısında bitmez" (4). Onların önerisi, sadece ücret ilişkisine giren ve dolayısıyla onun koşullarına itiraz edebilenlerle değil, bu durumda sosyal hizmetlerin ve çalışma zamanında azalmaların sağlanmasını garantiye alma çabalarını

içermek üzere ücret oranlarına odaklanmanın ötesine geçen bir ücret mücadelesi sayılabilecek şeyle de ilgili çok daha geniş bir anlatıdır.

Dalla Costa ve James'in savı otonomist literatürde toplumsal fabrika kavramına ilk başvuranlardan biriydi, o zamandan beri daha da geliştirildi. İlk katkılarından biri toplumsal fabrika kategorisi olan kapitalist toplumsal üretim yapısının yeni bir kavramsallaştırılmasına kapı açmaya yardım edenin, emek kavramını onun ücretli formlarının ötesine genişletme yönündeki feminist ısrar olduğu savunulabilir. Toplumsal fabrika kavramına, onun post-Fordizm koşullarında nasıl dönüşmüş olduğunu ve bu dönüşümün toplumsal fabrikanın alan ve ilişkilerini haritalandırma projesi için sonuçlarını değerlendirmek amacıyla daha sonra geri döneceğiz. Burada 1970'ler literatürünü gözden geçirmeye devam etmek ve ikinci bir ilgi alanımı, çalışmanın reddini değerlendirmek istiyorum.

## ÇALIŞMANIN REDDİ

Dalla Costa ve James gibi yazarlar ailenin bir toplumsal üretim alanı olduğunu savunduklarında ve daha sonra tartışacağımız bir hareketle, kadınların oradaki çalışmaları için ücret almasını talep ettiklerinde mesele ev içi çalışmanın erdemlerini yüceltmek değildi. Aksine, bu yazarlar çalışmanın kutsanacak bir şey olmadığında ısrar etti. Çalışmayı ahlakileştiren ve alkışlayan hem sağ hem de soldaki bu söylemlerden ayrılan ev işleri için ücret hareketi ve analizi, çalışmanın reddini kendi projesinin bir parçası olarak kucaklayan –geri kazanmamız ve genişletmemiz gerektiğini düşündüğüm– daha geniş bir geleneğin parçasıdır. Fakat yaklaşımın en kışkırtıcı ve potansiyel olarak en ümit verici unsurlarından biri olan bu ret, en yanlış anlaşılanlardan da biridir. Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell'in de arasında olduğu bazı yazarlar, hareketi Marksist feminizmin bir "emek ütopya"sına bağlılığının başlıca örneği, ortodoks Marksizmin üretken faaliyeti kutlamasının feminist bir versiyonu olarak nitelediler (1987, 4). Hem kuram hem de

pratikte ev işleri için ücreti canlandıran çalışma eleştirisinin özgül karakterini kavramak için, onun otonomist gelenekteki köklerini ve yankılarını tanımak gerekir. Bu, savın eleştirelliğinin onun tarihselleştirildiğinde ortaya çıktığı o örneklerden biridir; yoksa onun merkezi analitik yönelimleri ve politik bağlılıklarından birini anlayamazdık.

Çalışmanın reddi, kavramın önceki bölümde yer alan tartışmasını hatırlarsak, otonomist eleştirel analiz ve politik pratiğin hâkim temalarından biridir. Orada belirttiğimiz gibi, hem ortodoks Marksizmin ekonomik modernleşme modeline bağlılığı hem de hümanist Marksizmin emek metafiziği dahil, çalışmaya üretimci değer biçilmesine minnettar olan Marksizm içindeki o unsurlardan önemli bir ayrılığa işaret eder. Böyle üretimci akımlara karşı, otonomist Marksizm hem üretken kılınan ütopyacı hayat vizyonunu hem de üretici insan ontolojisini reddeder. Çalışmanın reddi başlı başına üretken faaliyetin değil, ücret ilişkisinin merkezi unsurlarının ve onun dayattığı çalışma tarzlarına razı olmamızı teşvik eden o söylemlerin reddidir. Çalışmanın hayatın zaman ve mekânı üzerindeki hâkimiyetinin ve ahlakileştirilmesinin bir reddini içerir, onun gerekli bir vazife ve ilahi bir çağrı olarak yüceltilmesine bir direniş ihtiva eder. Aynı anda bir direniş modeli, hayat ve çalışma arasında, çalışma sonrası bir etik ve daha çok çalışma dışı zamanın sağlamaya yardımcı olabileceği farklı bir ilişki için bir mücadeledir.

O yüzden, bu bağlamda, ev içi emeği "çalışma" olarak adlandırmak onu yükseltmek anlamına gelmiyordu, daha çok "onu reddetmeye doğru ilk adım" (Federici, 1995: 191) olarak düşünülüyordu. Ücretli iş aramak ev içi çalışmayı reddetmek için uygun bir yol değildi: "Montaj bandına kölelik bulaşık teknesine kölelikten özgürleşmek değildir" (Dalla Costa ve James, 1973: 33). Kapitalist ekonomilerin vazedilen evcimenliğin feminist reddine işgücünde sürekli artan kadın sayısıyla karşılık verdiği ve kadınların ücretli çalıştığında bile ücretsiz yeniden üretici emeğin birincil sorumluluğundan kaçamadığı göz

önüne alınırsa, çalışmanın daha geniş bir eleştirisine ihtiyaç duyulur. Dalla Costa'nın ileri sürdüğü gibi, "çalışma yoluyla özgürleşme mitini reddetmemiz" gerekir, ne de olsa "yeterince çalıştık" (47).

Ücret talebi ev içi çalışmayı kutlamak anlamına gelmediği gibi onu kutsallaştırmaya da niyetlenmedi. Bu feministlerin ücretsiz ev içi çalışmanın üretkenliği üzerindeki ısrarı ahlaki bir iddia değildi: "Üretken olmak sadece kapitalist bakış açısından ahlaki bir erdem, hatta ahlaki bir zorunluluktur (Cox ve Federici, 1976: 6). Burada, ev içi çalışmanın aynı anda görünmezliğine ve ahlakileştirilmesine itiraz etmek ve onun hem çalışma olarak değerinin düşmesini hem de gönüllü emek olarak aşırı değerlenmesini düzeltmek isteyen bir gündemin radikal hırs ve zorluklarına net bir anlam kazandırabiliriz. Gerçekten, çalışmanın reddinin ücretsiz ev içi çalışma alanına uygulanması, ret projesinin çıtasını büyük ölçüde yükseltir: Ücretli çalışmayı reddetmek bir şeydir; fakat aile kurumuna ve onun örgütlediği ve anlam aşıladığı emek tarzlarına itiraz etmek bambaşka bir şeydir. Ücretsiz ev içi emeğe uygulandığında, çalışmanın reddi onun mevcut aile merkezli örgütlenişi ve toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş işbölümünün yanı sıra ev içi alanın ilişki ve ritüellerinin bazı çok tanıdık romantikleştirmelerine başvuran bir eleştiriyi savunmayı da reddetmek anlamına gelir. Ret stratejisinin ev içi çalışma alanı içinde bu konuşlanışı, pratiği radikalleştirmekle kalmaz netleştirir de. Çalışmayı reddetmek –bu durumda, ev içi çalışmayı reddetmek– ille de evi terk etmek ve bakımı inkâr etmek anlamına gelmez; tersine, bu çalışmayı ve onu güya üretken olmayan hale getirme yollarının mücadelesini yöneten temel yapıların ve etiğin sorgulanmasını şart koşar. Bu anlamda, çalışmanın feminist reddi kültürel çalışma saplantısı için bir panzehir olarak hizmet edebilir, böylelikle onun mevcut koşullarının tartışılacağı bir alan açar. Bugün – çalışma etiğinin hüküm sürdüğü, çalışmanın mitleştirilip yere göğe sığdırılamadığı ve davranışların bile üretken olması gerektiği– Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışma eleştirisi ve

Dalla Costa'nın "çalışmamak için mücadele" dediği şeye ön ayak olma hem daha hayati önemdedir hem de geliştirmesi daha zordur (Dalla Costa ve James, 1973: 47).

Ev işlerinin reddi sadece onun ahlakileştirilmesiyle birlikte mevcut örgütlenişinin ve dağılımının değil, aile temelli yeniden üretim modeline iki yaygın alternatifin de reddini kapsar: birincisi, ev içi çalışmanın metalaşması, özelleştirmenin ana akım liberal feminizmin standart çözümü olarak hizmet etmeye devam eden bu farklı türü; ikincisi, onun toplumsallaştırılması, yani çocuk bakımı, kamusal çamaşırhaneler, bazı radikal ve sosyalist feministlerce önerilen kantin ya da toplu yemek yerlerini içeren devlet destekli hizmetler aracılığıyla ev içi çalışmanın kamulaştırılması (örneğin bkz. Benston, 1995: 106). Yani, ev işleri için ücret hareketindeki feministler o sıralarda başka feministlerin savunduğu yalnız kapitalist değil, sosyalist çareleri de reddetti. Ev işleri için ücret –aynı üretim yapısı üzerinde özel kontrol yerine devlet kontrolünün ikamesinden başka bir şey olmayan bir vizyon olarak görülen– sosyalist üretimin otonom Marksist eleştirisini yeniden üretim alanına genişletti. Sosyalizm, çalışma toplumunu dönüştürmekten çok mükemmelleştirmeye, toplumsal fabrikadaki üretimi rasyonelleştirmeye niyetlenen bir program olarak anlaşıldı.[13] Kuşkusuz, ev içi çalışmayı desteklemek için kamusal olarak finanse edilmiş hizmetlerin eleştirisi o zamanlar bilinmedik bir şey değildi, bugün de değil. Fakat bu eleştiri böyle hizmetleri kamulaştırmanın bir şeyleri gerçekten değiştirmeyeceği savını geliştirmeyi amaçladığından, devletin sıkı disiplinli bakı-

13. Örneğin, James ücretsiz çocuk bakımı ve eşit ücret gibi taleplerin kendi içlerinde ve kendilerinin hem strateji hem de vizyon olarak yeterli olmadığını savunur: "Kendi başına bunlar sadece sistemin parçası haline getirilebilir talepler değildir. Bunlar kapitalist planlamadır" (Dalla Costa ve James, 1973: 14, dipn.3). Böyle talepleri savunanlar "kapitalist toplumsal ilişkiyi yıkmayı değil, sadece daha rasyonel olarak örgütlemeyi hedefler", "İtalya'daki parlamento dışı solun ... devrimci bir konumdan ayrı olarak 'sosyalist' diyeceği" (2) bir duruş sergiler. Benzer şekilde, Federici devletten çocuk bakımı ya da yemek sağlamasını istemeyle –kendi savunduğu stratejiyi, yani– insanların kendileri için seçeceği düzenlemelerin bedelini ödemesini talep etmeyi ayırır (1995, 193).

mevlerinde yangın çıkaran annesiz çocukların hayaletini akla getirmedi. Diğer otonomistlerin yanı sıra bu feministler sosyalizmi devrimci olmaktan çok idari bir proje olarak gördü; bu durumda o, ücretli istihdam ve aileyi merkeze alan güncel üretken işbirliği rejimini değiştirme çabasından çok, aile temelli bakımı destekleme ve giderek artan sayıda kadının ücretli çalışmasına imkân verme meselesiydi. Çocuk bakımı dahil çeşitli devlet hizmetlerinin sağlanması bu feministlerin talep listelerinde yerini aldı. Fakat bunlar farklı bir şeye işaret eden radikal taleplerden ziyade gerekli reformlar olarak işlendi. Bu feministler başka tür taleplerle daha çok ilgilendi: zaman ve para talepleri. "Biz de kantinler, bakımevleri, çamaşır ve bulaşık makineleri istiyoruz" diyor Dalla Costa, "ama aynı zamanda seçenekler de istiyoruz: istediğimiz zaman birkaç kişiyle birlikte özel olarak yemek, seçtiğimiz yer ve zamanda çocuklarla, yaşlılarla, hastalarla birlikte olmak için zamana sahip olmak." Seçeneğe sahip olmak zamana sahip olmayı gerektirir ve "'zamana sahip olmak' daha az çalışma anlamına gelir" (Dalla Costa ve James, 1973: 38). Ev işleri için ücret, kadınların ikinci bir ücretli çalışma vardiyasından kaçınmasını sağlayarak bu zamanın birazını kazanabilir.

## ANALİZİN SINIRLARI

Açıktır ki otuz yıllık feminist bir projeden, özellikle özel bir zaman ve mekânda geliştirilmiş bir hareket ve manifestolar koleksiyonundan yararlanırken seçici olunmalı. Analizin sınırlandırılmalarından birkaçını tanımak üzere burada kısa bir ara vermek faydalı olabilir. Listelemeye devam edeceğim eksikliklerin hiçbiri, bunun sözünü etmeye değer, bu dönemin ev işleri için ücret literatürüne özgü değil; tümü 1970'lerin feminist kuramı okurlarının aşina olduğu şeyler. Bu sorunlar bir tür yöntemsel köktencilik olarak tanımlanabilecek şey doğrultusunda eğilimi içeriyor. Bu, literatürün –Donna Haraway'in bir keresinde, kısmi bir açıklama statüsünü kucaklamaya isteksizlik olarak tanımladığı (1985, 78)– iddiayı evrenselleştirme

tercihinde ve aynı zamanda onun üretimin önceliğine bağlılığında, yazarların daha uygun bir şekilde (ve aslında genellikle "sırf") toplumsal, kültürel ya da politik saydığı şeyler üzerinde ekonomik güçlerin büyük etkisine dair varsayımında görülebilir.[14] Buna bazı durumlarda, Dalla Costa'nın "işçi sınıfı ev kadının rolü ... diğer bütün kadınların konumu için *belirleyicidir*" (Dalla Costa ve James, 1973: 19) iddiasının ve karmaşık toplumsal cinsiyet formasyon ve kimliklerini sonradan tek başına sermayenin kurucu gücüne atfedilmiş görünen kadın rolüne indirgeme yönündeki çeşitli girişimlerin örneklendirdiği gibi, indirgemecilik eğilimi eşlik eder. Yazarların, birleşik ve nihai olarak küresel kadın topluluğuna dair sorunsallaştırılmamış varsayımı ve bağlılığı bununla ilişkilidir. Kadınlar arasındaki farkların bu inkârının belirtisi ev işlerinin bütün kadınların ortak noktası olduğunun (örneğin bkz. Dalla Costa ve James, 1973: 19) ve bu yüzden ev işleri için ücret talebinin bütün kadınlara ilham verebileceğinin sıkça dile getirilen ısrarıdır. Ev işleri için ücret, en az ikna edici formunda, *yegâne* devrimci perspektif olarak bile tanımlandı (Federici, 1995: 188).

Belki dikkate alınması gereken daha ilginç bir sorun ücret talebinin aslen çare bulmaya niyetlenmiş olmasıdır: sermayenin bir tür yekpare birlik ve yegâne faile bağlandığı ve işçilerin onun entrikalarının kurbanlarına indirgendiği bir işlevselcilik eğilimi. Sermayenin –anlatıda sıklıkla bir insanın yerini alır– her zaman kendi en iyi çıkarına göre hareket ettiğini varsayan aile gibi karmaşık toplumsal formasyonların açıklamaları, sermayenin otonom gücünü abartma ve ilişkilerinin kaçınılmaz olarak yarattığı çelişki ve antagonizmaları hafife almayla sonuçlanır. Sermayeye –kadınlara çok az heterojenlik, otonomi ve faillik atfedilmesiyle birlikte– çok fazla tutarlılık, basiret ve güç atfetme yönündeki bu eğilim, otonom Marksizmin temel

14. Ekonomik pratiklerin tekil önemi üzerindeki bu ısrar, örneğin, James'in daha sonraki bir metninde yer alan, çalışmanın birçok feminist meseleden sadece biri olmaktan ziyade *asıl* mesele olduğu iddiasında açıkça iş başındadır: "Gerçekte ve bilinçte, kadın ve erkek, yaptığımız çalışma köleliğimizin esasıdır" (1985, 13).

ilkelerinden biri olan proletaryanın öncü rolüne ve bu feministlerin başka açılardan açıkça geliştirmeye çalıştığı ilkeye eşit derecede kuvvetli bağlılıkla gerilim içindedir. Bu varsayıma göre, işçiler sermayenin kurbanı olarak değil, potansiyel antagonisti ve hatta sabotajcısı olarak görülmelidir. Kapitalist gelişmeyi kışkırtan, işçi sınıfının ihtiyaç ve arzu iddialarıyla retleridir; bu yüzden, kapitalist gelişme tarihindeki kilometre taşları, sermayenin gücünün işçilerin başkaldırısına cevaben yeniden kurulması için politik girişimler olarak anlaşılmalıdır (örneğin bkz. Tronti, 1980: 31-32). Dalla Costa ve James'in bu yöntemsel reflekse sadakati onların Marx'ı yorumlamasında sergilenir: "Marx için" diye yazar James, "tarih sömürülenlerin uzun dönemler boyunca sürekli kışkırtılan ve ani devrimci sıçramalarla temel toplumsal üretim ilişkilerini ve bu ilişkilerin ifadesi olan tüm kurumları değiştiren mücadele süreciydi" (Dalla Costa ve James, 1973: 5). Kapitalist üretimin işlevsel yapıtaşı olabilecek şey, onun aktif ve potansiyel olarak yıkıcı antagonisti olma potansiyeline sahiptir ve tarih içinde çeşitli anlarda gerçekten olmuştur.

Ev işleri için ücret talebi, en azından başlangıçta, feminist öznelliğin gelişmesi için bir mekanizma olarak Dalla Costa ve James'in merakını uyandırmış gibi görünüyor. Kusursuz bir sistem olmak şöyle dursun, toplumsal fabrika eleştirel perspektifler, politik eyleme alan açan gerilim ve çelişkilerle dolu. Yazarlar, kadınlar talep etmedikçe, ailenin sermaye için işlevsel olmaya devam edeceğini savunuyor (43). Görev, feminist işlevsizliği tespit etmek ve geliştirmek; ücret talebi onların bunun gerçekleştirebileceğini umduğu bir yoldu.

## ÜCRET TALEBİ

Ev işleri için ücret literatürünün çoğunda ilginç bir anlam belirsizliği var: Ücret talebi kelimenin tam anlamıyla mı okunmalı, mecazi olarak mı? Somut bir politika hedefi olarak mı sunuldu, eleştirel bir manevra olarak mı? Kendinde bir amaç mı olması istendi, başka amaçlar için bir araç mı? Doğrusu,

Ellen Malos 1980'de, "ev işleri için ücret kampanyası yürütenlerin talep ettikleri şeyi gerçekten isteyip istemedikleri hâlâ net değil" (1995a, 21) diye belirtir. Dalla Costa ve James böylesi sorulara bazı ilginç karşılıklar verir. Feminizmin ikincil literatüründe genellikle ev işleri için ücret hareketinde çok önemli bir metin olarak hatırlanmasına rağmen, Dalla Costa ve James'in *The Power of Women and the Subversion of the Community* adlı metni ücret talebine sadece çok kısa değinir ve ev içindeki toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünü daha da sağlamlaştıracağı gerekçesiyle onu reddeder (Dalla Costa ve James, 1973: 34). Metindeki iki dipnotta ücret talebi hâlâ oldukça geçici ama kesinlikle daha pozitif bir onay alır. Bu notlarda Dalla Costa onun yalnızca bir talep olarak değil, bir perspektif olarak da okunması gerektiğini önerir. Takip eden tartışmada, hareketin diğer metinlerinin yankıladığı bu formülasyonla başlamak ve onu talebin en zorlu okuması olarak gördüğüm şeye doğru daha da geliştirmek istiyorum. Tartışma, ilki bir perspektif olarak talebi detaylandıran, ikincisi bir kışkırtma olarak talebe odaklanan iki kısma ayrılacak. Bu özel talep içeriğinin sınırlandırılmalarına daha sonra değineceğiz; şimdilik, bir kuramsal odak ve pratik strateji olarak talebin çoklu değerlerini açarak, onun ne olduğunu ve ne yapabileceğini araştırmak istiyorum.

## PERSPEKTİF OLARAK TALEP

Taraftarlarının sürekli savunduğu gibi, ev işleri için ücret sadece bir talep değil, aynı zamanda bir perspektiftir (örneğin bkz. Dalla Costa ve James, 1973: 53, dipn.16; Federici, 1995: 187). Bir perspektif olarak sadece talebin içeriği meselesi değil, "ödenmesini talep ettiğimiz" zaman "söylediğimiz"in (Edmond ve Fleming, 1975: 7) ne olduğu meselesi, talebi bilgilendiren ve onun tarafından ortaya konabilecek eleştirel analizler meselesidir. Daha özel olarak, ücret talebi sadece somut bir reform olarak değil, çalışma toplumunda –hem ücretli emek sisteminde hem de onun uydusu olan ailede– kadının pozisyonunu daha görünür kılmak ve onun üzerine eleştirel fikirleri

teşvik etmek için bir fırsat olarak anlaşıldı. Bu amaçla, ev işleri için ücretin destekçileri onun bir gizemden arındırma gücü, bir doğallaştırmadan kurtarma aracı ve bir bilişsel haritalandırma aleti olarak işlev görebileceğini öne sürdü.

İlkin, bir gizemden arındırma gücü olarak ücret talebi hâkim çalışma ve aile söylemlerine eleştirel bir mesafe koymayı amaçladı. Özellikle, çalışma dünyasına keskin karşıtlığıyla sürdürülen aile kavramını sorun edindi. Ücret talebi aile içinde meydana gelen şeylerin bir kısmını çalışma olarak adlandırarak, bir zorlama ve disiplin altına alma alanı olarak çalışma ile otantik ve sırf gönüllü ilişkilerin serbestçe icat edilmiş alanı olarak aile arasındaki ayrımı karıştırır. Talep "onun diğerleri gibi bir iş olduğunu, ona diğerleri gibi para ödenmesi gerektiğini ve onu *diğerleri gibi reddedebileceğimizi* netleştirir" (Power of Women Collective, 1975: 87). Ekonomik zorunluluklar, toplumsal cinsiyet normları ve zorunlu heteroseksüelliğin ailevi ilişkileri şekillendirmede oynadığı rolü örterek kalpsiz bir dünyada cennet olarak ailenin idealleştirilmesine karşılık gelen ayrı dünyalar ideolojisini sorgular. Bir taraftarının sözleriyle, "çalışmayı çalışma olarak adlandırmak istiyoruz ki sonunda aşkın ne olduğunu yeniden keşfedebilelim ve hiçbir zaman bilmediğimiz cinselliğimizi yaratabilelim" (Federici, 1995: 192). O halde, bir perspektif olarak talep eşzamanlı olarak gerekliliği ve değeri üzerinde ısrar ederken, ev içi emeği gizemden arındırma ve romantikleştirmeden kurtarma girişimiydi. Ev işleri için ücret perspektifi çalışma ve aile arasındaki ilişkiyi gizemden arındırmakla kalmaz, ücret sistemine de eleştirel bir ışık tutar. Bu açıdan, ev işleri için ücret perspektifinin bir faydası, eşit ücret savunucularının o talep için iddia ettiği bir faydaya benzer. Pek çok kadının eşit ücret mevzuatından elde edeceği somut kazanımların yanı sıra, onun radikal potansiyeli, yetenek takdirlerini ve değer belirlenimlerini politikleştirerek ücret ilişkisini yeni inceleme türlerine açma kabiliyetinde yatar (Blum, 1991: 16-17). Ev işleri için ücret perspektifi benzer şekilde, toplumsal üretime yapılan katkılara

bir ücret tahsis edilmesi ya da edilmemesi keyfiliğine dikkati çekebildiği kadarıyla, ücret sistemini gizemden arındırma potansiyeline sahiptir.

Şüphesiz, ev işleri için ücret perspektifinin başlıca cazibelerinden biri onun doğallaştırmadan kurtarma etkisiydi. Bir kadına, onun doğası kökenli kendiliğinden bir arzu olduğu farz edilen şey için ödeme yapılmasında ısrar etmek belli bir bilişsel uyumsuzluk üretir. Bir savunucusu talebin değerinin altını şu sözlerle çizer: "*Sayesinde doğamızın sona erip mücadelemizin başladığı şey taleptir; çünkü sadece ev işleri için ücret istemek doğamızın ifadesi olarak çalışmayı* ve böylelikle sermayenin tam da bizim için icat ettiği kadın rolünü reddetme anlamına gelir" (Federici, 1995: 190). "Kadın olmakla özdeşleşmiş" bir pratik için ücret talep etmek bir kimliksizleşme sürecini başlatmaktır: "Bir ücret istemek bile zaten *o iş olmadığımızı* söylemektir" (Edmond ve Fleming, 1975: 6). Bu yüzden, Cox ve Federici "mücadele yoluyla kapitalist kimliğimizi kırmak için güç kazandığımız kadarıyla", kadınların en azından kim "*olmadığımızı*" (1976, 8; vurgular eklenmiştir) belirleyebileceğini ileri sürer.

Son olarak, taraftarları ev işleri için ücret perspektifini toplumsal fabrika içinde üretim ve yeniden üretim arasındaki ilişkiyi çizelge ile göstermek için bir araç olarak gördü. Ücret talebi bu anlamda Fredric Jameson'ın bilişsel haritalandırma dediği şey –yani, "bir bütün olarak toplumun yapılarının birliği olan o uçsuz bucaksız ve uygun şekilde temsil edilemez totaliteye tabi birey tarafından durumsal bir temsil" (1991, 51) kurma girişimi– için bir aletti. Talep hazır bir rehber sunmadı fakat daha ziyade, izleyicisini onun gelişimine katılmaya zorladı. Dalla Costa "bu perspektifin pratik ve sürekli tercümesi"nin (Dalla Costa ve James, 1973: 53, dipn.16), bir form olarak talebin kendi muhataplarına şart koştuğu analitik emeğin bir formu olan feminist çalışma olduğunu ileri sürer. "Ev işleri için ücret" sloganını anlamlandırmak için, talebin teminat ve gerekçesini sağlayan geniş analizin boşluklarını

doldurmak gerekir. Hem talepten doğan hem de ona şekil veren perspektif haneyi ücretli emek ekonomisiyle karmaşık bağları olan ekonomik bir birim -çalışma dünyasında bir sığınak olmaktan çok onun yapısal bir bileşeni- olarak kavrar. Talep hanenin ve onun daha geniş ekonomik mantık ve güçlerle ilişkisinin analizinin yoğun bir formu olarak işlediği kadarıyla, çalışma ve aile alanları arasındaki ayrı dünyalar modelini kamusal ve özelin sınırlarını haritalandırmamızı gerektirerek bozar. Perspektif, özellikle, ücret tarafından tanımlandığı için tipik gün kavramına meydan okuyan alternatif bir çalışma günü haritası önerir. Talebin destekçileri şunu ifade eder: "Şimdiye kadar işçi sınıfının, kadın ve erkeklerin sermaye tarafından -işe giriş saatinden işten çıkış saatine kadar- tanımlanmış çalışma günü vardı. Sermayeye ve kendimize ait olduğumuz zamanlar belirlenmişti." "Fakat biz asla kendimize ait olmadık, hayatımızın her anında sermayeye aittik. Bu her anın bedelini sermayeye ödetmemizin vakti geldi de geçiyor" (Cox ve Federici, 1976: 12).[15]

15. Ev işleri için ücreti, kendimizi bir dizi toplumsal yapıya alıştırma aleti ya da bir bilişsel haritalandırma aleti olarak gördüğümüz zaman -onun kategorilerinin bireylerin deneyimlerinin tekilliğini yakalayabilmek için onların hayatlarından ve anlamlarından çok fazla soyutlanmış olduğuna dair- yaygın bir eleştiri hem doğru hem de büyük ölçüde konuyla alakasız gibi görünür. Bu yüzden, bir eleştirmenin savunduğu gibi, kapitalizm ve ataerkillik arasındaki ilişkinin Marksist feminist kuramları anneliğin gündelik gerçekliklerinin hakkını veremez, "yeniden üretici çalışma böylesi kişisel ve mahrem bir deneyim için çok fazla yabancılaştırıcı bir kavramdır" (Luttrell, 1984: 45). Aslında, yeniden üretici emeğin ya da toplumsal yeniden üretimin kategorileri bireysel deneyimin zenginliğini temsil etme girişimi olarak konuşlandırılmış olsaydı, onların yetersizliğiyle ilgili iddiaları kabul edebilirdim. Ama yapısal bir haritalandırma stratejisinin hizmetine sevk edilmiş olarak onlar, kişisel deneyim ve onun çerçevelendiği şeyle ilişkili kültürel anlamlardan belirli bir uzaklığın yararlı bir şey olabileceği oldukça farklı bir amaca hizmet etmek içindir. Analizler ister zevk ister acı, ister haz ister angarya kaynağı olsun, ücretli emek ekonomisinin, yeterince tanımadığı ya da desteklemediği bir özelleştirilmiş ve toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş yeniden üretici emek sistemine bağlı olduğu gerçeğine katılmamızı istiyor.

## KIŞKIRTMA OLARAK TALEP

Bir perspektif olarak ev işleri için ücret talebi durumunda olduğu gibi, bir kışkırtma olarak talebin de sırf pratik olanın ötesinde yararı vardı. Talebin değerlendirilmelerinde sıklıkla gözden kaçan şey onun edimsel boyutuydu: Bir perspektif olarak, önceden varsaydığı izlenimini verdiği feminist bilgi ve bilinci üretme işlevi gördü; bir kışkırtma olarak, yalnızca yansıtıyor gibi göründüğü yıkıcı bağlılıklar, kolektif formasyonlar ve politik umutları ortaya çıkarmaya da hizmet etti. Talep etmenin kolektif pratiği bu yüzden kendi epistemolojik ve ontolojik üretkenliğine sahiptir. Sadece bir perspektif değil bir kışkırtma da olarak ücret talebi bir arzu, kolektif güç ve antagonizma teşviki ve hak teşebbüsü olarak anlaşılmalıdır.[16]

Bir kışkırtma olarak talep üzerinde bazı kazanımlar elde etmenin bir yolu olarak, önce bir adım geri gidelim ve bir talepte bulunmanın ne anlama geldiğine kafa yoralım. Ücret talebini kavramanın birkaç yolu var. Mesela, bir reform önerisi olarak; özellikle, bazı eksikliklerini telafi ederek ücret sistemini rasyonelleştirmek için tasarlanan bir politika ya da program olarak tanımlanabilir. Bu tanım bir dereceye kadar doğru olsa da, onun kaçırdığı şey hakkında bir fikir edinmek için, bir yanda bir talep öte yanda bir yalvarma veya rica –uzlaşma ya da uyum arayışı çabasındaki ilk adım– arasındaki farkı düşünün. Ne tarafsızlık halesiyle politika önerisi ne de aşırı endişeliliğiyle yalvarma ev işleri için ücret talebinin tarzını ve tonunu yakalamayı becerir; bunların hiçbiri bu talebin rutin olarak sunulduğu agresifliği ya da böylelikle kışkırtmaya çalıştığı antagonizmayı taşımaz. Ücret talebi, en azından kısmen, reform için ciddi bir teklif olabilmişse de, savunucuları tarafından onun makul görünmesi ya da diğerleriyle orta noktada buluşmak için çok az çaba sarf edilmiş ve varolan sistemin mantığı içinde çalışmaya ve onun kurallarıyla oynamaya çok az ilgi duyulmuş gibi

16. Perspektif ve kışkırtma olarak talep bir bakış açısı olarak da anılabilir: hem epistemolojik hem de ontolojik değerleri olan kolektif bir politik proje (bkz. Weeks, 1998: 8-10).

görünüyor. Ücret talebinin ekonomik olarak imkânsız olduğu suçlamasına talebin iki taraftarının verdiği yanıtı düşünelim:

> Ev işleri için ücretin mali boyutlarına gelince, ... şayet, işçi sınıfına yanıt verirken her zaman yoksulluğu ileri süren sermayenin bakış açısından -Maliye Bakanlığı'nın bakış açısından- bakarsak, bunlar "son derece sorunludur". Maliye Bakanlığı olmadığımızdan *ve olmaya niyetimiz de olmadığından*, onların gözüyle göremeyiz. Onlar için ödeme sistemleri, ücret farklılıkları ve üretkenlik pazarlıkları planlamayı düşünmedik bile. Gücümüze sınır koymak, değerimizi ölçmek bize göre değil. Bize göre olan, hepimiz için ve bizim şartlarımızda, istediğimiz şeylerin tümünü almak için bir mücadele örgütlemek: amacımızın paha biçilmez olması için, değerimiz yükselsin diye, ev işlerinin ve fabrika çalışmasının ve ofis çalışmasının "ekonomik olmayan" olması için. (Cox ve Federici, 1976: 14)

Bu pasajla ilgili, biri üslup diğeri içeriğe dair altı çizilmesi gereken iki nokta var. Birincisi, çeşitli muhataplarını cezp etmesi için savlarını uyarlamayı reddederek, taraftarları talebi ısrarla uzlaşma olanağı olmaksızın ortaya koydu. Bir başka taraftarın sözleriyle, "Ücretimizi istiyoruz ve beklemeyeceğiz!" (Fortunati, 1975: 19). Onlar bir fikir alışverişi başlatmıyordu, "tebligatta bulunuyordu" (Ev İşleri İçin Ücret Kampanyası, 2000: 258). İkincisi, ücreti güvence altına alma birincil hedefleri olabilmişse de, ifade bunun yegâne hedef olmadığını açıklığa kavuşturuyor; birazdan bu meseleye döneceğiz.

Yine de ücret talebi dil dökmek, akıl çelmek ya da ayartmak bir yana ikna etmek için çok daha az çaba sarf ediyor gibi. Örneğin, ücret talep edenler kadının fedakârlığı ya da özverisinin tanınmasını ummuyordu. "Gücümüz" diye açıklıyor talebin iki taraftarı, "üretim çevrimindeki yerimizin birileri tarafından tanınmasından gelmez, ona karşı mücadele kapasitemizden gelir" (Cox ve Federici, 1976: 6). Ev kadınlarının tabi pozisyonunda konumlanmak ve onu ahlaki üstünlük veya sempati ya da suçluluk uyandırmanın bir yolu olarak onların menfaatine kullanmaya çalışmaktansa, bu taraftarlar onların gücünü ilan etmekle daha çok ilgilendi. James'in diğer sol grup

ve sendikalarla ilişkileri hususunda söylediği gibi, "ne onlarla tartışıyoruz ne de onlara ahlak dersi veriyoruz" –tersine, James ve arkadaşları onlarla maddi sınıf çıkarlarının ortak diliyle konuşacaktır (1976, 27). Mağdur pozisyonunu üstlenmek yerine bu feministler kendilerini hesaba katılması gereken bir güç olarak sunar. Bu anlamda talep bir "strateji olarak savunmanın reddi"dir (James, 1976: 26).

Talep bu yüzden sadece devrimci bir antagonizma beyanı değil, en az iki anlamda bir güç talebiydi. İlkin, ev işleri için ücret taraftarları bir "otonomi talebi"nde (James 1976, 26) bulunarak, kadınlara erkeklerden, sermayeden ve devletten bir ölçüde bağımsızlık sağlayabilecek koşullar –bu durumda, gelir– peşinde koştu. Bu, talep taraftarlarının kadınlar için daha az çalışma ve daha fazla paraya değil de yalnızca çocuk bakım merkezleri ve kolektif mutfaklar gibi devlet hizmetlerinin sağlanması yoluyla "ev işlerinin toplumsallaşması"nı elde etmeye odaklanan o feministleri eleştirmesinin nedenidir: "Bir durumda hayatımız üzerinde biraz kontrol kazanırız, diğerinde üzerimizdeki devlet kontrolünü genişletiriz (Federici, 1995: 193).

Fakat ücret talebi sadece bir otonom güç talebi değildi, aynı zamanda o gücü elde etmek ve beslemek için bir fırsattı; "*ücret ve ücret için mücadelenin* getirebileceği otonomi"yle (James, 1975: 18) ilgiliydi. Burada talebin bir amaçtan çok bir araç olarak statüsünü daha net görüyoruz. Doğrusu, Dalla Costa bir talebin ne olduğunu daha iyi anlamamız gerektiğini savunur:

> O, sadece bir şey olmayıp, her an sermaye gibi, esasen toplumsal bir ilişkinin antagonizma aşaması olan bir hedeftir. İster kantin olsun ister ücret, kazancımızın zafer mi yoksa yenilgi mi olacağı mücadelemizin gücüne bağlıdır. Hedefin sermayenin emeğimizi daha rasyonel komuta etmesi için mi yoksa bizim o komutayı elinde tutanları zayıflatmamız için mi bir fırsat olduğunu o güç belirler. İster ücret ister kantin ve ister ücretsiz doğum kontrolü olsun, ulaştığımız zaman hedefin alacağı form mücadeleden doğar ve aslında mücadele içinde yaratılır ve o mücadelede eriştiğimiz gücün derecesini gösterir. (Dalla Costa ve James, 1973: 53, dipn. 17).

Bu hesapla, ev işleri için ücret öncelikle ve acil olarak ücretle değil, güçle ilgiliydi; talep kolektif eylem için, James'in "güç örgütleyicisi" (1976, 28) olarak tanımladığı bir kışkırtmaydı. Yalnızca bir hedef değil, aynı zamanda bir hareket, katkıları için bir ücreti hak ettiğini düşünen, isteyen ve ona ihtiyaç duyan türde insanların –ya da daha çok, kolektivitelerin– bir oluş süreciydi. Bu açıdan –daha çok para, daha çok zaman, daha iyi iş ve daha iyi hizmete yönelik– daha ileri taleplerde bulunmak için bir güç talebiydi (örneğin bkz. Dalla Costa, 1975: 126). Bir talep bu anlamda her zaman bir risk, bir kumardır; başarılması onun için verilen mücadelenin yaratabileceği güce bağlıdır. Yukarıdaki pasajdan açıkça anlıyoruz ki Dalla Costa ve James için –örneğin, ister ücret olsun ister ücretsiz doğum kontrolü– talebin içeriği talep etmenin politik eylemi kadar önemli değildi. Talep, farklı olanı ve daha fazlasını kovalamak için kolektif gücü kışkırtabildiği ölçüde peşinde koşmaya değerdi.

O halde, bu okumayla, ücret talebi antagonizmanın, gücün ve son olarak arzunun kışkırtılmasıydı. Talep bazen, ev kadınlarının ihtiyaç duyduğu ya da layık olduğu şey fikrini esas almış olsa da, daha çarpıcı olan, onun ne sıklıkla savunucularının istediği şey açısından ifade edildiğidir. Bir broşürde ilan ediliyor: "İş *istemiyoruz*, para istiyoruz" (Los Angeles Ev İşleri İçin Ücret Komitesi, 1975: 124). Burada, birisinin istediği bir şey olarak bir talep ve bir ihtiyaç ya da hak iddiası arasındaki farkları düşünmek için bu tartışmayı başlattığımız terminolojik alana dönmek yol gösterici olabilir. Talebin temelini gerçek, kanıtlanabilir bir ihtiyacın daha tarafsız sicilinde ya da "meşrulaştırılmış talep"[17] olarak tasarlanabilecek şey kılığında bir hak iddiasında bulmaktansa, ev işleri için ücret taraftarları talebi bir arzu ifadesi olarak sunmaktan çoğu kez memnundu: "Onları, istediğimiz şeyi verir hale getireceğiz" (Fleming, 1975: 91).[18]

17. Tanım Naomi Scheman'den ödünç alındı (2001, 332).

18. İlginçtir ki metinlerden birinde, ihtiyaçlar ve arzular farklı zamansallıklar açısından tanımlanıyor: Bir isteme ivediliği mevcut fakat ihtiyaçlar henüz belirlenmemiş ve ancak gelecekte ortaya çıkabilecek bir şey olarak ifade ediliyor. İlk

İlki biyolojik olanı yankılaması nedeniyle, ikincisi ise hukuki olanla ilişkisi aracılığıyla bazı nesnellik ölçüleri ileri süren ihtiyaçlar ve haklara nazaran talepler daha açık bir biçimde savların öznel boyutlarını kaydeder. Başka bir deyişle, ihtiyaçlar ve haklar öznelere atfedilebilir ya da onların namına geliştirilebilirken, talepler onlar tarafından öne sürülür. Gerçekten, talep etme eylemi bir tür kişisel yatırım ve tutkulu bağlılığı, talebin ardında arzulayan bir öznenin varlığını akla getirir. Bir talebin aksine bir iddia –bu durumda, bir hak iddiası ya da ihtiyaçlarla ilgili bir iddia– onu öne sürecek olanlardan bir tür gayri şahsi mesafe varsayar: "Biri" bir iddia geliştirebilir fakat bir talepte bulunan "ben" ya da "biz"dir. Bir iddia rasyonel bir mübadele kaydında daha okunaklı iş görürken, bir talep daha çok duygulanımsal yükle sarıp sarmalanır. Önceki bir konuya dönersek, talep ihtiyaçlar, haklar ve iddiaların dilinin çoğunlukla atlatmaya, engellemeye ya da inkâr etmeye hizmet ettiği antagonizma ilişkileri ve bir çatışma alanı farz eder.

Bir kez daha, edimsel boyut hayatidir: Ücret talebi varolan ihtiyaçların karşılanmasından çok genişletilmesiyle, arzunun tatmininden çok geliştirilmesiyle ilgiliydi. Ev işleri için ücret kampanyası yürütenlerin istediği, sık sık tekrarladıkları gibi, daha çok zaman ve daha çok paraydı. Daha fazlası için bir politik arzu kışkırtması olarak ücret talebi kendisini bildik sol çilecilik tarzlarından açıkça ayırır; bu, taraftarlarının yoğun bir şekilde farkında olduğu bir meseleydi: "Sol –kadın ve erkek, ücretli ve ücretsiz– işçilerin üretimin nasıl rasyonelleştirileceğini hesap etmekle ilgilenmek yerine daha fazla para, kendileri için daha fazla zaman, daha fazla güç istemesinden dehşete kapıldı" (Cox ve Federici, 1976: 18). Ev işleri için ücret taraftarları, diğer sol politika uygulayıcılarının önerebileceği gibi sadece kabul edilmesinin muhtemel olduğunu düşündüğü şeyleri talep etmektense, istediği şeyleri hedefledi. Gerçekten, ev işleri

olarak, ev işleri için ücret savunucuları, kadınların feminist özneler olarak kim olduklarını bir ücret mücadelesi içinde ve aracılığıyla kurması gerektiğini iddia ediyor. Sonra, ücret bir kez kazanılınca, "ihtiyaçlar*ımızın* ne olduğunu keşfetmeye başlayabiliriz" (Edmond ve Fleeming, 1975: 7).

için ücret talebi bazen bir tür neşeli aşırılıkla öne sürüldü; örneğin, "tüm hükümetlere duyuru" şeklinde ilan edilen bir broşür daha çok bir fidye talebi gibi okunan son ifadesinde ücret talebi duyurusunu şöyle sonuçlandırır: "ONU NAKİT OLARAK İSTİYORUZ, GERİYE DÖNÜK VE HEMEN; HEPSİNİ İSTİYORUZ" (Ev İşleri İçin Ücret Kampanyası, 2000: 258). Halbuki, diye duyurur broşür, "çocuklarımızı iyi vatandaş olmaları ve yasalarınıza uymaları için yetiştirmiştik", fakat artık, diye uyarır yazarlar, "onları daha fazlasını BEKLEMELERİ için yetiştireceğiz." Fedakârlık hem strateji hem de ideal olarak reddedilir. "Sorunumuz" diye savunur Dalla Costa, "çok fazla şeye sahip olmak değil hiçbir zaman yeterince sahip olmamaktır" (Dalla Costa ve James, 1973: 43).

Bu bizi bu tartışmanın başlangıcına ve ev işleri için ücret talebinin, taraftarlarının başarmayı istediği bir şey olup olmadığı sorusuna geri götürüyor. Cevap eşit derecede evet ve hayır olacak gibi görünüyor. Bir yandan, ücret talebi somut bir hedef olarak düşünülüp takip edildi. Açıklandığı üzere, ücreti güvence altına almak kendi başına bir "devrim" değil, daha çok "devrimci bir strateji", yeni mücadeleler ve daha ileri başarılar için olanaklar yaratabilecek şekilde güç ekonomisinde değişiklik gerçekleştirebilecek bir stratejiydi (bkz. Cox ve Federici, 1976: 14). Öte yandan, bir hedef olmasına rağmen aynı zamanda –ve daha önemlisi– başka amaçlar için bir araçtı. Taraftarları onu bir para talebi olmasının yanı sıra bir güç talebi ve onu geliştirecek bir fırsat olarak tanımlar. Bu, James'in, ev işleri için ücreti sırf aşamalı bir değişim programının aksine "kazanma perspektifi" olarak tanımladığı zaman demek istediği şeydi (1976, 27). Ücret talebi, nihai amacı çalışma ve aile kurumlarının radikal dönüşümü olan feminist ve antikapitalist bir politik kolektiviteyi kurmak için bir araçtı. Daha önce alıntıladığımız bir pasajı hatırlarsak, savunanların hedefi "paha biçilmez" olmak, hayatlarının bir parçasını sermayenin mantığı ve amaçlarından kurtarmak, ev işlerini –diğer çalış-

ma formlarıyla birlikte– "ekonomik olmayan" kılmak ve onları üretken olmayan hale getirmekti. Ev işleri için ücret talebi bu yüzden ikili bir karaktere sahipti: O, devrimci özlemleri olan reformcu bir projeydi.

Dalla Costa'nın, temel makalesinde, ücret talebini sadece onun İtalya ve başka yerlerdeki feminist hareket içinde belli bir geçerlilik kazanmasından ve makalenin Haziran 1971'deki ilk taslağından sonra eklediği bir dipnotta onayladığını hatırlamak önemli. Talep, bir defaya mahsus, uygun bir feminist ve antikapitalist örgütlenme alanı olarak düşünülebilecek şekilde, artan "güç ve güven"le birlikte geliştirilmeye başlandı (Dalla Costa ve James, 1973: 52, dipn.16). Ne yazık ki Dalla Costa, James ve diğer destekçilerin bu metinlerde bir taktik olarak desteklediği şey bazen, Malos'un gözlemlediği gibi, total bir strateji olarak anlaşıldı (1995a, 20) ve ev işleri için ücret hareketi halihazırda katılım sağlayanlar haricinde feministlerin imgelemine ilham vermeyi ve onlardan destek almayı kestikten sonra dahi uzun zaman sürdü. Hareketlerin taktikleri olarak taleplerin gelip geçici olduğunun farkında olmak mühim. Barbara Taylor'ın bölümün epigrafındaki sözlerini ödünç alırsak, talepler "bir görünür bir kaybolur" (1983, ix). Perspektif ve özellikle kışkırtma olarak işlev gören talepler her zaman kısa ömürlü başarılar olacaktır: Onlar, koşullara bağlı olarak, özel anların enerji ve dirençleri üzerine inşa edilir. Örneğin, özellikle feminist antagonizma ve güç iddiası talep etmenin 1970'lerin başında kadınsı rekabet, zayıflık ve fedakârlık popüler nosyonlarıyla uğraşıyorken feministlere nasıl cazip gelmiş olabileceği hayal edilebilir. Bugün, değişim için yeni olanaklar ve engeller var. Mevcut bağlamda, geçmişteki taleplerin içeriğini diriltmeye ve korumaya çalışmaktansa, talepleri içerik, retorik üslup ve onları bu ana daha uygun kılabilecek kasıtlı etkileriyle birlikte düşünmeliyiz.

## TEMEL GELİR TALEBİ

Alisa Del Re Marksist feminizmin kilit sorunsallarından birini şu terimlerle ifade eder: "Yeniden üretimin -kadınların şimdiye dek ödediği, hem para ve emek hem de bireysel ve sosyal yaşam kalitesi bakımından hesaplanabilir- gerçek maliyetini gizlemek üzerine kurulu bir sistemle karşı karşıya kalan kadınlar bunun faturasını sunmanın bir yolunu bulmalı" (1996, 110). Ev işleri için ücret taraftarlarının o kadar şiddetle ısrar ettiği gibi, basitçe ücretli emek gücü içine girmek bizatihi faturayı sunmaz. Bu taraftarlar, sırf bireysel olarak kaçmaktansa, kolektif olarak mevcut toplumsal üretim ve yeniden üretim sistemlerine karşı durmak istedi. Yeniden üretici emeğin üretkenliğini teşhir etmenin onu potansiyel bir güç kaynağına, bir tür kaldıraca dönüştürebileceğini umdu. Ev işleri için ücret talebi bu emeği kamulaştırmanın, politikleştirmenin ve faturayı sunmanın bir yoluydu.

Bir perspektif ve kışkırtma olarak vaatlerine rağmen, yine de, ev işleri için ücret talebinin içeriğinin onu bugün savunulamaz kılan en az iki temel sorunu var. İlk olarak, eleştirmenlerinin uzun zamandır savunduğu gibi, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü bu ücretin ev kadınlarına ödenmesiyle daha da sağlamlaşacaktır.[19] Talebin bazı destekçileri, ev içi çalışmayı doğallaştırmadan kurtarmanın kadınları onu reddetmek üzere güçlendirmenin ilk adımı olduğunu savunarak bu iddiaya itiraz eder (örneğin bkz. Federici, 1995: 191; Cox ve Federici, 1976: 11). Fakat bu karşılık ikna edici değil: Bu emeği görünür ve itiraz edilebilir kılmanın kesinlikle, ne toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş bir özneyi adlandıran ne de onun maddi temeli olan işbölümünü sürdürme aracı sunan başka yolları var. İkincisi, çalışmanın daha fazla formunu ücretle ödüllendirme, ücret sisteminin bütünlüğüne meydan okumaktan çok onu koruyacaktır. Bunun için olası bir karşılık, toplumsal üretime

19. Dalla Costa, ilk değerlendirmesinde, ev işleri için ücret talebinin toplumsal cinsiyete dayalı işbölümüne meydan okumaktan ziyade onu kalıcılaştırma riski taşıdığını belirtir (Dalla Costa ve James, 1973: 34).

katılmanın ücretle ödüllendirilip ödüllendirilmemesi keyfiliğine dikkat çekerek, ev işleri için ücret talebinin ücret sistemini gizemden arındırma potansiyeli taşıdığını ifade edecektir. Öyle bile olsa, ev işleri için ücret yine de ücret ilişkisinin koşullarının dönüştürülmesindense onun bir genişlemesini talep eder. Bölümün bu son kısmında, otonomist geleneğin uzun zamandır aşina olduğu bir başka taleple, faturayı sunmanın farklı bir yolunu tartışmak istiyorum: garanti edilmiş bir temel gelir talebi.

Bir tanımla başlayabiliriz. Temel gelir aile ya da hane ilişkilerine, diğer gelirlerine ve geçmiş, şimdiki ve gelecekteki istihdam statülerine bakılmaksızın bireylere koşulsuz ödenen bir gelirdir (van Parijs, 1992: 3). Gelirin altına düşmeyeceği bir taban oluşturmak için tasarlanan temel gelir pek çok kişinin belki ücret sisteminden bağımsız olmasını değil ama onun mevcut şart ve koşullarına kesinlikle daha az bağımlı olmasını mümkün kılacaktır. Fikir ABD politikasında yeni değil. 1960'larda bu hat boyunca çeşitli öneriler Nixon yönetimi içerisinde tartışıldı ve medyada kapsamlı değerlendirmelere konu oldu (Aronowitz ve ark., 1998: 67; Theobald, 1966: 16-17). Önceki bölümde belirtildiği gibi, 1960'ların ortalarından 1970'lerin ortalarına kadar Ulusal Sosyal Yardım Hakları Örgütü sosyal yardım sisteminin –yarattığı toplumsal hiyerarşinin yanı sıra– istilacılığı ve istikrarsızlığına bir alternatif olarak temel geliri destekledi. Ve grup yalnız değildi: Brian Steensland'in ifade ettiği gibi, "güvence altına alınmış yıllık gelir planları 1960 sonları ve 1970'lerin sosyal yardım reform stratejisiydi" (2008, ix). Temel gelir, 1980'den beri pek çok başka yerin yanı sıra Avrupa ve Kuzey Amerika'da hem aktivistler hem de akademisyenler için giderek büyüyen bir ilgi konusu oldu.[20] Destekçileri onun çeşitli ölçülerle, en önemlisi de geliştirilmiş, daha ilerici ve daha etkili bir bireysel ve kurumsal vergilendirmeyle ödene-

20. Örneğin bkz. van Parijs (1992); Gray (2004, 109-110) ve Temel Gelir Yeryüzü Ağı (http://www.basicincome.org/bien/). Temel gelir talep eden gruplar ayrıca, en iyi bilinenleri Güney Afrika ve Brezilya'daki hareketler olmakla birlikte birkaç ülkede aktif olmuştur.

bileceğini savundu (McKay ve Vanevery, 2000: 270; Chancer, 1998: 120-122)

Gelirin miktarı, herhangi bir koşul aranıp aranmayacağı ve dağıtımın zamanlaması dahil temel gelir talebinin birkaç ayrıntısı onu savunanlarca tartışıldı. Daha sonra açıklayacağım gibi, hem ev işleri için ücrete değer bir alternatif hem de çalışma sonrası politik projeye maddi bir katkı olması için, talep edilen gelirin yeterli, koşulsuz ve sürekli olması gerekiyor. Miktar gelirin sadece düşük ücretli işleri mi destekleyeceğini yoksa bireylere ücretli çalışmanın dışında özgürlük mü vereceğini belirlediğinden, "temel" diye düşünülen gelirin seviyesi tartışmanın ilk ve belki en önemli konusudur (Pateman, 2003: 141; Gorz, 1999: 81-84). Ev işleri için ücret talebi gibi, çalışmanın reddi politikasıyla alakalı olması için, temin edilen gelirin ücretli çalışmanın bir zorunluluktan çok bir tercih olmasını sağlayacak kadar büyük olması lazım (bkz. McKay, 2001: 99). Temel ihtiyaçları karşılamaya yeterli bir gelir ya ücretli çalışmayı büsbütün reddetmeyi ya da muhtemelen ek ücret isteyecek çoğunluğa daha elverişli istihdam koşullarını görüşmek için daha iyi bir pozisyon sağlamayı mümkün kılacaktır. Eğer gelir sadece ücrete küçük bir ek olursa, mevcut ücret sistemini rasyonelleştirme ve güvencesiz istihdamı destekleme riski taşıyacaktır. Hayatı idame ettirmeye yeterli bir seviyede temel gelir –*yaşanılabilir* bir temel gelir olarak– çalışma toplumunun bugünkü koşullarıyla daha önemli bir kopuşu temsil edecektir.

Tartışmanın ikinci konusu, geliri almak için koşul konup konmayacağıdır. Mesela, bazı taraftarlarının bir katılım geliri olarak adlandırdığı şey, alıcısının gönüllü çalışma, bakıcılık ya da öğrencilik gibi toplumsal olarak yararlı türden katkıda bulunmasını gerektirecektir (Robeyns, 2001: 85). Üretken katkı sayılan şeyin daha geniş bir nosyonuna imkân verse bile bu yaklaşımdaki sorun, onun çalışmayı merkeze alan bir toplumsal karşılıklılık idealine bağlılığı sürdürmesidir. Alternatif bir olasılık, koşulsuz ödenen vatandaşlık geliri ya da toplumsal ücret, geliri çalışmadan tümüyle ayırma şekliyle katılım gelirine

tercih edilebilir (Pateman, 2003; McKay, 2001). Sonuç olarak, bazı taraftarlar paydaş hibesi formunda tek seferlik bir ödemeyi, diğerleri ise ömür boyu düzenli bir ödemeyi tercih eder.[21] Bunu düşünmenin bir yolu miras ve gelir arasındaki farkla ilgilidir: bir sermaye hibesi olarak ilki zenginliğin bir kısmını yeniden dağıtmaya hizmet edebilir; fakat ikincisi kendisini ya ücret için bir ikame ya da ona ek olarak daha net sunar. Bir paydaş hibesinin birincil hedefi ekonomik eşitsizliktir; zaman içinde düzenli bir formda ödeme, maaşlı çalışmanın zaman, mekân, faaliyet ve ilişkilerinden en azından bir derece özgürleşme de sunar. Özetlersek, ev işleri için ücret talebinin bir varisi ve çağdaş çalışma sonrası politikalarının bir taktiği olarak düşünmek istediğim özel temel gelir talebi bir ücret desteğinden çok temel bir gelir, bir katılım geliri yerine koşulsuz bir gelir ve bir sermaye hibesinin aksine toplumsal bir ücrettir.

## ÜCRETTEN GELİRE: PERSPEKTİF OLARAK TALEP

Temel gelir talebinin olanak ve sınırlarını keşfetmek için, ev işleri için ücret talebine dair önceki incelememizden derlenen kavramsal şemaya başvurmak ve talebi bu bölümde bir perspektif, sonrakinde bir kışkırtma olarak değerlendirmek istiyorum. Önceki tartışmayı hatırlarsak, ev işleri için ücret talebi hem çalışma hem de ailenin doğası üzerine eleştirel bir perspektifi ve onların ilişkilerinin toplumsal fabrikanın zamanı ve mekânı boyunca haritalandırılmasını esas almıştı. Bir perspektif olarak temel gelir talebinin, ev işleri için ücret perspektifini nasıl temel alıp geliştirebileceğini anlamak için, ev işleri için ücret perspektifinin toplumsal fabrika analizine dönmemiz ve onun bazı koşullarını güncelleştirmemiz gerekiyor.

Ev işleri için ücret analizleri, erkek proleter ve ev kadınının ikonik figürleriyle temsil edilen ayrı dünyalara bölünmüş üretim ve yeniden üretimle birlikte, toplumsal fabrikanın esasen Fordist bir modelini temel almıştı. Savunucuların yeniden

21. Bu tartışmanın bazı terimleri için bkz. Pateman (2003).

üretici emeğin üretkenliği üzerindeki ısrarı, bu ayrı sistemler modelini yıkmak için bir teklifti. Gerçekten, ev kadınları üzerindeki odak ve onların çalışmasının üretkenliğiyle ilgili iddia, ailenin sözde özel dünyasındaki ilişkilerin politik karakterinin öne sürülmesiyle birlikte, aynı anda bu Fordist düzenin kendi tahayyülünün ürünü ve belki onun reddinin en etkili ifadelerinden biriydi: kişisel olanın özelleştirilmesinin ve depolitizasyonunun bir reddi, üretkenlik dışı olduğu ileri sürülen ev içi pratiklerin doğallaştırılmasının bir reddi ile üretim ve yeniden üretim arasındaki toplumsal cinsiyete dayalı ayrımın bir reddi. Fakat sanayiden sanayi sonrası ekonomiye, Keynesçilikten neoliberal yönetişim rejimlerine, Taylorist olandan Taylorizm sonrası emek süreçleriyle idare stratejilerine ve kitlesel tüketim için kitlesel üretim öngören Fordist ücret ilişkisinden esnekliğe dayalı ücret ilişkisinin daha heterojen modeline geçişte, ev işleri için ücret perspektifinin haritalandırmaya giriştiği, üretim ve yeniden üretim arasındaki ilişki daha da karmaşıklaşır ve sınırlar daha zor seçilir hale gelir. Fordizm sonrası olarak özetleyeceğim şey bağlamında, analiz ve politik proje arasında uzanan ayırım daha da az savunulabilir bir hal alır.

Ücretli üretim ve ev içi yeniden üretim arasındaki ilişkiyi düşünün. Birincisi, ev işleri için ücretin yeniden üretici emeğin üretkenliğini kavrayışlarını ve değer üretme sürecinin bir parçası olarak ücretsiz ev işi ve bakım emeği analizlerini şimdi daha ileri götürmek gerekiyor. Üretim ve yeniden üretimin birbirine nüfuz etmesi, ev içinde üretilmiş mal ve hizmetlerin yerine metalaşmış formların konması devam ettikçe ve bakım emeği ile birçok hizmet tarzı ücretli istihdam formlarına dönüştükçe derinleşti. Bu yüzden, üretim ve yeniden üretim hem kendi emek süreçleri hem de onların sonuçları açısından birbirine daha çok benzemeye başladı. İkincisi, bugün yalnız, birçok ücretli formlarında kanıtlandığı gibi, yeniden üretici emek daha açık bir biçimde üretken olmakla kalmaz, üretken emek de, genellikle tam olarak sırf ekonomik mal ve hizmetler yaratmayıp toplumsal manzara, iletişimsel bağlam ve kültürel

formlar da yaratması anlamında, giderek daha fazla yeniden üreticidir. Doğrusu, toplumsal pratikler ve kültürel kodlar hem metaların üretimi ve dolaşımı içine yerleştirilir hem de onlardan doğar. Antonio Negri şunu savunur: "Aslında, üretken emek artık 'doğrudan sermaye üretmez', toplumu yeniden üretir" (1996, 157).

Sadece üretken emek ve yeniden üretici emek, yarattıkları şeyler –ister metalar ister toplumsallıklar olsun– arasındaki ayırımın daha güç fark edilmesiyle birlikte, giderek daha fazla örtüşmekle kalmaz, her bir faaliyet etrafındaki sınırlar ve bu faaliyetlerle meşgul olanların listesi de ayırt edilmesi daha zor haldedir. Örneğin, bir zamanlar Marx'ın genel zekâ dediği (1973, 706) şeyin –bilimsel, teknolojik, enformasyonel ve iletişimsel– birikmiş bilgisini kullanan bir ekonomide, değer üretimi çevrimlerinin hem toplumsal alan boyunca hem de tarihsel zaman üzerinde genişlediği daha açık bir biçimde görülebilir. Paolo Virno'nun ifade ettiği gibi, "emek gücünün katıldığı üretken işbirliği her zaman, emek sürecince icra edilenden daha geniş ve daha zengindir" (2004, 103). Bu üretim sistemi için gerekli olan emek gücünü yeniden üreten çalışma eşit olarak dağıtılır. Yeniden üretici emek dar anlamda ebeveynlik işi olarak kabul edildiğinde bile, hanenin alanını sınırlandırmak zordur. Ebeveynlerin "kendi" çocuklarını yetiştirdiği bir aile modeli bağlamında ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişkiyi özel diye düşünebilsek de, açıktır ki, bu çocuklar aynı zamanda, onların er ya da geç üreticiler ve tüketiciler olarak kendi yerlerini üstlenmeleri beklendiği ölçüde, "kamu mallarıdır."[22] Bugün, sanayi sonrası üretim ve tüketimin gerektirdiği iletişimsel becerileri, duygulanımsal kapasiteleri ve davranışsal yönelimleri olan işçiler ve tüketiciler üretme işini bireysel ebeveynlerle sınırlandırmayı düşünmek muhtemelen çok daha zor. Üretken özneler hem ücret ilişkisi içinde hem de onun dışında, hem aile bünyesinde hem de onun ötesinde yeniden

22. Nancy Folbre, çocukların kamu malları olarak kabul edilmesi gerektiği savını ortaya atar (2001, 111).

üretilir. Yeniden üretim kavramı üretim için gerekli toplumsallıkların yeniden üretimini içerecek kadar genişletildiğinde, üretim ve yeniden üretim arasındaki ayırım daha da şekilsiz bir hal alır. Dalla Costa'nın "topluluk" –haneyi de içeren fabrika dışı– dediği şey, giderek hizmet ve iletişime dayalı hale gelen bir ekonomide, emek gücünün yeniden üretimi için daha da açık bir biçimde gereklidir.[23] Mesele şu ki bugünün ekonomisinde hem üretim hem de yeniden üretim emeklerini, proleter ve ev kadını gibi özel kimlikler şöyle dursun, bir dizi tanımlanabilir işçiyle sınırlamak zordur.

Ev işleri için ücret hareketinin toplumsal fabrika analizinin gösterdiği gibi, üretim zamanı formel işgününün hayli ötesinde devam eder, üretim alanı ayrık işyerinin ötesine uzanır ve üretim ilişkileri özel istihdam ilişkisinin ötesine genişler. Burada vurgulamak istediğim mesele, Fordizmden post-Fordizme geçişte, bu eğilimlerin katlanarak artması ve kuvvetlenmesi ya da en azından çok daha aşikâr olmasıdır. Sonuç olarak, çalışma toplumunun mevcut koşulları hâlâ çalışmayı gerektirse de, aynı görev ya ücretli ya da ücretsiz faaliyet olabildikçe, üretim ve yeniden üretim arasındaki ile çalışma ve çalışmama arasındaki fark giderek belirsizleşir. Virno'nun yerinde ifadesiyle, çalışma ve çalışmama arasındaki fark "karşılığı ödenmiş ve ödenmemiş hayat" (2004, 103) arasındaki çok keyfi ayırımı andırmaya başlar.

Ev işleri için ücretin toplumsal fabrika perspektifi, her iki dünyayı da tabandan destekleyen politik-ekonomik, etik ve toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş söylemlerin bazılarını kullanarak hem çalışmayı hem de aileyi gizemden arındırdı ve muhtelif çalışma sektörleri arasındaki ilişkilerin bilişsel haritalandırılmasına ön ayak oldu. Analizin odağı Fordist toplumsal fabrikadan post-Fordist toplumsal fabrikaya kaymış olsa da, temel gelir talebinin benzer bir şeyi başarma potansiyeli

23. Hardt ve Negri bunu şu şekilde açıklar: Sermaye ilk dönemlerinde, fabrikada üretken işbirliği modelini temin etti; oysa bugün, toplumsal fabrikada üretilen işbirliği kapasiteleri ve formlarını kullanıyor (2009, 140-141).

var. Pedagojisinin talebin gerçek diline "ev işleri için ücret" sloganından daha belirsiz kazınmış olmasına rağmen, temel gelir talebi çağdaş ücret sisteminin politik ekonomisinin bir analizini varsayar ve taleple yakından bir ilişki kurmak onun standart gerekçesini yeniden düşünmeyi gerektirir. Bazı işçilerin –yani, ücretsiz ev içi çalışmayı icra edenlerin– bugün ücret sistemine yeterince dahil edilmediğini kayda geçirmektense, temel gelir talebi kimin dahil edilip kimin edilmediğinin daha az güvenilir bir belirlenimine işaret eder. Ev işleri için ücret perspektifinin, bireyin gelirinin bireysel ücret ilişkisinden daha geniş bir toplumsal emek ve işbirliği ağına bağlı olduğu şeklindeki kavrayışını genişletir (bkz. Robeyns, 2001: 84-85). Ev işleri için ücret talebi ücretli çalışmanın, hane temelli yeniden üretim ilişkilerine bağımlılığını teşhir etmeye niyetlenirken, temel gelir talebi, Ailsa McKay ve Jo Vanevery'nin dile getirdiği gibi, "bütün vatandaşların, parasal değere sahip ve hatta ölçülebilir olsun ya da olmasın, çeşitli şekillerde topluma katkıda bulunduğunun üstü kapalı bir kabulü"nü (2000, 281) gerektirir. Ev işleri için ücret talebi, ücret sistemini onarmanın ne kadar zaman alabileceğini tahayyül ederek, çalışma ve gelir arasındaki ilişkinin bazı yetersizliklerini sergilemeye çalıştı; temel gelir talebinin çalışma ve gelir arasındaki bağı koparma önerisi hangi pratiklerin ücretli olup hangilerinin olmayacağı keyfiliğinin altını çizer.[24]

İki talep arasındaki ana fark, ev işleri için ücret talebi somut bir reform önerisinden çok ücret sistemi üzerinde eleştirel bir perspektif olarak daha iyi hizmet ederken, temel gelir talebinin hem bir eleştiri hem de yapıcı bir karşılık sunmasıdır. Bir reform olarak temel gelir, post-Fordist ABD politik ekono-

24. Talep taraftarları, bazı insanlar bir temel gelire sahip olursa çalışmaktan tamamen vazgeçebilir ve başkalarının üretken çabaları üzerinde asalak haline gelebilir diye endişe edenlere, yeniden üretici çalışmayı çok az yapan ya da hiç yapmayanların asalaklığını çekmiş ücretsiz yeniden üretim işçilerinin de artık bir gelir alacağını belirtir. Claus Offe şöyle der: "Çalışmadan gelir alanların [bir temel gelir vasıtasıyla] yararlanacağı 'pozitif' adaletsizlik, bugün hiçbir şey almayan birçok 'işçi'nin mustarip olduğu 'negatif' adaletsizliğin ortadan kalkmasıyla kısmen dengelenir" (2008, 14).

misinin ücret sisteminin toplumsal bir dağıtım mekanizması olarak uygun biçimde işlev görmesini olanaksız kılan birkaç önemli sorunu çözmeye yardımcı olabilir. Bu sorunlar, I. bölümde değindiğimiz, gittikçe kolektifleşen ve maddi olmayan emek süreçlerine bireysel katkıları ölçme sorununun yanı sıra, yüksek seviyede işsizlik, eksik istihdam, geçici ve şarta bağlı istihdamda açığa çıkan, ücretli emeğin gitgide yetersiz kalan nitelik ve niceliğini kapsar. Temel gelir talebi bir eleştiri getirir fakat aynı zamanda bir çare de sunar: çalışmaya bağımlılığımızı azaltmak.

Temel gelir talebi sadece gelir ve çalışma arasındaki ilişki üzerinde değil, gelir ve aile üyeliği arasındaki ilişki üzerinde de eleştirel bir perspektifi farz eder ve çağrıştırır. Ev işleri için ücret hakkındaki önceki tartışmamızı hatırlarsak, bir perspektif olarak bu talep ücret sistemi ve aile kurumu arasındaki karşılıklı bağımlılığı görünür kılmaya çalışıyordu. Aile, toplumun ekonomik aygıtından ayrı bir dünya değil onun parçasıdır. Aile ve ideolojisi, üretken emeğin maliyetini gizlemeye yardım eder; bunu da onun yeniden üretimini yapan çalışmanın çoğunu özelleştirerek, kadınlaştırarak ve doğallaştırarak yapar. Sorun, ne ücret sisteminin ne de aile kurumunun bu bireylerin ihtiyaçlarını karşılayamamasıdır; onların üretkenlik ve mahremiyet formları toplumsal işbirliği ve ekonomik dağıtımın böylesi kısıtlayıcı kurumlarıyla hizaya gelmez. Temel gelirin avantajlarından biri, McKay ve Vanevery'nin dile getirdiği gibi, onun bireylere aile üyeliği ya da hane formuna bakılmaksızın dağıtılacak olmasıdır (2000, 281). Böylelikle talep, bir bireyin şayet bir hayat sürdürmek için gerekli araçları güvenceye alacaksa bağlı olması gereken kurumlar olarak ne çalışma ne de aileye ayrıcalık tanımayı kabul eder. Bir kez daha, temel gelirin avantajı hem eleştirel perspektifler yaratabilmesi hem de etkili bir politika değişikliği sunabilmesidir. Ev işleri için ücret perspektifi ücret sistemi ve aile arasındaki bağı teşhir etmeyi amaçlarken, bunun başarılması, birçoklarının ifade ettiği gibi, bu ilişkiyi muhafaza etme riski oluşturdu. Bir

perspektif olarak temel gelir talebi, ya çalışma ya da ailenin dar tanımlarının, gelir tahsisini yönetme prensipleri olarak yeterli olup olamayacağı ya da olması gerekip gerekmediği sorularını gündeme getirir (bkz. McKay ve Vanevery, 2000: 268); somut bir reform olarak gelir, bireyleri hem ücretli çalışmaya hem de aile üyeliğine zorlayabilen ekonomik gerilimi dindirebilir. Carole Pateman'in belirttiği gibi, "bir temel gelirin hem evlilik, istihdam ve vatandaşlığın karşılıklı güçlendirici yapılarının eleştirel yeniden değerlendirmesini teşvik etme hem de bu kurumların yeni ve daha demokratik bir formda yeniden yapılabilme olanağını açma potansiyeli var" (2006, 110).

Temel gelir talebi, böylece, ev işleri için ücret perspektifinin hem üretimcilik hem de aile karşıtlığını anımsatır ve karşıtlık derecesini artırır. Çalışma etiğine ve onunla bağlantılı olan aile değerleri söylemine aynı anda karşı çıkmanın bir aracı olarak bu talep, ev işleri için ücret literatüründe bir esin kaynağı olarak sık sık alıntılanan bir hareket içinde geliştirilmiş eski bir temel gelir talebini andırır. Hem Amerika Birleşik Devletleri hem de İngiltere'deki sosyal yardım hakları hareketi, ev işleri için ücret yazarlarının yol gösterici bulduğu bir başka "ücretsizler isyanı"ydı (örneğin bkz. Edmond ve Fleming, 1975: 9; Cox ve Federici, 1976: 12). Temel gelir talebi aslında 1960'lar ve 1970'lerde ABD Ulusal Sosyal Yardım Hakları Örgütü'nün önemli bir ilkesiydi. Ev işleri için ücret savunucuları gibi, örgüt de ebeveynlik emeğinin kabul görmesine çalıştı; halbuki aynı zamanda, çalışma etiğinin çalışmaya tanıdığı ayrıcalık ve çalışma övgüsünü reddediyordu. Eileen Boris örgütün "sadece, ücret ödenmeyen bakım ya da annelik emeğini kucaklamak üzere çalışmanın tanımını genişletmenin değil, tartışmayı çalışmadan gelire yeniden odaklamanın da gerekliliğini kabul ettiğini" (1999, 37) ifade eder. Felicia Kornbluh'un (1997) savunduğu gibi, bu aktivistler çalışma hakkı nosyonundan çok, yeterli bir gelir seviyesini esas alan bir tüketim hakkından hayat buluyordu. Ücretten bağımsız bir geliri garanti altına alma çabası olarak temel gelir talebi, ya evliliğe ya da ücret ilişkisine

bağımlılığı kuvvetlendiren bir etiğin reddini ifade eder; doğrusu, talep bir dizi bireysel sözleşmeye indirgenen toplumsal karşılıklılığın herhangi bir idealinin yeterliliğini sorgular.

## BİR KIŞKIRTMA OLARAK TEMEL GELİR

Bir perspektif olarak, bir talep şeylerin mevcut düzeni üzerine eleştirel düşünceyi teşvik eder: Talebin çözmeyi hedeflediği sorunlar ve bu sorunlar için ortaya koyduğu çözümün gerekçesi ne? Bir kışkırtma olarak, bir talep geleceği işaret eder: Mesela, ev işleri için ücret ödense yahut çalışma ya da aile üyeliğine bakılmaksızın gelir sağlansa ne değişecek? Bir kışkırtma tarzı olarak talep etmenin kolektif pratiği kurucu bir olay, özel reformun kapsamını kaçınılmaz olarak aşan edimsel bir güç olarak da anlaşılmalı.

Yeni bir şey için bir kışkırtma olarak temel gelire yaklaşmanın birkaç farklı yolu var. Ev işleri için ücret talebinin önceki tartışmasıyla ilginç benzerlikler taşıyan iki tanesine çok kısaca değinmek istiyorum: özgürlük için bir kışkırtma olarak temel gelir ve bir arzu kışkırtması olarak temel gelir. Bunlardan ilkine göre, temel gelir talebi, kesinlikle eşitsizliği azaltmanın bir aracı olarak görülebilmesine rağmen, özgürlük olanağının bir yakarışı olarak da anlaşılabilir. "Özgürlük"le ne bireysel özegemenliği ne de liberter izni kastediyorum;[25] tersine, ev işleri için ücret geleneğinin bir kolektif otonomi koşulu olarak düşündüğü şeyi amaçlıyorum: icat etme zamanı ve mekânı olarak özgürlük. Temel gelir, ücret ilişkisinden ayrılma ve bir ölçüde mesafe kazanmanın bir yolu olarak talep edilebilir ve bu mesafe, sırası geldiğinde, nitelikleri için çalışmaya artık o kadar bütünüyle ve acımasızca bağlı olmayan bir hayat olanağı yaratabilir. Bu yüzden, bir temel geliri zaten istediğimiz, yaptığımız ya da olduğumuz şeye sahip olabilmemiz, onu yapabilmemiz

25. Philippe van Parijs (van Parijs ve ark., 2001) daha liberter bir özgürlük nosyonunun altını çizerken, Daniel Raventós (2007) öz-egemenlik olarak özgürlüğe vurgu yapar. Bazı alternatiflerin yanı sıra bu seçeneklerin açıklamaları için bkz. Pateman (2003) ve Offe (2008).

ya da o olabilmemiz için değil, temel gelir bize farklı türden hayatları, başka türlü istemeyi, yapmayı ve olmayı düşünme ile birlikte deneyimleme imkânı verebileceği için talep edebiliriz. Temel gelir talebi, çalışmanın ötesinde bir hayatın şekline ve Marx'ın kurguladığı gibi, "ancak zorunluluk ve dışsal menfaatle belirlenen emek, maddi üretime özgü alanın ötesinde" yatan bir varoluş alanında "sona erdiğinde başlayan" (1981, 959) özgürlük türüne kafa yormamız için bir fırsat da olabilir. Bu yüzden talep, çalışmanın anlamı, deneyimleri, değerleri, ilişkileri ve yapılarının büyük oranda yeniden şekillendirilebileceği bir çalışma sonrası alternatif olanaklarını tahayyül etmek için bir kışkırtma olarak hizmet edebilir.

Fakat bugün temel gelir talebinin belki de en kışkırtıcı yönü onun çilecilik karşıtlığıdır. Aslında, temel gelir tartışmalarındaki birincil ihtilaf konusu maliyet değildir.[26] Tersine, en büyük rahatsızlığı –özellikle, talebin, emek sözleşmesi idealine o kadar sıkı bağlanmış toplumsal karşılıklılık ideallerine karşı çıkma ve çalışma etiğini kötüleme olarak düşünülmesi şeklindeki rahatsızlığı– yaratıyor gibi görünen genellikle talebin etiğidir.[27] Temel gelir talebi burada da ev işleri için ücret talebini yankılar: İkisi de arzu ve ihtiyaç yönünden zengin öznelerin olanaklarından bahseder. Daha fazla para, daha fazla zaman ve daha fazla özgürlük için bir arzu kışkırtması olarak temel gelir talebi, ev işleri için ücret talebi gibi, kendini politik iddialarda bulunmanın başka pek çok yaklaşımından ayırır. Tutumluluk ve tasarruf etiğini, imtiyaz politikasını ya da fedakârlık ekonomisini vazetmektense, ihtiyaç ve arzularımızı genişletmeye davet eder. Politik analiz ve stratejinin çalışmaya hürmet eden

26. Temel gelir tartışmasındaki çeşitli konumlardan örnekler için bkz. van Parijs ve ark. (2001).

27. Garanti edilmiş gelir önerilerinin Amerika Birleşik Devletleri'nde 1960'lar ve 1970'lerdeki çıkışı ve inişinin tarihinde Steensland bu önerilerin mağlubiyetindeki kritik faktörlerden birinin, onların çalışma ve toplumsal karşılıklılıkla ilgili kültürel düşünceler için tehdit oluşturduğunun düşünülmesi; yani, garanti edilmiş gelirin "faydalarının, alıcıların kamu yararına katkıda bulunmadan vatandaşlığın faydalarından istifade etmesine olanak sağlayabileceği" (2008, 229) düşüncesi olduğunu savunur.

ve tüketimi kınayan daha bildik tarzlarının tersine, daha sıkı çalışmamız ve daha az istememiz gerektiği şeklindeki alışıldık buyruğu reddeder. Aksine, talep aşırıdır, istememiz ve talep etmemiz gerekenin makul sınırları olması için ilan edilen şeylere karşı koyar. Temel gelir talebi, bireysel üretim ve tüketim arasındaki bağa meydan okuyarak, ücretli çalışmanın, asgari bir yaşam standardına bile ulaşmanın yegâne meşru aracı olduğu nosyonunu reddederek, artık çalışmaya tabi olmayacak bir hayata işaret eder. Bir yandan, bu çilecilik reddi, talebi başarması daha zor kılabilir ve bu anlamda, onun bir perspektif ve kışkırtma olarak gücünün belli yönlerini kısıtlar. Öte yandan, V. bölümde takip edeceğim bir savı önceden görecek olursak, talep aynı zamanda zorlayıcıdır; çünkü bireylerin değerini onların çalışmaya bağlılığıyla ilişkilendiren ve gelire erişimi performansa bağlayan o katı şekilde üretimci değerlerden ayrılır. Talebin tam da şimdiye dikişli bir politik hesaplama modeline yeterli olmadığı yer, farklı bir gelecek arzusu ve politik tahayyülünü tetikleyebileceği yer olabilir.

## ÜCRETİN ÖTESİNDE GELİR: BİR VARİS OLARAK TEMEL GELİR

Temel gelir talebini değerlendirmemiz amacıyla bir model olarak ev işleri için ücret literatürüne dair önceki okumalarımızı kullanmak, bize temel gelir talebini sırf politik bir öneri olarak değil, bir perspektif ve kışkırtma olarak, şimdinin eleştirel bir analizini gerektiren pedagojik bir pratik ve farklı bir geleceğin tahayyülü olarak tanıma imkânı sunar. Bu talebi 1970'lerin ev işleri için ücret talebinin değerli bir varisi yapan şey, onun bir perspektif ve kışkırtma olarak fakat aynı zamanda bir reform da olarak avantajlarıyla ilgilidir. Aslında o, önceki hareketin bazı kilit hedeflerinin geliştirilmesi için muhtemelen daha iyi bir araçtır: Bir perspektif olarak, hem üretimci etiğe hem de aile değerlerine meydan okuyabilir ve politik düzen, toplumsal işbirliği ve ekonomik üretimin şimdiki hâkim rejimlerine artık ayrıcalık tanımayan bir toplum-

sal form olanağını teşvik edebilir. Talebin hem epistemolojik hem de ontolojik olarak üretici olma potansiyeli, kısa vadedeki başarısının uzak ihtimal olmasına rağmen onu geliştirmeye değer kılar. Onun bir varis proje olarak değerini artıran şey, pratik bir reform olarak temel gelirin, önceki talebin odağı olan ev kadınlarından daha geniş bir ilgili kitlesi için somut yararlar sunmasıdır. Ev işleri için ücret talebinin yukarıda tartışılan iki eleştirisi –yani, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün bu ücretin ev kadınlarına ödenmesiyle daha da sağlamlaşacağı ve çalışmanın daha fazla formunu ücretle ödüllendirmenin, ücret sisteminin bütünlüğüne meydan okumaktan çok onu koruyacağı eleştirileri– açısından, temel gelir talebi daha uygun bir alternatiftir. Temel gelir, bireyleri evrensel olarak gelirle ödüllendirmeyi ve böylelikle gelirin çalışmaya bağımlılığını azaltmayı önererek, hem ücret sistemi hem de aile kurumunun, güvenilir gelir dağıtımı mekanizmaları olarak hizmet etmek için yetersizliğini tanımakla kalmaz ona bir karşılık da sunar.

Temel gelir talebini ev işleri için ücret literatürüyle bağlantılı olarak okumak, talebin potansiyel bir zayıflığını da ortaya çıkarır: toplumsal cinsiyet tarafsızlığı. Bu, temel gelirin hem feminist bir perspektif hem de feminist bir reform olarak kapasitesiyle ilgili soruları gündeme getirir. Temel gelir talebi, toplumsal yeniden üretimin örgütlenmesi ve onun, "ev işleri için ücret" sloganının bile o kadar sık ortaya çıkarabildiği toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü üzerine bir tür eleştirel düşünmeyi teşvik edebilir mi? Bir temel gelirin sağlanması, kimi karşıtlarının savunduğu gibi, kadınlardan daha az sayıda erkek ücretli istihdamı terk edeceği için (Gheaus, 2008) toplumsal cinsiyete dayalı ev içi işbölümünü pekiştirecek mi yoksa kimi destekçilerinin iddia ettiği gibi, daha fazla erkeğe ücretsiz bakım işine katkıda bulunma fırsatı vererek (Pateman, 2003: 141) bu işbölümüne meydan okuyacak mı?

Bu sorular içinden ayıklama yaparken tekrar ev işleri için ücrete dönmek ve o talebin feminist içeriğinin avantaj ve de-

zavantajlarını düşünmek yararlı olabilir. Yukarıda belirttiğim gibi, ev işleri için ücret projesini anlamanın bir yolu, toplumsal yeniden üretim ve sermaye birikimi arasındaki çelişkiyi daha büyük bir çabanın parçası olarak kamulaştırmak ve politikleştirmektir. Neticede, James'in savunduğu gibi, "Marx'ın kapitalist üretim analizi toplumun nasıl 'işlediği' üzerine bir tefekkür değildi. Onu devirmenin bir yolunu, onu yıkacak olan ve sermaye tarafından sömürülen toplumsal güçleri bulmak için bir araçtı" (Dalla Costa ve James, 1973: 6). Mesele, kapitalist mantığın kuramsal bir kopyasını sunmak değil, kapitalizmin yeniden üretiminin bağlı olduğu kişilerin otonom ihtiyaç ve arzularını tahrik etmekti. Genellikle, toplumsal fabrika boyunca uzanmış toplumsal üretimin geniş bir kavramı ve onun örgütlenmesine itiraz edecek politik projelere dahil edilebilen insanların geniş bir nosyonu açısından sunulmuş şeye rağmen, onların odağı ev işleri ve ayrıcalıklı politik öznesi ev kadını oldu. Niçin antagonizmanın özel alanı olarak ev işlerine odaklanmalı? Çünkü ev işleri, onlara göre, bütün kadınların ortak noktası; çünkü bütün kadınlar ev kadını (19). Bu, tabii ki, tartışmalı bir iddiaydı. Bununla neyi amaçladılar? Bütün kadınların ücretsiz eşler ve anneler olduğunu kastetmediler; daha ziyade, ev kadını figüründe örneklenen toplumsal cinsiyete dayalı ev içi işbölümünün, toplumsal cinsiyet farkı ve hiyerarşisinin üretimine temel olduğunu kastettiler; bu, bütün kadınların hayatına doğrudan ya da dolaylı olarak dokunan ortak bir durum ya da bağlam gibiydi. Tahminen, ev kadınlığının kadınlar için bir kimlik edinme alanı olarak düşünülebileceğini varsaydılar; bunu da, onların feministler olarak militanlık içinde alkışla karşılanabileceğine dayanarak yaptılar.

Bu kimlik politikası modeli iki yüzü keskin kılıç gibi bir şey olduğunu ispatladı: şüphesiz, etrafında insanların örgütlenebileceği bir mücadele alanı içinde ortak bir zemin belirleme çabası takdir edilebilir; ancak kimlik politikasının insanları ortak bir kimlik temelinde politik kolektiviteler içine çekmeye çalı-

şan diğer formları gibi, bu yaklaşım da hem pek çok nedenle ev kadını kategorisine dahil edilmeye istekli olmayan kadınları yabancılaştırdı hem de taraftarlarının tarihin çöp tenekesine göndermeye çalıştığı bir kimliği daha da sağlamlaştırma riski oluşturdu. Ücret talebi bir doğallaştırmadan kurtarma etkisine sahip olabilmişken, ev kadınlarının ev işleri için ücret talebi kadınların aile içinde icra edilen çalışması olarak bu emeği pekiştirme tehlikesi yarattı.

Tam da potansiyel alıcılarına toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş aile üyeleri olarak hitap etmediği için, temel gelir talebi feminist bir perspektif ve kışkırtma olarak hizmet edebilmede muhtemelen daha iyidir. Şeyleşmiş toplumsal cinsiyet kategorilerini yeniden üretmekten kaçınır ve faydaları özel bir gruba özgü değildir. Bu nedenle talep, farklı şekilde konumlanmış pek çok öznenin kaygılarına hitap edebilir; bu özneler, ev işleri için ücret talebinin ulaşabileceğinden daha geniş bir kadın katılımcı kitlesini kapsar fakat onunla sınırlı kalmaz. Bununla birlikte, talebin toplumsal cinsiyet tarafsızlığı göz önüne alındığında, toplumsal yeniden üretimin örgütlenmesi ve onun toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün talebin açıklaması ve dolaşımı tarafından yaratılan perspektifin parçası olarak ele alınmasını sağlamak için, söyleme dair gündemin hem o örgütlenmeyi hem de onun toplumsal cinsiyet bölüşümünü kapsamına alması gerekecektir. Her halükârda, ücretsiz ev içi ve bakım emeğinin toplumsal cinsiyet bölüşümünün varoluşun dışında tasarlanabileceği, ona karşı mücadelenin yasama araçlarıyla ya da kamu politikası alanında kazanılabileceği açık değildir. Ev işleri için ücret örneğinin gösterdiği gibi, temel gelir talebinin açık feminist özü, onun daha geniş bir feminist projenin parçası olarak önerilmesinin politik sürecinden daha az önemli olabilir. Bu ölçüyle, kazanacağımız şeyin "bir zafer mi yoksa bir yenilgi mi olacağını" (Dalla Costa ve James, 1973: 53, dipn. 17) belirleyecek olan, talebin içeriği değil talep etmenin kolektif pratiğidir.

## SONUÇ

Temel gelir talebinin daha hayali boyutlarını vurgulamış olsam da, onun pratikliğinin bir tekrarıyla bitirmek istiyorum; bir hedef olarak sadece, bölümün epigrafından ödünç alırsak, "hayali ve ütopyacı" değil "gerekli ve gerçekçi" (Taylor, 1983; ix) de olduğunda ısrar ediyorum. Birincisi, talep farklı konumlara sahip çeşitli işçilere somut yardım sunar. Onun faydaları işsizlerin, eksik istihdam edilenlerin ve güvencesiz çalışanların çok fazla ihtiyaç duyduğu desteği; daha iyi çalışma şart ve koşullarının müzakeresinde daha güçlü bir konumu; aile üyeliği ve hane halkı formasyonuyla ilgili seçenekleri kısıtlayabilen ekonomik güçlerden bir ölçüde kurtulmayı ve uzun zamandır feminist politik gündemde merkezi yer tutmuş ücretsiz ev içi ve bakım emeği için desteği kapsar. İkincisi, temel gelir talebi mevcut gelir dağılımını giderek yetersiz kılan ekonomik eğilimleri fark eder ve ele almaya çalışır. Ekonominin üretken ve yeniden üretici sektörleri birbirlerine sadece bağımlı olmayıp nüfuz da ettiğinde; pratiklerimizin üretkenliği, ne için ödeme yapılıp ne için yapılmadığının her zamankinden daha tesadüfi göründüğü ücret ilişkisine dahil edilen şeyin kapsamını o kadar sık aştığında; tam zamanlı, ömür boyu, güvenceli istihdam modeli toplumsal bir norm olarak gitgide daha az inandırıcı olduğunda ve çalışma temelli faydaları elde etmek daha da zorlaştığında, garanti edilmiş bir temel kazanç seviyesi gelir tahsis etmek için daha rasyonel bir yol sunar. "Çalışma Sonrası Manifestosu"nun yazarları, "eskiden ütopyacı olarak adlandırılan şeyin artık 'pratik bir gereklilik' olarak kabul edilmesi gerektiğini" (Aronowitz ve ark., 1998: 69) savunur. Temel gelir talebi, ücret ilişkisinin daha önemli bir değişiminin peşinde koşarak, bir risk ekonomisi içinde bir güvenlik ölçüsü sunmak için, post-Fordist çalışma gerçekliklerini –inkâr etmeye ya da görmezden gelmeye devam etmektense– ele almaya çalışır.

# Bölüm IV
# "İstediklerimiz İçin Zaman" Çalışma, Aile ve Çalışma Saatlerinin Kısaltılması Talebi

Bir kadın, ya erkeğin mesleki ilerleme kalıbını kölece kopyalayarak ya da erkekle yarışmayı hiçbir surette kabul etmeyerek, cinsiyetiyle engellenir ve toplumu engeller. Ama kendisine ait yeni bir hayat planı yapma vizyonuyla, mesleğe ve politikaya, evliliğe ve anneliğe eşit ciddiyetle bir bağlılığı gerçekleştirebilir.

BETTY FRIEDAN,
*KADINLIĞIN GİZEMİ*

> Herhangi bir modern kadın gibiyim, her şeye sahip olmaya çalışıyorum: sevgi dolu bir koca, bir aile. İstediğim şey sadece, karanlık güçleri arayıp bulmak ve onların cehennemi savaşına katılmak için daha fazla zamanımın olması; hepsi bu.
>
> 1993 TARİHLİ *ADDAMS FAMILY VALUES* FİLMİNDEN MORTICA ADDAMS

İkinci dalga liberal feminizmin ilk zamanlarındaki kusurlarının çoğuna artık aşinayız. Mesela, Betty Friedan'ın kültürel olarak emredilen evcimenliğe bir alternatif olarak, kadınlar için (sırf "işler"den ayırdığı) kariyerler şeklindeki 1963 tarihli reçetesini ele alalım. Friedan'ın feminist eleştirilerinin şimdiye dek işaret ettiği gibi, çoğu kadının ücretli çalışma deneyimi onun o zamanlar ciddi, disiplinli, ömür boyu bir mesleki bağlılığın pek çok ödülü hakkında edebiyat parçaladığında aklında olan şey değildi, şimdi de değil. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çoğu kadın cam tavanı delip geçebilmekten çok yapısal olarak istikrarsız bir tabandan aşağıya düşmekten endişe duyuyor. Friedan, çok özel bir beyaz orta sınıf Amerikalı kadın nüfusuna odaklandığından, kısmen, 1963'ten beri ayrı hareket etmeye devam eden kutuplar olan ırka ve toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü tarafından kurulmuş ikili bir ücretli emek piyasasının gerçekliklerini büyük ölçüde görmezden geldi. Kadınların çoğu kez ümitsiz ücretli emek beklentilerine tek ebeveynliğin zorluklarını ya da heteroseksüel ailede inatla sürüp giden toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünü eklediğimizde; sonuç, kadınların erkeklerden daha uzun süre çalışması ve boş zamandan daha az faydalanmasıyla birlikte, zamanın giderek katılaşan bir tasarrufudur (bkz. Sirianni ve Negrey, 2000: 62-63).

Bununla birlikte, bu mirasın yeterince yüzleşilmemiş bir cephesi onun çalışmaya değer biçişidir. Friedan'ın ücretli çalışmayı toplumsal statü ve kendini geliştirmenin bir aracı ve kadınsı evcimenlikle ilgili kültürel varsayımlardan kaçabileceğimiz bir sığınak olarak kutlaması, feminist analitik çerçeve-

yi ve politik gündemi beslemeye devam ediyor. Genel olarak, bugün çalışma sorununu ele alan feministler daha çok ve daha iyi çalışma için mücadele etmeye odaklanıyor; daha az çalışma için de mücadele etme olasılığını ihmal etme eğiliminde. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, ev işleri için ücret geleneği –imzası niteliğindeki daha çok para ve daha az çalışma talepleriyle birlikte– bu çalışma yanlısı eğilime önemli bir alternatif sunar. Bir temel gelir şeklindeki para talebi son bölümünüzün odağıydı; burada daha dolaysız bir biçimde, çalışma karşıtı politika ve çalışma sonrası tahayyüllerin bir yörüngesi olarak çalışma saatlerinin kısaltılması talebini ele almak istiyorum. Bu amaçla, ev işleri için ücretin mirasının ikinci bir cephesi de önemli olacak: çalışma ve aile arasındaki bağların kabul edilmesi ve birine karşı mücadelenin ötekine karşı mücadeleyi içermesi gerektiğinde ısrar. Ücretsiz ev içi emeğin dahil oluşu bir kez daha dikkate değer bir itirazı –bu durumda, çalışma zamanı politikasına bir itirazı– ortaya koyuyor. Göreceğimiz gibi, ücretli emek ve aile arasındaki ilişkinin analizi, neyin hem çalışma hem de onun azaltılması olarak hesaba katıldığı hakkında düşünürken hayati önem taşıyacak. Bu analiz, sonradan Friedan'ın da, aile zamanını genişletmenin ve böylelikle onun "aile değerlerine gerçek ekonomik tehdit" (1997, 13) dediği şeye karşı koymanın bir yolu olarak benimsediği, çalışma saatlerinin kısaltılmasının en popüler savunusunun kusurlarını teşhir etmeye de yardım edecek.

Çalışma saatlerinin kısaltılması talebi burada, yine bir başka açıdan ev işleri için ücret modeli takip edilerek, sadece bir reform çağrısı olarak değil, bir perspektif ve kışkırtma olarak da göz önünde bulundurulacak. Bir yandan, bu talep yaşam kalitesini artırmak için çalışma saatlerinde bir azaltma talebidir. Burada, ücrette düşüşün olmadığı bir altı saatlik çalışma günü formülünden bahsedeceğim. Çalışma takvimini (örneğin, esnek zaman seçenekleri vasıtasıyla) yeniden düzenleme çabalarındansa, insanların işte geçirdiği zamanı azaltma –dahası, (çoğu yarı zamanlı çalışma formlarından farklı olarak)

ücret kesintisini zorunlu kılmayacak bir azaltma– yönündeki girişimlere odaklandığımı vurgulamak istiyorum. Öte yandan, görmüş olduğumuz gibi, bir talep basit bir politika önerisinden daha fazlasıdır: Hem onu teşvik eden metin ve pratiklerden doğan hem de onları besleyen perspektif ve kışkırtmaları da kapsar. Çalışma saatlerinin kısaltılması talebi, yararlı bir reform sunmanın yanı sıra, çalışmanın günümüzdeki örgütlenmesi ve onu çevreleyen hâkim söylemler üzerine eleştirel bir perspektife –ve çalışmanın bu örgütlenmesinin alternatiflerinin tahayyülüne– dayanır ve potansiyel olarak onu üretir. Bu yüzden, çalışma saatlerinin kısaltılması hareketi, özel bir somut hedef belirlemeye ek olarak, çalışmanın temel yapısını ve ona bağlı ihtiyaç, arzu ve beklentileri sorgulamaya da hizmet edebilir.

Zaman üzerine mücadele kapitalist gelişmenin tarihinde merkezi olmuştur. Marx *Kapital*'de çalışma günü üzerine olan bölümde bu tarihin bir kısmını anlatır. Bu anlatıma göre, çalışma gününün uzunluğu üzerine işçi militanlığı endüstrileşme süreci için kritikti; gerçekten, üretimi makineleştirmesi ve böylelikle, odağını mutlak artıdeğerden göreli artıdeğere kaydırması için sermayeyi kışkırtan, proletaryanın çalışma saatlerinin kısaltılması için verdiği mücadelenin başarılarıydı (Marx, 1976: 340-416; ayrıca bkz. Cleaver, 2000: 89). Bunu takiben üretkenlikte sağlanan artış Marx'ın yeni bir tür özgürlük, çalışma gününün aralıksız olarak azaltılmasının temel bir önkoşulu (1981, 959) olarak tahayyül ettiği şeye zemin hazırlamaya yardım etti. Amerika Birleşik Devletleri'nde daha kısa gün ve daha kısa hafta mücadelesi Büyük Buhran'ın sonuna kadar emek hareketinin odak noktasıydı. Çalışma saatlerinin kısaltılması konusundaki ısrar önemli bir dayanışma kaynağı, farklı tipte işçilerin bir ittifakını bir arada tutabilecek bir talep olarak görüldü. Sekiz saatlik işgünü mücadelesi sırasında Samuel Gompers'ın ifade ettiği gibi, "her ne kadar başka meselelerde ters düşseler de ... tüm emekçiler ... bunun üzerinde birleşebilirler" (alıntılayan Rodgers, 1978: 156). Kadın işçiler özellikle

böylesi taleplere ilgi göstermeye eğilimliydi (Roediger ve Foner, 1989: 164). Çalışma saatlerinin kısaltılmasına verilen destek 1930'ların başlarında doruğa çıktı; fikir bu yıllarda çeşitli taraftarlarınca –taraftardan taraftara fark ederek– üretkenliği artırmanın, işsizliği azaltmanın, ücretleri yükseltmenin, aileyi güçlendirmenin, ev içi görevler için zaman kazanmanın ya da boş zamanı artırmanın bir yolu olarak karşılanıyordu. Hatta Senato 1933 yılında Senatör Hugo Black'in, çalışma haftasını otuz saatle sınırlayan Buhran dönemi yasa tasarısını kabul etti, kısa süre sonra bu yasa Roosevelt hükümetinin çalışmayı azaltma yerine iş yaratma tercihi lehine kaldırıldı. Benjamin Kline Hunnicutt'ın belirttiği gibi, hükümetin tam zamanlı bir işte "çalışma hakkı"na verdiği desteği artırdığı dönemde, çalışma saatlerinin kısaltılması hareketi ivme kaybetti. Bir zamanlar sendika aktivistlerince "iş uydurma" olarak alaya alınan iş yaratma, ABD ekonomi ideolojisinin merkezi bir parçası olarak ortaya çıktı (1996, 34). Giderek kadın işçi katılımcılarla ilişkili hale gelen çalışma saatlerinin kısaltılması talebi, savaş sonrası emek feministlerini, Dorothy Sue Cobble'ın ifade ettiği gibi, "öncelikli olarak erkekler dikkate alınarak tasarlanmış bir zaman politikasıyla birlikte" (2004, 140-141) bırakarak gözden düştü. Daha kısa çalışma yılı ve çalışma hayatı elde etme çabaları (örneğin, tatil günleri ve emeklilik ikramiyesi yoluyla) savaş sonrası dönemde devam etse de, Avrupa'nın aksine, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1939'dan beri çalışma günü ve çalışma haftasını azaltma yönünde önemli bir mesafe kaydedilmedi (139-140; Roediger ve Foner, 1989: 257-259).[1]

Bununla birlikte, çalışma saatlerinin kısaltılması meselesi bugün ABD'nin daha geniş bir entelektüel ve politik gündemine dönüş yolunu buluyor. Bu diriliş fikrin tarihi mirasının

1. İlginç bir istisna için, Hunnicutt'ın ilk kez 1930'larda tesis edilen ve 1980 ortalarına kadar muhafaza edilen Kellogg'un altı saatlik gününün tarihine (1996) bakınız. Kellogg vakasının toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş tarihi, hem kadınlar altı saatlik günün en güçlü savunucuları olduğu için hem de kısa vardiyanın artan kadınlaştırılması onun gözden düşmesi ve sonunda yenilgiye uğramasında rol oynadığı için ilginçtir.

çeşitli unsurlarını yeniden canlandırır ve yeniden icat eder. Yine de, güncel yaklaşımların bazıları başkalarından çok feministler için potansiyel taşır. Sorunlardan biri, göreceğimiz gibi, talebin bir politika olarak teşvik edilebileceği bazı stratejilerin onu bir perspektif ve kışkırtma olarak sınırlayabilmesidir. Bir örnek olarak, önceki hareketlerde kullanılmış muhtemelen en başarılı stratejilerden biri, uzun saatler çalışmanın sağlıklarını tehdit ettiği gerekçesiyle kadınların çalışma gününü kısıtlama talebiydi. Bir kez elde edildiğinde, erkeklerin saatlerini azaltmayı sağlama almak için emsal olarak kullanılabilecekti. Kadınsı zayıflık kinayesinin konuşlanmasının, kurtarış anlatısının ve erkeksi koruma idealinin, talebin okunabilirliği ve cazibesini nasıl artırmış olabileceği tahayyül edilebilir. Her ne kadar reformun başarısına dair beklentileri yükseltmiş olsa da, bunun kadınların ve erkeklerin hayatında çalışmanın niteliği ve niceliği hakkında kamusal diyalog çerçevesi ve daha geniş bir eleştirel perspektif yaratma kapasitesi, toplumsal cinsiyet farkının bu olumlanışı geleneksel toplumsal cinsiyet stereotipilerine dayandığı ve onları yeniden ürettiği ölçüde daha sınırlı oldu. Talebi daha cazip kılan şeyin, onu şimdinin üzerinde bir perspektif ya da farklı bir geleceğe doğru bir kışkırtma olarak geliştirmesi şart değil.

O halde, çalışma saatlerinin kısaltılmasını talep ettiğimizde ne isteyebiliriz ve bu saatlerde ne yapmak isteyebiliriz? Önerinin çerçevelenme şeklinin onun nihai başarısı için hem inandırıcı bir talep hem de kışkırtıcı bir perspektif olarak sonuçları var. Öneri, bir talep olarak, geniş ölçüde cazip olmalı –yani, küçük bir işçi azınlığından daha çok kişiyi ilgilendirmeli– ve onların hayatlarını iyileştirmenin bir yolu olarak potansiyel olarak etkili olmalı. Dahası, feminist bir çalışma saatlerinin kısaltılması talebi, çalışma olarak kabul edilen şeyin daha geniş bir anlatısını ve değerlerinin feminist analizlerini içermeli. Özel bir politika önerisi ileri sürmenin ötesinde, talep etmek, gördüğümüz gibi, söyleme dair özel bir gündem de ileri sürmektir. Çalışma saatlerinin kısaltılması talebini bu koşullar-

da da düşünerek onun, çalışmanın başka pratikler açısından doğası, değeri ve anlamı hakkında düşünmenin yeni yolları için kavramsal bir çerçeve ve kelime haznesi sağlayabileceği yolları göz önüne almak istiyorum. Bunu akılda tutarak, takip eden sayfalarda çağdaş bir feminist hareketin Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışma saatlerinin kısaltılması için neyi başarabileceği ve bunun nasıl en verimli şekilde anlaşılabileceğiyle ilgili bir sav oluşturacağım. Tartışma, çalışma saatlerinin kısaltılmasının son zamanlarda geliştirilmiş üç farklı vakası etrafında şekillendirilecek: bir, aile için daha fazla zamanı garanti etmenin bir aracı olarak çalışma saatlerinin kısaltılması talebi ve çalışmayı azaltmak için öncelikli gerekçe olarak aile üzerindeki vurguyu –farklı şekillerde de olsa– kaldıran diğer ikisi. Bu üç yaklaşımın her biri için temsili bir metin, onların avantaj ve dezavantajlarını resmetmeye hizmet edecek.

## DAHA AZ ÇALIŞMA, DAHA ÇOK AİLE

Çalışma saatlerinin kısaltılmasının en yaygın gerekçesi –ve bu yüzden ilk olarak ele almak istediğim sav– onun aile için daha fazla zaman yaratacağıdır. Bu yaklaşım özellikle güçlüdür; çünkü aileye vurgu hem sol hem de sağdaki ana akım politik önceliklerde rahat bir şekilde yankı bulur. Ne de olsa, ideolojik yelpazedeki yorumcular sık sık ailenin popüler politik motivasyon kaynağı ve politik yargı için temel olduğunu varsayar. Üstelik bu bildik söylemden yararlanmak, çalışma saatlerinin kısaltılması talebini, kolaylıkla dile getirilen çalışma-aile dengesi meselesi bakımından çerçeveler. Bu avantajlarına karşın, bu gerekçeyi, çalışmanın azaltılması için en az zorlayıcı gerekçe buluyorum. Göreceğimiz gibi, aile ideası etrafında, çalışmayla ilgili eleştirel bir söylem ve çalışma saatlerinin kısaltılması için bir mücadele örgütlemenin önemli gizli tehlikeleri var.

Arlie Russell Hochschild bu aile merkezli yaklaşımın özellikle zengin ve kavrayışı kuvvetli bir versiyonunu *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*

(1997) adlı kitabında sunar. Bu kitapta, onun için önemli bir bulmacayı çözmeye girişir: Niçin (onun "Amerco" dediği) bir "aile-benzeri" Fortune 500 şirketi çalışanlarının bu kadar azı, iş ve ev arasında harcadıkları uzun saatler nedeniyle son derece gergin hissettiklerini bildirmelerine rağmen, şirketin çalışan ebeveynler için daha kısa saatler sunan çeşitli programlarından istifade ediyor? Hochschild'ın, bir şirket politikaları araştırmasına ve çalışanlarla yapılan görüşmelere dayanan cevabı, iş daha çok eve, ev de daha çok işe benzediği için, onun görüştüğü insanların evden çok işte zaman geçirmeyi tercih etmeye eğilimli olduğudur.[2] Hochschild Amerikalıların, ücretli çalışmaya aşırı değer biçerken, ücretsiz ebeveynlik işini gittikçe değersizleştiren ve bu yüzden, çalışmanın aile üzerindeki görece cazibesini artıran bir kültürde yaşadıklarını iddia eder. Bu zaman belasının pek çok açık stres yarattığını ve ebeveynler üzerinde gerilim doğurduğunu ama özellikle çocuklar için zararlı olduğunu savunur. Gereken şeyin, aileye daha fazla zaman yaratmak için daha kısa ve esnek saatlere odaklanan bir zaman hareketi olduğu sonucunu çıkarır.[3]

Hochschild etkileyici ve sempatik bir dille insanların çalışma dışındaki hayatın ve çalışmanın, talep ve zevklerini bağdaştırma mücadelesi hakkında yazar; bizi bu çalışma-takıntılı kültürün değerleri ve varsayımlarını yeniden düşünmeye sevk eden bir hareket için akıllıca ve yerinde bir örnek sunar. Aslında, çalışmanın mevcut örgütlenmesine insan kaynakları departmanlarında dolaşımda bulunandan çok daha önemli bir meydan okumayı başlatmak için bildik "çalışma-aile dengesi"

2. Hochschild para ihtiyacı ya da arzusu, işçilerin üzerindeki, bağlılıklarını çalıştıkları saatlerin uzunluğu vasıtasıyla gösterme baskıları ve nihayet onların işlerini kaybetme korkusu da dahil başka olası nedenleri de kabul eder. Fakat "bütün bu engelleme kaynaklarının, Amerco'nun çalışan ebeveynlerinin, çalışma zamanının aile hayatına tecavüzüne direniş gösterme eksikliğini tamamen izah etmediğini" savunur ve bunun yerine kendi açıklamasını vurgular (1997, 197-198).

3. Hochschild'ın hem (tek başına bir altı saat hareketi beklentisiyle ilgilenmemesine rağmen) saatlerin azaltılmasını hem de çeşitli esnek zaman formlarını savunduğunun altı çizilmelidir.

söylemini –Amerco'da incelediği aile-benzeri politikaları şekillendiren şeyin bir versiyonunu– konuşlandırır. Çalışma saatlerinin kısaltılması açısından bu gerekçedeki sorun, onun en nihayetinde son zamanlardaki kamusal tartışmalar ve yasama inisiyatiflerinde çok fazla göze çarpan muhafazakâr ve neoliberal aile değerlerini güçlendirmekten ve onlara başvurmaktan kaçamamasıdır. Bu normatif aile söylemlerinin, Hochschild'ın analizine girdiği ya da onun tarafından olanaklı kılındığı birkaç nokta var. Takip eden tartışma, bu metnin kısıtlayıcı ve kuralcı bir aile kavramını yeniden ürettiği beş duruma odaklanacak. Sorunların, bu özel sava özgü olmaktansa, tipik ve bir dereceye kadar, çalışmayı azaltmanın zemini olarak aileye ayrıcalık tanıyan bir analizin kaçınılmaz kısıtlamaları olduğunu savunacağım. Doğrusu, bu özel metni bu kadar ilginç kılan nedenlerden biri, bu daha çağdaş katkının, erken liberal feminizmin klasik eserlerinin tersine, ev içi pratiklerinin çeşitliliğine duyarlı olması fakat son tahlilde geleneksel aile söylemiyle kendisi arasına mesafe koyma konusunda başarısız olmasıdır.

Hochschild ailenin geleneksel bir modeline ayrıcalık tanıyan feminist bir perspektifin tehlikelerine şüphesiz duyarlıdır; ama yine de, ücretli çalışma örgütlenmesi eleştirisini formüle edebileceği standartlar için o modeli bulup çıkarır. Örneğin, onun analizi için temel olan şey, anlatıda bir "çocuk zamanı" standardı –görüştüğü çalışan ebeveynlerin sürekli görmezden geldiği bir değer– olarak ortaya çıkan şeydir. Zaman baskısı altındaki ebeveynler, onun tanımladığı gibi, çocuklarından zaman "çalar" (1997, 192). Bir çift, çocuklarının ebeveynleriyle birlikte zaman geçirme eksikliğinden mustarip olmadığını bildirdiğinde bile, Hochschild "gerçekte, çocuklar çocuk bakımının özenle hazırlanmış bir Rube Goldberg* montaj bandı üzerindeydi, sürekli olarak bir 'istasyondan' diğerine gönderildi" (189-190) iddiasında bulunarak, aynı fikirde olmadığını ifade eder. Çocukların ebeveynleriyle ne kadar zamana ihtiyacı oldu-

* Rube Goldberg'in karikatürlerinden yola çıkılarak, basit bir işi karmaşık şekilde yapan düzenekler için kullanılan bir deyim. (ç.n.)

ğu konusundaki farklı tahminler bir inkâr formu olarak karakterize edilir: "Bazı Amerco ebeveynler, zamanları üzerindeki bunaltıcı taleplere karşılık vererek, evde her şeyin mükemmel göründüğüne, ailelerin basbayağı eskiden düşünüldüğü kadar çok zaman ya da ilgiye ihtiyaç duymadığına karar verdi" (221). "Bir ihtiyacı ihtiyaç olarak" tanımayı reddetmek, "evdeki kayıp zamanın insani maliyetini kabul etme gerekliliğine karşı bir savunma" (229) hattıdır. Bu yüzden, ebeveynler akşamları sıcak bir yemeğin her zaman gerekli olmadığını ya da her gün banyo yapmanın gereksiz olduğunu düşündüğünde onların, çocuklarının gerçek ihtiyaçlarını inkâr ettiğini farz edebiliriz (228). Çocukların ebeveynlerine ihtiyaç duyduğu zaman miktarının, kendisine ait bir tarihi olmaksızın ve itirazsız sunulan bu nosyonu, Hochschild'ın savında çağdaş çalışma takvimi ve değerlerinin eleştirileceği, görünürde tarafsız bir bakış açısı olarak işlev görür. Fakat elbette onun bir norm olarak ortaya attığı yoğun ebeveynlik modeli ne doğal ne de –görüştüğü insanların çoğunun modeli ret ya da "inkâr" etmesinin belki kanıtlayabileceği bir sonuç olarak– itirazsızdır. Sorun "çocuk zamanı" standardının –çocukların neye, ne zaman ve kimden ihtiyaç duyduğunun– evde tam zamanlı, ücretsiz bir kadını ön plana çıkaran bir aile modeliyle, yalnızca bazı aileler için her zaman geçerli olmuş ve bugün giderek çok az aile için geçerli olan bir modelle bağlantılı ve mümkün olmasıdır. Sharon Hays'in ifade ettiği gibi: "O evin soyutlanması ve korunması kendini onu sürdürmeye tamamıyla adamış bir kişinin varlığına mutlak biçimde bağımlı olduğundan, toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü bu tablodan basitçe *çıkarılamaz*" (1998, 31). Hochschild'ın savı, birçok yönden farklı hane halkı formasyonlarını görünüşe göre ya tarafsız ya da genel olarak kapsadığı halde, belli aile form ve pratiklerine diğerleri üzerinde üstü kapalı bir biçimde ayrıcalık tanır.

Onun analizi, özel bir aile modeline ayrıcalık tanımasının yanında, aileyi, onun çalışmaya üstünlüğünü ve ondan temel farkını tesis etmeye hizmet eden bir şekilde doğallaştırma

eğilimindedir. Örneğin, aile kurumunun bu doğallaştırılması onun, çalışma dünyasının özel bir anlayışına karşıt oluş tarzının bir sonucu olarak görünür. Amerco'da yöneticiler çalışanları kendilerini "Amerco ailesi"nin bir parçası gibi hissetmeye teşvik etti ve iş arkadaşları arasında aile-benzeri bağları pekiştirdi. Hochschild'ın ifade ettiği gibi, "zayıf kültür, böylelikle, yukarıdan kat kat döküldü" (1997, 18). Hochschild, yaptığı görüşmelerde, "çalışanlar bütün bir yıl boyunca şirket sponsorluğunda gerçekleştirilen birçok ritüel toplantıya sürüler halinde akarken, geniş ailelerin şenlik için bir araya gelmeleriyle ilgili az şey duydu" (44). Bu çalışma ilişkilerinin daha az önemli ve daha az otantik olduğunu çünkü doğal ya da gönüllü olmadığını ileri sürdü. Kuşkusuz, aile kurumunun rıza üretmek ve bireyleri yerleşik rollere uydurmak üzere tasarlanmış kendi idari söylemleri olduğunu kabul etmek için, aile değerleri dilinin politik söyleme ne sıklıkta dahil olduğunu hatırlamak ya da Evliliği Savunma Yasası'na başvurmak yeterlidir. Yine de Hochschild, "insanları önceden hazırlanmış faaliyet yuvaları içinde etkili bir biçimde toplama meselesi haline gelmiş" (212) aile hayatının "şaşırtıcı" miktarıyla ilgili olarak, sanki bu tam da aile kurumunun zaten olduğu şey değilmiş gibi, sanki birisinin aile içindeki pozisyonu, sorumluluğu ve davranışlarının bir zamanlar benzersiz ve saf organik bir bireysel tercih meselesi olduğunu ileri sürecekmiş gibi kaygısını ifade eder. Çalışma ilişkileri yukarıdan imal edilirken, aile ilişkilerinin aşağıdan, kendiliğinden oluştuğunu ileri sürer; çalışma ilişkilerini zayıf ve yapay olarak nitelediği ölçüde, aile ilişkilerinin sağlam ve doğal olduğunu –ya da öyle olması gerektiğini (burada biraz gerilim var)– tahmin etmek bize kalıyor.

Hochschild bundan başka, zaman zaman ailenin nostaljik bir vizyonuna başvurur. Bu nostalji onun çalışma ve aile arasındaki mevcut ilişkiye dair eleştirel anlatısında tarihi ayrı dünyalar idealine bir çağrıyla ifade edilir. Bu, bir cennet –bu vakada, yabancılaşmamış emeğin cenneti– olan şeyin bugün çalışma tarafından kirletilme tarzlarına yaptığı göndermelerde

görülebilir: Aile "endüstriyel" bir tını, "Taylorize edilmiş" bir duygu edinir; "çocuk bakımı taşıma bandına" zorlanmış çocuklarla birlikte ebeveynler "vasıfsızlaştırmaya" tabi tutulur; ev içi görevler giderek "dışarıya yaptırılır" ve "aile üretimi eğlencelerin" yerini artık televizyon ve başka metalar alır (Hochschild, 1997: 45, 49, 209, 190, 232, 209-210). Hochschild'ın sanayi öncesi zanaat emeğinin itibarsızlaşmasına yönelik kinayeleri ve çalışmanın aile içine güncel nüfuzunun yeni bir şey olduğunu ileri sürmesi onun, bir kez evi yeniden değerlendirdiğimizde ve oradaki çabalarımızı devam ettirmek için zamanımız olduğunda, ikisini yeniden ayırmanın hem arzu edilir hem de mümkün olduğu iddiasını büyütmeye yardım eder. Bu nostaljik aile imgesinin, onu tehdit eden çalışma hâkimiyetine meydan okumasını ve direncini desteklemesi için bazı kişilere ilham vermeye ve onları ayartmaya hizmet edebileceği yollar takdir edilebilir.

Ücretli çalışmanın, geleneksel çalışma fikirlerinin ev içindeki ücretsiz çalışmayı yeniden değerlendirerek teşvik ettiği aşırı değerlenmesine karşı çıkma girişimi Hochschild'ı ayrıca aileyi ahlakileştirmeye yatkın kılar. Onun bakış açısına göre, ihtiyacımız olan şey, "ailevi bir vazgeçme ve kuralsızlaştırma döneminde aile hayatına daha büyük bir 'duygusal yatırım'dır" (249). Gerçekten de Hochschild'ın stratejisi aile içindeki çalışmayı yeniden ahlakileştirerek, oraya bağlılık yeminini yenileme çağrısında bulunarak, daha fazla zaman ve enerji harcamamız gereken yerin orası olduğunu ileri sürerek, ücretli çalışmayı ahlaki olmaktan çıkaracak, geleneksel çalışma değerlerinin bireysel ve toplumsal imgelemde barındırılmasına meydan okuyacak gibi görünüyor. Bu stratejinin kadınların doğal ya da toplumsal olarak zorunlu evcimenliğiyle ilgili geleneksel varsayımları sorunlu bir biçimde yankılamaya devam eden ev içi çalışmanın bir tür kutsanması riskini taşımasının yanı sıra, ücretsiz ev içi ve bakım emeğini yeniden değerlendirme çabası da sorgulamaya niyetlendiği çalışmanın ahlaki erdemleriyle ilgili fikirleri yineler. Ücretli emekle bağlantılı

geleneksel çalışma değerlerine meydan okumaktansa, onların etki alanını basbayağı genişletme riski taşır. Bana öyle geliyor ki sorun, ücretli çalışmanın azaltılmasını savunmak için ücretsiz çalışmanın ahlakileştirilmesini kullanmanın, hâkim çalışma değerlerinin daha geniş ve ısrarcı bir sorgulamasının önüne geçmesidir.

Son olarak, Hochschild'ın ailenin gizemden arındırılmasına bağlılığına ve bu konudaki yeteneğine rağmen, bu gizemden arındırmayı, çalışmanın eleştirisi için bir standart olarak kullanmak yine de onun aileyi idealleştirmesine yol açar. Bugün ailenin üzerine yıkılan uzun saatlerin zararlarını bildirmek ayrı, aile kurumuyla ilgili daha temel sorunları kabul etmek ayrı; bu ikincisi onun, çalışma zamanına bir alternatif ve çalışmanın azaltılması talebinin bir gerekçesi olarak cazibesini tehdit edebilir. Burada bana ilginç gelen, Hochschild'ın bu metinde toplumsal cinsiyete dayalı ev içi işbölümü üzerine fazla yorum yapmamasıdır; oysa hem bu mesele üzerine daha önce güzel bir yapıt (1989) hazırlamıştır hem de bu mesele anlattığı görüşmelerde sık sık bir sorun olarak ortaya çıkar. Hochschild ev içi ve bakım emeğinin dağılımına kör değildir; ama ne zaman dağılım ve onun yarattığı çatışmaları sadece tanımlamanın ötesinde yorumlasa, meseleyi, savunduğu aile formuna esas olmaktan çok rastlantısal olarak sunar. Bununla birlikte, toplumsal cinsiyete dayalı ev içi işbölümünün, görüşmelerinde sık sık kadınların aile içindeki baskılarının ve aileyle ilgili memnuniyetsizliğinin kaynağı olarak uygulanıp tespit edilmesi, ailenin daha doğrudan eleştirilmesi ihtiyacını akla getirir. Belki sorun, alternatif bir açıklamayı takip edersek, görüştüğü insanlar için çalışmanın o kadar iyi, cazip ve tatminkâr olmasından çok, aile hayatının gerçekten o kadar kötü olması, aile kurumuyla ilgili daha temel sorunların var olmasıdır. Fakat bu sorunları dikkate almak, onlar aileyi, çalışma için bir alternatiften çok ona eşit derecede bir reform hedefi olmaya layık kılabildiği ölçüde, aile merkezli sav hattının altını oyma riski yaratır.

Savın bu unsurları –bir aile formuna diğerleri üzerinde ayrıcalık tanıma ve aileyi doğallaştırma, ahlakileştirme, idealleştirme ve ona nostaljik bir cila vurma eğilimi– Hochschild'ın hem günümüz çalışma pratikleri eleştirisine hem de bu pratiklerin özel bir alternatifi vizyonuna yetki vermeye hizmet eder. Ama onun savının bu cepheleri aynı zamanda normatif bir aile modelini, feminist bir perspektiften son derece sorunlu olan ve geniş çeşitlilikteki ilişki pratikleri ve hane halkı kalıplarını suçlamada bir standart olarak kullanılmış bir aile hayatı idealini olanaklı kılıp kalıcılaştırır. Bu sav geleneksel ailedeki toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünü gözden kaçırma eğilimi de gösterir. Elbette kurumun bu tasvirlerinin hiçbiri sav için gerekli değil; aslında, çalışmanın azaltılmasının gerekçesi ailenin dar ve kuralcı bir modelini anımsatmaksızın ortaya konabilir; çoğu kez Hochschild'ın yaptığı da budur. Benim iddiam, ailenin bu versiyonunun perspektif için gerekli olmaktansa, sav hattında inşa edilen retorik bir ayartı olduğudur. Bu, savın güncel bağlamda aile mecazına o kadar merkezi bir biçimde bel bağlayarak hem yazar hem de okur için kurduğu tuzaktır. Örneğin, ebeveynleri uzun saatler çalışan kişilerin çocukluklarını "toplumumuzun önemli bir sorunla yüzleşmesi gerektiği sonucunu çıkarmak için, mitik bir geçmişteki mükemmel çocuklukla kıyaslamamak gerektiği" (248) doğruyken, bunu denemenin cezp edici olabileceği de beklenir. Bazıları için bu strateji, çalışma saatlerinin kısaltılması talebini daha anlaşılır ve cazip kılabilir. Fakat bu, ödemesi yüksek bir bedel gibi görünüyor; esasen talebin gücü, onun feminist eleştirel bir perspektif olarak kapasitesi pahasına elde edilir. Feminist amaçlar için bu aile söylemini sahiplenmektense, talebi tanımlamanın ve çalışma saatlerinin kısaltılması perspektifini şekillendirmenin daha ümit verici başka yolları var.

## "İSTEDİKLERİMİZ" İÇİN DAHA AZ ÇALIŞMA: AİLENİN MERKEZİ OLMAKTAN ÇIKARILMASI

Çözüm, aileyi azaltılmış saatler için gerekçe olmaktan çıkarmak gibi görünüyor; incelemek istediğim ikinci yaklaşım, çalışma saatlerinin kısaltılmasının daha geniş ve açık uçlu bir dizi yarar ve haklı nedenini vurgulayarak bunu yapıyor. Bu yaklaşımdan ilham alan bir örnek Stanley Aronowitz ve arkadaşlarının "Çalışma Sonrası Manifestosu"nda (1998) bulunabilir. Aronowitz ve arkadaşlarının ücrette azalma olmadan altı saatlik günlerden otuz saatlik bir hafta çağrısı, onların Amerika Birleşik Devletleri'ndeki güncel ekonomik koşullar ve eğilimlere bir karşılık olarak önerdiği daha geniş bir çalışma sonrası vizyonu ve gündeminin parçasıdır. Bu yazarlar, kendilerinin ister daha fazla mesai, çalışma dışı zamanın çalışma tarafından sömürgeleştirilmesi ister birden fazla geçici ya da yarı zamanlı işi bir araya getirme yoluyla çalışma saatlerinde bir artış olarak tanımladığı şeye atıfta bulunarak şunu savunur: "Alternatifler tahayyül eden, çalışma koşullarının ötesinde insan haysiyetini hesaba katan bir söylemin vakti geldi. Zaman, otuz saatlik bir çalışma haftasını talep etme ve alma zamanıdır" (64). Ekonomik yeniden yapılanma, teknolojik değişim ve çalışmanın yeniden örgütlenmesi iş güvencesini gitgide aşındırıyor oysa aynı zamanda, "çalışmanın erdemleri ironik olarak ve her zamankinden daha ısrarcı bir biçimde yüceltiliyor" (40). Yazarlar, çalışma etiği konusunda eleştirel olarak ve gelecek olasılıklarını hayal ederek düşünmemiz gerektiğini savunarak, "daha kısa çalışma saatleri, daha yüksek ücret ve en iyisi, kendi zamanımızın daha fazlasını kontrol etme yeteneğimiz" (33) vizyonuyla hayat bulan bir çalışma sonrası politika gündeminin ana hatlarını çıkarmaya girişir. Yüksek ücretli, güvenceli ve tam zamanlı çalışmanın gerilemesiyle birlikte, geçmişte el yakan bir lüks olarak düşünülmüş olabilecek şeyin giderek ekonomik bir zorunluluk olduğunu ileri sürer (64, 69).

Çalışma saatlerinin kısaltılması hareketi bu formülasyonda aile merkezli yaklaşımınkinden çok farklı bir toplumsal vizyo-

na bağlanır. Aileye hasredilmiş çalışma dışı zaman vizyonunun tersine, "Çalışma Sonrası Manifestosu"nun yazarları yönetim şekli, topluluk ve aile için zaman da dahil çok daha geniş bir olanaklar seti sunar (70). Aşağıda, çalışmanın azaltılması hedeflerinin bu daha geniş kavranışının özel avantajlarını tartışacağım. Burada, yazarların sunduğu daha ileri bir olanağın altını çizmek istiyorum: "bizi en çok memnun eden şey" (76) için daha fazla zaman. Aronowitz ve arkadaşları bundaki ısrarlarında daha önceki çalışma saatlerinin kısaltılması hareketlerinin -bazı uzmanların en önemli hedef olduğunu savunduğu- önemli bir hedefine yeniden başvurur: boş zaman (Hunnicutt, 1996: 52). Bu yaklaşım, sekiz saat hareketinin -"sekiz saat çalışma, sekiz saat dinlenme ve sekiz saat istediklerimiz için"- sloganını hatırlatarak, "istediklerimiz"in önemli bir parçasının boş zamanın keyfini çıkarma olduğunu kabul eder. Örneğin bu formülasyon, öncelikle aile sorumluluğu normlarına başvurmaktansa, bir çalışma saatlerinin kısaltılması hareketinin sadece görev çağrısı tarafından değil boş zaman beklentisi tarafından da canlandırılması gerektiğini ileri sürer. Yaklaşım, politik çileciliğin daha alışıldık modellerinden ayrılarak, çalışma saatlerinin kısaltılması talebini zenginleştirebilecek ve onun çalışma dışı zaman olanakları üzerindeki perspektifini genişletebilecek bir başka hedef olarak bu tür sınırsız zamanın genişlemesini önerir.

Bu yaklaşım, (aşağıda tartışılacaklardan başka) birçok avantajına rağmen, bir açıdan kısıtlıdır: Analiz, çalışma gününün tamamına yeterince kulak vermez. Sonuç olarak, ücretli çalışma saatlerinin kısaltılması erkekler için toplam çalışma saatlerinde bir azalmaya yol açabilir ama kadınlar için her zaman bu anlama gelmez. Şayet sekiz saat hareketi döneminde, erkek işçiler için "istediğimiz şey" çoğu kez onların ücretsiz yeniden üretim emeğini paylaşmasını kapsamasaydı, ev içi işbölümü araştırmalarının bugün daha ümit verici olması için bir neden olmazdı. Toplumsal yeniden üretimin bugünkü özelleştirilmesi ve toplumsal cinsiyete dayalı ücretsiz ev içi işbölümü

göz önüne alınırsa, çalışan bir kadının işteki zamanı azalsa bile evdeki çalışması –ev işleri, alışveriş, çocuk ve yaşlıların bakımı– fazla zamanı kolaylıkla doldurabilecektir. Ev içi emeğin mevcut örgütlenmesine karşı çıkılmadığı ve işverenler işçiler arasında onların toplumsal yeniden üretim işindeki sözümona sorumluluğu ya da sorumluluk eksikliği temelinde ayırım yapmaya devam edebildiği ölçüde, uzun çalışma saatleri sorununa çözüm olacağı iddia edilen şeylerin –daha çok yarı zamanlı, esnek zamanlı ve fazla mesaili çalışma ve birden fazla iş– sunulması, tüm işçiler için çalışma saatlerinin kısaltılmasının kazanılmasından daha muhtemeldir. Mesele çalışma zamanının herhangi bir anlatısının, bir toplumsal gerekliliği olan ücretsiz emek anlatısını kapsaması ve çalışma zamanını azaltmayı hedefleyen her hareketin onun mevcut örgütlenmesine ve dağılımına meydan okumayı içermesi gerektiğidir.[44] Çalışma saatlerinin kısaltılmasının önceki hareketleri, modern aile idealinin kalbindeki özelleşmiş yeniden üretici emeğin toplumsal cinsiyete göre bölünmesini kanıksamışken, bana öyle geliyor ki, feminist bir çalışma saatlerinin kısaltılması hareketi bugün hem o emeğin toplumsal cinsiyete göre bölünmesiyle hem de onun için verilen toplumsal destek eksikliğiyle yüzleşmeli ve bunlara aktif olarak karşı çıkmalıdır. Çalışma gününün bütününe olan bu ilgisizlik aynı zamanda sadece çalışma takvimine değil çalışma etiğine de karşı çıkma çabalarını köstekler. Ücretli çalışmanın ahlakileştirilmesine bu meydan okuma çabası, aile merkezli yaklaşımda olduğu gibi, ücretlendirilmeyen ev içi çalışmanın üretimci değerleri eleştirisini genişletmezse en iyi ihtimalle sınırlandırılacak, en kötü ihtimalle de onun altı oyulacaktır; çünkü bu çalışmanın ahlakileştirilmesine –çalışmayı hayatımızı adamamız gereken şey olarak tanımlayarak– karşı çıkılmamıştır.

Çalışma saatlerinin kısaltılması vizyonunda aileye bu gerekçeyle ayrıcalık tanınmaz. Tersine, sorun onun az ya da çok

4. Luxton'ın çalışma zamanı aktivizmini toplumsal cinsiyete dayalı ev içi işbölümü sorununa bağlamanın önemiyle ilgili benzer savına bakınız (1987, 176-177).

görmezden gelinmesidir. Çalışma saatlerinin kısaltılması talebi çalışma ve aile arasındaki –ya da daha çok, buradaki kelime dağarcığını değiştirirsek, ücretli çalışmanın mevcut örgütlenmesi ve ücretsiz ev içi emeği arasındaki– karşılıklı kurucu bağlantıları yeterince açıklamadığı ölçüde sınırlı olacaktır. Ücret sistemi, çalışma süreci, çalışma etiği ve işçi öznelliği tarzları akrabalık formları, ev içi pratikleri, aile etiği ve toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş öznellik tarzlarıyla çok derinden bağlıdır. Bunların herhangi birine –ücretli çalışmaya bağlı hâkim değerler ve ücretli çalışma takvimi gibi– meydan okuma ya da onu yeniden biçimlendirme girişimlerinin, buradaki iç içe geçmenin karmaşıklığını göz önünde tutması gerekir.

Sadece ücret değil –burada "kadın ücreti" ve "aile ücreti"ni düşünüyorum– saatler de tarihsel olarak aileye referansla kuruldu. Yani, sekiz saatlik gün ve beş günlük hafta İkinci Dünya Savaşı'ndan kısa süre sonra tam zamanlı çalışma için bir standart olduğunda, genellikle bir erkek olacağı düşünülen işçinin evdeki bir kadın tarafından desteklenceği farz edildi. (Elbette bu ağırlıklı olarak bir beyaz ve orta sınıf düzenlemesi olsa da, aslında onun toplumsal bir norm ve politik bir araç olarak etkili bir şekilde işlev görmek için doğru olması gerekmez.) Bunun yerine erkek işçi ücretsiz ev içi emek için sorumlu tutulmuş olsaydı, onun bir günde en az sekiz saat çalışmasının makul bir biçimde beklenebileceğini düşünmek zor olurdu. Juliet Schor'un savunduğu gibi, bu saat sistemi toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü ve tarihin o noktasında kadınlar arasındaki yüksek oranda tam zamanlı, hane temelli yeniden üretici çalışma olmaksızın asla geliştirilemezdi (1997, 49-50). Normatif bir ideal olarak toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü, bazı durumlarda, sadece toplumsal cinsiyetle değil ırksal ayrımlarla da damgalanmış ücretli ev içi emek tarafından desteklendi (örneğin bkz. Glenn, 1999: 17-18). Toplumsal cinsiyete ve ırka dayalı bu işbölümleri aynı zamanda, savaş sonrası emek hareketinin, çalışma zamanının azaltılmasından ziyade ücret ve fazla mesai meselelerine odaklanmasını mümkün kılan şeydir.

Bugün bile, aile formu ve yeniden üretici emeğin toplumsal cinsiyete göre bölünmesiyle ilgili varsayımlar çalışma takvimindeki yeni gelişmeleri sağlama almaya ve sırası geldiğinde onlar tarafından sağlama alınmaya devam eder. Böylelikle, örneğin, bazı araştırmalar emek gücünü öncelikle kadınların oluşturduğu yerde, işverenlerin esnekliği sürdürmek için yarı zamanlı işçi kullanmasının çok daha muhtemel olduğunu ileri sürer; gerçekten, belirli işler yarı zamanlı olmak üzere kurulmuştur çünkü bu işler genellikle kadınlar tarafından doldurulur (Beechey ve Perkins, 1987: 145). Bu yüzden, kadınların yarı zamanlı çalışması –ki sıklıkla düşük ücretlidir, kazancı çok az ya da hiç yoktur ve çok az terfi fırsatı vardır– onların ikincil kazanç sahibi ve birincil ücretsiz yeniden üretim emekçisi olarak varsayılan konumuna referansla rasyonelleştirilmeye devam eder. Tersine, erkeğin fazla mesai yaparak esneklik kazanması çok daha muhtemeldir (Fagan, 1996: 101; Williams, 2000: 2). Hem tam zamanlı çalışma hem de fazla mesai, ev içi emeğin birincil sorumluluğunu başka birisinin alabileceği hâlâ varsayılabildiği ölçüde, makul seçenekler olarak pekâlâ kabul edilebilir. Anlatmak istediğim şey –tam zamanlı, yarı zamanlı ve fazla mesai dahil– çalışma zamanının toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş bir yapı olduğu, geleneksel toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünü merkeze alan heteronormatif bir aile idealine başvurma yoluyla kurulup sürdürüldüğüdür. Sekiz saatlik günün meşruiyetine meydan okuma girişimleri, çalışma takviminin temellendiği toplumsal yeniden üretim örgütlenmesinin bu cephelerini görünür kılsa ve onlara itiraz etse iyi olur.

Benzer şekilde, çalışma etiğinin çağdaş formülasyonlarına her meydan okuma girişimi, onu ayakta tutan aile söyleminin bu cephelerini de hedef almalıdır. Mesela, hem çalışma etiği hem de aile idealini canlandıran, karşılıklı olarak güçlendirici bir çilecilik saptanabilir. Çalışma etiğinin ABD tarihi boyunca en ısrarlı unsurlarından biri onun ayartı karşısında kendini kontrol etmeyi ve Daniel Rodgers'ın "sürekli çalışmanın sağlık veren etkileri"ne (1978, 123, 12) duyulan bir inanç olarak ka-

rakterize ettiği şeyi kıymete bindirmesidir. Çalışma disiplinini ve tutumluluğu teşvik etmek üzere tasarlanmış bu aynı üretimci çilecilik ayrıca heteroseksüel evlilik monogamisi idealini canlandırmaya hizmet etti. Mesela, 19. yüzyılda beyaz orta sınıf aile, cinsel iştah ve arzuları üretken amaçlara yeniden yönlendirebilecek form olarak idealleştirildi (örneğin bkz. D'Emilio ve Freedman, 1988: 57). 20. yüzyıl başlarına kadarki toplumsal reformcuların hem burjuva çalışma disiplinini hem de burjuva aile formunu göçmen hane halkına dayatma çabalarında bu varsayımın işbaşında olduğu görülebilir (Lehr, 1999: 57; Gordon, 1992). Gerçekten, bu aile ideali ve çalışma etiği arasındaki birlik hiçbir yerde Amerika Birleşik Devletleri'nin sosyal yardım politikası tarihindeki kadar görünür değildir. Mimi Abramovitz'in tarihsel anlatısına göre, sosyal yardım politikası biri çalışma etiği diğeriyse Abramovitz'in aile etiği –"toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünün koşullarını rasyonelleştiren ve dile getiren" (1988, 1-2, 37) uygun aile form ve rollerini tayin eden bir dizi norm– dediği şeye olan iki temel bağlılık tarafından şekillendirilmiştir. Bu iki norm sisteminin belki de en açık ana fikirlerinden biri, 1996 sosyal yardım reformunun hem çalışma etiğini hem de heteroseksüel evliliği –örneğin, çalışma gereksinimi ve babalık sorumluluğunu uygulama yoluyla– teşvik etme yönündeki aleni çabalarında bulunabilir. Olası değilmiş gibi görünebilse de, ücretli çalışma ve evlilik, toplumsal bağımlılık denen şeyden Kişisel Sorumluluk ve Çalışma Fırsatı Uzlaştırma Yasası'nın "kişisel sorumluluk" olarak müjdelediği şeye kadar uzanan, toplumsal olarak kabul edilen ve politik olarak uygun görülen iki yoldur. Sosyal yardım hakkındaki geniş medya ve politika tartışmaları sıklıkla, hem çalışma hem de aile sayılan şeyin dar modellerine bel bağlayarak, eşzamanlı olarak hâkim aile modeli ve egemen çalışma değerlerine uyum sağlamadaki muhayyel başarısızlığı yüzünden, çoğu kez ırksallaştırılmış bir figür olarak konuşlandırılan yoksul bekâr anneye odaklanır.[5]

5. Toplumsal cinsiyete ve ırk ayrımına göre düzenlenmiş sosyal yardım politikalarının eleştirel bir analizi için bkz. Mink (1998).

Çalışma etiği ve aile etiği arasındaki ortaklık çeşitli kültürel formlarda ve bu formlar aracılığıyla sürdürülür. Bu bağlantı, serseriliğin erkek ve kadın versiyonlarını işaretleyen etiketlerin ilginç tesadüfü arkasında işlerken görülebilir. Toplumsal düzen ve değerlere bir tehdit olarak görülen erkek serseri figürü, 19. yüzyıl sonlarından kelimenin kadın cinsellik tarzları üzerine negatif bir ahlaki yargıyı belirlemeye başladığı 20. yüzyıl başlarına kadar kamusal söylemde belirgin bir biçimde resmedildi (Rodgers, 1978: 226-227; J. Mills, 1989: 239). Burada benim için ilginç olan, serserinin nasıl hem çalışma hem de aile söyleminde onaylanmayan bir figür olarak işlev gördüğü, benzer bir kontrol edici imgenin nasıl normatif ve aşağılık olanlar arasındaki sınırı karşılaştırılabilir koşullarda işaretlediğidir.[6] Hem çalışma hem de aile etiğinin merkezi ilkelerinin tersine, serseri her kullanımda bir müsamaha ve disiplinsizlik figürüdür. Hem erkek hem de kadın serseriler güvenli bir biçimde ev içinde barındırılmayı, çalışma ve ailenin hâkim kurumsal alanları tarafından içerilmeyi reddeden avarelerdir (bkz. Broder, 2002). Her ikisi de, bir işverene ya da fiili yahut potansiyel bir kocaya sadakat yoksunluklarında görüldüğü gibi, sabit bir ataerkine bağlanmaya gönülsüz birer uçkuru gevşektir. Bu yüzden, serseri hem üretken erkekliğin hem de yeniden üretici kadınlığın okunaklı modellerinin karşısında yer alır. Mülk birikiminin disiplinli bir ücretli emek hayatının ana faydalarından biri farz edildiğini ve evliliğin kutsallığının temel taşı olarak mülke saygı duyulduğunu düşünürsek, hem erkek hem de kadın serseriler bir dizi başka temel toplumsal değeri daha ihlal eder. İkisi de, başarılı bir şekilde ötekileştirilmedikçe, çalışma ya da ailenin sözde şüphe götürmez faydalarını sorgulayabilen ve onların cazibesinin varsayılan doğallığına meydan okuyabilen, potansiyel olarak tehlikeli bir figürdür (bkz. Higbie, 1997: 572, 562). Tıpkı erkek serserilerin, "ter döken ve tasarruf edenler aşamasındaki bu kötü adamlar"ın, "çalışmanın tamamına karşı utanmaz isyanları"yla (Rodgers,

6. "Kontrol edici imge" terimini Patricia Hill Collins'den aldım (1991).

1978: 227) yumuşak başlı işçilere ilham verme tehdidi yarattığı gibi, kadın serseri figürü de cinsel edep ideallerini ve kadınların burjuva aile modelinin kalbindeki rolünü tehdit etti. Serseri dilinin artık kullanımda olmamasına rağmen, etiketin tanımladığı temel hakaretler daha çağdaş kontrol edici imgelerde kaydedilmeye ve onlar aracılığıyla düzenlenmeye devam eder. Hem çalışma etiği hem de normatif aile formunun sözde ihlallerinin damıtıldığı ırksallaştırılmış sosyal yardım kraliçesi figürü, onun en rencide edici yinelemelerinden biridir.[7]

Anlatmak istediğim şey, çalışma ve aile etiklerinin tarihsel, ekonomik, politik ve kültürel bir iplik yığınıyla birbirlerine eklenmiş olduğudur. Bu, ücretsiz yeniden üretici çalışmanın örgütlenmesi ve dağılımını ele almaksızın ücretli çalışma takvimine meydan okuyan her iddiayı öngörüsüz hale getirir; hüküm süren aile etiğini ya teşvik edip ya da itirazsız bırakıp, hüküm süren çalışma değerlerini bulunduğu konumdan indirmeye girişen her çabayı sorunlu kılar. Aile değerleri söylemi içinde kapsanamayan ya da geleneksel çalışma değerlerinin gücünü artırmaya hizmet edemeyen ve –hem ücretli hem de ücretsiz çalışma saatlerimizin tamamını göz önüne alarak– feminist bir hareket de olabilen bir zaman hareketinin koşulları ne olabilir?

## ÇALIŞMA ETİĞİ VE AİLE DEĞERLERİNİN ÖTESİNDE

Çağdaş bir zaman hareketi kesinlikle ücretli çalışma zamanı ve ev hayatı arasındaki bağlantıya odaklanmalıdır; fakat uzun saatlere bir karşı çıkış, çağdaş aile ideolojisine karşı çıkışı da içermelidir. Önceki bölümde incelenen ev işleri için ücret perspektifini hatırlarsak, eğer, Selma James'in savunduğu gibi, aile ve çalışmanın her biri kapitalist değer biçmeyle bütünleşmişse, o zaman "birine karşı mücadele ötekine karşı mücadeleye bağımlıdır" (Dalla Costa ve James, 1973: 12). Üçüncü bir metin, Valerie Lehr'in *Queer Family Values: Debunking the*

7. Broder (2002) bu bağlantıyı da tartışır.

*Myth of the Nuclear Family* (1999) isimli kitabı, çalışma saatleri konusuyla hanenin ilişkisini kabul eder fakat normatif bir aile söylemi geliştirmekten kaçınmayı amaçlar.

Lehr, ABD gey ve lezbiyen aile politikası için önerdiği gündemi ve eleştirel analizini çalışma saatlerinin kısaltılması talebinin çok kısa bir tartışmasıyla bitirir. Bu, en azından başlarda gey ve lezbiyen evlilik mücadelesinin bir incelemesini merkeze alan, aileyle ilgili bir kitap için görünüşte oldukça garip bir sonuç gibi görünebilse de, gerçekte yazarın gelişen aile söylemlerini kapitalist üretim ve birikimin bazı değişen gereklilikleri bağlamına yerleştirme çabalarının mantıksal bir sonucudur. Lehr makbul bir aile sayılan şeyi kurmak ve tanımlamak için sermaye ve devlete izin vermeye devam etmektense, insanlara özel ve toplumsal ilişkilerini tanımlamada daha fazla özgürlük veren stratejilerin peşinde koşmamız gerektiğini savunur (1999, 171-172). Çalışma haftasını azaltmak bu özgürlüğü genişletmek için maddi temel sağlamanın önemli bir yolu olarak önerilir. Lehr seçeneği mümkün kılabilecek kaynakları sağlama almak için iki yaklaşım sunar: ya devletin sosyal yardım koşullarını ve onunla birlikte devletin hayatımızı kontrol etme ve şekillendirme potansiyelini genişletmek ya da Lehr'in de yeğlediği gibi, artık pek çok seçeneğimizi dikte etmeye cüret eden, devlet dahil kurum ve yapılardan daha fazla otonomiye imkân verme potansiyeli olan talepler formüle etmeye girişmek (172). İkinci yaklaşıma örnek olarak, çalışma saatlerinin kısaltılması talebi "devleti insanların hayatının içine almayı değil, vatandaşların gerçek seçimlerini yapmaları için gereken kaynaklara sahip olmalarını mümkün kılmak için devlet gücünü kullanmayı amaçlar" (13).

Hem "Çalışma Sonrası Manifestosu" hem de *Queer Family Values* çalışma saatlerinin kısaltılması talebinin nasıl aile adına değil de özgürlük ve otonomi adına yapılabileceğini gösterir. Burada bireysel egemenlik olarak tekbenci bir özgürlük nosyonuna değil, en iyi, insanın kendisini ve ilişkilerini yeniden yaratma ve temsil etme kapasitesi, belli sınırlar içinde kendi

hayatımızı tasarlama özgürlüğü olarak tanımlanabilecek farklı bir kavrama gönderme yapıyorum.[8] Bu anlatı, özgürlüğü saf istenççiliğe ya da başkaları karşısında otonomiye değil, kapitalist kontrolden, dayatılan toplumsal cinsiyet ve cinsellik normlarından, aile form ve rollerinin geleneksel standartlarından bir mesafe ya da ayrılma ölçütü edinme olanağına bağlar. Bu yüzden, sadece güvenceye alınmış bir bireysel tercih özgürlüğü meselesi değil -otonomist Marksist geleneğin sahip olabileceği gibi- böylesi tercihlerin bazı koşullarını değiştirebilen kolektif otonomi için biraz alan yaratma meselesidir. Bu şekilde, daha kısa çalışma saatleri çalışma ve aile hayatının mevcut ideallerine ve koşullarına alternatifler yaratma zamanı ve mekânını güvenceye alma aracı olarak görülebilir. Çalışma saatlerinin kısaltılmasının değerinin bu kavranışı "Çalışma Sonrası Manifestosu"nun da önemli bir unsurudur. Yazarlar, "nihayet şimdinin alternatiflerini ve daha iyi bir gelecek olasılığını tasavvur etmek için zamana sahip olma"nın nasıl bir şey olacağını tahayyül ederek, "dışsal otoritenin dayatmaları"ndan uzakta bir "öz-idareli hayat" ve zaman beklentilerine gönderme yapar (Aronowitz ve ark., 1998: 76). Lehr gibi, onlar da, örneğin vatandaşın zamanının önemine ve yüksek bir politikleştirme olasılığına vurgu yaparak, aile merkezli yaklaşımda bulunandan daha geniş bir potansiyel alternatifler kavramı sunar. Gerçekten, yaşam standartlarını iyileştirmenin ötesinde, bu yazarlar ilave çalışma dışı zamanın kolektif projelerin ve politik katılımın yeni formlarını ve daha yüksek seviyelerini mümkün kılabileceğini ümit eder (74; ayrıca bkz. Lehr, 1999: 174-175).

Lehr'in buna eklediği şey, ilişki zamanı, sosyallik, bakım ve mahremiyet ilişkilerini yeniden keşfetme ve icat etme zamanı olarak çalışma dışı zaman beklentisi üzerine bir odaktır. Hedef, bu perspektiften, aileyi çalışmanın tecavüzünden kurtarmak değildir. Aile kurumu ayrı bir sığınak olarak değil,

8. Burada kısmen Drucilla Cornell'in (1998) özgürlük tartışmasından faydalandım.

daha geniş politik ekonominin bütünleyici bir parçası olarak kabul edilmelidir; normatif aile söylemi, meydan okunması gereken çalışma değerlerinde içerilir ve onlara derinden bağlıdır. Hedef, daha ziyade, hayatımızı yeniden icat etme, çalışma dışı zaman ilişkilerini, pratiklerini ve mekânlarını yeniden tanımlama ve yeniden tahayyül etme zamanını talep etmektir. Böylelikle talep Judith Halberstam'ın "queer zaman" –başka şeylerin yanı sıra, "aile, miras ve çocuk büyütme adetlerince kurgulanmamış bir hayat olanağıyla ilgili" (2005, 2) zamansallıklar– dediği şeyin olasılıklarıyla ilişki içinde de tahayyül edilebilir. Bu sayede, çalışmaya karşı hareket –sadece önceden mevcut olan talepleri geliştirme fırsatı değil, yeni kapasiteler, arzular ve kaçınılmaz olarak yeni taleplerle birlikte yeni öznellikler yaratma süreci de olan– başkalaştırıcı bir politikayla bağlantılı hale gelir.

Sekiz saat hareketinin o meşhur sloganına –"sekiz saat çalışma, sekiz saat dinlenme ve sekiz saat istediklerimiz için"– bir kez daha dönersek, talebin ifade edilmesindeki ilginç muğlaklığı artık daha net bir şekilde görebiliriz. "İstediklerimiz için" zaman, istediğimiz şey için zamana mı atıfta bulunur yoksa olmayı arzuladığımız şey için zamana mı? Başka bir deyişle, daha çok, arzu ettiğimiz şeyi almayla mı ilgilidir yoksa arzularımızı gerçekleştirmeyle mi? Mevcut zevkler arasında seçim yapabilme meselesi midir yoksa yenilerini oluşturma meselesi mi? Her ikisinin de çalışma saatlerinin kısaltılması talebinin dile getirmesi ve geliştirmesi gereken hayati hedefler olduğunu düşünüyorum: mevcut anlam ve tatmin imkânlarını paylaşmak için daha fazla zaman ve yenilerini icat etmek için zaman. Bu yüzden, o sadece terimin geleneksel anlamının akla getirdiği gibi boş zaman için daha fazla zamanla ilgili değildir. Bunun yerine, Rosemary Hennessy'nin, meta üretimi, tüketim kültürü ve geç kapitalizmin kimlik formasyonu mantıklarınca şeyleştirilmiş ve kuşatılmış, "insanın duyumsama ve duygulanım kapasitesi" (2000, 217) olarak tanımladığı şeyi keşfetme ve genişletme zamanı olarak ifade edilebilir. Daha kısa çalış-

ma saatlerinin sadece anlamsız tüketim için daha fazla zaman yaratacağından ve bu yüzden meta fetişizmine daha da batacağımızın kesinleşeceğinden korkan tüketim toplumu eleştirmenlerinin aksine, daha fazla zaman verilirse insanların yaratıcı olmanın yollarını bulacağını –bu yollar geleneksel üretken faaliyet nosyonuna zorunlu olarak uymasa bile– ummak için nedenimiz var. Basitçe bir pasiflik durumundansa, çalışma dışının potansiyel toplumsal üretkenliğini kabul etmek önemlidir. Bu ölçüyle, çalışma dışı zamanın genişlemesinin doğurduğu sorun, E. P. Thompson'ın belirttiği gibi, " 'insanların tüm bu ilave boş zaman birimlerini nasıl *tüketebilecekleri*' " değil, " 'bu güdümsüz zamanı yaşayacak insanların deneyim kapasitesinin ne olacağıdır.' " Belki, Thompson'ın Püriten zaman-değeri dediği şey yumuşatılırsa, onun tahmin ettiği gibi, "yaşama sanatının birazını yeniden öğrenebiliriz" (1991, 401). Yine, çalışma saatlerinin kısaltılması talebinin bu kavranışının, hakkında düşünmemize yardım etmesi gereken şeylerden biri toplumsal, kültürel ve politik değer değiştirme projelerinin bir kaynağı olarak çalışma dışı zamanın değeridir.

Fakat belki de, çalışma dışının toplumsal üretkenliğinin altını çizmektense –böylelikle üretimciliğin kendi mantığının terimleri içinde kalmaktansa– niçin üretken olmayan zaman beklentisinin bu kadar rahatsız edici olduğunu, Aronowitz'in ifade ettiği gibi, niçin "boş zaman bizi dehşete düşürebilir" (1985, 39) diye bir düşünmeliyiz. Temel gelir talebine sunulan birçok itiraz onun masrafına değil etiğine odaklanır ve çalışma saatlerinin kısaltılması olanağı –bu durumda, üretken öznellik modelini ve onun detaylandırılmasına temel teşkil eden, başıboşluğun yasaklanmasını tehdit ederek– benzer kaygılar doğurur. Gerçekten de tüketim için daha fazla zaman olanağı, sadece, daha fazla çalışma dışı zamanla yapabileceğimiz şey yüzünden değil, olabileceğimiz şey yüzünden de başıboş zaman beklentisinden daha az tehdit edici olabilir. Üretimci etik üretkenliğin bizi tanımlayan ve geliştiren şey olduğunu varsayar; öyle ki insanın konuşma, akıl, düşünme ve imal etme

kapasiteleri üretken amaçlara yönelmediğinde sırf başıboş konuşma, başıboş merak, başıboş düşünceler ve başıboş ellere indirgenir, işe yaramazlıkları bu insani niteliklerin utanç verici bir yozlaşmasıdır. Zevkler bile, başıboş olmakla yargılandığında daha az değerli olarak tanımlanır. Ayrıca, birey için etik isteksizliğe neden olabilecek şey, genelleşmiş bir disiplinsizliğe karıştığında, toplumsal düzen için bir tehdit haline gelebilir. İster başıboşluk ister disiplinsizlik olarak dışa vurulsun, bu boş zaman korkusu hafife alınmamalıdır. Başka hiçbir şey yapmasa da, hem birey hem de kolektif modellerinin, çalışma emri tarafından şekillendirilegeldiği ve Rodgers'ın çalışma ve tembellik arasındaki zıtlığın "muazzam, asabi gücü" (1978, 241) olarak tanımladığı şeyin bu modellere musallat olmaya devam ettiği yöntemlere tanıklık edebilir.[9]

İnsanların bugün anlaşıldığı şekliyle aileye karşı görevlerini yerine getirmesi için zaman yaratmanın ötesinde, feminist bir zaman hareketi onların, aile formu, işlevi ve işbölümünün hâkim ideallerinin alternatiflerini keşfetmesine ve tahayyül etmesine olanak vermeli. Çalışma saatlerinin kısaltılması talebi sadece varolan bağlılıklar adına konuşmamalı, aynı zamanda yeni bağlılıkların tahayyülü ve takibini tetiklemeli. Mesele onu iş ya da aile arasındaki acımasız seçim açısından çerçevelemek değil, bir olanaklar yelpazesini genişletme, arzu edebileceğimiz hane düzenlemesi ve kişisel ilişkileri tahayyül edip uygulama zamanı ve mekânını garantiye alma hareketi olarak da düşünmektir. Böylelikle, çalışma saatlerinin kısaltılması ev işleri, tüketim ve bakım işi için; dinlenme ve boş zaman için; bir kuşaklar-arası ve kuşak-içi mahremiyet ve sosyallik ilişkileri çokluğunu kurmak ve onun tadını çıkarmak için; zevk, politi-

9. Gerçekten, çalışma saatlerinin kısaltılması talebi gibi, çalışma sonrası taleplerine verilen negatif yanıtların çoğu bizatihi ilginçtir. Mesela, Lynn Chancer temel gelir talebinin o kadar sık yol açtığı kuşkuculuğun kendisinin garip ve incelenmeye değer olduğunu savunur (1998, 81-82). David Macarov hem sosyal yardım ve çalışma arasında bağ kurmanın erdemleri hem de çalışmanın gereklilik ve arzu edilirliğine ilişkin kuşkularına verilen tipik reaksiyonları inançsızlık, eğlence, alay ve öfkenin bir karışımı –ona göre, geleneksel çalışma değerlerinin gücünün altını çizen bir yanıtlar dizisi– olarak tanımlar (1980, 206-208).

ka ve yeni yaşayış ve öznellik tarzlarının yaratımı için zamana sahip olmakla ilgili olabilir. Bu koşullarda, "istediğimiz" türden –özel ve kamusal, mahrem ve toplumsal– ilişki ve pratikleri tahayyül etmek, deneyimlemek ve onlara katılmak için bir zaman hareketi olarak düşünülebilir.

## FEMİNİST BİR ZAMAN HAREKETİNE DOĞRU

Bu bölümün başında ifade ettiğim gibi, çalışma saatlerinin kısaltılması için oluşturulan bir sav bir talep ama aynı zamanda bir perspektif ve kışkırtma, bir farklı düşünme fırsatı ve kolektif hareket etme çağrısı olarak değerlendirilmelidir. Görev, o halde, reformun etkili bir biçimde geliştirilebilmesini ve aynı zamanda, yeni sorular doğuracak ve çalışmanın mevcut örgütlenmesi, çalışma etiğinin sınırları ve olanaklarıyla ilgili yeni tartışmaları tetikleyecek bir fırsat olarak hizmet görmesini sağlama almak için talebin –içeriğinin ve gerekçesinin– nasıl ifade edileceğini düşünmektir.

Talebin yaratabileceği eleştirel perspektifin mevcut anındaki potansiyel değerin altını çizmek önemlidir. Çalışma saatlerinin kısaltılması talebi, en iyi ihtimalle, çalışmanın şimdiki ve gelecekteki statüsüyle ilgili kamusal bir tartışma açabilir ve çalışma değerleri üzerine eleştirel bir söylem geliştirmenin bir yolunu sağlayabilir. Çalışma etiğinin süregiden kültürel otoritesi bugün hem rahatsız ediyor hem de kafa karıştırıyor: "Çalışma etiği tartışmaları etrafındaki kamusal ve özel suskunluğun nedeni tam olarak nedir? 'İnsanın yıkılana dek çalışması gerektiği'ne ve ücretli çalışmanın insan doğasının bir koşulu olduğuna dair toplumsal bir 'olgu'nun gücünün sahip olduğu 'sır' nedir?" (Aronowitz ve ark., 1998: 72). Mesele, yine, çalışmanın mevcut gerekliliğini inkâr etmek ya da birçok potansiyel yarar ve hazzını reddetmekten ziyade, onun mevcut ideallerini ve gerçekliklerini daha eleştirel bir incelemeye tabi tutmak için alan yaratmaktır. Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışma zamanının azaltılması üzerine feminist bir perspektif, hem sekiz saatlik günü –tam zamanlı çalışmanın görünüşe

göre aşikâr, sorgusuz sualsiz standardı– hem de yeniden üretici emeğin daha da ısrarla doğallaştırılmış özelleştirilme ve toplumsal cinsiyete göre düzenlenmesini doğal olmaktan çıkararak, çalışma hakkında düşünme şekillerimizin bazılarında bir değişimi mümkün kılabilir. Hayatın genellikle değiştirilemez olarak kabul edilen bu cepheleriyle ilgili sorular sormak için bir fırsat sağlamalıdır. Elbette, çalışma değerleri ve rutinleri hakkındaki böyle bir kamusal tartışmanın terimleri daha karmaşık olmak zorunda olacaktır. "Çalışma" terimi belirli pratiklerin toplumsal boyutlarını göstermede ve böylelikle onları politik tartışmaya konu etmede başarılıyken, çalışma olarak sayılan şey –özellikle ebeveynlik gibi ücretsiz bakım pratikleri hususunda– durmaksızın yeniden değerlendirilmeye ihtiyaç duyacaktır. Belki de insanların üretken ya da yaratıcı pratikler ve deneyimler yelpazesini daha iyi açıklayabilmek ve onları örgütleyen söylem ve yapılarla çok daha etkili bir biçimde yüzleşebilmek için yeni bir sözcük dağarcığına ihtiyacımız var.

Feminist bir çalışma saatlerinin kısaltılması hareketinin en iyi nasıl anlaşılacağı ve bu hareketin neyi başarabileceğine dair birkaç gözlemle sonuca varayım. Hedefin ücretli çalışma zamanının sırf yeniden düzenlenmesindense azaltılması olduğunu vurgulamak önemli. Çalışma ve aile dengesi sorunu geniş olarak kabul edilebilirken, işverenlerin en popüler stratejisi –esnek çalışma takvimi– ne çalışma saatlerini azaltır ne de toplumsal yeniden üretimin özel ve genellikle kadın sorumluluğu olması gerektiği varsayımına karşı çıkar (Christopherson, 1991: 182-183). Altı saatlik bir gün talebi hayatidir; bununla birlikte, sadece bir başlangıç ya da mücadelenin bir parçası olabilir. Feminist bir çalışmanın azaltılması talebi çalışma gününün tamamını dikkate almalıdır; mesela, bireylerin toplumsal gerekliliği olan ev içi emek için harcadığı zaman oranlarının hem çalışma zamanı hesaplamalarında hem de çalışmanın azaltılması önerilerinde içerilmesi üzerine ısrar etmelidir (Luxton, 1987; 176). Talep, ücretli çalışmanın bu eleştirel analizini hem ücretli hem de ücretsiz yeniden üretici çalışmanın

örgütlenmesinin sorgulanmasına bağlamalıdır. Ücretli ev içi emek açısından bu, toplumsal cinsiyete ve ırka dayalı ücretli ev içi işbölümüne ve bu çalışmaya biçilen düşük değere karşı çıkmayı gerektirir. Ücretsizler cephesinde ise, toplumsal cinsiyete dayalı ücretsiz ev içi ve bakım işbölümünün yanı sıra, toplumsal gerekliliği olan bu emeğe destek vermek için kamu tarafından finanse edilen uygun servis eksikliğini de görünür kılma ve onlara itiraz etme mücadelesi aracılığıyla, bu çalışma zamanını azaltmayı talep etme anlamına gelebilir. Şimdiye kadar, feministler toplumsal yeniden üretimin sorumluluğunu toplumsallaştırma ve toplumsal cinsiyetten arındırmada görece küçük başarılar elde etti. Fakat daha fazla kadın ve erkeğin hayatlarını yeniden kurması için zaman yaratmak ücretsiz ve düşük ücretli ebeveynler için uygun gelir seviyelerini ve kaliteli, uygun fiyatlı çocuk bakımı, eğitimi ve yaşlı bakımı gibi hizmetleri talep etmeyi gerektirir.

Azaltılmış çalışma saatlerinin sayısız olası yararı vardır. Mesela, çalışma saatlerinin kısaltılması hareketinin tarihsel olarak önemli ve bugünle kesinlikle alakalı bir hedefi, daha kısa vardiyaları telafi etmek için gerekli çalışan sayısını artırarak işsizliği azaltmaktır. Ayrıca, daha kısa bir çalışma haftası, bazı yarı zamanlı işleri tam zamanlı statüsüne yükselterek, eksik istihdamı azaltabilir. Esnek zamanın yanı sıra, zaman sorununa ikinci en belirgin mevcut çare çoğu işçinin durumunun elveremeyeceği yarı zaman takvimidir. Bu çalışma saatlerinin kısaltılması önerisinin kilit noktası onun gelirde bir azalmaya yol açmamasıdır. Bu, onun sadece daha ayrıcalıklı işçilerle değil bütün ücret seviyelerindeki işçilerle alakalı olmasını sağlayacaktır.[10] Zaman sorununa sunulan üçüncü bir çözüm,

10. Standart çalışma haftasını, bu durumda, otuz beş saate (yukarısına fazla mesai ücreti verilecektir) indirmek için Adil Çalışma Standartları Yasası'nda değişiklik yapılmasına ek olarak, Jerry Jacobs ve Kathleen Gerson çalışma zamanını azaltmanın hem fazla çalışanların hem de eksik istihdam edilenlerin ihtiyaçlarına hitap etmesini sağlamaya yardım edebilecek iki ilave reform daha önerir. İlki, işverenlerin bütün işçilere çalıştıkları saatlerle orantılı olarak faydalar sağlamasını gerektirme, yetkili çalışanlar havuzunu genişletmekle kalmayacak, işverenleri bu faydalar için uygun nitelikte olmasınlar diye bazı işçileri eksik istihdam

ev işçilerini kiralamak, çoğu insan için benzer şekilde ulaşılmazdır. Bir an için bu bölümün başındaki epigrafa dönersek, hem Betty Friedan hem de Morticia Addams'ın zaman belasına sundukları çözümlerin, başka projeler peşinde koşmak için zaman yaratmanın bir yolu olarak, bazı kadınların başka kadınları ev içi hizmet işçisi olarak kiraladığı çok uzun zamandır süren pratiği (Friedan temizlikçi kadın kiralamayı önerdi, Morticia bir dadı kiraladı) kapsadığının altı çizilmelidir. Diğer iki strateji, esnek zaman ve yarı zamanlı çalışmada olduğu gibi, ev işçileri kiralamak da genel bir soruna kısmi bir çözüm, görece ayrıcalıklı kılınanların kolektif bir çıkmaz olan ve öyle kalacak bir şeyin üstesinden gelmesi için özel bir proje oluşturur.[11] Böylesi bireysel çözümler, üretim ve yeniden üretimin mevcut örgütlenmesine karşı çıkmaktan kaçındıkları için, sadece büyük sorunu devam ettirir. Tersine, çalışma saatlerinin kısaltılması talebi –özellikle, ev içi emeğin toplumsal örgütlenmesinin yeniden yapılandırılması ve tanınırlık kazanması mücadelelerine bağlandığında– daha geniş bir ilgili kitlesine cazip gelebilir ve ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet hatları boyunca şekillenecek yeni politik ittifakları mümkün kılabilir.

Gerçekten, genelde zaman politikası ve özelde çalışma saatlerinin kısaltılması talebi, ücretli ev içi çalışmayı kuşatan feminist politikayla alakalı gibi görünüyor. Feministler daha fazla hizmet satın almanın, popüler medyanın sık sık varsaydığı gibi, daha fazla çalışmanın basit çaresi olmadığını kabul eder. Feminist dergilerdeki "Ev İşleri İçin Ödeme Yapılması Yanlış mı?" (Meagher, 2002) ve "Çalışan Anneler Diğer Kadınlara

---

etme ve zaten uygun olan diğer işçilerin de saatlerini artırmaya teşvik eden bir başka etkeni de ortadan kaldıracaktır. İkincisi, sözde beyaz yakalı muafiyetini ortadan kaldırma, Adil Çalışma Standartları Yasası'nın himayesini bugün ücretten ve saat hükümlerinden muaf olan yönetici, idareci ve profesyonel kadrolarındaki işgücünün kabaca %25'ine genişletecektir (Jacobs ve Gerson, 2004: 183-185; ayrıca bkz. Linder, 2004: 6). Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışma zamanının azaltılabileceği bu ve –ekonomik teşvikler, müzakere edilmiş çözümler ve özel sanayi girişimlerini de içeren– başka stratejiler üzerine Schultz ve Hoffman'a (2006) da bakınız.

11. Bu konu üzerine ayrıca bkz. Christopherson (1991, 182-184).

Baskı Yapar mı?" (Bowman ve Cole, 2009) gibi güncel makale başlıkları, bu özel yazarlar sorularını nitelikli bir "hayır"la cevaplasalar da, bu seçeneğin bazı feministlere göre oluşturduğu bazı sorunları ortaya koyar. Bu tür sorular üzerine yürütülen tartışmalar çeşitli konumlara yol açsa da, böyle tartışmalara katılan feministler arasında ev içi istihdamın koşullarını iyileştirmenin önemli olduğuna, çalışmanın daha fazla saygıyı hak ettiği ve daha iyi tazmin edilmesi gerektiğine, onu yöneten istihdam düzenlemelerinin hem güçlendirilmeye hem de zenginleştirilmeye ihtiyacı olduğuna ve işçilerin örgütlenme inisiyatiflerinin desteklenmesi gerektiğine dair geniş bir fikir birliği var. Bununla birlikte, saatler sorunu ilginç şekilde nadiren ortaya çıkar; tartışma, bu hizmetler için sunulan talebin önemli bir ölçütünü muhtemelen üreten uzun çalışma saatlerinden çok, ev içi çalışmanın metalaşmasını kabul etmek ya da reddetmek için feminist nedenler olup olmadığına odaklanma eğilimindedir. Bu daha iyi çalışma mücadelelerinin hayati derecede önemli olduğunu kabul etmekle birlikte, daha az çalışma talebinin de bir o kadar önemli olduğunu belirtmek istiyorum.

Çalışma saatlerini azaltmak her zaman farklı grupların ortak nedenler bulabileceği bir mesele olmuştur. David Roediger ve Philip Foner'ın ABD emek tarihi ve çalışma günü üzerine araştırmalarında ifade ettiği gibi, "saatlerin azaltılması kısmen onun işçileri hüner, ırk, cinsiyet, beceri, yaş ve etnisite hatları boyunca birleştirmedeki benzersiz kapasitesi yüzünden patlayıcı bir talep haline geldi" (1989, vii). Bugün feministler, gay ve lezbiyen aktivistler, sosyal yardım hakları savunucuları, sendika örgütleri ve ekonomik adalet kampanyacılarının geniş bir koalisyonunu bir araya getirme potansiyeli taşır. Hochschild çocukların ihtiyaçlarını karşılamak için aile zamanını artırmaya odaklanmanın, geniş bir zaman aktivistleri koalisyonunu örgütleyecek bir neden olarak hizmet edebileceğini iddia eder; bunun önemi üzerine de kesinlikle hemfikir olabileceğimizi belirtir (1997, 258). Fakat böyle bir talep, hâlâ mahremiyet

ve sosyallik temsilleri ve tartışmalarına hükmeden, aile hayatının doğasıyla ilgili geleneksel norm ve varsayım türlerini güçlendirebilir ve kolaylıkla onlara kayabilir. Endişem, reform talebini beslemek için bu söylemsel hazne ve toplumsal anlam pınarlarından istifade etmenin, bir perspektif ve kışkırtma olarak talebin vaadini uzlaştırma riski taşımasıdır. Bu yüzden, aile adına çalışma saatlerinin kısaltılması için savaşmaktansa, daha zorlayıcı, geniş olarak cezp edici bir talebin ve zengin, daha yaratıcı bir perspektif ve kışkırtmanın, özgürlük ve otonomi hedefleri etrafında şekillendirilebileceğine inanıyorum. Bu terimlerle düşününce, zaman arzu ettiğimiz gibi kullanabileceğimiz bir kaynaktır. Talep yalnızca, bugün ücretli çalışmanın dışında bir hayat bulduğumuz mekânlara yerleşmek için değil, yeni öznellikler, yeni çalışma ve çalışma dışı etikleri ve yeni bakım ve sosyallik pratiklerinin kurulacağı mekânları yaratmak için de daha fazla zaman talebi olacaktır. Çalışma saatlerinin kısaltılması talebini bu daha açık uçlu ve geniş hedefler dizisi açısından çerçeveleyerek, "istediklerimiz" için daha fazla zaman talep ederek –ve onların ne olduğu ya da olması gerektiğini dikte eden dürtüye direnerek– daha ilerici bir koalisyon yaratabilir ve daha demokratik bir söylemi sürdürebiliriz.

# Bölüm V
# Gelecek Şimdidir
# Ütopyacı Talepler ve Umut Zamansallıkları

Gerçekçi ol, imkânsızı iste.

GRAFİTİ

Sadece dünyayı değiştirmeye ve onu değiştirme arzusunu beslemeye yönelik düşünce (önümüzdeki yeni gelişmelerin açık mekânı olan) gelecekle bir mahcubiyet ve geçmişle bir efsun olarak yüzleşmez.

ERNST BLOCH,
*THE PRINCIPLE OF HOPE**

* Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007. (y.h.n.)

Güncel politik iklimde, temel gelir ve çalışma saatlerinin kısaltılması talepleri kuşkusuz "sırf ütopyacı" olarak reddedilebilir. Pratik olmayan ve yersiz taleplere zaman harcamaktansa, diye gider sav, feministler ve başkaları kıt enerjilerini muhafaza etmeli ve gözlerini politik olarak daha olası hedeflere çevirmelidir. Bu bildik mantık böyle talepleri gerçekdışı olarak ve bu yüzden dikkati politik reformun ister istemez daha ılımlı ve küçük çaplı parametrelerinden uzaklaştıran potansiyel tehlikeler olarak bir kalemde silmeye kolaylık sağlar. Yani, bu taleplerin sözde ütopyacılığı çoğu kez ölümcül bir kusur olarak görülür. Onların ütopyacı olarak uygun bir şekilde belirlendiği iddiaya belki bugün ve burada itiraz edilebilir; elbette ben bu taleplerin güncel ekonomik eğilimlere ilişkin pratikliğini göstermeye çalıştım. Fakat eleştiriye karşılık vermenin başka bir yolu var. Ya bu taleplerin ütopyacılığı bir yükümlülük değil de kıymetse? Ya ütopyacılık ithamına mahcubiyet ya da savunmacı bir inkârla değil de kabullenme ve onaylamayla karşılık vermemiz gerekiyorsa? Ve böylesi bir ütopyacılık özür olmaksızın neye benzeyebilir? Bu bölümde, aşağılayıcı çağrışımlarından kaçmak için "ütopyacı" sıfatının uygulanabilirliğini inkâr etmektense, etiketi kabullenmek, ütopyacılığı kendine özgü bir düşünce ve pratik tarzı olarak yeniden düşünmek ve ütopyacı bir talebin ne olduğunu, ne yapabileceğini keşfetmek istiyorum.

Elbette, burada ihtilaf konusu olan şeyin bir parçası terimin statüsüdür. "Ütopya" tanımı bu bölümde, sadece iyi toplumun felsefi ve edebi şablonlarının daha geleneksel listesi değil, açıklayacağım gibi, alternatiflerin tahayyülü ve inşasına çeşitli teşvikler ve kısmi anlık bakışlar da dahil olmak üzere kapsamlı bir biçimde tasavvur ediliyor. Bu daha fraksiyonel formlardan biri, benim kullandığım ifadeyle "ütopyacı talep" dar bir pragmatik reformun formunu değil, toplumsal ilişkilerin mevcut düzenlenişinin daha önemli bir dönüşümünün formunu alan politik bir taleptir; hemen başarılmasını muhtemelen beklemeyeceğimiz, kaşları kaldırtan bir taleptir. Bunlar, mevcut

kurumsal ve ideolojik bağlamda gerçekleştirmesi -imkânsız değilse de- zor olacak taleplerdir; uygulanabilir olduklarının düşünülmesi için, politik söylem alanında birçok değişikliğin gerçekleşmesi gerekir. Bu anlamda, ütopyacı bir talep -yine parçalı bir formda- farklı bir dünya, talebin teşvik ettiği program ya da politikanın elbette hem pratik hem de akla yatkın bir mesele olarak anılacağı bir dünya tasarlar. Bununla birlikte, söz konusu olan sadece program ya da politikanın statüsü değildir; ev işleri için ücret taraftarlarının kabul ettiği gibi, talep etmenin politik pratiği de hayati önemdedir.

Bu taleplerin gücünün onların ütopyacı boyutları daha eksiksiz anlaşıldığında daha iyi kavranabileceğini iddia ettiğimden, ütopyacılık alanının daha genel bir keşfiyle başlayacağım. Ütopyacı talebin bu analizi için hazırlanırken, bölümü üç kısma ayırdım. İlki, ütopyaya karşı vakaları gözden geçiriyor. Bu kısımdaki analiz tarihseldir; ütopyacılığın İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde nasıl marjinalize hale geldiğine ve o zamandan beri hangi gerekçeyle çoğu kez kötülendiğine odaklanıyor. Sağdan ve Soldan birkaç örnekten yararlanarak, ütopyacı düşünce ve aktivizme en önemli engel ve itirazların çoğunu bir araya getirebiliriz. Bu eleştirilere cevap olarak ikinci kısım öncelikle Ernst Bloch'un eserinden alınan felsefi bir savunuyu sunuyor. Tartışma ütopyacı spekülasyonun ontolojisi ve epistemolojisini merkeze alıyor ve umut kavramının bir keşfi ve onun onu bir proje olarak benimseyecekler için ortaya koyduğu bilişsel ve duygulanımsal zorluklarla sona eriyor. Üçüncü kısımda analiz, ilk kısmın tarihsel odağı ve ikincinin felsefi alanından ütopya arşivinin formel alanına geçerek tekrar satır kaydırıyor. Ütopyacı ifadenin işlev ve formlarının kısa keşfi, geleneksel edebi ve felsefi ütopyadan manifesto ve nihayetinde ütopyacı talebe kadar bir tür yelpazesinin kısıtlılık ve olanaklarını ortaya koyar. Varsayımım, daha tanıdık eserlerin, ütopyacı talebi bu ötekilerle ilişki içinde düzenleyerek, ütopyacı bir form olarak onun hem genel nitelikleri hem de özel erdemlerine daha net bir odağı sağlayabileceğidir.

## ÜTOPYA'NIN ELEŞTİRİSİ

Bu kısımda, ütopyacı düşünce ve pratiklere yöneltilen bazı standart itirazları bir araya getirmek istiyorum. Sağın ütopyacılık karşıtlığı denebilecek şeyle -takip eden sol ütopyacılık karşıtlığının soyağacıyla eşleştirmek için- başlayabiliriz; bu karşıtlık gerçekten de liberal söylem geleneğinden alındı ve benim göz önüne aldığım özel örnekler ana akım politik söylemde belirgin olarak temsil edilmişti. O yüzden, bunu resmi bir ütopyacılık karşıtlığı olarak düşünebiliriz. Marksizm kendi ütopyacılık karşıtı eğilimlerini barındırsa da (bu konuya aşağıda değineceğim), liberalizm uzun zamandır ütopyacılığın en gürültülü ve -özellikle Anglofon bağlamda- etkili eleştirilerinin bazılarına ev sahipliği yaptı. Liberalizm, bir kez mevcut rejimlerin muhafaza edilmesine tahsis edilmiş hâkim bir ideolojinin rahat statüsüne erişince kendi ütopyacı kökenlerini ve dürtülerini inkâr ederek, yegâne kabul edilebilir politik seyir olarak kademeli reformizmi uygun bulur. Sosyalizm, kapsamlı bir biçimde düşünüldüğünde, liberal ütopyacılık karşıtlığının en daimi hedefidir; bu yüzden, ütopyacılık karşıtlığı, Amerika Birleşik Devletleri'nde 20. yüzyılın önemli bir kısmı için, komünizm karşıtlığına derinden bağlıdır. Sonuç olarak, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki liberal ütopyacılık karşıtlığının özel içeriği, devlet sosyalizminin Soğuk Savaş'ın sonundaki düşüşüyle birlikte önemli oranda değişti. Ütopyacılığa karşı güncel durumu anlamak için, onun evrimini, resmi bir ütopyacılık karşıtlığı repertuarı sağlamaya devam ettiklerinden, liberal, neoliberal ve neo-muhafazakâr çeşitleri de dahil bu muhtelif örneklerin bazılarıyla ilişkili olarak kısaca gözden geçirmek yararlıdır.

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çağdaş ütopya karşıtı söylem silsilesinin izini sürmek için, ABD resmi ütopyacılık karşıtlığının evriminin çok farklı anlarında üretilmiş, her biri hem inandırıcılık hem de öngörüsü için kutlanmış iki kilit metne odaklanmak istiyorum. Bunlardan ilki, Karl Popper'ın

ilk kez 1945'de basılan *The Open Society and Its Enemies** adlı eseri, Soğuk Savaş'ın liberalizmin ideolojik egemenliği ve güvenirliğine tehdit oluşturduğunu tahmin eder; ikincisi, Francis Fukuyama'nın 1989 tarihli "Tarihin Sonu mu?" adlı metni, bu tehdidin ortadan kalktığını ilan eder. Her iki metin de, liberalizmin genel ütopyacılık güvensizliği yeni olaylara tepki olarak kendini yeniden öne sürdüğünde, yeni bir politik dönemin doğuşunu ilan eder ve ütopya karşıtı bir uyanışın özel bir anına işaret koyar. Faşizm bu tehlikelerden biriydi; ama iki yazar da en azından 1950'lere kadar en baskı yaratıcı meydan okumanın komünizm tarafından konduğunu kabul eder (Fukuyama, 1989: 9; Popper, 1950: vii).[1] Soğuk Savaş'a raf destekleri olarak, ütopyacılık karşıtlığının bir tarzı kuşatma altındaki liberalizmin kaygılarını ifade eder, diğeri liberalizmin zaferine güvenden doğar.

Popper'ın kitabı, onun bazı merkezi temalarını güçlendiren bir makaleyle birlikte, Soğuk Savaş ütopyacılık karşıtlığının her şeye rağmen oldukça tipik bir çeşidinin alışılmadık biçimde açık ve güçlü bir örneğini sunar. Akıl ve tutku arasındaki mücadele bu eleştirinin tertip edildiği sahnedir. Popper, radikal değişim önerilerinin aklı ve böylelikle medeniyeti tehdit ettiğini anlamamız gerektiğini savunur. Kendisi gibi olan –idealleri akla uygun savlar yoluyla keşfedilip propaganda edilen ve onun "tarafsız yargının rasyonel tavrı" (1947-1948, 115) dediği şeyle onaylanan– rasyonalistleri idealleri duygulara hitap ederek yayılan ve tutkulu bağlılıkla benimsenen "Ütopyacılar"dan ayırır. İlki "kendi varlığımız ve onun sınırlılıklarına karşı akıllıca bir tavrı" açığa vururken, ikincisi "isterik" bir unsuru sokuşturur (116). Popper'ın anlatısında akıl

* Karl Raimond Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev. Mete Tunçay, Harun Rızatepe, Liberte Yayınları, Ankara, 2013. (y.h.n.)

1. Popper'ın kitabı Avrupa faşizmine karşı verilen savaş boyunca ve onun belirttiği gibi, "Marksizmin büyük bir sorun olacağı beklentisiyle" Britanya'da yazılmıştı. Daha sonraki bir baskının önsözünde Popper, Marksizm eleştirisinin "kitabın ana konusu olarak ön plana çıkmaktan sorumlu" (1950, vii) olduğunu kabul eder.

insan topluluğu ve uyum vaadiyle bağlantılıyken, ütopyacılık –doğası gereği bölücü duygu ve duygulanımlara "irrasyonel" başvurularıyla– bu Hobbesçu mantığa göre, kaçınılmaz olarak şiddete yol açar (1950, 419). Böyle büyük ölçüde farklı ve daha iyi bir dünya hayalleri tehlikelidir; görünüşte zor kazanılmış ve daima narin akıl kuralını altüst ederek, bizi "zehirlemek"le ve sonra baştan çıkarmakla tehdit eder. Popper, "ütopyacı mühendislik" olarak etiketlediği politik aktivizm ve reform yaklaşımını "kademeli mühendislik" lehine reddederek, bizi varolan sistemin küçük çaplı değişikliklerinin –"toplumun nihai en büyük iyisini arayıp onun için mücadele etmektense, onun en büyük ve en acil kötülüklerini arayıp onlara karşı mücadele etme"nin (155)– yegâne rasyonel politik eylem seyri olduğuna ikna etmeye çabalar. Bu analize göre, liberalizmin makul bir alternatifi yoktur.

Fukuyama, liberal demokrasilerin küçük ölçekli reformlarının toplumsal değişim için yegâne akılcı yaklaşım olduğu konusunda Popper'a katılır; fakat bunun için oldukça farklı nedenleri vardır.[2] Popper Soğuk Savaş'ın arifesinde yazarken, Fukuyama Popper'ın eleştirisinin hedefindeki, liberalizme iki büyük meydan okumanın –faşizm ve komünizmin– yenilgisinin ilan edildiği sırada yazar. "Dünya tarihinde çok temel bir şey oldu" (1989, 3) algısıyla uzlaşmaya çalışarak, Soğuk Savaş'ın bitişinin işaret ettiği şeyin "insanoğlunun ideolojik evriminin son noktası ve Batı liberal demokrasisinin insan yönetiminin nihai formu olarak evrenselleşmesi"nden (4) farksız olduğu tezini geliştirir. Yalnız Soğuk Savaş değil, bizzat tarih sona ermiştir. "Batı'nın bu zaferi", "Batı liberalizminin uygun sistematik alternatiflerinin toptan tükenişiyle" birlikte, insan toplumunun farklı ve daha yüksek bir formuna yönelik ideolo-

2. Popper ve Fukuyama'nın daha iyi bir dünyaya dair ütopyacı hayal ve mücadeleler üzerine eleştirilerinin ne kaba bir materyalizm himayesi altında (ikisi de politik meselelerde fikirlerin potansiyel gücünü kabul eder) ne de gerçekçi politika adına (çıkar ve güç değil, akıl ve ilerleme onların yol gösterici idealleridir) sunulduğunu belirtmeye değer. Göreceğimiz gibi, onların bu tür idealizmle sorunları başka yerde yatar.

jik iddia ve mücadeleleri gereksiz kılar (3, 13).[3] Fukuyama'nın liberal ütopyacılık karşıtlığı tarzı bu yüzden artık kuralcı değil tanımlayıcı olarak sunulur: Savunmak için toparlanmamız ve başarmak için çabalamamız gereken bir ideali geliştirmektense, kabullenmemiz gereken politik bir gerçekliği açıkladığını iddia eder. Popper'ın anlatısında o kadar geniş görünen kudretli ve yıkıcı tutkular Fukuyama'nınkinde büyüklüğünü kaybeder; nostaljik özlemlerin kolayca direnilen ve görece dünyevi cazibelerinden daha fazlası olmayan bir şeye indirgenir. Öyle ya da böyle, ütopyacı hayallerin duygulanımsal yükü boşaltılmıştır. Yeni ve daha iyi bir dünyanın mümkün olduğuna dair ütopyacı inanışa, önceki bir ütopya karşıtı kuşak hiçbir alternatifin olmaması *gerektiği* şeklindeki savla karşılık verdi. Bu ütopya karşıtları –Anglo-Amerikan liberalizminin bu yeni ideolojik anında, neoliberalizmin egemenliğine işaret eden bir anda– alternatif *olmadığını* ilan ediyor. Popper'ın rasyonalizm adına savunduğu şey, bugün gerçekçilik sancağı altında duyuruluyor. Bundan böyle ütopya tehlikeli değil, sadece alakasızdır.

Popper'ın savunduğu şeyi, liberal ideolojinin rakipsiz egemenliğini, Fukuyama elde edilmiş olarak ilan eder. Ama iki yazar da bazı yazıklanmaları itiraf eder; sanki bu politik geçiş anında –ikisi de kendisini yeni bir politik dönemin eşiğinde hazır bir halde bekliyor gibi hisseder– artık bazı pişmanlıklar üzerine düşünmenin yerini alan çağlara yeterince yakındırlar. Popper, farklı bir topluma dair irrasyonel hayallere karşı pragmatizm ve ampirizmi savunsa da, ütopyacılığın çekiminin gerçekten "çok cazip" olduğunu kabul eder (1947-1948, 112); böylece, ağırbaşlılığın can sıkıntısına, tutkulara karşı her za-

3. İlginçtir ki hem Popper hem de Fukuyama, Hegel ve Marx'ın belirgin şekilde temsil ettiği tarihselciliği savlarının merkezine yerleştirir. Fakat böyle evrimci tarihsel gelişme kuramları Popper'ın –onların toplumsal düzenlerin gelip gitmesine yol açtığında ısrar eden ve yeni formların gelişini öngören– anlatısında liberalizmin düşmanı olarak görünse de, Fukuyama'nın liberalizm savunusunda merkezi bir rol oynar. Hegel ve Marx'ın Popper tarafından o kadar kötülenen tarihselciliği, bu tarihsel dramanın *telos*'unun komünizm değil de liberalizm oluşu, en azından Fukuyama için, bir kez netlik kazanınca övülür.

man aklın tarafında durmanın sıkıcılığına ve onların cazibesine direnmek için gereken usandırıcı teyakkuza işaret eder.[4] Fukuyama'nın yazıklanması –belki, kesin olarak yenilmiş olanın görece zararsız bir nostaljisinin formunu varsaydığı için– daha çok telaffuz edilmiş, daha açık bir biçimde konu haline getirilmiştir. Popper'ın, tutkuları bizi onların yaratabileceği tehdide ikna etmek amacıyla kışkırtan Hobbesçu sav tarzının tersine, Fukuyama inancını yitirmiş bir dünyadan Weberci vazgeçmeye yakın bir şey, ilerleme sunağında kurban edilmiş olana dair derin bir duygu karmaşasıyla biçim değiştirmiş bir perspektif sergiler. Böyle kayıplarla yüz yüze gelen Fukuyama henüz gözü peklik ve yaratıcılıktan mahrum olmayan, politik yenilik, cesaret ve idealizmin araçsal akıl, maliyet fayda analizleri, teknokratik sorun çözme ve alışverişe boyun eğişinden önceki dönemlerin hasretini çeker (1989, 118).[5] Ütopyacılık karşıtlığının bu iki çeşidinin pişmanlık üretmesinde şaşılacak bir şey yok: Anlatıların reddettiği şey –Popper'ın düşmanı ve Fukuyama'nın savaş nedeni– tam da politik tahayyül ve özlem olanağıdır, bizatihi umuttan farksızdır.

Fukuyama liberalizmin kazandığını ilan eder ama bunu liberalizmin rakipsiz ve dünya-tarihsel egemenliğinin 1990'lardaki ilanlarına eşlik eden türden bir güvenle yapmaz. Süper güçler rekabetinin Soğuk Savaş döneminden muzaffer neoliberalizmin imparatorluk çağındaki doğuşuna geçerken, Fukuyama'nın oldukça spekülatif iddiaları (makalenin başlığı bir soruydu: "Tarihin Sonu mu?") resmi sağduyu olarak kemikleşir. Soğuk Savaş'ın ve liberal politikaya yönelik, Popper'ın o kadar korktuğu tehdidin sona ermesi neoliberalizmin kendi

4. "Duygu ve tutku üzerine irrasyonel vurgu en nihayetinde, sadece suç olarak tanımlayabileceğim şeye yol açar" şeklindeki "kesin kanı"sına rağmen, Popper sonradan kendi üslubunun "duygusal" olarak tanımlanabileceğini kabul eder (1950, 419, vii).

5. Popper ve Fukuyama'nın tutkuları ele alış biçimleri arasındaki fark liberal politik kuram tarihindeki bir başka döneme raf desteği olan iki kuramcının tutkuları inceleme şeklini andırır: Thomas Hobbes ve John Stuart Mill. Hobbes'un tersine, Mill hem toplum hem de birey için en büyük tehlikenin tutku ve arzuların aşırı bolluğunda değil azalmasında yattığında ısrar eder (1986, 70).

köktenci tarzında yükselişinin, birçok şekilde 1990'lara hâkim olan bir söylemin yolunu açtı. Margaret Thatcher'ın ünlü formülasyonuyla, alternatif olmadığına dair rahatsız edici ısrarı merkeze alan 1990'ların neoliberal ütopyacılık karşıtlığı Popper'ın yazıklanmalarından aklanmış ve Fukuyama'nın nostaljisinden kurtulmuş görünüyordu. Gerçekçilik olarak tasarlanan bu uysallık Pierre Bourdieu'nün "dünyanın olduğundan farklı olamayacağına inanmamızı isteyen" (1988, 128) yeni bir tür ekonomik kadercilik olarak nitelediği şeyle artırıldı. Neoliberalizmin özgürlüğün güvenlik alanı olarak, yenilenmiş "kapitalist piyasa romantizmi" toplumsal yeniden üretimin gerekli alanı ve kalpsiz bir dünyadaki sığınak olarak, özelleştirilmiş ailenin yeniden hayat bulan romantizmiyle eşleştirildi (Brenner, 2000: 137). Gerçeklik olarak kabul edilen şeyin parametreleri ve gerçekçi addedilen temsilleri, küresel sermaye birikiminin gerekleriyle uyumlu olduğu kararına varılan ne varsa onunla denk düşmesi için daraltıldı.

1990'ların sonundaki bu fikir birliği gelecek on yılın ilk yıllarında, krize girmediyse de, en azından kesintiye uğradı. Samuel Huntington'ın belirttiği gibi, Fukuyama'nın sıkıcı uyum öngörüsünün bir "yanılsama" (1996, 31) olduğu kısa sürede ortaya çıktı. Mali krizler, neoliberalizme karşı küresel isyanlar, terörizm ve terörle süren savaş eski Soğuk Savaş ve Soğuk Savaş sonrası dünya düzeni haritalandırmalarına engel oluşturdu; Huntington'ın "medeni kimliğimiz" dediği şeye olan bağlılıkları zayıflatmaya kalkışan kültürel pratikler ya da politik talepler ve statükonun meşruiyetine meydan okuyan fikirlere bazı açılardan daha da az konuksever bir politik iklimi doğurdu. Bu neo-muhafazakâr söyleme göre, liberal akla yönelik, kurban olmamızı ve teyakkuzu, paylaşılan varsayım ve değerlerin onaylanmasını gerektirecek şeyin yenilgisini talep eden yeni tehditler var. Bu yüzden, Amerika Birleşik Devletleri George W. Bush döneminde Fukuyama'nın zaferin ütopyacılık karşıtlığından çok Popper'ın krizin ütopyacılık karşıtlığına olanak sağlayan bir çevreye geri savruldu.

Benim resmi ütopyacılık karşıtlığı dediğim şey bu temel seçenekler, tehdit altındaki liberalizm duygusuyla dolu bir ütopyacılık karşıtlığı ve onun hâkimiyeti duygusundan doğan diğeri arasında gidip geliyor. Liberalizm yeni formlar içerisinde değişmeye devam ederken, onun ütopyaya karşı durumu oldukça istikrarlı bir dizi itham etrafında -Popper'ın yaklaşımına yakın bir şey ve Fukuyama'nın teşhisi arasında, rasyonalist ve gerçekçi azarlamalar arasında, alternatif olmaması gerektiği iddiası ve alternatif olmadığı güvencesi arasında- dönmeye devam ediyor. Liberalizm, küçük ölçekli reformculuğun yegâne rasyonel ve gerçekçi politik seçenek olduğunu düşünmeyi sürdürüyor. Bu klasik ütopya karşıtı ontoloji ve epistemolojinin perspektifinden, alternatif geleceklerle ilgili spekülasyon en iyi ihtimalle naif en kötü ihtimalle de tehlikelidir.

Alternatif olmaması *gerektiği* ısrarında ve alternatif *olmadığı* sonucunda özetlenen bu iki eleştiri tarzının yankıları, Sol ütopyacılık karşıtlığı türlerinde de bulunabilir. Fakat göz önüne alınacak başka itirazlar da var. İkinci dalga feminizm içindeki ütopyacılıktan geri çekilme ve ütopyacılığın düşüşünün kısa bir incelemesi, Solun bazı güncel ütopyacılık karşıtlığı ya da ütopyacılık sonrası tarzlarını ve mantığını resmedebilir, ütopyacı ifade ve bağlılıklara direniş ile bu ifade ve bağlılıkları reddediş listesine ekleme yapmak için bir fırsat sağlayabilir.

Feminist projeler uzun zamandır ütopyacılıkla bağlantılı olduğu için, feminizm ilginç bir temsili vakadır. Politik gerçekçilik çıkarcı, sert bir politika tarzıyla ilişkiliyse, ütopyacılık -bu geleneksel toplumsal cinsiyet mantığına dayanarak- hem yumuşak kalpli hem de yumuşak başlı ya da daha doğrusu, yumuşak kalpli olduğu için yumuşak başlı olarak anlaşılabilir. Ütopyacılığın bu geleneksel kadınlaştırılışı, onun feminizmin bir kuramsal uygulama ve politik müdahale tarzı olarak doğallaştırmadan kurtarmaya yaptığı tarihsel yatırıma olan bağıyla pekiştirilir. Toplumsal ilişkiler doğal temellerine başvuru yoluyla dengede tutulduğunda, onların değerini sorgulayan ve

alternatifler öneren analizler kolaylıkla gerçekdışı olarak reddedilebilir. Bu yüzden, Anglo-Amerikan feminizmin ilk kurucularından biri olan Mary Wollstonecraft –suçlamanın cezalarından korunmanın bir yolu olarak– kendisinin görece ılımlı toplumsal cinsiyet eşitliği vizyonunun bile, makul olduğuna inanmasına rağmen, "ütopyacı rüyalar olarak isimlendirilebileceğini" (1996, 35) kabullenmeye zorlandı.

Feministler, farklı zamanlarda ve farklı derecelerde, ütopyacı düşünceyi kucaklayıp aktif olarak takip etti ya da onunla arasına mesafe koymaya çalıştı. 1970'li yıllar sol ütopyacı projelerin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki dirilişine tanıklık etti ve bu projeler belki de başka hiçbir yerde feminizm içindeki kadar enerji ve yaratıcılıkla takip edilmedi. Özellikle radikal ve sosyalist feministler gündelik hayatın tümüyle dönüştürülebileceği ve dönüştürülmesi gerektiğine dair ısrarlarıyla birlikte, ütopyacı temalar geliştirdi. Bu, Shulamith Firestone'un yeniden üretim araçları üzerindeki kontrolü ele geçirme şeklindeki kötü şöhretli çağrısının (1970, 11) az olmayan bir ilgiyi yakaladığı; Feminists gibi radikal feminist grupların sadece eşit muamele değil heteroseksüel seks, aşk, evlilik ve aile kurumlarının ortadan kaldırılmasını da korkusuzca talep ettiği (1973, 370); alternatif toplulukların deneysellik telaşı içinde kurulup bozulduğu ve feminist edebi ütopyanın, varolan toplumsal cinsiyet formasyonlarının çeşitli şekillerde yıkıldığı, tersine çevrildiği ya da devrime tabi tutulduğu dünyaların baş döndürücü çeşitliliğini tahayyül ederek serpildiği bir dönemdi.[6]

Bununla birlikte, feminist ütopyacı düşünce ve aktivizme olan bu ilgi kısa sürede azaldı. 1980'lerin ilk yılları feminist ütopyacı literatürün gerilemesine tanıklık etti, buna feminist kuramda benzeri bir ütopyadan geri çekilme eşlik etti (Fitting, 1990; Benhabib, 1991: 146-147; Goodwin, 1990: 3-4). 1980'ler ve 1990'lar ABD feminizmindeki ütopyacı enerjilerin bu azalışı ütopyacılık karşıtlığının resmi türlerinin dirilişiyle bağlantılı

6. Feminist edebi ütopyaların üretimi için H. Rose (1988) ve Russ'un (1981) değerlendirmelerine bakınız.

olan benzer ekonomik ve politik yeniden yapılandırma süreçleri bağlamında anlaşılmalıdır. İşçi sınıfının gücünün geleneksel temellerini aşındıran ve işçileri işverenlere karşı giderek savunmasız kılan ekonomik gelişmeler ve anneleri ya ücretli çalışma ya da evliliğe daha bağımlı kılmayı amaçlayan sosyal yardım reformları, çalışma ve ailenin alternatifleriyle ilgili ütopyacı umutlara hiç müsait değildi. Zor zamanlarda geçinme baskısı, Robin Kelley'in belirttiği gibi, politik tahayyülün yaratıcısı olma eğilimi göstermez; onun yerine, "durmaksızın yangını söndürüyoruz, acil durumlara müdahale ediyoruz, geçici sığınaklar buluyoruz, mevcut olandan başka herhangi bir şey görmeyi zorlaştıran her şeyi yapıyoruz" (2002, 11). Geç kapitalizmin her zamankinden çok şeyleşmiş yapılarına alternatif olanakları, burada ve şimdi tarafından tüketildiğinden, böyle dönemlerde daha uzak görünmeye başlar. Tom Moylan'ın ifade ettiği gibi, "1980'ler ve 1990'ların daha hazır ve nazır dünyası ütopyacı başarılardansa ütopya karşıtı yoksunluklarla işaretlenmiştir" (2000,103).

Bu benzer gelişmeler feminizm dahil, 1960'lar ve 1970'lerdeki politik hareketlerin temellerinin çoğuna yönelik bir saldırıyı ateşledi. Feminizm dahil, kimlik temelli politikaların daha sağlam ve radikal formlarına karşı 1980'lerdeki tepki ve onların bazı unsurlarının 1990'larda farklılığın ya da çokkültürlü farkın ehlileştiren onaylamaları içindeki restorasyonu, bu kuramsal projeler ve politik hareketlerin daha ütopyacı unsurlarının yaşayabilirliğiyle ilgili yeni sorular doğurdu. Böyle bir bağlamda, spekülasyon ve aktivizmin ütopyacı formları çoğu kez düşman bir politik çevrenin gerçekliklerine ve daha az sempatik muhayyel kamuoyu kuşkuculuğuna yetersiz olarak yeniden değerlendirildi. Bu yeni iklimde, düşünme ve talep etmenin ütopyacı formları sadece naif olarak değil –feminizmin daha ana akım seyirciler için zaten azalan itibarından taviz verme tehdidi taşıdıkları ölçüde– tehlikeli olarak da anlaşıldı. Sarah Goodwin'in hayıflandığı gibi, 1980'lerde pek çok feministin içine işleyen mesaj şuydu: "Anlaşılan kuşkucu, pratik

ve gerçekçi olmamız ve ütopyadan vazgeçmemiz gerekiyor" (1990, 4).

Bazı feministler, bu meydan okumalara karşılık olarak, politik taleplerinin ve zaten kazanılmış alanları elde tutma mücadelelerinde bir soğrulmaya yol açan devrimci değişime bağlılıklarının kapsamını daralttı. 1980'lerin ortalarında sosyalist bir feministin yakındığı gibi, "sağ karşısında, aynı yerde kalmak için pedala daha sıkı basmamız ya da ana akım feministlerce başlatılan talepler için mücadele etmemiz gerek" (English ve ark., 1985: 101). Feministler bir zamanlar toplumsal cinsiyet, aile ve çalışmanın ötesinde bir gelecek olasılığını göz önünde bulundurmuştu; ama bu yeni çevrede politik ufuklar daralıyor gibiydi. Bu yüzden, bildiğimiz şekliyle toplumsal cinsiyetin ötesine geçme özleminin yerini bugün içinde bulunduğumuz daha geniş bir toplumsal cinsiyet yelpazesinin tanınmasını ve eşit şekilde ele alınmasını sağlama alma çabaları aldı; "aileyi paramparça etme" projesi ve alternatiflerin aranması daha kapsayıcı bir özelleştirilmiş model versiyonunu elde etme adına büyük ölçüde terk edildi; savaş sonrası militanlığı, aileyle dengelenmiş çalışma için eşit hakları savunmayla gölgelendi ve antikapitalist gündem, sosyal yardım reformlarına daha az nefret uyandırıcı yaklaşımlar tasarlamaya yönelik feminist çabalar da dahil, yapısal uyum politikalarının etkisini hafifletecek daha saf savunmacı çabalar ve son çırpınışların aciliyetinin gölgesinde kaldı.

Alternatifin olmaması gerektiği yönündeki düşünce sadece neoliberal zaferin ve solun geri çekilmesinin bir sonucu değildi. Öneri unsurunu kabul etmeyen bir akademik eleştiri modelinin artan hâkimiyetinin de sonucuydu. 1980'li yıllar feminist ütopyacılıktan geri çekilmeye şahitlik ederken, feminist eleştiri serpilmeye devam etti. Gerçekten de, feminist kuramın radikal politik tahayyülleri ve kuralcı boyutları gölgede kalabilmişse de, onların yerini daha saf tanısal çalışmalar üzerine yeniden canlandırılan bir yoğunlaşma ve bu çalışmalardaki muazzam başarılar aldı. Daha açık bir nor-

matif projeden vazgeçmek, postyapısalcılığın bize 1980'ler ve 1990'larda özellikle tanımayı ve sorgulamayı öğrettiği bu -toptanlaştıran, temelci, ahlakileştirici ve özcü- eleştiri formlarından uzak durmanın bir yoluydu. Bu dönemde, feministler sık sık aşırı derecede determinist analizlerin pasif öznelerini kötülese ve rutin olarak politik faillik olanağını teyit etse de, alternatif gelecekler tahayyül etmeye ya da feministlerin kolektif enerjilerini teslim edebileceği yolları planlamaya varamama gibi bir eğilim vardı; muhtemelen bu tür daha iyi dünya iddiaları ve değişim reçetelerinin farklı hayaller besleyecek ve alternatif programlar peşinde koşacak kişileri dışlama, marjinalleştirme ya da görünmez kılma riskini almak istemedi. Bu yüzden, normatif kuram projesinin reddi kişinin normatif iddianın dayatma ve dışlamalarına dahil edilmesini reddetmenin bir yoluydu. Alternatif, bu dünya olası en iyi dünya olduğu için değil, Foucault'dan sık alıntılanan bir pasajı alırsak, "bir başka sistem hayal etmek mevcut sisteme katılımımızı genişlettiği" (1977, 230) için olmamalıdır. Wendy Brown bu feminist solun mantığını şu terimlerle açıklar: "Her zaman bir hükmeden politik hakikat varsa, en azından köktenci olmayalım; her rejim bir İşgalse, en azından işgal gücü olmayalım" (2005, 101). Jane Bennett'in Foucault'nun genel stratejisini -kendi normatif bağlılıklarını onların ahlakileştirici etkilerini en aza indirmek amacıyla örtük bırakmak şeklinde (2002, 19)- tanımlayışı feminizm içinde eleştiriye dair muhtemel hâkim yaklaşım olarak doğan şeydir. Bennett'in alternatif bir yaklaşımı tanımladığı gibi, "birinin olumlayıcı kuramını ısrarcı olmaktan çok davetkâr kılma" yollarını geliştirmektense, olumlama çoğu kez eleştirinin tamamlayıcı bir parçası olarak reddedildi ve politik öneri riskinden kaçınmanın bir yolu olarak terk edildi; bu, birçok yönden hâlâ böyle.[7]

7. Bana öyle geliyor ki eleştirel çalışmanın olumlayıcı ve önermeli boyutundan bu geri çekilme, politik kuramın disiplin tarihine ve hem yapısökümcü hem de yeniden yapılandırıcı anları kuşatan bir eleştiri modeline kanonik bağlılıklarına istinaden sıkıntılıdır.

Solun en azından bazı kesimlerinde, eleştiriye yatırım, farklı gelecek arzusu ve olasılığından çok geçmişe ve şimdiye bağlı *hınç* ve melankoli dahil, bir dizi duygulanımsal durumla da ilgili hale geldi. Brown bu alanın bir kısmını hem yaralı bağlarla kurulan politikleştirilmiş kimliğin belli tarzlarının hem de onun sol melankoli dediği şeyin hayaletinin analizleriyle gösterdi. Brown'ın ifade ettiği gibi, *hınç* dolu kimlik politikası "intikamcı ahlakileştirmesi, geniş ıstırap dağıtımı, gücü bu şekilde suçlayışı vasıtasıyla güçsüzlüğünün acısını hafifletmeye çalışırken bile, kendi iktidarsızlığıyla derinden kuşatılmış hale gelir" (1995, 70). Bu şekilde, eleştiri yanlış yönlendirilebilir ve değişiklik vizyonu varolan kimliklerin korunması ve savunulması meşguliyetiyle sınırlandırılabilir. Sol melankoliye gelince, bu analizin bir tekrarında, sol kendi (çoğu kez idealleştirilmiş) geçmişinin, artık hükmü kalmamış örgütlenme formlarınının ve politik deneyim tarzlarının yasını tutar. Bazı anlatılarda, bu yas tutma melankoliye dönüşebilir. Brown'ın melankolik sol duygulanım tarzını aynı zamanda *hınca* da uyan bir tanımla tarif ettiği gibi, bu melankoli ileriye yönelik olmaktan çok geriye dönük bir arzu yapısı tarafından karakterize edilir; *hınç* öznesi kendi yarasını aşma olanağındansa yaranın kendisine özen gösterir ve yatırım yapar hale gelirken (1995, 74), melankolik özneler devam eden toplumsal değişim olasılığından çok kendilerinin marjinalleştirilmiş sol eleştirisine bağlanır (1999, 26, 21). Kayıp ve bazen umutsuzluk duygulanımlarıyla, geçmiş ve onun ardında bıraktığı yaraların bir meşguliyetiyle nitelendirilen bu politik varoluş biçimleri kendi ütopyacılık karşıtlığı tarzlarını barındırabilir. Tarihe bağlılığın ve tarihle meşguliyetin belli türleri farklı gelecekler yaratma kapasitelerini bastırabilir. Radikal taleplerden taktik olarak geri çekilmek ve olumlayıcı boyutlarından yoksun bir eleştiri modelini kucaklamak, çok farklı nedenlerle olsa da, Popper'ın düşmanca bir dünyada ütopyacılığın tehlikeleri hakkındaki uyarıları ve alternatif olmaması gerektiğine dair ısrarını yankılarken, bu tür sol *hınç* ve melankoli Fukuyama'nın, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, alternatifin basbayağı olmadığı şeklindeki ısrarıyla uyum içindedir.

Bu noktaya dek, ütopyacı düşünce ve pratiğe birçok ilkeli itirazı, tarihi engeli ve duygulanımsal direnişi topladık. Ütopya, gerçek ve onun bağlantılı olduğu şeyler olan akıl ve gerçekçilik adına eleştirildi; normatif iddiayı unsurlarından biri olarak değil de yalnızca bir hedef olarak kavrayan bir eleştiri modeli tarafından reddedildi; Popper'ın korkusu ve Fukuyama'nın nostaljisinden, en azından bazı örneklerde, farklı ve daha iyi gelecek arzularını söndürmeye eğilimli sol *hınç* ve melankoli tarzlarına kadar, bir yığın geçici olarak değişmiş duygulanımın gölgesinde kaldı. Yine de, politik ütopyacılık, hep alıntılanan ölüm ilanlarına rağmen, cazibesi ve etkisi hakkında düşünmek için başka savların olduğunu akla getiren bir sebatla yaşamayı sürdürüyor. Ona yönelik eleştirilerin oluşturduğu güçlüklere bazı yanıtlar bulmak için, önceki bölümlerde takip ettiğim bir stratejiye tekrar değineceğim; bunun yanında kavrayış ve ilham için Marksist gelenek içindeki az bilinen alternatiflerden birine –bu vakada Ernst Bloch'un çalışmasına– döneceğim. Bloch'la birlikte, ütopyacılık pratiğini yeniden değerlendireceğiz ve onun ontolojik ve epistemolojik olarak haklı nedenlerini kısaca gözden geçireceğiz. Sonra hem Bloch hem de Nietzsche'den yararlanarak, bir zamansallık tarzı, zamanla bir bilişsel ve duygulanımsal ilişki ve tarihselcilik, bugüncülük ve gelecek [*futurity*] arasındaki ilişkilere yaklaşmanın bir yolu olarak umudu inceleyeceğim. Bu yüzden, takip eden bölüm Bloch'la başlayıp Bloch'la biten ve bu arada Nietzsche'den öğrenen, bir tür felsefi ara fasıldır.

## ÜTOPYAYI SAVUNURKEN: ERNST BLOCH'UN HENÜZ DEĞİL ONTOLOJİSİ

Bir kez daha Marksizm hem açık hem de beklenmedik bir kaynaktır –bu vakada, ütopyacılığı savunmak için: Açıktır çünkü çoğu kez, Popper ve Fukuyama da dahil ütopya karşıtlarının hedefi olarak hizmet etmiştir; beklenmediktir çünkü Marksistler tarihsel olarak bu etiketi genellikle reddetmişlerdir. Gerçekten, geleneğin bu kategoriye genel düşmanlığı göz

önüne alınırsa, Marksizme ütopyacılık suçlamasının yöneltilmesinde hiç de küçük olmayan bir ironi bulunur. Marx ve Engels'in yazılarında zaten yer alan "ütopya" teriminin aşağılayıcı kullanımına, Marksizmin bilimsel kimliğini kurumsallaştırmaya yatırım yapmış bu eğilimlerce daha da müsaade edilir.[8] Fakat tıpkı Marksizm içinde çalışmanın üretimci yüceltilmesini reddeden karşı gelenekler olduğu gibi, ütopyacı arzu, spekülasyon ve talepleri reddetmektense kucaklayan Marksizmler de vardır. Kendi tanımlamasıyla "umuda felsefe getirmek" (1995, 1: 6) için sürdürdüğü çabalarıyla Ernst Bloch kesinlikle en kayda değer örnektir.

Bloch'un çok farklı tarzı eleştirel yargı becerisi kadar politik ve felsefi tahayyülü de kışkırtmayı amaçlar ve savları analizin kaydı kadar duygulanımların kaydıyla da yürütülür. Yazıları, en iyi haliyle, felsefi olarak zengin, kavramsal olarak yenilikçi ve sezgisel olarak çağrışımcıdır. En kötü haliyle de sinir bozucu şekilde muğlak ve kendine düşkündür.[9] Fakat tarzın aşırılığının ötesine uzanan, eleştirel ve seçici bir Bloch okuması için nedenler var: o, aynı anda en yaratıcı Marksistlerden biri ve Sovyet rejiminin sadık bir taraftarıdır; yaratıcı tahayyülü onaylaması ve ortodoksluğa eğilimi arasındaki çelişki çoğu iddiasının gücünü önemli oranda kısıtlar. Bu yüzden, Bloch bir yandan dünyanın

8. Ütopyacılığa duyulan bu güvensizlik Marksist geleneğin bazı kısımları içinde ısrarla devam eder. Ütopyacılığı onaylayacaklar arasında bile bazıları bunu ancak en ihtiyatlı şekilde yapar. Örneğin, Immanuel Wallerstein ütopyacı düşünce savunusuna onu "dünyada hiçbir zaman var olamayacak bir cennet rüyası" ve bu yüzden "yanılsama üreticisi ve böylelikle, kaçınılmaz olarak, hayal kırıklığı üreticisi" (1998, 1) olarak tanımlayan standart bir ütopya eleştirisiyle başlar. Tersine, analizi ve reçeteleri "ciddi, rasyonel ve gerçekçi" analizlere dayanır; bunun için, eski terimin tarihiyle lekelenmediğini varsaydığı yeni bir terim, "ütopistik [*utopistics*]" (1), icat etme ihtiyacı hisseder. Çünkü Wallerstein da Popper gibi, bizi dar şekilde anlaşılmış aklın yolundan saptıran ütopyalarla ilgilenir, bu yüzden, ütopyacılık adına konuşurken, onun sadece en evcilleştirilmiş nosyonunu, tutkularının ve hayallerinin çoğundan yoksun halini savunur.

9. Bloch'un gözde hareketlerinden biri, soru sözcüklerini isme çevirmektir (mesela "Nereye [*Where To*]" ve "Ne İçin [*What For*]"), böylelikle bildik gramerin araçsal bir parçasını daha yoğun ama hâlâ açık uçlu bir gerçekliği olan esrarengiz bir kavrama dönüştürmektir. Bazen bu, yeni düşünme yollarına kapı açmaya yarar; başka zamanlarda ise retorik boşa gider.

"çevrelenmemiş" (1: 246) geleceğinse açık olduğunu düşünür; öte yandan, Marx'ın rotamızı başarılı bir şekilde çizdiğine olan kuşkusuzluğu yüzünden, bazen teleolojik garantilere ve deterministik anlatılara ilkeli itirazlarını bir kenara koyar.[10]

Bununla birlikte, Bloch'un üç ciltlik büyük eseri *Umut İlkesi*, eleştirel yaklaşılıp titizlikle kullanıldığında, ütopyacı düşünce ve pratiğin –gündelik bir olayın adını anmayıp, başka bir dünya mümkünmüş gibi davranmanın hem akılcı hem de gerçekçi olduğu iddiasına hasredilmiş– alternatif bir kavranışı ve değerlendirmesi için zengin bir kaynak olarak hizmet görebilir. Bloch, her bir vakada ütopyanın başarısızlık ölçütleri olarak ütopya karşıtı düşüncede mevzilenen akıl, gerçeklik ve gerçekçilik kategorilerinin darlığına karşılık olarak, alternatif bir ontoloji ve epistemoloji oluşturur. Şayet gerçeklik sadece meydana gelmiş şeyi çevrelemekle kalmayıp onun başka bir şey olma potansiyelini de kapsıyorsa, aklın tahayyülle müttefik olduğu bir düşünce tarzı olan ütopyacı düşünce o zaman gerçekçiliğin özel bir türü sayılabilir. Bloch'un düşüncesiyle en alakalı unsurları ortaya çıkarmak için onun "henüz olmayan [*not-yet-become*]" ve "henüz bilincinde olunmayan [*not-yet-conscious*]" kategorilerine ve son olarak eserinin merkezi kategorisi "umut"a odaklanacağım. Fakat ilk olarak, Bloch'un Popper'ın ortaya koyduğu eleştiri modelinin çıpası olan akıl nosyonuna bir yanıt teşkil eden ütopyacı akıl nosyonunun kısa bir anlatısını sunmak istiyorum.

## *Ütopyacı Akıl*

Ütopyacı düşüncenin irrasyonalizmi belki de ele alması en kolay ütopya karşıtı suçlamadır. Gerçekten, Popper'ın ütopyacılık eleştirisini sürdüren dar akıl kavramının reddi, Aydınlanma'ya karşı romantik başkaldırıdan ikinci dalga feministlerin toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş akıl ve duygu ikiliği eleştirileri ve bu ikiliğin birkaç önemli noktasını adlandırmak için duygula-

10. Bu konuda, Tom Moylan'ın Bloch'un düşünce ve politikası üzerine faydalı analizine bakınız (1997, 108-118).

nım felsefesi ve bilimi üzerine daha yakın zamanda gerçekleştirilen çalışmalara kadar uzanan zengin bir tarihi kapsar. Bloch'un bu eleştiriye katkıları, geleneğin analitik aygıtlarının bilimsel ve devrimci yeterliliği üzerine Marksizmde çoktandır devam eden çatışmaların dışında doğar. Bloch, Marksizm içindeki birçok başka alt gelenekle birlikte, ütopyacı düşüncenin analitik yaşayabilirlikten yoksun olduğunu farz eden ve tarihsel materyalizmi vizyondan yoksun bir bilimsel proje olarak kavrayan o nesnelci Marksizmlerin karşısında durur. Tersine, kendi projesini Marksizm içindeki "soğuk akıntı" (ampirik analiz ve analitik aklın gizemden arındırıcı güçlerine adanmışlığıyla) ve "sıcak akıntı" (arzusu, tahayyülü ve umut doluluğuyla) dediği iki eğilimin uzlaştırılması olarak düşünür. Bilgi pratikleri, Marx'ın meşhur 11. tezine uygun olarak, ampirik doğrulukları ve eleştirel keskinlikleri kadar potansiyel politik etkileri açısından da değerlendirilir. Politik olarak etkili bilgi "şeyleri oldukları ve durdukları gibi ele alan" düşüncelere dalmış aklı değil "onların hareket ettiğini ve böylelikle daha iyi hareket edebileceğini anlayan" (Bloch 1995, 1: 4) katılımcı aklı gerektirir.

Daha özel olarak, Bloch'un ütopyacı düşünceyi dışlayacak bir akıl nosyonuna yönelik eleştirisi iki manevrayı etkinleştirir. Birincisi, Bloch tahayyülün entelektüel üretkenliğini inkâr edecek her tanıma karşı çıkar. Analitik ve yaratıcı akıl arasındaki keskin ayrımı reddederek, keşif ve icat arasındaki, yorum ve yaratı arasındaki basit karşıtlıkları da sorun edinir. İkincisi, Bloch aynı zamanda Popper'ın ütopyacılık karşıtlığının kalbindeki akıl kavramını aydınlatan, biliş ve duygulanım arasındaki karşıtlığı reddeder. Ona göre, ütopyacı umut –aşağıda daha ayrıntılı inceleyeceğiniz bir kategori– hem akıl hem de tahayyül gerektirmekle kalmaz, iki farklı duygulanımın, "sıcak" coşkunluk duygulanımı ve "soğuk" ciddiyet duygulanımının mevcudiyetiyle tanımlanır (3: 1368). Bir kategori olarak umut hem akıl ve tutku arasındaki karşıtlığı hem de Popper'ın ütopyacılığın irrasyonelliğini sağlama aldığı, tahayyül becerisinin ihmalini reddeder.

## *Henüz Olmayan*

Ütopyacılık, spekülatif bir politik özlem pratiği ya da tarzı olarak, eleştirmenlerinin onu suçladığı gibi, zorunlu olarak gerçekdışı olsun ya da olmasın, gerçek sayılan şeye dayanır. Hem Popper hem de Fukuyama oldukça hafifletilmiş -ya da Bloch'un tanımını ödünç alırsak, "daralan ve azalan" (1: 197)– bir gerçeklik nosyonu, gerçeği sadece bir oluş sürecinden olgu olarak soyutlanabilen şey sayan bir nosyon farz eder. Bloch'un alternatifi, tarihsel ortaya çıkışın karmaşık süreçlerini izleyen bir ontoloji süreci modeli, felsefi gelenekte alışılmadık değildir; onun ontolojinin tarihselleştirilmesi projesine katkısını daha az bilinir kılan şey, bu projenin olmuşun ileriye doğru hareketine de katıldığında ısrar etmesidir.[11] Bloch'un "Henüz Olmayan" adını verdiği ontoloji, gerçekliği sadece geriye doğru değil ileriye doğru da uzanan bir süreç olarak tasdik eder: "Gerçek süreçtir; şimdi ve bitmemiş geçmiş arasındaki, geniş ölçüde dallanıp budaklanmış arabuluculuktur ve hepsinden önemlisi olası gelecektir" (1: 196). Bloch'un "Henüz Olmayan"ın kalbinde yatan ve onun ütopyacılık savunusuna demir atan daha geniş gerçeklik nosyonuna göre, "öngörme unsurları bizatihi gerçekliğin bir bileşenidir" (1: 197). Bloch, şimdiyi yakalamak için onun sadece geçmişten doğuşunu ve ona bağlılığını değil, en ileri noktası ve açık olasılıklarını da yakalamaya çalışmamız

11. Bloch'un var olma süreci ontolojisi canlandırıcı gücü nedeniyle dikkate değer. Özel bir insan dürtüsünü tarihin tarih-ötesi motoru olarak tanımlayanların aksine, Bloch'a göre, insanlar bir dürtü çokluğuna tabidir; bu dürtülerin hiçbiri zamandan bağımsız ya da sabit değildir (1995, 1: 50). Açlık Bloch'un analizinde bir tür asgari ontolojik güç, yoksunluğa "hayır"ı ve daha iyi bir hayata "evet"i canlandıran (1: 75) "tarih lambasındaki yağ" (1: 69) olarak resmedilir. Tümüyle tarihsel bir değişken olarak açlık "toplumsal açıdan gelişmiş ve yönlendirilmiş ihtiyaç olarak, temelini oluşturduğu ve tam da bu nedenle dönüştürüldüğü ve dönüşüme neden olduğu diğer toplumsal ve bu yüzden tarihsel açıdan değişen ihtiyaçlarla etkileşim içindedir" (1: 69). Her ne kadar Bloch onu kendini koruma dürtüsünün bir ifadesi ya da çeşidi olarak sunsa da, açlık öteki daha çok bilinen kendini koruma nosyonlarına indirgenemez. Bloch'un versiyonunda, "kendini koruma, insani korunma hiçbir surette zaten benlikten çekilmiş ve benliğe tahsis edilmiş olanın muhafaza edilmesini amaçlamaz." Tersine, açlık olarak kendini koruma insanları kendilerini genişletmeye ve daha fazlası olmaya sevk eden şeydir.

gerektiğini öne sürer; gerçek olan her şey yalnızca bir tarihe değil bir ufka da sahiptir.

Bloch sadece, ütopyacılığa yöneltilmiş böylesi itirazları şekillendiren gerçek kavramına değil, gerçekçilik gibi, onun uygun temsilini oluşturabilen şeylere de karşı çıkar. Ne de olsa gerçekliğin statik olduğu, geleceğin şimdiden farklı olmayacağı varsayımı pek gerçekçi değildir. Gerçekçilik her şimdide doğan bir gelecek olduğunu ve onun ne olacağına henüz karar verilmediğini kabul etmeyi talep eder. Gerçeklik müdahale edebileceğimiz bir süreçtir.[12] Bloch'un alternatif gerçekçilik çeşidi şimdiki zamanı hem onun sakinlerini kuran geçmeyen geçmiş hem de onların umdukları, hayal ettikleri, arzu ettikleri, korktukları, ürktükleri ya da özlemini çektikleri geleceklerle ilişki içinde düşünür. "Gerçek gerçekçilik", Bloch'un tanımladığı şekliyle, şimdiki zamanı onun hem soykütüğü hem de kıyılarıyla ilişki içinde yakalamayı amaçlar.

### *Henüz Bilincinde Olunmayan*

Hem Popper'ın ütopyanın yenilgisini vazetmesinin hem de Fukuyama'nın onun ölümünü ilan etmesinin altında yatan ve Bloch'un karşı çıktığı bir varsayım daha var: ütopyacılığın sıradan varoluşun talep ettiği pragmatizmle bağdaşmamakla yargılanabilecek kadar olağandışı ve sonuç olarak, üstesinden gelindiği düşünülebilecek kadar zayıf olduğu iddiası. Doğrusu, eleştirmenlerine göre, ütopyacılık aykırı bir şey, karmakarışık bir arayış ve tuhaf bir müsamahadır; gündelik hayatın pratik kaygıları ve normal rutininden uzak bir şeydir. Popper'ın onun yalnızca fethedilmesi gerektiğini değil fethedilebilir olduğunu da bekleyebilmesinin ve Fukuyama'nın onun kuruduğunu, membaının tükendiğini iddia edebilmesinin nedeni ütopyacı arzunun egzotik addedilmesidir. Bloch, burada yeniden, ütopyaya yönelik kapasite ve arzunun sebatını daha iyi açıklayabilen bir karşı sav önerir.

12. Deleuze'ün Nietzsche okumasındaki bir formülasyonu ödünç alırsak, "dünya ne doğru ne de gerçektir; ama canlıdır" (Deleuze, 1983: 184).

"Henüz Bilincinde Olunmayan" Bloch'un, Henüz Olmayan'ı açık bir olasılık olarak öngörmemizi mümkün kılan şeyi belirlemek için kullandığı bir terimdir. Bu kavramı Freudçu bilinçdışı kavramıyla bir karşılaştırma ya da karşılaştırmalar dizisi aracılığıyla geliştirir. Henüz Bilincinde Olunmayan, bilinçdışının bir başka yüzü, Freudçu libidonun bireyselleştirilmiş arzusuyla kıyaslanabilecek bir toplumsal ve politik arzu rezervuarını kullanan bir tarafıdır. Freudçu bilinçdışı geriye bakan bir kavram, bastırılmış ve unutulmuşların bir deposuyken, Henüz Bilincinde Olunmayan geleceğe yönelmiştir. Bloch, "*Freudçu bilinçdışında yeni hiçbir şey yok*"ken (1: 56), Henüz Bilincinde Olunmayan bir yaratıcılık kaynağı ve entelektüel üretkenlik alanı olarak düşünülmüştür (1: 116) diye yakınır.

Henüz Bilincinde Olunmayan –bu geleceği düşünme ve isteme kapasitesi– geniş bir çeşitlilikteki pratik ve yapıntılarda keşfedilebilir. Her ne kadar sadece başlangıç formunda da olsa, Bloch'un onu tespit ettiği bir yer gündüz rüyası görme eylemindedir. Ütopyacı arzular ve tahayyülün aynı anda her yerde bulunmasıyla ilgili savı resmetmek için birçok dünyevi proto-ütopyacılık örneği kullanılabilse de, gündüz rüyası göz önünde bulundurmaya özellikle uygun bir örnek gibi görünüyor; çünkü tıpkı ütopya gibi, o da sık sık hem müsrif hem de önemsiz (zamanın herkesin bildiği üzere üretken olmayan bir kullanımı –doğrusu, belki de "başıboşluğa müsamaha"nın bir özeti– ve gece rüyalarına nazaran, benzer psikolojik ağırlık ve derinliği olmayan yüzeysel bir fenomen) olarak iki kat kötülenmiştir. Bloch, gündüz rüyasının vazgeçilecek bir şeyden çok geliştirilecek bir şey olabileceği önerisiyle üretimci eleştiriye karşılık vererek ve psikolojik eleştirinin, gündüz rüyası anlamsız ve önemsiz olarak kapı dışarı edilebilirken, gece rüyasının en derin dürtü ve güdülerimize kapıları açtığı şeklindeki varsayımına itiraz ederek bu yargıları sorgulamayı hedefler. Gündüz rüyasına yönelik bu suçlama onun sözümona yararsızlık ve önemsizliğinin ötesine uzanır. Gündüz rüyası görme, sadece temsil ettiği eksiklik –konsantrasyonda bir bozulma, bir

zaman israfı, üretken faaliyette bir aksama– için değil ölçüsüz arzularımızı var edip çoğaltan şeyi, uyku rüyalarını besleyebilen libidinal aşırılıklarla kıyaslanabilir bir toplumsal arzu aşırılığını ortaya çıkardığı için de çoğu kez bir mahcubiyet olarak ele alınır. Bu sadece, hak edilmemiş zevklere yönelik bu arzuların iflah olmaz biçimde nefsine düşkünlük olarak görülmesi değildir; toplumsal ve politik tahayyülle birlikte bu deneyimlerin aynı zamanda tehlikeli olduğu –kendimize sadece sahip olmamızın muhtemel olduğu şeyleri istemek için izin verdiğimiz bu toplumsal düzenleme stratejisini ihlal etme riski taşıdığı– düşünülür. Bu alışıldık yargıda gündüz rüyası değersizdir, müsamahayı hak edecek ya da incelemeyi gerektirecek kadar ne yeterince üretici ne de işlevsel olarak yeniden üreticidir.

Burada Bloch, Freudçu gece rüyasına yine oldukça polemikçi bir zıtlık sunar. Polemik demişken, Bloch'un analizinden doğan gündüz rüyasının ideal tip gibi bir şey olduğunu belirtmem gerek: Bloch, çok bilindik ama yine de, garip şekilde, felsefi olarak ihmal edilmiş bir fenomendeki farklı bir şeyi tanımayı öğrenebilelim diye fark etmemizi istediği şeyleri büyüterek, belli eğilimleri öne çıkarır ve diğerlerini küçültür. Bizi, bu istekli kaçışlar ve bireysel fantezilerde oldukça farklı türden bir arzu ve spekülasyon tarzının izlerini, bilişsel ve duygulanımsal pratiğin bir başka formunu fark etmeye davet eder; bir giriş olarak, gündüz rüyası ve gece rüyası arasındaki ayırımı kullanıma sokar. Bloch'a göre, her bir rüya türü "çok farklı bir bölgenin kilidini açar ve oraya girer" (1: 87); göreceğimiz gibi, hem rüya görme tarzları hem de rüyaların içerikleri farklılaşmaya eğilimlidir.

Daha belirgin olarak, gündüz rüyalarını gece rüyalarından ayıran dört nokta bulunur. Birincisi, bir gece rüyasından farklı olarak, bir gündüz rüyası genellikle Bloch'un "açık bir yol" dediği şeyle karakterize edilir. Hem sanrıların hem de gece rüyalarının tersine, bir gündüz rüyası gerçekliği susturabilir ve hatta saptırabilir ama genellikle toptan değiştirmez; eylemin fiziksel ve toplumsal düzenlemesinin temel ilkeleri az ya da

çok aşina kalma eğilimindedir. Dahası, gündüz rüyaları onları görenin rehberliğine uyku rüyalarından daha fazla tabiidir; rüya gören "gördükleri tarafından alıkonmaz ya da boyun eğdirilmez, onlar buna yetecek kadar bağımsız değildir" (1: 88). Gündüz rüyaları yönlendirilmiş yapılardır; rüya görenler onların içerikleriyle ilgili seçim yapabilir. Birincisiyle yakından ilişkili olan ikinci nokta, gündüz rüyalarının "korunmuş bir ego" tarafından karakterize edilmesinin daha muhtemel olmasıdır: "Gündüz rüyası gören 'ben' daha iyi, arzulanan bir hayatın imgelerini ve koşullarını şahsen ve bilinçli olarak baştan aşağı zihninde canlandırmakta ısrar eder" (Bloch, 1970: 86). Rüya gören genellikle benlik olarak tanınabilirdir; onun olmayı arzu edebileceği bir benliğe dönüşmüş olsa bile. Egonun görece gücünün bir başka işareti bu gündüz zamanı hayalinin sansüre daha az tabii olmaya eğilimli olmasıdır. Rüya çalışması gece zamanı yolculuklarını canlandıran istekleri gizlemeye hizmet ederken, bu tür istekler çok açık bir biçimde gündüz rüyalarının menbaı olarak ortaya çıkar. Gündüz rüyası görme sürecinde, rüya görenlerin isteklerinden dolayı utanç hissetmesi ya da onları eğlendiren zevklerin kefaretini ödemeye meyilli olması daha az muhtemeldir. Gerçekten, gündüz rüyası egosunun –"ütopistik olarak yoğunlaştırılmış bir ego", "kendini genişletme iradesi olan" bir ego– daha iyi bir hayat tahayyül ettiği bu alanda, arzular daha az dizginlenir; burada kendimize, daha az bir olağan kendini suçlama ve ütopyacı farklı dünyalar tahayyülünü aksatabilen ahlakileştirme ile birlikte, daha fazlasının peşinde olan arzularımızın şahsi keşfi için izin veririz.

Bloch gündüz rüyasının üçüncü ve dördüncü niteliklerini "dünyayı iyileştirme" ve "sona yolculuk" başlıklarıyla sunar. Dünyayı iyileştirme uygulamaları olarak gündüz rüyaları ya da en azından Bloch'un kabul etmek ve dikkate almak istedikleri, genellikle toplumsal bir bileşen içerir. Yani, rüya görenin kendisini ıssız bir adada tek başına tahayyül etmesindense toplumsal bir dünyanın parçası olarak gözünün önüne getir-

mesi daha muhtemeldir (1995, 1: 92). Gece rüyaları gizlenmiş içerikleriyle yoğun olarak şahsi, hatta tekbenci ve bu yüzden, iletişim kurması zor olmaya eğilimlidir. (Burada sadece yakın zamanda gördüğü bir gece rüyasının ayrıntılarını anlatmaya çabalayan bir dostu dinlemenin sıkıntısını hatırlayın.) Öte yandan, hem kabul edilebilir bir gerçekliğe dayanan hem de daha özneler arası yönelimli gündüz rüyalarının istekli imgeleriyle çok daha kolaylıkla iletişim kurulabilir (1: 93-94). (Yakın zamanda gördüğü bir gündüz rüyasını anlatması için bir dosta kulak vermenin çok daha ilginç olacağı kuşkuludur; fakat gündüz rüyaları otosansüre daha az tabii olduğundan ve arzularımız bu rüyalarda o kadar doğrudan açığa çıkarılıp şımartıldığından, bu rüyaların paylaşılması da daha az muhtemeldir.) Gündüz rüyaları sadece dünyevi değildir; daha ziyade başka dünyalarla ilgilidir, dünyayı iyileştirmeye yönelir. Dünyayı iyileştirme uygulamaları olarak, genellikle yeniden biçimlendirilmiş bir özneler-arası duruma, benliğin hayali kurulan, güçlendirilmiş –daha güçlü, daha mutlu, daha beğenilen, daha sevilen vb– bir versiyonuyla uyumlu bir duruma başvurması bakımından gece rüyalarından ayrılır. Bu anlamda, büsbütün geriye bakmaktan çok ileriye yönelen rüyalardır, "öncüler ve beklentiler"dir (1: 87). Bloch bize kolektif unsuru, bu derin düşünmelerin en narsistik olanının bile parçası olabilecek dünyayı iyileştirme cephesini dikkate almayı hatırlatır. Ve nihayet, sona yolculuk olarak gündüz zamanı fantezileri isteklerini gerçekleştirmeye daha fazla bağlanır. Gündüz rüyası görenler isteklerinin tatmin edilebildiği bir durumun ana hatlarını tahayyül eder. O halde, gece rüyasının aksine, gündüz rüyası "bir hedefe sahiptir ve ona doğru ilerler" (1: 99).

Bu anlamda gündüz rüyaları farklı gelecek arzularını şımartır, onları gerçekleştirme yollarını deneyimler ve onların muhayyel tatmininin tadını çıkarır. Gündüz rüyaları ütopya değildir; ama yine de onlarda, ütopyacı düşünceyi canlandıran aynı Henüz Bilincinde Olunmayan'ın anlık bir görüntüsünü yakalayabiliriz: sadece bu sınırlı ve –Bloch'a göre– hırslı olmayan

formda olsa bile, hayatın yeni ve daha iyi formlarına duyulan arzu ve isteğin ilham verdiği politik akıl ve tahayyülün oluşmaya başlayan ifadeleri. Bloch'un bu rüyaları ele alışının bir nedeni o kadar ilginçtir ki, spekülatif toplumsal tahayyülün her yerde bulunuşunu takdirle karşılamamıza ve onun pratiğinin sorumluluğunu almaya başlamamıza yardım edebilir. Ütopyacılığı zapt edilebilen, görece soyutlanmış bir fenomen olarak düşünen Fukuyama gibi insanların tersine, gündüz rüyası görme örneği daha iyi dünyalar tahayyülünü ateşleyen çok daha ısrarcı ve dayanıklı bir şeyin var olabileceğini ortaya koyar.

Gördüğümüz gibi, Bloch ütopyayı tam da eleştirmenlerin ona saldırmak için kullandığı epistemolojik ve ontolojik temellerde savunur. Ütopyacı düşünce ve arzu kavramımızı sırf yanılsamadan ontolojik bir gerçek iddiası ve temeli olan bir şeye; gerçekçi olmayan bir arayıştan bir gerçekçilik tarzının epistemolojik otoritesine sahip bir pratik çabaya; müsamahaların en egzotiğinden pratiklerin en dünyevi olanına kaydırmayı amaçlar. Fakat ele almamız gereken bir zorluk daha var: ütopyacı düşünce ve eylemin dayandığı geleceğin tahayyül ve yatırım türüne konulan duygulanımsal engeller.

### *Umut Projesi*

Akıl, gerçekçilik ve gerçek sayılan şeyle ilgili savlar bildik felsefi alandır. Sonuncu engeli ele almak daha zor. Niçin daha az korkak, alıngan ya da melankolik olmamız gerektiğini tartışmaya kalkışmaktansa, ki bu hem anlamsız hem de haddini bilmezlik olacaktır, sadece başka bir zaman yaklaşımının da teşvik edilebileceğini ileri sürmek istiyorum. Takip eden tartışma, farklı bir duygulanımsal zaman ekonomisi geliştiren ve onun tarafından geliştirilen bir proje olarak anlaşılan umudun hem imkânlarını hem de zorluklarını keşfedecek. Bloch gündüz rüyaları gibi istekli imgelere katkıda bulunan akıl, tahayyül ve arzu tarzlarını beslemenin ve onları "parlatılmış bir ütopyacı bilince" (1995, 1: 12) yönlendirmenin öneminde ısrar eder. Bu gündüz rüyalarının bir kısmı sırf kaçıştan başka bir

şey olmayabilirken, "öteki kısmın göbeğinde umut vardır" ve bu kısım "öğretilebilir"dir (1: 3). Bu malzemeyi bilince çıkarma ve geliştirme süreci bizi Bloch'un bilinçli-bilinen umut dediği şeyin (1: 147) –ya da bir proje olarak umudun– alanına götürür. Bloch'un çok faydalı iki-parçalı umut tanımıyla başlayacağım, ardından kavrayışı daha da geliştirmek için Nietzsche'ye döneceğim. Genellikle ütopyacı bir kuramcı yaklaşımında bulunmamasına rağmen, Nietzsche'nin Bloch'un analizine bazı önemli ekler sunduğunu göreceğiz. Her iki kuramcıya dair okumalarım bir kavram çiftine odaklanıyor: Bloch'un somut ütopya nosyonunun anahtarı olan ikili, gerçek-mümkün ve *novum* [yeni] ve Nietzsche'nin *hınç* ve nihilizm için önerdiği çarenin merkezinde yer alan ikili, ebedi dönüş ve üstinsan. Bloch ve Nietzsche'nin bu ikili öğretileriyle karşılaşma vasıtasıyla, ütopyacı umudun kalbindeki paradoksları ve onun entelektüel ve politik projelerinin bazı –aynı anda bilişsel ve duygulanımsal– zorluklarını daha iyi anlayabileceğimizi iddia ediyorum. Bu ölçüyle, umut insanın sahip olduğu ya da olmadığı bir şey değil, beslenebilen ve kademeli olarak uygulanabilen bir şeydir – her ne kadar, iki öğretmenimizin de dediği gibi, kolay ya da risksiz olmasa da.

Bloch için umut geniş bir kategoridir. Fakat Bloch, giriş için bir başlangıç noktası sağlamak amacıyla, onu ampirik olarak birbirine dolanmış olsa da analitik olarak ayrılabilir iki unsura böler: Umut, onun açıkladığı şekliyle, hem bilişsel bir beceri hem de bir duygudur. Bilişsel bir beceri olarak umut, hem tahayyül hem de akıl araçlarıyla –yukarıda belirtildiği gibi– işleyen bir zaman yoluyla düşünme tarzıdır; bir eşi hafızadır (1995, 1: 12, 112). Fakat umut aynı zamanda bir duygudur; ya da belki daha doğru olarak, bir duygulanımdır.[13] Bilişsel bir kapasite

13. "Duygulanım"ın, Bloch'un umut nosyonunun bu boyutu için "duygu"dan daha uygun bir tanım olduğunu savunuyorum. Zira duygunun, duygulanımın yakalanması ve okunaklı kılınması olarak (Massumi, 1995: 88), çok dar bir formülasyon olmasının yanı sıra –duygulandırma ve duygulanma kapasitesi olarak anlaşılan (Zournazi'den aktaran Massumi, 2003: 212)– duygulanım da umudun vurgulamak istediğim geniş niteliğini daha iyi gösterebilir.

olarak umut hafıza becerisine yakınken ve "umut etme" diyebileceğimiz şey hatırlama ya da tarihselleştirmeyle kıyaslanabilir bir pratikken, bir duygulanım olarak umut –ya da benim "umutluluk" diyeceğim şey– en iyi, Bloch'un iddia ettiği üzere, korku ve kaygıyla bir karşıtlık içinde kavranabilir (1: 12).[14] Politik bir proje olarak umut hem bilişsel kapasitenin bilenmesini hem de duygulanımın üretilmesini gerektirir; Bloch onun her iki formda da eğitilebilen ve geliştirilebilen bir şey olduğunda ısrar eder. Her ne kadar Bloch bu iki-parçalı tanımla faydalı bir başlangıç noktası sunsa da, onun ütopyacı umut tartışmasının duygulanımın içyüzünün bir kavranışındansa geleceği düşünmenin bilişsel pratiğinin bir rehberi olarak daha iyi işlev gördüğünü düşünüyorum. O yüzden, farklı ve daha iyi bir geleceği bilme projesinin bir analizi için Bloch'a bel bağlayarak ve böyle bir geleceği istemenin ve arzu etmenin neyi gerektirebileceğinin ek kavranışları için –burada, belki eğilimine biraz aykırı olarak, ütopyacı bir kuramcı olarak okunan– Nietzsche'ye dönerek, felsefi bir işbölümü uygulayacağım.

Bilişsel bir pratik olarak umudun karşısındaki en büyük zorluk geçmiş ve şimdinin sınırlarının ötesinde düşünmekte güçlük çekmemizdir. Bloch her iki geçici akıl yürütme tarzının –geriye doğru düşünme ve ileriye doğru düşünme– zamanın her bir anının tamlığını düşünmek için gerekli olduğunda ısrar eder. Bu anlamda, Bloch geçici çerçevenin herhangi bir kısmını sadece birinin ya da diğerinin alanına teslim etmektense, hafıza ve umudu kaynaştırmaktan bahseder. Buna rağmen, tarihsellik alışıldık bir felsefi alanken, gelecek görece ihmal edilmiş kalır. Bu yüzden, "umudu öğrenme" projesinin bir parçası, zamanın her iki yönü aracılığıyla bilişsel düşünme kapasitesini geliştirmeyi kapsar.

Bloch'un somut ve soyut ütopyalar arasında yaptığı ayrım bu amaca yönelik sunduğu derslerden biridir. Ütopyacıları

14. Umudu, Bloch'un yapmaya eğilimli olduğu gibi, korku ve kaygının karşıtı olarak tanımlamaktansa, umutluluğu onların tamamlayıcısı ya da daha iyisi, panzehri olarak koymak istiyorum.

aklı bir karış havada olmakla itham edenlerin tersine, ütopyacı Bloch ayaklarımızın sıkıca yere basmasının öneminde ısrar eder. Ütopyacı umut, hem yararlı bir entelektüel uygulama hem de politik olarak etkili bir güç olmak için, mevcut konjonktürün analizlerine dayanmalı, varolan eğilim ve inandırıcı olasılıklarla ilişkili olmalıdır. Soyut ve somut ütopyalar arasındaki zıtlık tam da bu noktayı ifade etmek için tasarlanmıştır. Soyut ütopyalar onları, imkânsızın aksine, mümkün gelecekler kılabilecek mevcut eğilim ve koşullara yeterince önem verilmeksizin akla getirilir.[15] İçerikleri fantastik ve işlevleri telafi edicidir (Levitas, 1997: 67). Tersine, somut ütopyalar Bloch'un "Gerçek-Mümkün" dediği şeyle ilişkili olarak geliştirilir. Somut bir ütopya, Bloch'un ifadesiyle, "bizatihi tarihsel eğilimde yatan bir rüya olarak ... zaten mevcut toplum rahminde gelişmiş olan form ve içerikleri doğurmakla ilgilidir" (1995, 2: 623). Ütopyalar "süreç aracılığıyla sağlandıkça" (2: 623), işlevleri telafi edici olmaktan çok beklentiseldir (Levitas, 1997: 67). Bu şekilde, soyut ve somut ütopyalar arasındaki ayırım geleceğin geçmiş ve şimdiyle olan ilişkisine bağlıdır. Somut bir ütopyacılık uygulaması olarak umut etme, olageldiği haliyle şimdiyi görmezden gelmez; tarihe karşı ihmalkâr değildir. Aksine, farklı gelecekleri üretebilecek ya da üretmeyebilecek mevcut potansiyellerin ve tarihsel güçlerin farkında olmalıdır; şimdi, eğilimlerin ve gecikmelerin dayanak noktasıdır.[16]

Fakat kuşkusuz, bilişsel bir pratik olarak ütopyacı umut, şimdiyle başlamak zorundaysa da, orada sona eremez. Ütop-

15. Bloch soyut ütopya modelinin, "sanki her ütopya soyutmuş gibi, arzu edilebilir olanın hem pragmatik politik terimlerinde hem de bütün öteki ifadelerinde, yüzyıllar boyunca ütopyaları itibarsızlaştırdığından" şikâyet eder (1995, 1: 145).

16. Bloch'un soyut ve somut ütopyalar arasındaki ayırımını, bir yanda umut etmenin ve öte yanda hem isteklilik hem de nostaljinin olduğu daha ileri ayırımlar düzenlemek için de kullanabiliriz. Soyut ve somut ütopyalar arasındaki zıtlık durumunda olduğu gibi, bu ayırımlar şimdiyle olan ilişkinin niteliğine bağlıdır. İsteme ya da isteklilik geleceği düşünmenin soyut bir tarzı olarak ve nostalji soyut bir hafıza pratiği olarak tanımlanabilir. Biri ileri odaklanıp diğeri geriye baksa da, isteklilik ve nostalji Blochçu anlamda eşit derecede soyuttur: Biri şimdiden fantastik bir geleceğe, öteki ise idealleştirilmiş bir geçmişe kaçışı arar.

yacı düşüncenin epistemolojik zorluğu, umutlu öznenin yalnızca imkânsızın aksine mümkün bir geleceği değil, radikal olarak farklı bir geleceği, hem gerçek-mümkünde temellenmiş hem de onun çok ötesini gözüne kestiren bir geleceği de onaylaması olgusundan gelir. Bu bizi somut ütopyanın ikinci özelliğine götürür: Somut ütopyacılık mevcut olanaklara dayandığı için, idealizm ya da gelecekçilikle karıştırılmamalıdır. Statükonun idealizmleri olarak düşünebileceğimiz şey açısından, kopuşun olmadığı sayısız değişim rüyası akla gelir: neomuhafazakârlığın çalışmaya, aileye ve vatandaşlarının dini değerlerine demir atmış ulusal dayanışma idealinden, neoliberalizmin piyasa mantığının engellenemeyen hükümdarlığınca özgür ve adil kılınan postpolitik dünya vizyonuna ya da çoğu kez Obama kampanyalarının umut ve değişim gösterenlerine bağlanmış tepedeki bir postırksal kentin post-neoliberal vizyonuna kadar. Ulusal kaderin gerçekleşmesi ya da selamete ermeye yönelik böylesi rüyalar ütopyacı özlemlerden faydalanabilse de, genellikle, radikal olarak farklı dünya vizyonlarından ziyade şimdinin daha iyi versiyonları olarak kalır. Benzer şekilde, somut ütopyacı düşünce gelecekçilikten de ayrı tutulmalıdır. Pratik tahmin "bilimi"nin aksine, Bloch'un aklındaki somut ütopya nesnel olarak mümkün olanın bir kölesi değildir (1995, 2: 580). *Novum* kategorisi Bloch'un pek çok kavramından, "Yeni'ye doğru" umulmadık ve dönüştürücü "sıçrayış"a (3: 1373) katılmak amacıyla zamanın geçişinin mekanik ya da kestirimci modellerini bozmaya hizmet eden bir tanesidir. Bu anlamda *novum*, "mekanik Zaman ve Yeniden Zaman"a bakmaktansa, "*niteliksel olarak tersine çevrilebilir, bizatihi değiştirilebilir* bir dünya"yı onaylar (1: 286). Bu anlatıya göre, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyi düşünürken belirlenimciliğin baştan çıkarıcı basitliğine ya da teleolojinin rahatlığına direnememek *novum*'a ihanet etmektir. Hem statükonun idealizminde hem de gelecekçilikte olduğu gibi, geleceği şimdinin tahmin edilebilir bir evrimi açısından hayal etmektense, somut ütopyacı düşünce geleceğe önemli kopuşların ve beklenmedik

gelişmelerin mümkün olduğu, daha olumsal bir gelişme olarak yaklaşmalıdır.

Ütopyacı umudun bilişsel görevi somut ütopyanın bu iki unsurunu bir arada düşünmektir: hem gerçek-mümküne hem de *novum*'a, hem şimdinin tohumlarından yetiştiği kadarıyla aşina olan yeniye hem de -Jameson'ın *novum*'u tanımladığı şekliyle- "bütünüyle ve beklenmedik şekilde yeniye, mutlak ve doğasından gelen tahmin edilemezliğiyle hayrete düşüren yeniye" (1971, 126) olan bağlılık. Zorluk da işte bu noktada bulunuyor: şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyi hem eğilim hem de kopuş olarak düşünmek. Gelecek, aynı anda bilişsel olarak haritalandırmamız gereken ve temsil çabalarımızı zorunlu olarak aşan bir şeydir. Bu bilişsel alanın dar biçimde sınırlanmış terimleri içinde, *novum*'un şimdi ve gelecek arasında açtığı boşluk, düşüncenin kendi nesnesine yeterli olma konusundaki başarısızlığına işaret eder gibidir. Farklı ütopyacı formları ve onların ütopya araştırmalarının kilit muamması olarak kalan şeye yaklaşımlarını incelediğimizde, bu bildik ikilem hakkında söyleyecek daha çok şeyim olacak. Burada sadece ütopyacı vizyonların gücünün kısmen, bir yanda geleceği bilmenin, öte yanda onu isteme ve arzulamanın, kesinlikle bağlantılı olsalar da, aynı şey olmadıkları ve zorunlu olarak aynı araçlarla elde edilmedikleri olgusundan ileri geldiğini belirtmekle yetineceğim. Daha özel olarak, farklı bir geleceği isteme ve yaratma, onun ne olabileceğini bilmeye bağlı olmayabilir. Bloch ütopyacı umudun duygusal ya da duygulanımsal boyutunun bir bilgi projesi olarak ütopya ile bir politik proje olarak ütopya arasındaki zorunlu bağ olduğunu kabul eder. Ütopyacı düşünce ve pratik, duygulanım kapasitelerimize, onların yargılayıcı ve yaratıcı aklın uygulamasına bağlı oldukları kadar bağlıdır. "Bu duygu çalışması" diye ısrar eder Bloch, "olmakta olan şeye, bizzat ait olduğu şeye aktif olarak kendini veren insanlar gerektirir" (1995, 1: 3). Umudun politik bir güç olması için, bir düşünce meselesinden daha fazlası olması gerekir: Bir arzu ve irade meselesi de olmalıdır. Onu sırf epistemolojik olmaktan

ziyade politik bir güç olarak kavrayacaksak, duygulanımsal boyutunu kategoriyi anlayışımıza eklemeliyiz.

Bloch'un duygulanımsal ütopyacı umut projesi anlatısını geliştirmek ve onun oluşturduğu zorlukları kavramak için Nietzsche'ye geçmeden önce, Bloch'un korku ve kaygıyla karşıtlaştırdığı bir duygulanım olarak umuda dair önerisel tanımına bir kez daha dönmek istiyorum. Bloch için korku ve kaygının temeli gibi görünen ve onları duygulanımsal bir yönelim olarak umutluluktan ayıran şey, onların özne üzerindeki etkisidir. Korku ve kaygıyla ilgili azaltan ve güçsüzleştiren bir şey var: "Doğrusu, benliğin soyunun tükenmesiyle ilgili bir şey kendini onlarda duyuruyor" (1995, 1: 75). Özellikle korku, Bloch'un Sartre'dan yararlanarak tanımladığı şekliyle, "kişiyi sıfıra indiren" bir durumdur (3: 1366). Korku, bir kez ele geçirince kişinin diğer boyutları ya da bağlılıkları üzerinde öncelik iddia edebilen tüketici bir güç olmaya eğilimlidir. Bu kavrayışa dayanarak ve onu toplumsal ilişkiler alanına genişleterek, korkunun benzer şekilde etkisizleştirebildiğini, öznelerini aynı anda incinebilirlikleri vasıtasıyla başkalarına maruz ama koruyucu tepkilerinin bir sonucu olarak da bağlantıları kopmuş hale getirebildiğini fark edebiliriz. Korkunun önemli ve bizim buradaki amaçlarımız için, aydınlatıcı bir politik şeceresi ve tarihi olan bir duygulanım olması şaşırtıcı değildir.[17] Thomas Hobbes, öznelerin güçlerinden vazgeçmeye ve hükümranın iradesine boyun eğmeye rıza gösterme şeklindeki doğal duruma sürükleyen ve kendisinin onurlandırdığı tutkunun, korkunun politik etkililiğinin klasik analizi olabilecek şeyi sunar. Hobbes için korkuyu böyle önemli bir duygulanım yapan şey, Corey Robin'in ifade ettiği gibi, korku öznesinin onun tarafından felce uğratılmamasıdır; tersine, korku bir eylem için, özellikle benliği koruyacak bir eylem için mahmuz olarak işlev görür (2004, 41). Yani, korku öznenin kendini korumaya bağlılığını vurgulamasına ve netleştirmesine hizmet eder. Bireysel ve kolektif kapasitelerimi-

17. Korkunun ABD politikasındaki politik zenginliğinin bir analizi için Corey Robin'in "Amerikan tarzı korku" dediği şeyin tarihini anlatışına bakınız (2004).

zi azaltırken eyleme geçmemizi teşvik ederek, aynı anda hem zayıflatır hem de canlandırır. Hobbes'un anlatısında, korku politik açıdan etkisizleştiren bir duygulanım olarak -onun bakış açısına göre faydalı bir şekilde- işlev görür: Ölümden korkan özne özgürlük pahasına korunmayı seçer.

Korkan özne kendini koruma iradesi etrafında anlaşmışken -temel hatlarını Bloch'un anlatısından derleyebileceğimiz- umutlu özne daha açık ve geniş bir öznellik modelini temsil eder. Bu şekilde benliği savunmaya indirgenmemiş olan umutluluk çok daha geniş bir bağlantılar ve amaçlar yelpazesini mümkün kılar. Bloch'un tanımladığı gibi, "umut duygusu kendisinden doğar, insanları sınırlamak yerine genişletir" (1995, 1: 3). Korkan özne ve umutlu özne arasındaki bu zıtlık için çok önemli görünen şey, ikincisinin sadece hayatta kalmayı değil daha fazlası olmayı da amaçlamasıdır; böylece, Bloch'un terimleriyle, "kendini koruma kendini genişletme haline gelir" (1: 76).

Her ne kadar Nietzsche genellikle ütopyacı bir kuramcı olarak okunmasa ve umut, analizlerinde açıkça belirttiği bir kategori olmasa da, onun ebedi dönüş ve üstinsan öğretileri umutlu öznenin bu ilk temsilini daha da geliştirmek için kullanılabilir. Korku ve umut özneleri gibi bu çeşitli modelleri kıyaslarken, psikolojik portreler olarak sırf indirgemeci olan şeyin, politik alegori figürleri olarak öğretici olabileceğine güvenerek, temsili tiplerle -bu durumda, zamanla duygulanımsal bir ilişki açısından karakterize edilmiş öznelerle- ilişki içinde savlar oluşturan felsefi bir mecazdan yararlanıyorum. Umutlu bir özne olarak önerdiğim şeyin Nietzsche modeli, bir başka tipe, "*hınç* insanı"na, Nietzsche'nin bizim özellikle hassas olduğumuzu düşündüğü hastalıklar için kritik tanısını geliştirmede kullandığı bir özne modeline zıtlıktan doğar.[18]

18. *Hınca* odaklanacak olsam da, daha önceki sol melankoli bahsinin ışığında, *hınç* ve melankoli öznelerinin duygulanımsal zamansallıkları arasında ailevi benzerliklerin olduğunu belirtmeliyim. Freud melankoli öznesini -ve en azından bu terimlerde, yas tutan özneyi de- "faaliyetin engellenmesi"nin yanı sıra, "sevme kapasitesi kaybı, dış dünyaya ilginin kesilmesi, son derece acılı bir keyifsizlik" (1957, 244) sergileme olarak tanımlar.

Bloch'un umut kavramında olduğu gibi, Nietzsche *hıncı* hem duygulanımsal bir durum hem de bilişsel bir pratik açısından tanımlar; bu sonuncusunu, unutma gücü konusunda aşırı gelişmiş bir hafıza olarak betimler. Nietzsche "*hınç* insanı"nı eski yaralarla oyalanan biri olarak görür; bu insanın geçmişe olan takıntısı onu tam bir şimdinin neşeli deneyiminden alıkoyar (1967, 127). Bu özne, esasen tepkisel bir irade niteliğiyle de karakterize edilir; geçmişten doğan ve onun işaretlerini taşıyan şeye karşı suçlayıcı bir duruşa, kine ve pişmanlığa yenik düşmüş bir öznedir. *Hınç* öznesi, kendini cezalandırma ve küçültmeyle sonuçlanan bir duygulanımsal zaman ilişkisi deneyimler ve kendisinin olageldiği şeyi onaylamaktan acizdir.

Ütopyacı umut perspektifinden aşikâr bir sorun bu öznenin gelecekle ilişkisinin niteliğidir. Şimdiyi ezen bir geçmişin musallat olduğu *hınç* güçleri, öznenin gelecek vizyonlarını da oyar; onları ya aynının daha fazlasına ya da geçmişin öcünü alabilecek vizyonlara dönüştürür. Geçmiş ön plana çıkar, yeni ve farklı bir gelecek olasılığını gölgede bırakır. Fakat Nietzsche'nin çizdiği portrede özetlenen duygulanımsal zamansallıktaki sorun sadece, böyle bir öznenin ileri değil de geriye bakması değildir. Daha da önemlisi öznenin şimdiyle ilişkisidir, etkisizleştiren bir an içinde olma tarzıdır, duygusuzluk ve teslimiyet üreten bir duygulanımsal zamansallıktır.

Yeni, daha umutlu bir zamansallığa doğru ilk adım, bu yüzden, önce yaşayabilir bir şimdiyi geçmişin elinden alabilmemizi, bizi şimdinin yazarı değil sırf eseri kılmakla tehdit eden bir geçmişle ilişkimizi değiştirebilmemizi gerektirir. Ebedi dönüş ya da her şeyin yinelenmesi doktrini –çok basit olarak, geçmişin şimdiyi üretmeyi sürdürmek için yinelendiği fikri– Nietzsche'nin geçmişle zehirlenmiş bir ilişki ve onun şimdide depolamış olduğu şey için önerdiği tedaviydi. Ebedi dönüş, bizi şimdinin ebediyen döneceğine inandıracak bir doktrin olarak ortaya kondu: "İçinde sıkıştığım nedenler karmaşası yinelenecek –beni yeniden yaratacak!" (Nietzsche, 1969: 237). Bu fikir şimdiyi onaylama kapasitemize meydan okuma, "ebe-

dilik içinde *tekrarlanmış olanı ve tekrarlananı* isteyen" bir varlık olma anlamına gelir (Nietzsche, 1966: 68). Nietzsche sorar: "*Hiçbir şeyi* bu nihai ebedi teyit ve damgadan *daha tutkuyla arzulamamanız için* kendinize ve hayata karşı ne kadar iyi niyetli olmanız gerekecek?" (1974, 274). Görev, geçmişi unutmak ya da tarihin kurucu gücünü görmezden gelmek değil –mesela, acının ve ıstırabın gerçekliği yadsınmamalı, kabul edilmelidir– geçmişle, farklı bir geleceği daha mümkün kılabilecek bir ilişkiyi elde etmektir.

Ebedi dönüş öğretisinin burada belirtilmesi gereken iki cephesi var. İlk olarak, Nietzsche için doktrinin epistemolojik bir öneriden çok ontolojik bir müdahale olduğunu fark etmek önemlidir. Kathleen Higgins'in dediği gibi, "hayatımız için pratik çıkarımları olan şey, doktrinin önermeli içeriğinin *doğruluğu* değil, bizim doktrini kabulümüzdür" (1987, 164). Başka bir deyişle, söz konusu olan şey gerçekten de ebedi dönüşe inancımız değildir, bu şekilde zamanın geçişini düşünüp düşünemeyeceğimiz de değildir; bunların yerine, "bu müthiş *geliştirici* fikrin" (Nietzsche, 1968: 544) duygulanımsal etkisidir, "bu düşünce size sahip olsa" (1974, 274) ne olacağıdır. Bu şekilde hissetmek ne anlama gelir? Zamana bu yönelimi deneyimleseydiniz kim olurdunuz?

Belirtilmesi gereken ikinci nokta, Nietzsche'nin ebedi dönüşle vazettiği duygulanımsal zamansallığın –tarihsellik ve gelecek arasındaki özel ilişki, haritalandırmaya uğraştığı şeyin duygulanımsal kayıtları– onun konuşlandırdığı onaylama nosyonuna dayanmasıdır. Ebedi dönüş geçmişin şimdi ve gelecek üzerindeki oyalayıcı etkisini kabul eder ve bu oyalanmanın *hınçla*, hatta nihilizmle sonuçlanan özel bir tarzına geçit vermemeye çalışır. Çözüm onu isteyerek ya da Nietzsche'nin tanımladığı gibi, her "Böyleydi"yi "'Ama böyle olsun istemiştim! Böyle olsun isteyeceğim'"e dönüştürerek, "geçmişi kurtarmak"tır (1969, 216). Fakat burada vurgulamak istediğim bir konu var: geçmişi isteyen bu isteğin yaratıcı bir istek olarak anlaşılması gerekir (bkz. 163); doktrinin öğrettiği şimdinin onaylanması

geçmişin ürettiği her şeyin basit bir onayı ya da tasdiki değil, geçmişte yerleşme şekillerimize aktif bir müdahaledir. Onaylama pratiği istemli bir müdahaledir, onun nesnesinin aktif olarak benimsenmesidir; Gilles Deleuze'ün formülasyonunda, onaylama rıza değildir (1983, 181). Bu şekilde geçmişi istemek, onu kabul etmek ya da onunla uzlaşmak değil, onun geçişiyle olageldiğimiz şeyin –bir kin ve teslimiyet kaynağı olarak değil, geleceği yaratma temeli olarak– onaylanmasıdır. *Hınca* bir panzehir olarak, geçmişi isteme kontrol edemediğimiz bir tarihin belirleyici gücüne ve onun üretmiş olduğu şimdiye yönelik husumetimize karşı gücümüzü uyandırma çabasıdır.[19] Bu anlamda onaylama, bir zamanlar olduğumuz ya da olmayı istediğimiz şeyin standartlarına karşı kendimizi ölçtükten sonra olageldiğimiz şeyi reddetmeyi değil, olduğumuz şeyi onaylamayı ve istemeyi gerektirir; çünkü o, aynı zamanda, başka türlü olmak için mücadele edebileceğimiz kurucu temeldir.

Kendini onaylama, Nietzsche'nin vazettiği bu yeni duygulanımsal zamansallığa doğru ilk adımdır. Artık gücenilen geçmişin büyüsü altında olmayan bir şimdinin, serzenişlerimizden kurtulmuş bir hayatın onaylanması ilk adımsa, ikinci adım zamanın öteki yüzüyle, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Nietzsche'nin *hınç* öznesi için verdiği reçete sadece şimdide yaşama kapasitesine ve insanın olageldiği şeyi seçici olarak onaylamaya dayanmaz; şimdinin bu öznesi, bu "insan" modeli, aynı anda onaylanmalı ve aşılmalıdır: "İnsan bir köprüdür" diye ısrar eder Nietzsche, "bir hedef değil" (1969, 215). "İnsan"ın gelecekteki bir alternatifi hedef olabilse de, mevcut olan, bu alternatifin kuruluş alanı olacaktır; "sadece bir soytarı, 'insanın da üzerinden *atlanabileceği*'ni düşünür" (216).

19. Bu anlamda, Nietzsche'nin düşüncesindeki, kabul olarak onaylama ve istemli onaylama arasındaki ayırım, Bloch'un otomatik iyimserlik ve militan iyimserlik arasındaki ayırımına benzer. "Zaten olmuş olan herhangi bir şey aracılığıyla oy üstünlüğü sağlamayı reddeden bir irade"yle (1995, 1: 147) karakterize edilen militan iyimserlik gerek naif gerek teleolojik iyimserlik çeşitlerine karşıdır; nostaljiye olduğu kadar istekliliğe de tahammülsüzdür. Militan ya da "kurulmuş iyimserlik" bu yüzden hem otomatik iyimserliğin "ucuz saflığı"na hem de ilerlemeye olan otomatik inanca muhaliftir (1: 199-200).

Hedef şimdiyi ve olageldiğimiz şeyi korumak –bir bakıma, köprüye yerleşmek– değil, daha iyi bir gelecek isteyebilecek öznelere olanak sağlamak için onları onaylamaktır. Ne de olsa, Nietzsche için, hayattaki canlandırıcı güç kendini koruma isteği değil, güç isteğidir; hedef –şimdi Bloch'un terminolojisine dönelim– kendini koruma değil, kendini genişletmedir.

Üstinsan, bir başka özne tipidir. Fakat "insan"ı aşan bu figür, yeni bir insani özne modeli vizyonundan çok, kendini aşmanın başka bir tarafının yerini ve onu bir hedef olarak kabul edecek özne tipini işaretlemenin bir yoludur. Üstinsan, "geleceği *kendilerine* kurban eden" ve kendilerini kendini korumaya adayan "şimdinin efendileri"ne zıt biçimde konumlanır (Nietzsche, 1969: 298, 230). Ebedi dönüş bizi şu soruyla sınar: Kendimiz de dahil, şu an varolan her şeyin ebedi yinelenişine katlanabilir miyiz? Üstinsan figürü bize zamansal çerçevedeki bir başka noktadan meydan okur: Kendi dönüşümümüzü istemeye tahammül edebilir miyiz, kendimizin "ötesini yaratmak" (145) istiyor muyuz? Artık "bizim" dünyamız olmayacak yeni bir dünya, bizim gibi özneler üretmeyecek bir toplumsal form yaratmayı arzu ediyor muyuz ve bunu isteyebilir miyiz? "Sevmek ve helak olmak", der Nietzsche, sadece aşk için yapabileceğimiz fedakârlıkların bir sonucu olarak değil, dışarıyla olan duygulanımsal ilişkide kaçınılmaz olarak meydana gelen değişikliklerde de "bir aradadır ezelden beri". Bir fail olarak kendini onaylamak –ya da Nietzsche'nin diyeceği gibi, bir yaratıcı olarak sevmek– yaratımın öteki yüzü yıkım olduğundan, helak olmaya da istekli olmaktır. Farklı bir gelecekte, ne bizim ne de çocuklarımızın –hâlâ kendimiz ya da bizimle ailevi benzerlikler taşıyan insanlar için bir yer tahayyül edebileceğimiz bu yaygın mecazı analım– var olacağı bir gelecekte "helak olmamız" ihtimaline karşılık vermek, üstelik korku ve kaygıyla değil, neşe ve umutla karşılık vermek ne anlama gelir? Bu ikinci unsura bir ekleme yapmak, bu Nietzscheci alternatif zamansallığı gerçekten paradoksal hale getirmekle tehdit eder: Bir yandan, olageldiğimiz halimizle kendimizi onaylamak ve içinde yaşayabileceğimiz bir şimdiyi oluşturmak için geçmişle

yüzleşmemiz; öte yandan, farklı bir gelecek yaratma projesini ve bununla birlikte kendi dönüşümümüzü kabul etmemiz isteniyor. Nietzsche'nin vizyonunu o kadar zor yapan şey budur: şimdiyi kucaklama, benliği onaylama ve aynı zamanda onların aşılmasını isteme emri; kendini koruma ya da kendini yüceltme değil, kendini onaylama buyruğu. Nietzsche'nin vazettiği duygulanımsal zamansallık, onayladığımız benliğin artık var olmayacağı yeni bir geleceği istemek için yeterince güçlü olabilmek amacıyla, geçmişin bazen ezici olan belirleyici gücü ve şimdi arasına mesafe koyabilen bir reçetedir.

Bloch ve Nietzsche'nin ütopyacı umut kuramlarının bu bir araya getirilişinden çıkarmak istediğim iki nokta var. Her iki anlatının verdiği ilk ders, ütopyacı umudun en az geleceğe yönelimimiz kadar geçmiş ve şimdiyle ilişkimizin niteliğine de bağlı olmasıdır. Hem bilişsel hem de duygulanımsal olarak geçmişte ve şimdide tuzağa düşme eğilimimiz, bir proje olarak umudun yüz yüze olduğu sorundur. Fakat çözüm hiçbir şekilde geçmişi ve şimdiyi inkâr etmek ya da görmezden gelmek değildir. Hem Bloch'un somut bir ütopyanın gerçek-mümkünden geçmesi gerektiği konusundaki ısrarı hem de Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisi ütopyacı oluşun alanı olarak şimdiyi talep eder. Bu yüzden, Bloch sadece geçmişe ait yapıntıların değil mümkün geleceğin tohumlarının da şimdide yattığında ve bu nedenle onun soyut, fantastik ütopyalarda olduğu gibi –Nietzsche'den ödünç bir formülle– "üzerinden atlanamayacağı" konusunda ısrar eder. Nietzsche okumamızın da vurguladığı gibi, söz konusu olan yalnızca mümkün geleceklerin tohumlarını yerleştirmek için bilişsel olarak şimdiye katılmak değil; aynı zamanda –yalnızca yaralarına odaklanmayan ve yalnızca şimdinin eleştirisiyle silahlanmamış, kolektif direnme ve yaratma güçlerinin onaylanmasıyla da sağlamlaştırılmış– politik faillerin dünyayı değiştirmek üzere kolektif olarak hareket edebileceği bir alan olarak şimdiyi onaylamaktır. Umut becerisi sadece bilişsel olarak değil, duygulanımsal olarak da şimdiye bağlanmıştır; her ne kadar bu, iki kuramcı için de eğilimleri, köşeleri, cepheleri ve failleri olan bir şimdi olsa da.

İkincisi, onların ikili öğretileri ütopyacı umut projesinin kalbindeki, aynı anda bilişsel ve duygulanımsal olan zorlukları taşır. Fakat Nietzsche'nin paradoksal kavramı daha büyük zorluk teşkil ediyor gibi görünüyor. Bilişsel bir pratik olarak umut etme onu hem eğilim hem de kopuş açısından düşünmemizi, şimdiden doğan ve onunla bağlantılı ama henüz radikal olarak fark edilebilir olmayan şekliyle gelecekle uzlaşmamızı gerektirebilir. Fakat duygulanımsal bir mizaç olarak umutluluk daha da fazlasını gerektirir: (kendini) onaylamayı ve (kendini) aşmayı istemek; başka türlü olabilmemizin zemini olarak olageldiğimiz şeyi onaylamak. Duygulanımsal zamansallığın –Nietzsche'nin bizi geliştirmeye davet ettiği bu geçmiş, şimdi ve gelecekle olan özel ilişkinin– zorlukları azımsanmamalıdır. Sevmek ve helak olmak gerçekten, Nietzsche'nin iddia ettiği gibi, daima bir arada olabilir; fakat yok edilmesi gereken şey bizi mümkün kılan, okunaklı özneler olarak var olabildiğimiz dünya olduğunda, yeni bir dünya yaratma görevi korkutucu, hatta distopyacı bir ihtimal olabilir. Ütopya korkusu en nihayetinde, Jameson'ın zekice yakaladığı gibi, farklı oluş korkusuyla ilgilidir: "mevcut tutku, alışkanlık, pratik ve değerlerin çok azını dokunulmamış bırakacağını –tahayyülde bile– düşünebileceğimiz kadar önemli bir dönüşüm seyrinde muhtemelen kaybedeceğimiz her şeyin karşısındaki eksiksiz bir kaygı" (1994, 60).[20] Politik bir dünyayı yeniden kurma projesi olarak ütopyacı umudu geliştirmek, sadece farklı bir geleceği düşünebilir olmanın değil, başka türlü olmayı ister hale gelmenin de mücadelesidir. Brown şunu sorar: "Farklı türden varlıklar haline gelmeyi göze alma gönüllülüğünü, haklarından mahrum edilmiş olma perspektifinden toplumsal dünyanın mimarisini

20. Bu, Bellamy'nin *Looking Backward*'daki karakteri Julian West'in yüz yıldan fazla bir zaman sonraki gelecekte yeni bir toplumsal dünyada uyandığında deneyimlediği, benliğin bir tür dağılması ve yerinden çıkmasıdır; Julian bunu şöyle tanımlar: "kişisel kimliğimin açık bir soru gibi göründüğü anlar" (2000, 113). Bununla birlikte, Bellamy, birçok açıdan teselli edici bir şekilde tanıdık olan bir gelecek tasviriyle, okuru deneyimin aksi halde ontolojik olarak özümsenebilir olduğuna inandırmak için daha fazlasını da yapar.

değiştirme arzusunu, mevcut düzenin mallarının farklı bir düzeninkinden daha az değerli olduğu kanaatini sürdüren ne?" (2005, 107). Burada kavrandığı şekliyle umut projesi, başka türlü olabileceğimiz bir kurucu zemin olarak olageldiğimiz şeyin onaylanmasını gerektirir. Bu bakış açısından umutlu özne intikam ya da tazmin, tanınma ya da aklanma peşinde koşan önceden kurulmuş bir özneden çok sadece güçlü olma arzusuyla değil, daha kışkırtıcı olarak, farklı olma istekliliğiyle de silahlanmış kurucu bir öznedir. Bu yüzden umut projesi, gelecek yerleştiği için değil –tersine, o bir felaket olabilir– farklı ve daha iyi bir dünya bir olasılık olarak kaldığı için, hem olmaya başlamış şeye yönelik hınca hem de onun yerini alabilecek şeye karşı duyulan korkuya karşı mücadele etmelidir.

## ÜTOPYACI FORMLAR VE İŞLEVLER

Bu noktada, felsefi spekülasyonun sanal yüksekliklerinden inip fiili ütopyacı yapıntıları –umut projelerini, elbette ama bir kez somut formlarda örneklendiklerinde, yukarıda keşfedilen ütopyacı itkileri ve olasılıkları kaçınılmaz olarak şu ya da bu derece kısıtlayacak projeleri– incelemeye geçerek, analizi biraz farklı bir yönde ilerletmek istiyorum. Ütopyacı arzuları kültürel formların ve politik pratiklerin geniş bir çeşitliliğine gömülmüş ve onlar tarafından mümkün kılınmış bulabilsek de, takip eden tartışma ayrıntılı alternatif dünya vizyonları sunan geleneksel edebi ve kuramsal ütopyalardan, ütopyacı manifestoya ve nihayet ütopyacı talebe kadar varan, politik kuram açısından en tanınabilir olan bu ütopyacı ifade formlarına odaklanacak. Ütopyacı talebi bu daha bilindik ve okunaklı ütopyacı türlerle ilişkili olarak konumlandırarak, onun bir ütopyacı form olarak niteliklerini daha iyi kavrayabilir ve görece avantaj ve dezavantajlarını daha net fark edebiliriz.

Karşılaştırmalı analiz, bu ütopyacı spekülasyon formlarının işlevlerini merkeze alacak.[21] Ev işleri için ücret analizinden

21. Formları ve içeriklerinin ötesinde, ütopyaların işlevine duyulan bu ilgi ütopya araştırmaları literatüründe yaygındır. İki güzel örnek için bkz. Levitas (1990) ve McKenna (2001).

edindiğimiz, perspektif ve kışkırtma olarak talep üzerindeki ikili odağı bu tartışmaya uyarlayarak ve zengin ütopya araştırmaları literatüründen yararlanarak, genellikle ifade edilen iki işlevi seçip ayırıyorum: Ütopyacı formlar, bir olumsuzlama gücü olarak, statükoya yatırımın azalmasını ve eleştirel perspektifleri teşvik edebilir; bir onaylama tarzı olarak, alternatifler doğrultusunda kışkırtmalar olarak işlev görebilir. Bir işlev şimdiyle bağlantımızı başkalaştırmaktır, diğeri gelecekle ilişkimizi değiştirmek; biri uzaklaşma üretir, diğeri umut. Bu işlevleri kısaca gözden geçirmekle başlayacağım, daha sonra onların çeşitli ütopyacı formlar tarafından nasıl iyi ya da kötü şekilde yerine getirilebileceğini değerlendireceğim.

Bir ütopyacı formun birinci işlevi şimdinin nüfuzunun etkisizleştirilmesi ya da olumsuzlanması ile ilgili, kapsamlı biçimde yapısökümcü bir işlevdir. Ütopyacı formların, hiçbir şekilde eşsiz değilse de, özel gücünün bir kısmı onların Darko Suvin'in (1972) uzaklaşma olarak nitelediği kapasitelerinden –yani, alışmış olduğumuz deneyim ve anlamlar ile ve toplumsal ilişkilerin mevcut düzenlenişinin çok tanınabilir olan konturlarını alışılmadık kılma yeteneklerinden– gelir.[22] Bu, mevcut toplumsal düzenin doğal bir yapıntı, gerekli bir gelişme ve kaçınılmaz bir gelecek olarak verili statüsünün altını oyabilecek bir uzaklaşmadır. Ütopya bu anlamda, Zygmunt Bauman'ın tanımladığı şekliyle, şimdinin göreceleştirilmesini, onu insan tarihinin olumsal bir ürünü olarak işaretlemeyi ve böylelikle farklı bir gelecek olasılığını açmayı mümkün kılan bir şeyleşmeden arındırma tekniği olarak hizmet görür (1976, 13). Ütopya sadece mevcut düzene bir mesafe koyma fırsatı sunmakla kalmayabilir; bizi toplumsal seçenekler ve politik olasılıklarının dar yörüngesinde kilitli tutarak –ister sağduyu, uygulanabilirlik ister "yalnızca gerçekler"e çağrı formunda– şimdiye bağlayan o düşünce alışkanlıkları ve epistemolojilerini askıya alma ya da bir an için işlevsiz kılmaya da hizmet

22. Suvin'in (1972, 374) bilimkurgu ve edebi ütopyanın bu uzaklaşma işlevini detaylandırması Viktor Shklovsky ve Bertolt Brecht'in eserlerinden yararlanır.

edebilir.[23] Son olarak, ütopyacı form kimliksizleşme ve öznesizleşme anları da sağlayabilir: Başka dünyaların sakinlerinin, gelecek varlık modellerinin betimlemeleri olarak hizmet görebilecek tasvirleri bize, kendimizi de yabancı kılacak araçları takdim edebilir. Bu açıdan, Vincent Geoghegan'ın savunduğu gibi, ütopyanın "arsız ve göze batan ötekiliği ona diğer analitik araçlarda olmayan bir güç verir" (1987, 2); bu, soykütükçülerin tarihsel geçmişi kullanımlarının bile çoğu kez boy ölçüşemeyeceği bir ötekiliktir. Yeni ve farklı gelecekler olasılıklarına açıklığı teşvik edebilen şeyleşmeden arındırma ve yatırımın azalması fırsatlarını sağlamanın ötesinde, ütopyanın kapsamlı biçimde yapısökümcü olan bu ilk işlevi ayrıca daha özel eleştirel kapasitelerimizi tahrik etmeye ve zenginleştirmeye hizmet eder. Ütopyacı form, bizi her günün sürükleyici aşinalığından uzaklaştırarak, şimdiyi eleştirel olarak değerlendireceğimiz yeni bir bakış açısı sunabilir.[24] Mesela, bazı örneklerde toplumsal sorunların varlığı ve etkilerinin boyutu, yoklukları hayal edilerek daha net görülebilir. Ütopyanın eleştirel gücü şimdinin ideolojik desteklerine basit bir karşıtlıktan değil, onun en azından bazı ideolojik çevreleme formlarına içeriden baskı yapma çabalarından gelir (bkz. Moylan, 1986: 18-19).

Ütopyacı formun birinci işlevi, fiili şimdiyi algılayışımıza yeniden yön vermek için sanal bir toplumsal durumdan geriye doğru bakmakken, ikincisi dikkat ve enerjimizi açık bir geleceğe doğru yeniden yönlendirmektir. Uzaklaşma, yukarıda tanımlanan çıkarıcı ya da etkisizleştirici işlemler için merkezidir; buna karşılık, kışkırtma işlevi diyeceğim şey için hayati olan şeyse umuttur. Ütopya daha iyi bir dünyanın, özellikle gerçek-mümkünde temellenmiş bir dünyanın ışıltısını ya da

23. Vincent Geoghegan'ın formülleştirdiği gibi, klasik ütopyacı formun bu işlevi "varolan toplumların savunma mekanizmalarını –sağduyu, gerçekçilik, pozitivizm ve bilimcilik– delip geçerek şimdiyi sorgular" (1987, 2).

24. Edward Bellamy, 2000 yılında geçen ütopyacı bir gelecekle ilgili 1888 tarihli meşhur romanını, ütopyacı formun eleştirel mesafe koyma kapasitesini ön plana alarak, *Looking Forward* [İleriye Bakmak] olarak değil *Looking Backward* [Geriye Bakmak] (2000) olarak isimlendirdi.

vizyonunu sağlayarak, politik arzuyu canlandırmaya, özlemlerimizi yeni ve daha tatminkâr kolektivite formlarına bağlamaya hizmet edebilir. Arzuyu kışkırtmanın ötesinde, ütopyalar aynı zamanda politik tahayyüle ilham verebilir, bizi bu ihmal edilmiş beceriyi esnetmeye teşvik edebilir ve toplumsal ve politik ilişkilerimizde mümkün olabilecek şeye dair algımızı genişletebilir. Bu anlamda, ütopya -Jean Pfaelzer'ın formülasyonunu ödünç alırsak- "bir politik arzu çağrışımı olarak bizi baştan çıkarır" (1990, 199). Nihayet, bu kışkırtma işlevinin parçası olarak, ütopyalar ilham verici modeller olarak hizmet görebilir; politik iradeyi etkinleştirmeye, toplumsal değişim hareketlerini harekete geçirmeye ve örgütlemeye yardım edebilir.

Bu ilk tanımlara eklenecek iki nokta var. Birincisi, bu iki işlevin edimsel boyutlarını vurgulamak önemlidir. Uzaklaşma işlevi açısından, ütopyacı eleştiri projesini diğerlerinden ayıran niteliklerden biri onun analizi yönlendirme -ki genellikle bir analiz sağlamaz- şeklidir. Belirli kurumlar ya da toplumsal rejimlere dair okurun kabul ya da reddetmesi beklenen açık değerlendirmeler sunan daha bildik politik kuram tarzlarının tersine, ütopyacı formlar okuru karşılaştırmalı analiz pratiğiyle meşgul olmaya ve eleştirel düşünce sürecine katılmaya davet etme eğilimi gösterir. Bu anlamda, okur şimdi üzerine eleştirel düşünce sürecinin alıcısından çok katılımcısı olmaya çağrılır (ayrıca bkz. Fitting, 1987: 31). Kışkırtma işlevinin edimsel niteliği hem diğer tarzlarda olduğundan daha belirgindir hem de fark edilmesi daha önemlidir; çünkü ütopyayı yeni bir ışık altında görmemize, "onu bir süreç, *energeia*, sözcelem ve üretkenlik olarak kavramamıza" -burada Jameson'ın Louis Marin okumasından yararlanıyorum- "ve sırf temsil, şu ya da bu ideal toplum ya da toplumsal idealin 'gerçekleşmiş' vizyonu şeklindeki daha geleneksel ve basmakalıp Ütopya görüşünü açık ya da örtük biçimde reddetmemize" (Jameson, 1977: 6) izin verir. Ütopyacı bir alternatif, ampirik bir gerçeklik olarak değil de entelektüel bir olasılık olarak önerildiği için, bu olasılığın inşa ve detaylandırılma süreciyle meşgul olmamızı daha iyi sağlayabilir; bu durum, bir kez daha, kimilerinin bu ampirik olma-

yan kuramsal araştırma tarzının temel zayıflığı olarak gördüğü şeyde belli bir avantaj olduğunu gösterir. Bu okumaya göre, ütopyacı formun değeri onun *ne yin* isteneceği, hayal edileceği ve arzulanacağına ilişkin reçetesinden çok, istiyor, hayal ediyor ve arzuluyor *oluşumuzdaki* ısrarında yatar. Miguel Abensour, ütopyaların rolünün arzu eğitimi açısından anlaşılması gerektiğini savunur; bu, ahlaki bir eğitim değil, E. P. Thompson'ın Abensour'un bakış açısını açıklayışındaki gibi, "arzuya arzulamayı, daha iyi arzulamayı, daha çok arzulamayı ve hepsinden önemlisi farklı bir şekilde arzulamayı öğretmek"tir (Thompson, 1976: 97). Bu anlamda, ütopyacı formun gücü vazetmekten çok kışkırtma, önceden tasarlamaktan çok canlandırma kapasitesinde yatar. Jameson da ütopyaları yapıntıdan çok praksis olarak, içeriklerinden çok formları için onaylar; onun tanımladığı şekliyle ütopyacı form "radikal alternatiflerin temsili değildir; aksine sadece, onları tahayyül etmenin şartıdır" (2001, 231). Bu anlatımla, ütopya bir politik irade tahrikini sunduğu kadar bir politik alternatif içeriğini sunmaz.

Vurgulamak istediğim ikinci nokta, burada biri yapısökümcü diğeri yeniden yapılandırıcı iki ayrı işlev olarak sunulsalar da, bu işlevlerin eşzamanlı mevcudiyetinin her birini dönüştürmesidir.[25] Örneğin, onaylayıcı bir boyutla eşleştirildiği ölçüde, uzaklaşma işlevinin bir parçası olarak sağlanabilecek mesafe koyucu ve eleştirel perspektif en iyi ne Nietzscheci unutma modelinde ne de Marx'ın varolan her şeyle ilgili amansız eleştirisinde yakalanır. Şimdiye "hayır" farklı bir geleceğe "evet" olasılığını açmakla kalmaz, o "evet"le ilişkisi vasıtasıyla değişir; statükoya duygulanımsal mesafe koyma ya potansiyel bir alternatif ya da bir alternatif potansiyeline olan duygulanımsal bir bağlılıkla birlikte ele alındığında farklıdır. Marin'in "etkisizleştirme" terimi uzaklaşma işlevinin sonuçlarını "eleştiri" gibi bir terimden daha iyi tanımlayabilir: Eleştiri nesnesi, eleştirmeni, etkisizleştirme nesnesinin yapmadığı bir şekilde

25. More'un orijinal terimi "ütopya"daki kelime oyunu –terim ya olmayan yer anlamındaki *outopos* ya da iyi yer anlamındaki *eutopos* şeklinde seslendirilebilir– olumsuzlama ve onaylamanın formu karakterize eden kendine özgü birlikteliğiyle ilişkili olarak da okunabilir.

büyüsü altında tutarak, bir tür güç ve mevcudiyeti muhafaza eder.[26] Ütopyacı form, uzaklaşma olduğu kadar kışkırtma kaynağı da olarak, sırf kaybedilmiş olanın intikamı ya da restorasyonuna karşılık, mümkün olana duyulan arzuyu potansiyel olarak canlandırabilir; bir zamanlar olanın nostaljisindense olabilecek olanın tahayyülünü teşvik edebilir ve ayrıca sadece geçmiş ve mevcut adaletsizliklere yönelik hınç ve öfkedense, farklı bir gelecek umudundan yola çıkarak harekete geçebilir.

Özet olarak, iki genel ütopyacı işlevi inceledik. Bir işlev şimdiye mesafe koymak; diğeri farklı bir gelecek arzusu, tahayyülü ve hareketini kışkırtmaktır. Tekrarlarsak, her ne kadar açıklayıcı amaçlar için bu iki işlevi ayırabilsek de, güçlü bir etkiye sahip olan şey uzaklaşma ve kışkırtma, eleştiri ve vizyon, olumsuzlama ve onaylamanın bir kombinasyonudur. Ütopyacı proje sıklıkla geleneksel edebi ya da felsefi ütopyalarla ilişkilendirilse de, ütopyacı özlemlerin ya da düşünce tarzlarının ifade bulduğu geniş bir form çeşitliliği –politik kuram alanında bile– bulunur.[27] Her bir form bu işlevleri farklı biçimde yerine getirir; bir umut projesi olarak her biri kendi olanaklarına ve sınırlılıklarına sahiptir. Takip eden analiz, terimle en yaygın şekilde ilişkilendirilen formla –yani, geleneksel ve eleştirel edebi ve felsefi ütopyayla– başlayacak, sonra manifestoya ve nihayet ütopyacı talebe geçecek. Tartışma, sanki bir süreklilik boyunca ilerleyerek, geleneksel ve eleştirel ütopyalar gibi eleştirel uzaklaşma yaratmaya daha fazla önem veren formlarla manifesto ve özellikle ütopyacı talep gibi kışkırtma işlevini vurgulayan başka formlar ve daha eksiksiz detaylandırılmış vizyonlarla sırf başka dünyaların anlık görüntüleri olan daha kısmi ve parçalı vizyonlar arasında değişkenlik gösterecek.

26. Etkisizleştirme üzerine bir Marin okuması için bkz. Jameson (1977).

27. Bu, Bloch'un temel iddialarından biriydi; bir alternatif toplum şablonu olarak geleneksel ütopya kavramı çok fazla kısıtlayıcıdır, ütopyacı ifadeler bir form çoğulluğunu varsayar: "Ütopyayı Thomas More çeşitlemesiyle sınırlamak ya da onu bu doğrultuda yönlendirmek, elektriği Yunanca ismini edindiği ve ilk kez fark edildiği kehribara indirgemeye benzeyecektir" (1995, 1: 15). [Kehribarın Antik Yunanca'daki karşılığı olan ēlektron sözcüğüne atıfta bulunuluyor (y.h.n.)]

## *Geleneksel ve Eleştirel Ütopyalar: Uzaklaşma Literatürü*

Ayrıntılı bir hayali daha iyi toplum taslağı olan geleneksel ütopya terimle en yakından özdeşleştirilmiş ütopyacı formdur. Kategori –terimi ortaya süren metinle, Thomas More'un *Utopia*'sıyla* başlayan– modern edebi ütopyaları kapsıyor ve aynı zamanda antik dönemin ideal yasalarından toplumsal sözleşme kuramcılarının şablonlarına ve ütopyacı sosyalistlerin model topluluklarına kadar politik kuramdaki kanonik ütopyaların çoğunu içeriyor. Göreceğimiz gibi, bu yazı formunun 1970'lerde yeniden hayat bulması da onu dönüştürdü; bu daha yakın tarihli versiyonun anılma şekli olarak eleştirel ütopya, türe uygulanan okuma protokollerinde yeni bir ütopyacı eleştiri dalgasıyla gerçekleştirilen değişiklikle birlikte, odağı şablondan projeye taşıdı.

Bu form, ütopyacı spekülasyonda sürdürülen bir uygulama olarak, başka dünyalar tahayyülünü ateşleyen ve varolan dünyadan uzaklaşmayı mümkün kılan kendine özgü kapasitelere sahiptir. Onun geniş kapsamı, örneğin, belirli avantajlar sunar. Ayrıntı zenginliğinin alternatif dünyalara hayat vermeye ve böylelikle okuru şimdinin sınırları dışına çekmeye hizmet edebilmesinin yanı sıra, böylesi bir toplumsal totalite vizyonu toplumsal olan hakkında sistematik olarak düşünen okurlar yaratarak ve talep ederek, sosyopolitik tahayyülü eğitmeye yardım eder. Ekonomik, toplumsal, politik ve kültürel kurumlar arasındaki karşılıklı ilişkileri haritalandıran ve –özellikle edebi ütopyalarda araştırıldığı gibi– öznelerin ve yapıların gündelik hayat düzeyinde üst üste binmesini araştıran ütopyalar bu formda gerçekten, Hilary Rose'un dediği gibi, "küresel projeler"dir (1988, 134). Fakat gerçek güçleri şimdiye eleştirel bir mesafe koyma kapasitelerinde yatar. Rousseau'nun, "ahlaki konularda mümkünün sınırları düşündüğümüzden geniştir" (1988, 140) şeklindeki ısrarıyla, ayrıntılı bir doğrudan demokrasi şablonunu okurun

---

* Thomas More, *Ütopya*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2009. (y.h.n.)

gözü önüne serdiği "On Social Contract"i* düşünün. "Ya aynı iradedir ya farklı; ortası yoktur" (143) diyerek bir iradenin temsil edilemeyeceğini ilan eden Rousseau, okuru temsili olmayan bir demokrasinin konturlarını keşfetmeye ve ardından varolan politik sistemlerin demokratik iddialarına onların tutarsızlık ve düzensizliklerini ortaya çıkarabilecek bir bakış açısından göz atmaya özendirmek için kendi ütopyacı mutlakçılık tarzını kullanır. Benzer şekilde, Charlotte Perkins Gilman –1915'de yayımlanan ve yalnızca kadınlardan oluşan bir toplumda geçen klasik ütopyacı romanı– *Herland*'de** (1992) okurlarını, bir bakıma, toplumsal cinsiyet konularında mümkünün sınırlarının sandığımızdan geniş olduğu fikri üzerinde düşünmeye davet eder. Gilman, bu doğallaştırmadan kurtarma uygulaması yoluyla, okurlarını, bir örnek alacak olursak, kadın bedeninin –boyut, şekil ve kapasitelerinin– toplumsal olarak üretildiğini ve bu yüzden, koşullar farklı olursa, yeniden kurulabileceğini göz önünde bulundurmaya davet ederek, toplumsal cinsiyetin temellerini sorgular. Edward Bellamy'nin *Looking Backward*'ı (2000) 1887 Boston'ının toplumsal, politik ve ekonomik hayatını alternatif bir gelecek perspektifinden inceleme fırsatı sunar. Metin, tasfiye edildiklerini hayal ederek, Amerika Birleşik Devletleri'nin eşitlik ve özgürlük ülkesi statüsünü zora sokan yoksulluk, sömürü ve sınıf antagonizmalarının etkisini daha keskin bir biçimde görünür kılar.[28]

Bu geleneksel edebi ve felsefi ütopyacı form geniş çaplı eleştirilere de konu oldu. Belki formun en önemli kısıtlılığı, onun vizyonlarını yargı ve değişime kapatma eğilimiyle karakterize edilebilir. Vizyonlar bazen, çözüm olma statülerini güçlendirmek

* Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010. (y.h.n.)

** Charlotte Perkins Gilman, *Kadınlar Ülkesi*, Çev. Seher Özbay, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2007. (y.h.n.)

28. Bu ütopyacı metinlerin eleştirel perspektif olarak önemini vurgulamak, kışkırtma olarak etkilerini inkâr etmek değildir. Bellamy'nin *Looking Backward*'ı, bir politik parti ve yayınlarla birlikte, kendini Amerika Birleşik Devletleri'nde ütopyacı vizyonu gerçekleştirmeye adayan 160'dan fazla Bellamy Kulüp'ün oluşmasına ilham verdi (bkz. Miller, 2000: v-vi).

ve eleştirel gözü şimdiye doğrultulmuş halde muhafaza etmek için, eleştiriden uzaktır ve aynı nedenle, onları daha heterojen ve dinamik fakat aynı zamanda potansiyel olarak daha az mükemmel alternatifler haline getirebilecek değişim güçlerinden yoksundur: Klasik ütopyalar genellikle tarihi askıya alır ve antagonizmaları tasfiye eder. Ütopyanın imkânsız bir mükemmellik durumuyla ve Lyman Tower Sargent'ın belirttiği gibi, ütopyacılık karşıtlığının cephaneliğinde uzun süre kilit silah olarak hizmet gören bir denklemle özdeşleştirilmesinden büyük oranda sorumlu olan şey formun kapanmaya olan bu özel eğilimidir (1994, 9).[29] Ütopyacı vizyon, görünüşe göre kusursuz bütünlük ve mutlak istikrar açısından –olumsallığın kontrol altına alındığı ve çatışmanın etkisizleştirildiği bir sistemde büsbütün kapsanacağı ve eksiksiz açıklanacağı farz edilen davranışlar yelpazesiyle birlikte– karakterize edildiği ölçüde, Bloch da dahil birçok okurun şikâyet ettiği sıkıcı, statik ve cansız vizyonları andırmaya eğilimlidir. Bu tür eğilimlerin örnekleri olarak, yukarıda alıntılanan metinlere dönebiliriz ve hatta Gilman'ın boğucu homojen kız kardeşlik harmonisinin sınırlılıkları ile Bellamy'nin sanayi ordusu modelini temel alan sıkı kontrollü işbirliği tarzını anabiliriz. Ayrıca, Rousseau'nun toplumsal sözleşmeye yaptığı, başlangıçta savunduğu demokrasinin radikalliği ve iradenin potansiyel belirsizliğini içermeye hizmet eden, sansür ve sivil din dahil kötü şöhretli eklemelerinin ardında katı bir sistematikliğe yönelik benzer bir eğilim saptayabiliriz; Rousseau, "gelecek için iradeye pranga vurmak" (Rousseau, 1988: 99) konusunda suskun kalabilir ama onun mevcut ifadeleri üzerinde denetim tesis etmek ve eşzamanlı gelişiminin kontrolünü buyurmak için çoğu kez fazlasıyla hazırdır.[30]

29. Sally Kitch'in (2000) feminist ütopyacılık eleştirisi bu tür savların yakın tarihli bir örneğidir; Kitch, ütopyacılığı mükemmel dünya şablonlarına indirger ve ardından *tout court* reddeder.

30. Bir ütopya içeriğini idare etmenin bu yöntemleri, okuru pasifleştiren benzer formel kapanma teknikleriyle eşleştirilebilir. *Devlet*'in ilk bölümlerinde Thrasymachus'un ütopyacı devletin kurucu varsayımlarına itirazlarını Sokrat'ın fazlasıyla kolay bir şekilde çürütmesi, onu bir dizi daha idare edilebilir muhatapla bırakan bir susturma bu tekniğin ilk örneğidir. Bellamy benzer bir manev-

Bu kapanma eğilimi tam da eleştirel ütopyanın altüst ettiği şeydir. Edebi ütopyanın 1970'lerde yeniden hayat bulması, ütopyacı eleştirinin 1980'lerde başlayan rönesansıyla birlikte, hem tarzda hem de onun temsili metinlerine uygulanan yorumlama pratiklerinde bir dönüşüm yarattı. Moylan'ın eleştirel ütopya olarak etiketlediği şeyde, ütopyacı spekülasyon ve temsille ilgili daha ihtiyatlı ve öz-düşünümsel bir yaklaşım, ütopyacı literatür geleneğiyle müttefik kaldığı halde onun bazı sınırlılıklarını ortaya koyan ve onlarla yüzleşmeye çalışan bir yaklaşım bulunabilir (1986, 10).[31] Tüm düzensizlik potansiyellerinden arınmış kusursuz bir toplum tasvirindense, eleştirel ütopya kendi çatışma ve başarısızlıklarına sahiptir; buna onun bir zamanlar ütopyacı olan ideal ve pratikler çeşitli ortodoksluk, alışkanlık ya da gelenek formlarında katılaşırken değişime direnç göstermesi de dahildir. Bu dönemdeki eleştirel ütop-

---

ra yapar. *Looking Backward*'ın (2000) sondan bir önceki bölümünde kahraman ve ev sahibinin kızı birbirlerine aşklarını ilan eder; fakat bununla birlikte, kahramanın geçmişte terk ettiği nişanlısının adını taşıyan kızın, Edith'ın, aslında onun kayıp aşkının büyük torunu olduğunu keşfederiz. Böylelikle kayıp, aylak sosyetik Edith ondan daha değerli olan torunuyla, üretken evcimenliğin vücut bulduğu Edith'la değiştirilirken, üstün geldiği şeyi düzgün biçimde koruyan bir sentez aracılığıyla yeniden kodlanır. Peter Fitting bunu, okuru "kendisini, geleneksel sanat çalışması gibi, kusursuz ya da çelişkisiz, bütünlüklü ve anlamlı olarak yansıtan" (1987, 33) hâkim toplumsal düzene yeniden kaydeden bir yöntemin örneği olarak tanımlar. Angelika Bammer'ın savunduğu gibi: "Ütopyalar kapanmaya ısrar ettiği ölçüde, onların dönüştürücü potansiyelleri hem anlatı yapısı seviyesinde hem de onların kendi başına eksiksiz bir dünya temsillerinde, kendini çevreleme aygıtları tarafından zayıflatılır" (1991, 18).

31. Sargent eleştirel ütopyayı "oldukça ayrıntılı tasvir edilen ve normalde yazarın aynı çağda yaşayan bir okurun çağdaş toplumdan daha iyi olduğunu düşünmesini istediği zaman ve mekânda yer alan fakat çözebileceği ya da çözemeyeceği zor sorunlara sahip ve ütopyacı tarza eleştirel bakan var olmayan bir toplum" (1994, 9) olarak tanımlar. Moylan ise şöyle tanımlar: "Eleştirel ütopyanın merkezi bir meselesi ütopyacı geleneğin sınırlılıklarının farkına varılmasıdır, o kadar ki bu metinler ütopyayı bir rüya olarak korurken, bir şablon olarak reddeder. Ayrıca, romanlar toplumsal değişim süreci daha doğrudan dile getirilsin diye orijinal dünya ve ona karşı olan ütopyacı toplum arasındaki çatışmanın üzerinde durur. Son olarak, romanlar bizzat ütopyacı toplum içindeki kusurluluk ve farklılığın devam eden varlığına odaklanır, böylece daha tanınabilir ve dinamik alternatifler sunar" (1986, 10-11). Phillip Wegner bu unsurların ütopyacı kurgunun ilk örneklerinde de bulunabileceğini savunur (2002, 99-100).

yalar Ursula Le Guin'in "muğlak bir ütopya" alt başlığıyla nitelendirilen *Dispossessed** adlı anarşist ütopyasını ve Samuel Delany'nin *Trouble on Triton*'unun** "muğlak heterotopya"sını kapsar. Bu yazarlar, vizyonu cazip bir çözüm olarak korumak adına zırhlandırmaktansa, dikkati onun bir inşa olarak statüsüne çeker ve bizi onun olanak ve sınırlılıklarını eleştirel biçimde yargılamaya davet eder. Hilary Rose 1970'lerdeki feminist bilimkurguya dair değerlendirmesinde şu sonuca varır: "Eski distopya ya da ütopya kasvetli acımasızlığı ya da sıkıcı mükemmelliğiyle eksiksiz, sabit ve nihaiyken, yenileri mücadelenin sürekli ve ilginç olduğunu kabul ediyor" (1988, 121). Ütopya bir çözümden çok devam eden bir süreç, bir sonuçtan çok bir proje olarak düşünülür.[32] Peter Stillman'ın dediği gibi, bu ütopyaların öz-düşünümsel ve eleştirel unsurları ütopyacı söylemi açmaya, "her tarafa yayılan bir muğlaklık, duygu karmaşası ve kesinsizliği, tekrarlayan ironi ve hicvi ve olası gelecek temsillerini gelecekle ilgili kapanmayı neredeyse imkânsız kılacak şekilde sorgulama istekliliğini içerecek" (2001, 19) bir açılışa hizmet eder. Eleştirel ütopya, hem statik ve eksiksiz şablondan yana ütopya denklemini hem de ütopyacı itkinin insani mükemmellik rüyası ve toplumsal kontrol iradesine indirgenmesini reddederek, ütopyacı ifadenin olanaklarını ve ütopyacı projelerin kavranışını genişletir.

Fakat bunun ve aslında tüm ütopyacı formların kalbinde bir gerilim kalır. Bu gerilim şimdi ve gelecek arasında taraf tutmama girişimlerine özgüdür, zaman içinde bu şekilde olma çabalarının bir açmazıdır. Daha önce, eğilim ve kopuş arasındaki ilişkide bunun bir versiyonuyla karşılaştık. Bir yandan, geleneksel ve eleştirel ütopya formun o kendine özgü "arsız ve göze batan ötekiliği"ne (Geoghegan, 1987: 2) ulaşmaya çabalar. Öte

---

* Ursula K. Le Guin, *Mülksüzler*, Çev. Levent Mollamustafaoğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 2013. (y.h.n.)

** Samuel Delany, *Triton*, Çev. Metin Çetin, Metis Yayınları, İstanbul, 2000. (y.h.n.)

32. Eleştirel ütopyaya bir başka yaklaşım için Erin McKenna'nın ütopya "süreci-modeli"ne bakınız (2001, 3).

yandan, onun temsili bu çabayı hem mümkün kılar hem de boşa çıkarma riski taşır. Terry Eagleton sorunu şu şekilde ifade eder: "Şimdiyi aşan şeyden ancak şimdinin dilinde bahsedebildiğimizden, tam da dile getirme eyleminde tahayyüllerimizin etkisini yok etme riskine gireriz" (1999, 31). İkilem sadece başka türlü düşünme konusundaki sınırlılıklarımızdan kaynaklanmaz; sorun sadece katı biçimde epistemolojik değil aynı zamanda temsilidir. Bu yüzden, ütopyacı vizyonun bir etkiye sahip olması için şablon olarak hizmet etmesi ya da gerçekleştirilebilir olduğunu kanıtlaması gerekmezken, uzaklaşma ve kışkırtma çalışmasını yapmaya yetecek kadar hem okunaklı hem de inandırıcı olması gerekir. Bu durumdaki gerilim en iyi, ötekilik ve özdeşleşme arasındaki ya da yeniye doğru kışkırtma ve uzaklaşma üretebilecek radikal bir fark vizyonu ile okuru bağlamaya ve cezp etmeye yetecek kadar tanınabilir bir vizyon arasındaki gerilim olarak tanımlanabilir. Şimdi ve gelecek arasındaki ilişki bu dinamik aracılığıyla tartışılır. Jameson, özdeşlik ve fark diyalektiğinin bu kısmına çağrıda bulunur ve onun ütopyacı metinlerin duygu karmaşalarını açıkladığını iddia eder: "Hiç kuşku yok ki verili bir Ütopya, halihazırda olduğu ölçüde sırf tanınamaz değil, daha da kötüsü, tahayyül edilemez olan şeyden radikal farkını savunur" (2005, xv).

Ütopyacı projeyi şekillendirmenin bu merkezi ikilemine karşılık vermenin en az iki yolu bulunur. Birincisi ütopyanın şimdinin ufku ötesinde düşünme yetersizliğini, gerçekten farklı gelecekleri tahayyül etme ve bu başarısızlıkların değerinin farkına varma amacıyla kabul etmektir. Jameson, ütopyacı anlatının eleştirel gücünün en nihayetinde bu tür sınırlılıklara dayandığını savunur. Bu ütopyaların "en derin uğraşının, ütopyanın kendisini tahayyül etmedeki, herhangi bir bireysel tahayyül başarısızlığı değil, hepimizin şu ya da bu şekilde mahkûm olduğu sistemli, kültürel ve ideolojik kapanmanın sonucu olan bu bünyesel yetersizliğimizi lokal ve belirli yollarla ve somut ayrıntı bolluğuyla bütünüyle açıklığa kavuşturmak" (1982, 153) olduğunda ısrar eder. Politik tahayyülün bu tür

sapmaları, statükoyla olan duygulanımsal bağlarımızı ve ideolojik suç ortaklığımızı fark etmemize yardım edebilir. Bu anlatıya göre, böyle vizyonlarla karşılaşmaya dair en yıkıcı olan şey yeninin şoku değil, onların kışkırtabileceği farkına varma şokudur. Jameson'ın başarısızlık doktrini ütopyanın eleştirel işlevini kavrayışımızı, onun varolan kurumlar ve yaşam tarzlarına sağlayabileceği perspektifin ötesine, böyle kurumlar ve yaşam tarzlarının mümkün ya da geçersiz kıldığı politik tahayyülün niteliğine doğru genişletme avantajına sahiptir. Bu başarısızlık farkındalıkları okura ütopyacı tahayyüllere yönelik direniş ve kabiliyetsizlik üzerinde düşünme fırsatı sunar.

Eğer bir şablon olarak geleneksel ütopya modeli, ütopyacı itkiyi kısıtlama ve evcilleştirme eğilimlerine sahipse, ütopyacı formun bu temel ikilemine verilebilecek ikinci bir karşılık, çok parçalı formların potansiyel faydalarını fark etmektir. Bu noktayı geliştirmek için tekrar Bloch'un soyut ve somut ütopyalar ayırımına dönelim. Daha önce bu ayırımın şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiye dayandığını belirtmiştik: Somut ütopyalar mevcut eğilimlerin ötesine sıçramaya çaba gösterse de bu eğilimlerde temellenir; oysa soyut ütopyalar şimdinin –Bloch'un "Gerçek-Mümkün"ünün– onları sırf kurmaca olmaktan ziyade inandırıcı kılabilecek eğilim ve güçlerine bağlı kalmaz. Fakat bir ütopyanın soyutluğu sadece somut eğilimlere ilgisizliğin bir sonucu değildir. Üstelik soyut ütopyalar, şimdiye dek anlaşılamaz ve tahayyül edilemez olan başka olanakların beklenmedik gelişimine yeterince yer bırakmayan bir kapsamlılık ve ayrıntı seviyesiyle karakterize edilir. Bir vizyonun özgüllüğü ve tamlığı onların soyut karakteriyle ters düşer; onlar, Carl Freedman'ın formülasyonunu ödünç alırsak, "çok kısa sürede çok fazla bildiğini" (2001, 95) iddia eder.[33] Eğer eksiksiz taslağın, "aynı açık keşfe dalmış olma tahayyülüne meydan okuma"dan (Thompson, 1976: 97) daha az önemli olduğunu kabul ediyorsak, o halde ütopyacı vizyon söz konusu

33. Bu itibarla, belki, Jameson'ın ifade ettiği gibi, " 'gerçekleştirilmiş' bir ütopya –tam bir temsil– bir kavram kargaşasıdır" (1982, 157).

olduğunda, daha az olan daha iyi olabilir. Ütopyalar, şablonlar önermektense, yıkıcı izler (Wegner, 2002: 21), kısmi vizyonlar (Bammer, 1991), fraksiyonel ön-biçimlendirmeler (Freedman, 2001: 83) ve okurun kendi düşünce ve arzularını kışkırtabilecek ötekilik parıltıları olarak güçlü olabilir. Ütopyacı parçalar bizden daha fazlasını isteyebilir; José Muñoz'un ütopyacı bir ufuk olarak tuhaflığa [*queerness*] ulaşmanın neye mal olabileceğine dair tanımını ödünç alırsak, "gerçekten vizyonumuzu şaşı kılmamız, germemiz ve başka türlüsünü, şimdi ve buradanın koridorunun ötesini görmesi için zorlamamız gerekebilir" (2007, 454). Ütopyacı vizyonlar söz konusu olduğunda daha az olanın daha iyi olabildiği şeklindeki bu kavrayış son iki ütopyacı formun analizlerinde rol alacak: manifesto ve talep.

### *Ütopyacı Kışkırtma: Manifesto*

Politik kuram tarihinde küçük bir yer işgal eden –edebiyat ve politik kuram arasındaki sınırda duran– edebi ütopya ve genel kuralda daha merkezi bir yerde olmanın keyfini süren felsefi bir iyi politik düzen reçetesi ile birlikte manifesto belki de politik kuramdaki üçüncü en tanınabilir ütopyacı yazım formudur. Daha önce tartıştığımız türden metinler gibi, ütopyacı spekülasyona bir bağlılık duysa da, daha minimal bir ütopyacı formdur ve bu yüzden, ütopyacı etkileri aynı anda hem mümkün kılma hem de kısıtlama şeklindeki kendi garip eğilimleriyle birlikte farklı şekilde işlev görür.

Daha önce iki ana ütopyacı işlev tespit etmiştik: şimdiden bir uzaklaşma yaratma ve farklı bir geleceğe yönelik arzu, tahayyül ve hareketi kışkırtma. Hem geleneksel edebi ve kuramsal ütopyalar hem de manifesto eleştirel mesafe yaratabilir; fakat ilkinin farklı bir dünyada okurun varolan dünyaya eleştirel olarak değer biçebileceği bir bakış noktası sağlayarak dolaylı biçimde yapmaya eğilimli olduğu şeyi, ikincisi genellikle okura toplumsal ilişkilerin mevcut düzenlenişinin, kısa ve sıkıştırılmış olsa da, açık bir eleştirisini sunarak doğrudan yapar. Fakat manifesto daha temelden bir kışkırtma literatürü, okurlarını geleceği

düşünmeye ve -geleneksel ve eleştirel ütopyalardan daha açık ve ısrarcı biçimde- hayata geçirmeye davet eden ütopyacı bir yazım türüdür. Eğer tüm ütopyacı yazım dünya üzerinde bir etkiye sahip olmaya istekliyse, manifesto bir adım daha ileri gider. Örnek bir kışkırtma literatürü olarak manifesto, yazım ve eylem arasında köprü kurmayı amaçlar. "Kendisine tahammülsüz bir türdür" diye yazar Martin Puchner zira "ne kadar hırslı ve etkili olursa olsun, manifesto daima fiili devrimin kendisinden uzak bir an olarak kalacaktır" (2006, 43, 22). Politik bir eylem olmaya çabalayan metinsel bir pratikte olduğu gibi (bkz. Althusser, 1999: 23), onu ütopyacı bir form olarak değerlendirirken, adına yapılan eylemler dahil özel alımlanma şekilleri ve dolaşımda olduğu bağlam hesaba katılmalıdır. Janet Lyon şöyle der: "Hiçbir manifesto, üretiminin ve alımlanmasının özel tarihsel koşullarının dışında anlaşılamaz" (1991a, 51).

Manifestonun ortak biçimsel geleneklerinin ve retorik pratiklerinin çoğu, onun iddialarının kışkırtıcılığını artırmaya çalışır. Manifesto karakteristik olarak, Bloch'un militan iyimserlik dediği şeyin duygulanımsal ifadesinden hareketle ve onun dahilinde konuşur (1995, 1: 199). Akıl ya da ilgiye hitap etmekle sınırlı kalmaktansa, duygulanım ve tahayyülü hedef alır; bir dizi iddia ve konumdan çok, "tüm bir düşünme ve var olma şekline teşviktir" (Caws, 2001: xxvii). Bu anlamda, aşırı derecede kendinden emin bir yazım örneğidir; aşılamak istediği güvene örnek teşkil eder ve örgütlemeyi amaçladığı güce işaret eder. *Komünist Manifesto*, yakın bir olasılık olarak gelecek umudu saçarak, devrimi "zamanı gelmiş bir gereklilik olarak değil, *olmak üzere oluş* [*imminence*] olarak" (Blanchot, 1986: 19) resmeder. Beklendiği üzere, ünlem işareti onun öncelikli noktalama işaretlerinden biridir ve bu işaret, Jennifer Brody'nin tanımlamasını ödünç alırsak, "(iç organsal) hacmi şişiren" (2008, 150) bir amplifikatör olarak hizmet görür; okurları "hazırlanmaya" ve "hazır olmaya" sevk ettikten sonra, atış için yerini alır. Bu şekilde "eylemi taklit" etse de, ünlem işareti aynı zamanda, Puchner'ın yukarıda andığımız

savına dönersek, formun kendine tahammülsüzlüğünün bir başka ifadesidir: "Manifesto ve devrim arasında fazladan bir ek yeri, fazladan bir arabulucu, bir metinden çok bir eylem, belki, yeterince eylemeyen bir eylem" olarak hizmet ederek "hem eylemin aciliyetini vurgular hem de eylemin kendisini öteler" (Puchner, 2006: 43). Bu okumayla, ünlem işaretlerinin bazı manifestolarda çoğalması bu temel yetersizliğin, sayfadan sıçrayıp dünyaya uzanma yeteneksizliğinin bir belirtisi olabilir. Manifestolar, noktalama işareti tercihlerinin ötesinde de, hem ton hem de içerik olarak genellikle talepkârdır, iddialarını çoğu kez ültimatom olarak ortaya koyar: Bu, bizim istediğimiz ve metinlerin beyan eder gibi göründüğü şeydir, daha azı değil. Beyan cümlesi manifestonun bel kemiğidir; destekleyici referanslardan ve ihtiyatlı şerhlerden uzak duran manifesto, Mary Ann Caws'ın dediği gibi, "doğası gereği yüksek sesli bir tarzdır" (2001, xx). Bu anlamda, tıpkı edebi ütopya gibi, manifesto da okuru baştan çıkarmayı hedefler; ama manifesto durumunda bu cesaretlendirme bir davetten çok cürettir. Son olarak, ölçüsüz jest ve itidalsiz talep, manifestonun daha iyi bir gelecek adına şimdiye yaptığı müdahalelerin zımbalarıdır. Gerçekten, manifesto kendisini statükonun yeniden üretiminin bağlı olduğu makul talep ve uygun tartışma adetlerine karşı konumlayarak "bir aşırılık sanatı icra eder" (xx). Bu yüzden, "hâkim düzenin 'gerçek', 'doğal', 'düşünülebilir' olarak yaslandığı şeye, manifesto kendi 'mümkün', 'tahayyül edilebilir', 'zorunlu' versiyonlarıyla karşılık verir" (Lyon, 1991a: 16).

Fakat manifesto genel olarak, kışkırtmaktan fazlasını yapmaya koyulur; örgütlemeye de niyetlenir. Geleneksel ütopya daha iyi bir dünya vizyonuna odaklanırken, manifesto bir alternatifi hayata geçirebilecek faillere yoğunlaşır.[34] Bu yüzden manifesto, okurlarını kolektif bir özne olarak şekillendirmeyi

34. Burada belirtmeliyim ki Althusser ütopyacı olan ve olmayan manifestolar arasında, metnin faili ve hitap edilen politik özne arasında bir ayrıklık olup olmaması açısından, benim yapmadığım bir ayırım yapar. Onun anlatımıyla *Komünist Manifesto* (Marx ve Engels, 1992) ütopyacı değildir (1999, 26-27; ayrıca bkz. Puchner, 2006: 30).

amaçlar; "bu" Lyon'un belirttiği gibi, "tam da manifestonun karakteristik 'biz' zamirinin işlevidir" (1991b, 104). *Komünist Manifesto* bu açıdan örnek niteliğindedir zira tıpkı Thomas More'un edebi ütopya tarzını kurduğu gibi, Marx ve Engels'in de manifesto tarzının başlangıcını yaptığı söylenebilir; bu, her ikisinin de öncüleri olmadığı anlamına gelmez, daha ziyade bu eserlerin genel bir formun temellendiği modeller haline geldiğini ifade eder.[35] Marx ve Engels'in *Manifesto*'su hem geleneksel ütopyaların, özellikle ütopyacı sosyalistlerin ütopyalarının, açık bir eleştirisini hem de alternatif bir ütopyacı ifade tarzını sağlar. Hem büyük plancılar ve toplum mühendislerinin "hülyaları"na hem de Marx ve Engels'e göre onları mümkün kılabilecek tarihsel failleri izah etmekten aciz olan bu mucitlerin, proletarya aktivizmi tarih sahnesinde cisimleştiğinde, ona orijinal vizyonla çelişkili olduğu için itiraz eden "müritleri"ne karşıt olarak (1992, 36-37), Marx ve Engels bu tür bir politik özne yaratmayı ve ona devrimci eylem aşılamayı amaçladı. Yine de, proletaryanın kuracağı dünyayı ve onun mücadelelerini yönetecek vizyonu ayrıntılarıyla tayin etmek, aslında yazarların kışkırtmayı umduğu failliği yalanlamak olurdu. Bloch'un soyut ve somut ütopyalar arasındaki kategorik ayırımıyla ilgili tartışmayı hatırlarsak, onun ütopyaların nasıl daha somut kılınabileceğine dair bir örnek olarak Marx'ın bir komünizm vizyonu sunmayı reddedişini kullandığının altı çizilmelidir. Marx, içerikleri ince ayrıntılarla belirlenmiş soyut ütopyaların tersine, "sonraki adımın işleyişini öğretir ve 'özgürlük alanı'yla ilgili çok az şeyi peşinen belirler" (Bloch, 1995: 2: 581). Şablonsuzluk –Marx'ın çalışmasında olduğu gibi– "bir *açık tutma*" (2: 622) olarak anlaşılmalıdır. *Novum*, öngörü çabalarımızla ters düşmekle kalmayıp eksiksiz tasvir arzularımıza da direnen bu unsur ya da niteliği temsil eder. Marx ve Engels *Manifesto*'larında, proletaryayı politik bir fail olarak kurmayı amaçladı; bundaki maksatları, ona hazır bir model

35. More'un *Ütopya*'sının kurucu rolü üzerine bkz. Wegner (2007, 116-117); *Manifesto* üzerine bkz. Puchner (2006, 11-12).

yüklemektense, gücünün örgütlenmesini teşvik etmek ve onu kendi gücünün algısıyla silahlandırmaktı.

1960'lar ve 1970'ler sadece edebi ütopyada değil, manifestoda da dönemin ütopyacı enerjisinin bir başka aracı ve çıkış noktası olarak yeniden beliren bir rönesans yarattı.[36] Bu manifestolar yeni politik öznelerin yaratılması sürecine eşlik eden, motivasyon ve neşenin çarpıcı bir karışımını yansıttı ve bir ürünü oldukları politik arzunun mobilizasyonunu genişletmek ve büyütmek için tasarlandı. Örneğin, ABD'li feministler manifestoyu, onun saldırgan bir marifet gösterisiyle, başka araçlarla yürütülen bir ücret savaşı şekliyle karakterize edilen geleneksel erkeksi bir form olarak geliştiği solun öteki kesimlerinin elinden aldı (bkz. Pearce, 1999; Lyon, 1991b, 106). Tarz hem geniş solun bir parçası olan hem de çoğu kez onunla çelişen radikal ve Marksist feminist grupların ortaya çıkışında özellikle kullanışlı oldu. Dolayısıyla, bir yandan, Lyon'un belirttiği gibi, "bir manifesto yazmak, söylemsel de olsa, insanın baskıcı güçlere karşı bir mücadele tarihine katılımını ilan etmesidir" (1991a, 10). Öte yandan manifesto, haklı öfke ve polemik iddialarla karakterize edilen bir form olarak, feministlerin ayrı örgütlenme ve gündem talep ettiği araçlardan biri olarak da hizmet etti. Bu bağlamda, formun hem politik şeceresi hem de üslubunun kavgacılığı, kendilerini aynı anda geniş sol içindeki antagonistik özneler ve dikkate alınması gereken otonom politik güçler olarak ilan etmeye hevesli feminist gruplara hiç kuşkusuz cazip geldi.

36. Manifestolar çeşitli formlarda olur; farklı dinleyicilere yönelirler, farklı inceleme ve uğraş alanlarına müdahale ederler ve farklı hedeflere bağlanırlar. Sanatsal manifestolar, politik manifestolar, örgütsel manifestolar ve kuramsal manifestolar vardır; hepsi de farklı şekilde yaratmamızı, örgütlenmemizi ve düşünmemizi ister. Örneğin, 1970'lerdeki radikal feminist manifestolar, daha dar biçimde programcı olanlardan (aslında örgüt tüzüğü ve üyelik çağrısı olanlardan), esasen alçak gönüllü reformlar için özel talepleri olan parti platformları olarak işlev gören daha dolaysız biçimde pratik olanlara ve statükodan daha çarpıcı bir kopuşu gerektiren daha hayali ve ütopyacı olmaya daha uygun olanlara kadar değişkenlik gösterir. Hepsi de ütopyacı bir unsur içermez; onların ütopyacı sayılabilmesi için, sadece karşı oldukları şeye odaklanmakla kalmayıp, bir alternatife işaret etmesi -onu ilan etmesi, tanımlaması ya da bizi onun doğrultusunda teşvik etmesi- gerekir.

Feminist manifestolar ayrıca feminist özneler kurmayı hedefler. Bazı manifestolar halihazırda var olan bir değişim failini duyurur, diğerleriyse böyle bir kolektiviteyi yaratmayı amaçlar. Her birinin örnekleri, yeni oluşan feminist grupların yapısını ve programını duyurmak üzere 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında hazırlanmış birçok örgütsel manifestoda bulunabilir. 1969'dan bir tanesi, "Feministler: Cinsiyet Rollerini Ortadan Kaldırmak İçin Politik Bir Örgüt" (Feminists, 1973) New York'ta son zamanlarda kurulan radikal feminist bir grubun tarihi, analizi, örgütsel yapısı ve üyelik şartlarını sıralar. İkinci bir yaklaşım 1970'de yayınlanan "BITCH [Kancık] Manifesto"da bulunabilir. Manifesto, "BITCH, henüz var olmayan bir örgüttür" sözüyle başlar. Buna karşılık, BITCH yeni bir kadın türünün gelecekteki bir buluşması olarak tahayyül edilir: yazar "ismin bir kısaltma olmadığında" (Joreen, 1973: 50) ısrar eder. Benzer bir strateji, Valerie Solanas'ın "medeni fikirli, sorumluluk sahibi, heyecan arayan kadınlar"ın, "hükümeti yıkmasını, para sistemini ortadan kaldırmasını, tam bir otomasyon kurmasını ve erkek cinsiyetini yok etmesini" (1991, 3) dilediği "*SCUM [Pislik] Manifesto*"da* bulunabilir. Bu aktörlerden her biri, ister "kancıklar" (BITCH) ister "medeni fikirli, sorumluluk sahibi, heyecan arayan kadınlar" (SCUM) olsun, hayali politik kolektivite modelleri olarak yaratılır ve teşvik edilir. Tam bir analiz ve programcı vizyonla birlikte, özel bir grubun oluşumunu ilan eden manifestoların aksine, bu metinler –okurlarının bazı bakımlardan zaten olduğu ve daha da önemlisi, gelecekte olmayı isteyebileceği şeye dair bir vizyonu ateşleyerek– ihtimal verir göründükleri şeyi üretmeye girişir (ayrıca bkz. Lyon, 1991a: 28; 1999b: 104). Laura Winkiel'in *SCUM Manifesto*'nun bu edimsel boyutuna dair tanımlamasını ödünç alırsak, manifestolar, okuru dönüştürmenin bir yolu olarak, zaten bilinen bir şeyi tekrarlar (1999, 63).

---

* Solanas, Valerie 2002. *Erkek Doğrama Cemiyeti Manifestosu*, çev. Ayşe Düzkan. İstanbul: Sel Yayıncılık (y.h.n.)

Bir manifesto, en iyi ihtimalle, öfke ve gücün kışkırtılmasıdır; hem aklı hem de duygulanımı hedef alır ve aynı anda hem analize hem de eyleme ilham vermeyi amaçlar. Bununla birlikte, pratiğe vurgu yapan gündemi göz önüne alındığında, manifesto isyana teşvik etmeye dair o en büyük korkuyu, yukarıda alıntılanan feminist yazarların seslenmeye can attığı korkuyu uyandıran ütopyacı yazım formudur. Bir manifestonun popüler menzili ve tutkulu politikasının kolayca ortaya konulan herhangi bir feshi reddedilse bile, türün potansiyel sınırlılıkları hâlâ takdir edilebilir. Manifestolar, en kötü ihtimalle, basit ve hatta komplocu analizlere dayanması ve ihtiyatsız olsa bile çarpıcı bir politik taktiği tercih etmesiyle bilinir. Bu analiz perspektifinden, daha önemli bir sınırlılık forma musallat olan devrimci vangardizm mirasından gelir. Bu, manifestonun alternatiflere değil de devrimci olaylara yönelik, genellikle iyi tanımlanmış ve etraflıca düşünülmüş çözümlerinde görülebilir. Her ne kadar manifesto ayrıntılı şablonlar sunacak "büyük mucitler" olarak yazarların otoritesinin altını oysa da, onun devrimci gündeminin programcı doğası geleceğe doğru çoklu ve beklenmedik yollar açmaktansa bu yolları kapatma riski taşıyabilir. Formun devrimci olayların tahayyülüyle olan geleneksel birlikteliği onun politik öznesini peşinen isimlendirme eğiliminde de ortaya çıkar. Yani, manifestonun "biz"i – Lyon'un "manifestonun ürkütücü zamiri" (1991a, 175) olarak atfettiği şey – onun ortaya çıkışını kontrol etme ve üyeliğini sınırlandırma çabasıdır. Gelecek bilinemeyebilir fakat failleri – manifestonun hitap etmeyi ve kurmayı amaçladığı politik özne – çoğu kez önceden tasarlanır. Geleneksel edebi ve felsefi ütopyaya getirilen önceki bir eleştiriyi hatırlarsak, manifesto geleneksel olarak bu bağlamda "çok kısa sürede çok fazla bildiğini" iddia eder.[37]

37. Elbette, manifestonun bu ikonik modelinin istisnaları var. Örneğin, Donna Haraway'in "A Manifesto for Cyborgs [Siborg Manifestosu]" (1985) adlı metni manifesto formunu sahiplenir fakat aynı zamanda onun bazı retorik eğilimlerini ve politik yatkınlıklarını reddeder. Tıpkı 1970'lerdeki eleştirel ütopya yazarlarının geleneksel edebi ütopyanın sınırlılıklarının bir farkındalığını gösterdiği gibi, Haraway'in katkısı da eleştirel bir manifesto olarak tanımlanabilir.

## *Manifestodan Ütopyacı Talebe*

Ütopyacı talep başlarda, manifestonun "talepleri sıralama pratiği"ne (Lyon 1991b, 102) odaklanan bir dalı ve hatta alt kümesi olarak anlaşılabilir.[38] Takip eden tartışma, formun özgüllüğünü vurgulamaya çalışmakla birlikte, talebin daha önce değerlendirdiğimiz ütopyacılık türlerine benzerliklerinden söz edecek. Geleneksel ütopyadan eleştirel ütopyaya ve ardından manifestodan ütopyacı talebe geçerken, vurgu uzaklaşmadan kışkırtmaya kayıyor ve odak başka dünyaların ayrıntılı vizyonundan artan oranda parçalı olasılıklara geçiyor. Bir form olarak talebin görece eksikliğinin onun ütopyacı etkililiğinin zayıflamasının beraberinde geldiği sonucu çıkarılabilir. Kuşkusuz geleneksel ve eleştirel ütopyalar güçlü bir uzaklaşma etkisi üretme ve bunu yaparak, şimdi üzerinde zengin bir eleştirel perspektif yaratma açısından ütopyacı talepten daha donanımlıdır. Ütopyacı talebin kısıtlı mesafesi, onu sistematik bir eleştiri yapmaya daha az elverişli hale getirir. Bununla birlikte, öteki formlarla –ki her birinin ütopyacı itkiyi aynı anda serbest bırakma ve kısıtlayıp evcilleştirmeye yönelik kendi eğilimleri bulunur– ilgili tartışmalarda savunduğum gibi, daha az olan bazen daha iyi olabilir. Talebin bazı avantajlarının kaynağının tam da onun diğer formlara nazaran sınırlı olan bu kapsamı olduğunu iddia ediyorum.

Ütopyacı talebi diğer ütopyacı formlarla ilişkili biçimde konumlandırmak, başka türlü kolaylıkla görünür olmayabilecek süreklilikler ortaya çıkarır. Bir metinden ziyade bir eylem olarak bu modelin daha bilindik edebi türle ilişkisini fark etmek zor olabilir; fakat gördüğümüz gibi, ütopyacı formlar uzun zamandır pratik bir etki yaratmak, politik eleştiriyi teşvik etmek ve kolektif eyleme ilham vermek için kullanıldı. Manifestonun

38. Bazen manifestolara dahil edilen talepler metnin ütopyacı içeriğinin deposu olabilse de, bunlar çoğu kez amaçlarındaki ciddiyeti kanıtlamak ve pratik yeterliliklerini göstermek isteyen yazarlarca bir fırsat olarak ele alınır. Böyle durumlarda liste, somut bir amaç için net bir araç kisvesi altında, okurları çılgınlık için uygun bir yöntemin gerçekten var olduğuna ikna etmeye hizmet edebilir. Aksine, ütopyacı talep ütopyacı içeriği talebin kendisine masseder.

kapatmayı amaçladığı, eylem ve metin arasındaki uçurum ütopyacı taleple bir kat daha açılır. Tıpkı manifestonun "bir olay olarak metnin ve olayın metinselliğinin daha karmaşık bir kavrayışını gerektirdiği" (Somigli, 2003: 27) gibi, talep hem eylem hem metin, hem analitik bir perspektif hem de politik bir kışkırtma olarak anlaşılmalıdır. Manifestodan talebe geçtikçe, politik pratiğin harekete geçmesine ilham vermeye niyetlenen bir yazım formundan metin analizlerinin de üretildiği bir politik meşguliyet tarzına geçeriz. Manifesto gibi, talep de "ortaya konuluşunun bir sonucu olarak ve onun çevresinde oluşan kamusal söylemden koparılamaz" (26).

Bununla birlikte, "ütopya" ve "talep" terimleri arasında dikkat gerektiren temel bir gerilim bulunur. İlk terim, daima kavrayışımızın ötesinde olan bir geleceğin daha geniş toplumsal ufkuna işaret eder; ikincisi, dikkatimizi şimdiye, adlandırılabilen özel arzulara ve geliştirilebilen belirli ilgilere yönlendirir. Bu şekilde, ütopyacı formun şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyi tartışma çabalarıyla üretilen eğilim ve kopuş, özdeşleşme ve ötekilik, onaylama ve aşma arasındaki paradoksal ilişki de ütopyacı talebe musallat olur. Taleple birlikte dinamik, ütopyaların spekülatif idealleri ve taleplerin pragmatizmi arasındaki çatışmada su yüzüne çıkar. Ütopyacılık ve talep etmenin bu kaynaşmasının pratiklerin her biri üzerinde sönümlendirici bir etkiye sahip olabileceği yolları kabul etmek önemlidir. Spekülatif tahayyülü özel ve sınırlı bir politik projenin hizmetine sunmak, hem ütopyacı itkiyi bastırma hem de pratik politik iddialarda bulunmanın altını oyma riski taşır. Bir form olarak ütopyacı talebin potansiyel sınırlılıklarının farkında olmakla beraber, her bir pratiğin aynı zamanda bir diğerini canlandırmaya ve geliştirmeye hizmet edebileceği yolları değerlendirmek istiyorum. Ütopyacı bir talep, en uygun biçimde işlev görmek için, terimleri yapıcı bir gerilim içerisinde bir arada tutarken, onların arasındaki ilişkiyi bu itkilerin her birinin bütünlüğünü olabildiğince muhafaza edecek şekilde tartışmalıdır. Ütopyacı bir talep, en iyi ihtimalle, sadece eğilim ve ko-

puşun son derece şeffaf ve okunaklı bir talep ve saf ütopyacı ötekiliğin bir ifadesi şeklinde birlikte kösteklenmesi değildir. Aksine, terimler kendi ilişkileri tarafından değiştirilebilir.

Böyle bir talep, özellikle ütopyacı bir form olarak yeterince işlev görmek için, şimdiden kısmi de olsa bir ayrılma olasılığına işaret etmelidir. Bizi toplumsal ilişkilerin mevcut örgütlenmesinden yeterince uzağa, bir tür eleştirel mesafenin elde edildiği ve farklı bir geleceğin politik tahayyülünün işlemeye davet edildiği bir noktaya bilişsel olarak yeniden yönlendirebilmesi gerekir. Bu bizi ütopyacı ve ütopyacı olmayan talepler arasındaki farkların kalbine götürür. Talep, somut olasılıklara dayanmayı sürdürmekle beraber, geniş bir perspektif sağlayabilecek kadar oyun değiştirici olmalıdır. Talebin kaş kaldırma eğilimi –bazen karşılaştığı kuşkuculuk– daha geleneksel bir politik hesabın bakış açısından bir yükümlülük olabilirken, ütopyacı formun farklı yaşama olasılığını canlandırma kapasitesi için esastır. Burada, "ütopyacı" etiketine layık taleplerin kapsam bakımından, onların politika önerileri olarak formülasyonlarının başlarda işaret ettiğinden zorunlu olarak daha geniş olduğunun altını çizmek önemlidir. Destekçilerinin hiçbiri ev işleri ücretin ne kapitalizmin ne de ataerkilliğin sonunu işaret edeceğine ihtimal veriyordu. Fakat reformun, büyük ölçüde farklı bir işbölümü ve güç ekonomisiyle karakterize edilen, toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş bir sisteme; kadınlara mücadeleleri için daha fazla kaynak verebilecek, farklı bir seçim yelpazesini mümkün kılabilecek ve yeni düşünme ve tahayyül yolları için söylemsel araç sağlayabilecek bir sisteme yol açacağını elbette umuyorlardı. Aslında, ev işleri için ücret taraftarları ev işleri için ücret ödenen bir toplumu, kadınların kazanmak için mücadele ettikleri ücretli ev işlerini reddetme gücüne sahip olacakları bir toplum olarak görüyordu. Benzer biçimde, herkese bir temel gelirin verildiği bir toplum kapitalist ücret ilişkisinin sonu olmayacaktır fakat çalışma deneyiminde ve onun bireylerin hayatındaki yerinde önemli bir değişikliğe neden olacaktır. Bu, aynının ekonomisi içinde ta-

mamen iyileştirilmiş olmak yerine -Ben Trott'un "yöneltmeli talep" tanımındaki gibi- "bir çıkış yolu arayan" bir taleptir. Bunlar, kapsamlı vizyonlardan ziyade talepler olarak, bir varış noktası tayin etmektense bir yön önerirler (Trott, 2007: 15). Bu durumda, temel gelir talebi üretimci değerlere meydan okuyarak, ücretli çalışmanın tüketim için uygun kaynak ve tüketim araçları hakkı olduğu nosyonuna itiraz ederek artık çalışmaya tabii olmayan bir hayat olasılığına işaret eder, böylelikle yeni kuramsal ufuklar ve mücadele alanları açar. Önemli olan, bu ütopyacı taleplerin belirli bir reformu aşan politik etkiler yaratmaya hizmet edebilmesidir.

Dolayısıyla talep, bir ütopya olarak etkili bir şekilde işlev görmek için, radikal ve potansiyel olarak geniş kapsamlı bir değişim oluşturmalı, eleştirel mesafe yaratmalı ve politik tahayyülü uyarmalıdır. Ütopyacı bir talebin, bir talep olarak en uygun biçimde işlev görmesi için, fiilen var olan eğilimlerde temellenmiş bir olasılık olarak tanınabilir olması gerekir. Bu, "gerçekçi" olmalı demek değildir - en azından terimin bu tür taleplerle ilgili tipik ütopyacı karşıtı ağıtlarda kullanıldığı anlamda. Daha çok, onun soyuttan ziyade somut olması gerektiğini ifade eder. Bir talep olarak bağlı bulunduğu ütopyacı vizyon güncel eğilimlerin makul bir analizine dayanan güvenilir bir politika olarak, laf kalabalığına, politik gerçeklerden kaçmaya ya da sırf istekli düşünce ifadesine karşıt olarak tanınabilir olmalıdır. Ütopyacı bir talep önemli bir değişim ve uzaklaşma etkisi üretebilmeli fakat aynı zamanda dolaysız cazibesi olan güvenilir bir çağrı izlenimi de bırakabilmelidir; hem yabancı hem bildik olmalı, hem şimdide temellenmeli hem geleceğe işaret etmeli ve manifestoya atfedilen o "şimdiliği ve yeniliği" (Caws, 2001) eşzamanlı olarak çağrıştırmalıdır.

Belki ütopya ve talep arasındaki ilişki eğilim ve kopuş arasındaki -ya da Bloch'un versiyonunda "Gerçek-Mümkün" ve *novum* arasındaki- ilişki açısından değil, onaylama ve aşma arasındaki Nietzscheci ilişki açısından yaklaşıldığında en paradoksal halini alır. Çeşitli formların zamansallığı, bazı ba-

kımlardan, geleneksel ütopyadan manifestoya ve ardından talebe geçtiğimizde daralır. Geleneksel ütopya, daha ayrıntılı bir devrimci alternatif vizyonunun yaratıcı potansiyeline rağmen, uzak bir gelecek haritası olarak, Baudrillard'ın gözlemini ödünç alırsak, "mevcut durumu bastırma, ani bir yıkımı defetme ve patlayıcı reaksiyonları uzun vadeli bir çözüme yayıp (terimin teknik anlamında) seyreltme etkisi"ne (1975, 162) de sahip olabilir. Şayet manifestonun zamanı daima "şimdi" ise (Lyon, 1991a: 206) talebin zamanı "hemen şimdi"dir. Ütopyacı taleplerle birlikte, acil hedef daha kapsamlı ütopyalarda olduğu gibi ertelenmez. Bir talepte bulunmak var olan öznelerin mevcut arzularını onaylamaktır: bu bizim şimdi istediğimiz şeydir. Ütopyacı talep, aynı zamanda, farklı bir geleceğe ve gelecek özne ve arzular olasılığına işaret eder. Onun paradoksu aynı anda bir hedef ve bir köprü olmasıdır; ütopyacı talep açık uçlu bir son, küçük bir politika reformundan daha büyük bir dönüştürücü etkiye sahip olabilecek bir son arar. Bu yüzden, temel gelir ve çalışma saatlerinin kısaltılması taleplerinin sağlayabileceği küçük ölçüde çalışma muafiyeti, faklı yaşamaya yönelik maddi ve hayali kaynakları da mümkün kılabilir.

Manifestodan talebe geçtiğimizde, hem sunulan vizyon hem de onun kışkırtmayı amaçladığı failler açısından daha parçalı formlar doğrultusunda devam ederiz. Eleştirel ütopya gibi, talep de bizi hazır yapım bir vizyona bağlamaktansa bilişsel ve duygulanımsal olarak geleceğe açmayı amaçlar. Fakat manifesto "bir ideoloji belgesi" (Caws, 2001: xix) olarak kalırken, talebin bağlılıkları çok daha az kapsamlı ve sistematiktir. Temel gelir ve çalışma saatlerinin kısaltılması talepleri ne tamamen geliştirilmiş bir çalışma toplumu eleştirisi ne de bir çalışma sonrası alternatif haritası sunar, ne devrimci bir alternatif vizyonu ne de bir devrim çağrısı vazeder; tersine, katılımcıların daha geniş değişim vizyonları ve yöntemleri icat etme pratiğine katılımını sağlamaya hizmet eder.

Tıpkı manifesto gibi, talebin odağı da önceden düşünülmüş bir alternatif inşa etme işinden çok, farklı bir gelecek kurabi-

lecek failleri kışkırtma üzerinedir. Aslında talep manifestonun –Marx ve Engels'in "gelecek toplumun fantastik resimleri" (1992, 36) olarak eleştirdiği şeyi sağlamaktan ziyade– failleri harekete geçirme üzerine yoğunlaşmasını daha da ileriye götürür. Ütopyacı talep halihazırda var olan bir öznenin ilgilerini ya da arzularını çok fazla ifade etmez zira onun formasyonunun birçok mekanizmasından biri olarak hizmet eder. Politik bir özne oluşturan şey talebin savı ya da retoriğinden çok talep etme eylemidir. Talep etmenin kolektif pratiğinin potansiyel etkileri ev işleri için ücret taraftarlarının iyi anladığı bir şeydi. Bir talep bu gelenekten aynı anda hem anlatımsal hem de edimsel olarak doğar. Selma James'in ev işleri için ücret talebini sunuş tarzı bu açıdan anlamlıdır. James'in ifade ettiği gibi, ücret hareketinin faydaları her biri derecelerle ölçülen örgütlenme, talep etme ve kazanma pratiklerine bağlıdır: çeşitli faydalar ancak kadınlar bir ücret mücadelesi örgütledikleri *"ölçüde"*, bir ücret talep ettikleri *"ölçüde"* ve bir ücret kazandıkları *"ölçüde"* (1976, 27-28) elde edilecektir; tüm bunları yaptıkları zaman değil. Bu formüllerde önemli olan şey ulaşılabilecek ya da ulaşılamayacak bir hedeften çok talep etme, örgütlenme ve kazanma sürecidir; burada hayati olan, bizzat öznelerin ne ölçüde dönüştüğüdür.[39] Bu şekilde, ütopyacı talep özel bir hedef ya da hedefler dizisinden daha fazlası olarak görülebilir. Bilakis, bu anlatıya göre o, daha ileri taleplerde bulunma arzusu ve gücü olan yeni bir özne kurma sürecidir. Belki de, James'in ev işleri için ücret talebinden "kazanma perspektifi" (27) olarak bahsederken kastettiği şey budur: Ücret için –ya da, kavrayışımızı genişletirsek, temel gelir veya çalışma saatlerinin kısaltılması için– mücadele etmek, onu istemek ve onun insanların hakkı olduğunu savunmak; kolektif umut pratiğine katılmak ve böylece kurucu bir eylemde bulunmaktır.

39. Kölelik tazminatı gibi diğer taleplerin kimi savunucuları, talebin politik faili kışkırtma potansiyeline benzer terimlerle vurgu yapar. Randall Robinson'un ifade ettiği gibi "burada mesele tazminatı kazanıp kazanamayacağımız değildir. Bilakis mesele, tazminat için mücadele edip etmeyeceğimizdir zira onun hakkımız olduğuna karar vermişizdir" (2000, 206).

Devrimci vangardizm mirasının gerçekten de, Marx ve Engels'in proletaryasında ya da ev işleri için ücret hareketinin ev kadınlarında olduğu gibi, "biz"i adlandırma eğilimiyle manifestoya musallat olmasına karşın, talep devrimci bir özneyi çağrıştırmaya yeltenebilen ya da oluşumu öncesinde adlandırabilen bir şey değildir. Tıpkı Marx ve Engels'in bir zamanlar ütopyacı sosyalistlere karşı, komünizmin reçete olarak sunulacak bir şey değil icat edilecek ve politik mücadele sürecinde doğacak bir şey olduğunda ısrar ettiği gibi, talebin de savunucularına kolektif talep etme pratiğinde ortaya çıkma imkânı verdiği söylenebilir. Şayet alternatif reçeteleri, olasılıkları kapatıyorsa, failleri adlandırmak da bunu yapar. Talep ne "bir ideoloji belgesi" ne de bir parti platformudur; kimlerin talep etrafında birleşebileceğini, onun savunulmasıyla ilişkili olarak ne tür bir politik öznenin ortaya çıkabileceğini öngörmek zordur. Kimin projeye çağrılabileceği açık bir soru olarak kalır.

Tıpkı taleplerin çalışma sonrası bir toplumu önceden biçimlendirmekten çok –Trott'un terimini hatırlarsak– ona yönelttiği gibi, talep ya da talepler dizisi etrafında birleşebilecek çalışma karşıtı politik öznenin de bir öncü [*vanguard*] olmaktan çok bir koalisyon olması muhtemeldir. Bu anlamda, bu talepler en iyi, sadece yöneltmeli olarak değil "eklemlenebilir" –yani, ilişkilendirilebilir– olarak da karakterize edilebilir. Ütopyacı talepler sistematik bir program ya da vizyon sunmasa da –önceden düzenlenmiş kimi amaçlar için bir araç değildirler– farklı destek grupları ortak ilgi noktaları buldukça daha geniş politik vizyonlar mümkün olabilir. Talepler kesişmeye başladıkça ve gruplar birbirleriyle ilişki kurdukça, daha geniş toplumsal vizyonlar bu eklemlenmelerin bir önkoşulu değil ürünü olarak doğabilir. Ernesto Laclau'nun tanımından faydalanacak olursak, talepler mükemmel bir kurtuluş durumu ve nihai gerçekleştirim değil, belirlenmiş öğeler çevresinde kurulmuş daha küresel vizyonlar olan "bir tür daha olanaklı toplumsal tahayyül yaratmak için bir araya getirilebilir" (Zournazi, 2003: 123-24). Talepler ideolojilerden

ya da platformlardan daha dağınıktır, geleneksel bir öncü hatta parti modeline uygun olmayan bir taraflılıktır. Dolayısıyla politik sonuç, yazarın geniş vizyonunu yaymaya adanmış bir dizi yerel Bellamy Klüp olarak değil, dışında alternatiflerin kurulabileceği bir politik arzu ve tahayyüller toplanması olarak tasavvur edilir.

## SONUÇ

Hem Bloch hem de Nietzsche gibi ütopyacı umut geliştirmek iddialı bir projedir: zamanla bu şekilde kalmak; aynı anda geçmişe, şimdiye ve geleceğe yakın olmak ve hem geçmişten doğduğu şekliyle yaşanan şimdiye hem de onun olası geleceklerine bilişsel ve duygulanımsal yatırımlar beslemek kolay bir şey değildir. Kuşkusuz, değerlendirdiğimiz ütopyacı formların her birinin kendi özel sınırlılıkları vardır. Gerçekten, bu en paradoksal pratiğin temel paradoksu ütopyacı umudun, bir form içinde örneklendirilerek, aynı anda canlandırılması ve zayıflatılması olabilir. Belki en fazla, umutluluğun başka türlü düşünmeye ve istemeye bir çağrı ya da ayartı olarak hâlâ bu formlara musallat olacağını bekleyebiliriz.

Bu bölüm temel gelir ve çalışma saatlerinin kısaltılması taleplerinin ütopyacılığına karşı savın bir provasıyla başladı. Tartışmanın sonuna geldiğimize göre, en azından farklı bir sonuç üzerinde düşünmek isteyebiliriz: belki de ütopyanın işlevleri ışığında ve -Bloch ve Nietzsche'den derlenen umutlu özne standardıyla karşılaştırılmak şöyle dursun- diğer ütopyacı formlarla kıyaslandığında, bu ütopyacı taleplerin sorunu çok fazla ütopyacı olmaları değil, yeterince ütopyacı olmamaları, geleceklerinin diğer ütopyacı formlardaki kadar adamakıllı tahayyül edilmemesi ve eleştirilerinin onlarınki kadar eksiksiz geliştirilmemesidir. Durum böyle olsa da, ortaya koymaya çalıştığım gibi, ütopyacı talebin eksikliği ille de gücünü azaltmaz; daha parçalı formlar ütopyayı amaç ya da hedeften ziyade süreç ve proje olarak daha iyi muhafaza edebilir ve onun eleştiri ve vizyonlarını birden fazla kavrayış ve yöne açabilir.

Bu tür taleplere yöneltilebilecek ütopyacılık suçlamasından kaçmaktansa ona izin vererek, onların ütopyacı düşünce ve pratik araçları olarak potansiyellerini fark etmeye başlayabiliriz. Bu talepleri ütopyacı praksisi ortaya çıkarma işlevi gören ütopyacı ifade tarzları –yani, şimdiye mesafe koymayı ve onunla ilgili eleştirel düşünceyi ve olası bir geleceğe dair hayal gücü yüksek bir spekülasyonu ve bu geleceğe yönelik hareketi teşvik edebilecek araçlar– olarak kavramak, politik taleplerin işlevi ve doğasını edimsel etkilerini vurgulayarak yeniden düşünmemize imkân verir: politik taleplerin sırf varsaydığı düşünülen eleştirel bilinç tarzlarını nasıl ürettiğini, sadece yansıtıyormuş gibi göründüğü politik arzuları nasıl ortaya çıkardığını ve yalnızca bir ürünüymüş izlenimini verdiği kolektif faili nasıl örgütleyip harekete geçirdiğini. Yani, belki bu daha geniş ütopyacılık kavramı başlığı altında, bu tür taleplerin potansiyel etkililiğini daha iyi değerlendirebiliriz. Bu talepler, tamamen naif ya da salt uygulanamaz olmaktan ziyade –çalışma saatlerinin kısaltılması ya da temel gelir talepleri de dâhil– eleştirel düşüncenin geliştirileceği, politik tahayyülün uyandırılacağı ve kolektif eylemin teşvik edileceği, potansiyel olarak etkili mekanizmalardır. Belki de büyük tehlike çok fazla istememiz değil, yeterince istememezimdir. Bu hesapla, feministler daha az değil daha fazla talep etmeyi düşünmelidir.

# Sonsöz
# Çalışmanın Ötesinde Bir Hayat

> Eksiksiz bir hayat hakkı sorunu çalışma sorunundan tamamen ayrılmalıdır.
>
> JAMES BOGGS,
> *THE AMERICAN REVOLUTION*

Geniş savıma dair iki kısa açıklama ve ardından bir ekleme ile bitirmek istiyorum. Ekleme, temel gelir ve çalışma saatlerinin kısaltılması taleplerini geniş bir politik projenin unsurları olarak kavramanın bir yolundan oluşuyor. Fakat oraya gelmeden önce, analizin iki yönü daha fazla açıklamayı gerektiriyor: birincisi, bir etiğin (çalışma etiği) gücüne karşılık

veren bir politika (çalışma sonrası politika) reçetesi; ikincisi ise, radikal değişim aracı olarak sınırlı taleplerin savunulması. Biri analizin şimdiye kadar sadece varsaydığı politika ve etik arasındaki ayırıma dikkat etmeyi gerektiriyor; diğeri savı besleyen reform ve devrim arasındaki ilişkinin özel kavranışını ilgilendiriyor.

## POLİTİKA VE DEĞİŞİM

Şununla başlayacağım: Neden çalışma etiğinin gücüne çalışma sonrası bir etikle değil de çalışma sonrası bir politikayla karşılık verilmeli? Ne de olsa, çalışma sonrası bir etiğin konturları çalışma sonrası bir ahlaktan ayrı bir şey olarak tahayyül edilebilir –Virno'nun formülasyonunu alıntılarsak, bu bir "olması gerekenler boyutu değil, yaygın pratik, teamül ve adetler" (2004, 49) meselesidir. Deleuze, ayırımı şöyle belirtir: Etikler farklı varoluş tarzlarına içkindir; oysa ahlaklar yukarıdan dayatılır (1988, 23). Fakat etiğin alanının geleneksel ahlak alanından işlevsel olarak ayrılabilme yollarına rağmen, bir karşı-etiğin kurulmasından çok bir politika olasılıklarına ilgi duyuyorum. Elbette etik ve politika arasındaki ilişki yakın bir ilişkidir; her iki düşünme ve eylem tarzı da nasıl birlikte yaşayabileceğimiz sorusuna odaklanır, ikisi de özel ve kamusal alanlarda faaliyette bulunur ve aynı anda yapıları ve öznellikleri kaplar. Gerçekten, çalışma sonrası politika ve çalışma sonrası etik karşılıklı olarak kurucudur; her biri diğerini üreten ve devam ettiren şeyin bir parçasıdır. Bununla birlikte, etik bireysel inanç ve tercih listesine politikadan daha sıkı bağlı kaldığı için, savım kolektif eylem ve kurumsal değişim alanları açısından anlaşılan politikaya, kişinin pratikleri ve ötekiyle karşılaşmaya odaklanan etiğin üzerinde öncelik tanıyor. O halde, etikten ziyade politik çareleri tercih edişim belli bir tür yapısalcı dürtünün tartışmalı bir savunusu, odağımızı bireyselden ziyade kolektif eyleme, bireysel yaşam ve ilişkileri çerçeveleyen kurumlarla söylemleri değiştirme görevine çevrili tutmanın bir yolu olarak anlaşılabilir.

Politika ve etik arasındaki ayırım bu projenin amaçları açısından benim için hâlâ anlamlıyken, reform ve devrim arasındaki ayırım –kısıtlı talepleri savunmakla beraber ütopyacı vizyonları onaylamam şaşırtıcı gibi görünebilir– daha sorunludur. Kuşkusuz reform-devrim ayırımının Marksizm içinde çok katlı, uzun bir tarihi vardır ve ücret talepleri statüsü çoğu kez onun geleneksel iskele temellerinden biri olarak hizmet etmiştir. Bu tür tartışmaların terimleri İkinci Enternasyonal döneminde olduğu kadar çekincesiz ortaya konmasa da, ya reform ya da devrim seçeneği bugün kapitalizm karşıtı pragmatistler ve radikaller arasındaki bazı çatışmalara musallat olmaya devam ediyor. Daha aşina bir perspektiften, devrim fikri en iyi ihtimalle dikkat dağıtıcı bir şey, en kötü ihtimalle de değişim mücadelesinden bir sapmadır; diğer perspektiftense, reforma bağlılık o mücadelenin var olan koşullarına bir teslimiyeti temsil eder. Biri güya çok uzak bir gelecek için şimdiye ihanet ederken, diğeri geleceği, dar biçimde kavranan bir şimdinin gerekliliklerine kurban etmekle suçlanır.

Ütopyacı talep bu tür formülleri basitleştirmek içindir. Bu, ütopyacı talebin manifestonun devrimci programına reformist bir alternatif olduğunu değil, bu geleneksel ikiliği reddettiğini ifade eder. Böyle görece ılımlı taleplerin radikal potansiyeli önceki bölümde gözden geçirdiğimiz iki nitelikte yatar: onların yöneltmeli oluşu ve edimselliği. Selma James yenilginin enkazından bazı imtiyazları kurtarma umuduyla birlikte sermayeye karşı savaşı kaybetmeye hazırlanmak ve "*kazanma* mücadelesinde yol boyunca pek çok şeyin elde edilebileceğinin" (Dalla Costa ve James 1973, 1) farkında olmakla beraber başarı için mücadele etmek arasındaki fark açısından bunların ilkini anımsatır. İkinci stratejiden doğan talepler muhtemelen ütopyacı talepler, en iyi ihtimalle eşzamanlı olarak bize şimdinin sınırları ötesinden seslenen ve bizi onun ötesine yönlendiren talepler olacaktır. Antonio Negri, reformların potansiyel yaratıcılığıyla ilgili iddiasında ikinci niteliği ima eder. Onun ifade ettiği gibi, ütopyacı ve reformist zamansallıklar arasındaki ayırım

biyopolitik üretim koşullarında çöker: "Bugünlerde her bir ve her reform radikal olarak dönüştürücüdür; çünkü ontolojik bir alanda yaşıyoruz; çünkü hayatımız hemen ontolojik bir düzeye yerleştiriliyor" (Casarino ve Negri 2008, 109). Ütopyacı talepler, devrimci niyetleri olan reformist projeler olarak, geniş değişim ufuklarına işaret edebilir, eleştirel düşünce ve toplumsal tahayyül için yeni alanlar açabilir ve farklı bir şey düşünme ve isteme açısından daha becerikli olabilecek politik öznelerin kurulumuna yardım edebilir. Temel gelir ve çalışma saatlerinin kısaltılması talepleri sistematik bir dönüşümden ziyade somut bir reform önerisi olabilse de, böylesi talepleri istek uyandıran gidişatları ve ontolojik etkileriyle ilişkili olarak düşünmek reformist ve devrimci değişim arasındaki basit ayırımları karıştırır.

## TOPLUMSAL YENİDEN ÜRETİMİ KAMULAŞTIRMA VE POLİTİKLEŞTİRME

Daha önce belirttiğim gibi, ev işleri için ücret hareketi ve analizini anlamanın bir yolu toplumsal yeniden üretim ve sermaye birikimi arasındaki tartışmalı ilişkiyi hem haritalandırma hem de sorunsallaştırma yönündeki daha geniş bir çaba kapsamındadır. Ev işleri için ücret durumunda, toplumsal yeniden üretim ücretli çalışmayı yeniden üretmek için gerekli ücretsiz ev içi emekle özdeşleştiriliyordu. Bu formülasyondaki bir sorun, ev işleri o kadar yakından aile kurumuyla ilişkilendirildiği ve sınırlı bir ev içi görev yelpazesiyle bağdaştırıldığı için, çatışma alanının çok dar bir biçimde kavranmış ve savunucuların kamulaştırıp politikleştirdiği sorun için –çalışma-hayat dengesi inisiyatifleri ve metalaştırılmış ev içi hizmetler dahil– önerilmiş ve önerilebilecek çarelerin bizi yeni bir şeye yönlendirmekten ziyade var olan sistemi sürdürmeye hizmet etmiş olmasıydı. Alternatif bir formülasyonun, değer biçme süreçleri ve onların bağlı olduğu sosyallikler ile öznelerin yeniden üretimi arasındaki çatışmanın koşullarını daha doğru bir biçimde yakalamak ve daha etkili olarak ortaya koymak için, toplumsal yeniden üretim kavramını genişletmesi gerekecek.

Bu çelişkiyi kamulaştırıp politikleştirmenin bir başka yolunu belirlemek ve onun potansiyel antagonistlerini selamlamak için, temel gelir talebi ve onun meşruluğunun iki farklı açıklamasını yeniden değerlendirmeme izin verin. Olası bir gerekçe temel geliri, ücretin ölçüp mükâfatlandırabileceği şeyin ötesinde ve üzerinde bir değer üretimine katılımımız için ödeme olarak sunar. Böyle bir anlatı klasik bir Marksist stratejiyi yakından takip eder: Üreticiler olarak, böylesi mükâfatlarımızı talep etmek için birlikte örgütlenebiliriz. Bu formülasyonun avantajı onun okunaklılığı, bir toplumun üyeleri için faydalar talep ettiği bildik terimlerdir; en azından bu projenin perspektifinden, bir dezavantajı da üretime katılımımız temelinde gelir hakkı kazanacağımızda ısrar ederek, üretimci emirlere dayanmaya devam etmesidir. Bu yüzden bir alternatifi değerlendirmek istiyorum: Ya temel gelir ortak değer üretimi için değil de ortak hayatın yeniden üretimi için bir gelir olarak görülürse? Burada farklı kaynaklardan gelen iki değişiklik var. Birincisi, üretimden katkının ilişkili alanı olarak yeniden üretime makas değiştirme, toplumsal üretim alanına giriş noktası olarak yeniden üretime öncelik veren Marksist feminist bir analizden yararlanır. İkincisi, değerden onun birincil ürünü olarak hayata geçiş, üretimcilik karşıtı müdahale mantığına –bu durumda, sermaye birikimini mümkün kılan, bu birikimin kendi olasılık koşulları için çok fazla yararlandığı şeyin ücretsiz ev içi çalışmadan daha fazlası olduğunu ve üstelik çok daha geniş etkilere sahip olduğunu iddia eden bir mantığa– dayanır. İlk gerekçe temel geliri üretkenliğimizin bir mükâfatı olarak ortaya koyarak sermayenin kendi mantığına dayanırken, ikincisi toplumsal dünyayı sürdürmeye gerekli olan üretim için değil, diğer şeylerle birlikte üretime de gerekli olan toplumsal dünyayı sürdürmek için gelir talep ederek, daha çok bu alışıldık teminattan bir kopuşu temsil eder. İkinci yaklaşımın erdemi, ev işleri için ücret analizinin tipik olarak önerdiğinden daha geniş bir toplumsal yeniden üretim nosyonuna başvurmasıdır. Bu ikinci gerekçeden feyzalarak "hayat"ı çalışmanın olası bir

kontrpuanı olarak görmek istiyorum. Daha belirgin olarak, "çalışmaya karşı hayat" politik projesini, burada temel gelir ve çalışma saatlerinin kısaltılması taleplerince temsil edilen çalışma karşıtı eleştiri ve çalışma sonrası tahayyül çeşitlerinin çerçeveleneceği genel bir başlık olarak araştırmak istiyorum. Çalışmaya karşı hayat, toplumsal yeniden üretim ve sermaye birikimi arasındaki ilişkiyi kamulaştırma ve politikleştirmenin bir yolu olarak, kesinlikle geniş kapsamlı ama potansiyel olarak da tesirli bir çatışma alanı formülasyonu önerir.

Fakat hayat kategorisi ve çalışmaya karşı hayatın yan yanalığı [*juxtaposition*], toplumsal üretim ve yeniden üretimin var olan örgütlenmesine yeterince güçlü bir antagonizma sunabilir mi? Devam etmeden önce, formülasyonun iki potansiyel sınırlılığının altını çizmek istiyorum. Birincisi çalışmaya karşı hayatın, meta kültürü mantığı içerisinde telafi edilme potansiyeliyle ilgili bir uyarı sunar. Mesela bu hayat -daha geniş çağrışımlarıyla ilgili iddialarıma rağmen- sırf çalışmadan sonra kalan zamanımızda elde etmekten tatmin olacağımız, sonra evimizin mahremiyetinde tadını çıkaracağımız bir şeyse, o zaman kullanımı gerçekten sınırlı olacaktır. İkinci olası sakıncanın, çalışma dışı hayatın Peter Fleming'in "sadece kendin ol" olarak adlandırdığı, "otantik" işçinin benliğinin çoğunu kullanma ve ondan faydalanma niyetiyle "bizzat hayatı sahiplenerek çalışmanın içine hayatı biraz geri koymayı" (2009, 40) amaçlayan idari söylemlerdeki halihazırda resmedilme şekliyle bir ilgisi var. Böylesi şirket stratejilerinin ışığında, tehlike hayat nosyonu etrafında örgütlenmenin çok kolay bir şekilde idari inisiyatiflerce asimile edilebilmesi ve onların amaçlarına tabi kılınabilmesidir; bu durumda hayat, çalışmaya karşı olmaktan çok onun hegemonyası için ileri bir temel işlevi görecektir.[1]

1. Bu, Peter Fleming'in ilginç şekilde, "öz-kimlik (ya da kişisel otantiklik) gerçekleştirilebilsin diye çalışmadan kurtarma" aracılığıyla "bir hayat"ı (2009, 149) garantiye almayı isteyebileceğimiz, bazılarının -kendisi "çalışmadan muafiyet" (164) mücadelesi veren çalışmanın reddiyle ilişkili bir stratejiyi savunur- diğerlerinden daha fazla potansiyele sahip olduğu farklı yollarla ilgili olarak incelediği bir tehlikedir.

## BİR HAYAT KURMA

Elbette bunlar, antagonizmayı aynı anda çok geniş ve seçilmesi zor hatlar boyunca koyan bir proje için risk olarak kalır. Fakat burada, çalışmaya karşı hayat olasılıklarını daha fazla keşfetmenin bir yolu olarak, başlığın avantajları ve dezavantajlarının farklı bir ışık altında dökümünü yapabilecek daha özel bir ifadeye dönmek istiyorum. Çalışmaya karşı hayat politik projesi günlük konuşma terimleriyle de -bu durumda, "bir hayat kurma" emri olarak- dile getirilebilir.[2] "Çalışma Sonrası Manifestosu" yazarlarının ilan ettiği gibi, "bir hayat kurmanın vakti geldi" (Aronowitz ve ark., 1998: 40). Takip eden kısa tartışmada bu popüler direktifin geniş ve kapsamlı bir politik projeyi çerçevelemeye nasıl hizmet edebileceği üzerine fikir yürütmek istiyorum.

Emrin üç terimini, hayat kavramıyla başlayıp ters sırada ilerleyerek ve kısaca değinerek açıklamama izin verin.* Vurgulanacak ilk nokta sloganda gönderme yapılan hayat nosyonunun masum olmadığı ve bu yüzden, kürtaj karşıtı söylemde kullanılandan çok farklı olduğudur. Bunu iki anlamda kastediyorum. İlk olarak, saf biyolojik hayattan ziyade, kuracağımız bu hayat yine de biyoiktidarın nesnesi ve hedefidir; gerçekten de çalışmaya karşı hayat projesi, biraz kayıp ya da tehlikeye atılmış masumiyeti kurtarmanın değil, biyopolitik bir çekişmenin terimlerini kurmanın bir yoludur. İkincisi, çalışmaya karşı kurabileceğimiz hayat bir dışsallık pozisyonundan basit bir karşıtlık oluşturmaz: Hayat çalışmanın parçasıdır, çalışma da hayatın. Çalışmaya bir alternatif olarak hayat, çalışma dışında bir yerlerde bulabileceğimiz, daha otantik ve gerçek bir şey olduğunu iddia etmez. Buna karşılık, her şeye karşın iç içe

2. Bir hayat kurma emrini başka bir yerde farklı kaygılarla ilişkili olarak kısaca irdelemiştim (Weeks 2007). Makaledeki tartışmayı teşvik ettikleri ve bir hayat kurmanın ne demek olabileceğine ilişkin daha fazla düşünmeme yardım ettikleri için Duke Women's Studies Graduate Scholars Colloquium'a, özellikle Fiona Barnett ve Michelle Koerner'a minnettarım.

* Bahsi geçen sıra, orijinali "*getting a life*" olan bu ifade içerisindeki terimlerin sırasıdır (y.h.n.)

geçmiş kalan deneyim alanları arasındaki ayırımları işaretleme mücadelesinde sürekli olarak icat edilmesi gerekir.

Daha çok dirimselci felsefelere özgü hayat kavramıyla da yeterince yakalanamayan bir mesele, "belirsizlik artikeli" göz önüne alınarak resmedilebilir: Kurmak için cesaretlendirildiğimiz şey *belli bir* hayat, asli bir ortak payda olarak hayat değil, *herhangi bir* hayattır.* Bu nedenle, çağırılan şey çıplak hayattan ziyade James Boggs'un epigrafta tanımladığı gibi "eksiksiz bir hayat"tır (1963, 47); teşvik edildiğimiz şey niteliklerle dolu bir hayattır. Bu onun bireysel bir hayat olduğu anlamına gelmez. Tersine o, Deleuze'ün tanımından yararlanırsak, bireysellikllerdense tekilliklerin hayatıdır (1997, 4), başkalarınınkinin aynısı olmadan onlarla paylaşılan ve ortak olan bir hayattır.[3] Son olarak, emredilen *şu* ya da *bu* hayatın kurulması değildir; cümleyi benim okumamla, kurulacak farklı hayatlar olacağı şeklinde bir varsayım vardır. Deleuze'den bir başka formülasyonu ödünç alırsak, belirsizlik artikeli burada "bir çokluk dizini" (5) olarak hizmet görür; bir hayat kurmalıyız demek onun içeriğinin ne olabileceğini söylemek değildir.

Popüler görevin üçüncü kısmına gelince, "kurma" faaliyeti emre, farklı bir geleceğe işaret eden bir zamansallık getirir. Bu, sahip olduğumuz, bizim için oluşturulmuş hayatı –bir tüketici ya da işçi hayatını– değil –bir hayat olarak yeterli olabilecek şeyle ilgili önceki uyarıları hatırlarsak– isteyebileceğimiz bir hayatı kucaklama çağrısıdır. Deleuze, bununla kıyaslanabilecek bir şeyi virtüel ve aktüel arasındaki ayırımla anımsatır: "Bir hayat, sadece virtüelleri içerir"; bununla birlikte, bu virtüel, "gerçeklikten yoksun bir şey değil, ona kendi gerçekliğini veren düzlemi takip ederek bir aktüelleşme sürecine giren bir şeydir" (1997, 5). Bu kavrayışı buradaki biraz farklı olan amacıma uyarlarsak, bir hayat her birimizin kurması gereken bir

* Burada ilki belirsiz, ikincisi belirli bir niteliğe vurgu yapan "*a*" ve "*the*" artikellerinden söz ediliyor (y.h.n.)

3. John Rajchman, Deleuze'ün hayat kavramını "ortak yanlarımızın bireysellikllerimiz değil tekilliklerimiz –ortak olanın 'gayri şahsi' ve 'gayri şahsi' olanın ortak– olduğu" (2001, 14) bir toplum kavramına bağlar.

şeydir; eğer şartları sadece dışarıdan dayatılıyorsa onu kuramayız. Bununla birlikte, bir hayat kurma zorunlu olarak kolektif bir çabadır; kimse tek başına bir hayat kadar büyük bir şey kuramaz. Üstelik bu, her ne kadar bizim olacak bir hayat olsa da; bir metadan ziyade bir hayat olarak, bir mülkten çok deneyim nitelikleri ve ilişkilerinin bir ağı olarak, tam olarak sahip olabileceğimiz ve hatta elde tutabileceğimiz bir şey değildir. Bu tür bir kurma esasen farklı bir tahsis tarzına işaret eder. Hayat kavramı bu açıdan sadece geniş değil, aynı zamanda aşırıdır. Weber'e göre o, çalışma etiğinin azalttığı olasılıklar zenginliğidir; Nietzsche için, çileci ideallerin reddettiği ama aynı zamanda çileci sınırlama tarzlarını potansiyel olarak bozabilecek şeydir. Bir hayat, bu ölçüyle, sahip olduğumuz şeyi daima aşar; bu yüzden, onun kurulması zorunlu olarak tamamlanmamış bir süreçtir. Kısacası, bir hayat kurmaya yönelik kışkırtmanın olasılığı, hayata sabit bir içerik –yani, çalışmanın ötesinde bir hayat olarak sayılabilecek şey hakkında çok fazla varsayım– yüklemektense, bu kışkırtmanın peşinen sabitleyemeyeceği bir çalışma sonrası spekülatif ufuk açma ve şart koşmadığı bir politik proje ortaya çıkarma kapasitesinde yatar. Farka, geleceğe ve aşırılığa olan bu bağlılıkların bir hayat kurma politik projesini, onu azaltacak, içerecek ya da kendine mal edecek güçlere daha az uygun hale getirebileceğini iddia ediyorum.

Belki de savımın bakış açısından, daha önemli olan, bir hayat kurmaya yönelik kolektif çabanın hem çalışma toplumunun var olan koşullarına itiraz etmenin hem de yeni bir şey kurma mücadelesinin bir yolu olarak hizmet edebilecek olmasıdır. Bu ışık altında bakınca, bir hayat kurma politik projesi hem yapısökümcü hem yeniden yapılandırıcıdır, aynı anda olumsuzlama ve onaylamayı harekete geçirir; eşzamanlı olarak eleştirel ve ütopyacıdır, şimdiden bir uzaklaşma yaratır ve farklı bir geleceği kışkırtır. Ya da, kitabın büyük oranda etrafında düzenlendiği kavramlarla ifade edersek, bize verilen mevcut çalışma dünyasını reddeden ve alternatifler talep eden bir projedir.

# Kaynakça


Abramovitz, Mimi (1988), *Regulating the Lives of Women: Social Welfare Policy from Colonial Times to the Present*, South End, Boston.

Acker, Joan (2000), "Revisiting Class: Thinking from Gender, Race, and Organizations", *Social Politics 7*, (2), s. 192-214.

Althusser, Louis (1971), "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)", Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays* içinde, Çev. Ben Brewster, Monthly Review Press, New York, s. 127-186 [İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, Çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık, Birikim Yayınları, 1978].

Althusser, Louis (1999), *Machiavelli and Us*, Der. Francois Matheron, Çev. Gregory Elliott, Verso, Londra.

Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago [İnsalık Durumu, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1994].

Arendt, Hannah (1961), "What Is Freedom?" Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* içinde, Viking, New York [*Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1996.].

Aronowitz, Stanley (1985), "Why Work?", *Social Text*, 12, s. 19-42.
Aronowitz, Stanley (2003), *How Class Works: Power and Social Movement*, Yale University Press, New Haven.
Aronowitz, Stanley ve William DiFazio (1994), *The Jobless Future: Sci-Tech and the Dogma of Work*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Aronowitz, Stanley, Dawn Esposito, William DiFazio ve Margaret Yard (1998), "The Post-Work Manifesto", *Post-Work: The Wages of Cybernation* içinde, Der. Stanley Aronowitz ve Jonathan Cutler, Routledge, New York, s. 31-80.
Bakker, Isabella ve Stephen Gill (2003), *Power, Production, and Social Reproduction: Human In/security in the Global Political Economy*, Palgrave Macmillan, Houndmills, İngiltere.
Baldi, Guido (1972), "Theses on Mass Worker and Social Capital" *Radical America* 6, (3), s. 3-21.
Baldoz, Rick, Charles Koeber ve Philip Kraft (2001), *The Critical Study of Work: Labor, Technology, and Global Production*, Temple University Press, Philadelphia.
Bammer, Angelika (1991), *Partial Visions: Feminism and Utopianism in the 1970s*, Routledge, New York.
Barbash, Jack (1983), "Which Work Ethic?" *The Work Ethic—A Critical Analysis* içinde, Der. Jack Barbash, Robert J. Lampman, Sar A. Levitan ve Gus Tyler, Industrial Relations Research Association, Madison, Wisconsin, s. 231-261.
Barnes, Nora Ganim ve Colleen E. Powers (2006), "Beyond the Labor Shortage: Poor Work Ethic and Declining Customer Satisfaction", *Business Forum*, 27, (2), s. 4-6.
Baron, Ava (1991), "An 'Other' Side of Gender Antagonism at Work: Men, Boys, and the Remasculinization of Printers' Work, 1830-1920", *Work Engendered: Toward a New History of American Labor* içinde, Der. Ava Baron, Cornell University Press, Ithaca, s. 47-69.
Baudrillard, Jean (1975), *The Mirror of Production*, Çev. Mark Poster, Telos, St. Louis [Üretimin Aynası, Çev. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Yayınları, 1998.].
Bauman, Zygmunt (1976), *Socialism: The Active Utopia*, Holmes and Meier, New York.
Bauman, Zygmunt (1998), *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham, İngiltere, Open University Press [Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar, Çev. Ümit Öktem Sarmal Yayınları, 1999].
Beck, Ulrich (2000), *The Brave New World of Work*, Çev. Patrick Camiller, Polity, Cambridge.
Beder, Sharon (2000), *Selling the Work Ethic: From Puritan Pulpit to Corporate PR*, Zed, Londra.
Beechey, Veronica ve Tessa Perkins (1987), *A Matter of Hours: Women, Part-Time Work and the Labor Market*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Bell, Daniel (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic, New York.
Bellamy, Edward (2000), *Looking Backward, 2000-1887*, Penguin, New York.
Benhabib, Seyla (1991), "Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance", *Praxis International*, 11, (2), s. 137-150.

Benhabib, Seyla ve Drucilla Cornell (1987), "Introduction: Beyond the Politics of Gender", *Feminism as Critique* içinde, Der. Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 1-15.

Bennett, Jane, (2002), "The Moraline Drift", *The Politics of Moralizing* içinde, Der. Jane Bennett ve Michael J. Shapiro, Routledge, New York, s. 11-26.

Benston, Margaret (1995), "The Political Economy of Women's Liberation", *The Politics of Housework* içinde, yeni baskı, Der. Ellen Malos, New Clarion, Cheltenham, İngiltere, s. 100-109.

Berardi, Franco [Bifo] (1980), "Anatomy of Autonomy", Çev. Jared Becker, Richard Reid ve Andrew Rosenbaum, *Semiotext(e)*, 3, (3), s. 148-170.

Berardi, Franco [Bifo] (2009), *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, Çev. Francesca Cadel ve Giuseppina Mecchia, Semiotext(e), Los Angeles.

Berk, Sarah Fenstermaker (1985), *The Gender Factory: The Apportionment of Work in American Households*, Plenum, New York.

Berkeley-Oakland Women's Union (1979), "Principles of Unity", *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* içinde, Der. Zillah Eisenstein, Monthly Review Press, New York, s. 355-361.

Bernhardt, Annette ve ark. (2009), "Broken Laws, Unprotected Workers: Violations of Employment and Labor Laws in America's Cities", http://nelp.3cdn.net/319982941a5496c741_9qm6b92kg.pdf.

Bernstein, Paul (1997), *American Work Values: Their Origin and Development*, State University of New York Press, Albany.

Bezanson, Kate ve Meg Luxton (2006), *Social Reproduction: Feminist Political Economy Challenges Neo-Liberalism*, McGill-Queen's University Press, Montreal.

Blanchot, Maurice (1986), "Marx's Three Voices", *New Political Science*, *7*, (1), s. 17-20. Bloch, Ernst (1970), *A Philosophy of the Future*, Çev. John Cumming, Herder and Herder, New York.

Bloch, Ernst (1995), *The Principle of Hope*, Çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight, c. 3, MIT Press, Cambridge.

Blum, Linda M. (1991), *Between Feminism and Labor: The Significance of the Comparable Worth Movement*, University of California Press, Berkeley. Boggs, James (1963), *The American Revolution: Pages from a Negro Worker's Notebook*, Monthly Review Press, New York.

Boris, Eileen (1999), "When Work Is Slavery", *Whose Welfare?* içinde, Der. Gwendolyn Mink, Cornell University Press, Ithaca, s. 36-55.

Bourdieu, Pierre (1998), "A Reasoned Utopia and Economic Fatalism", *New Left Review*, 227, s. 125-130.

Bowman, John R. ve Alyson M. Cole (2009), "Do Working Mothers Oppress Other Women? The Swedish 'Maid Debate' and the Welfare State Politics of Gender Equality", *Signs*, 35, (1), s. 157-184.

Boydston, Jeanne (1990), *Home and Work: Housework, Wages, and the Ideology of Labor in the Early Republic*, Oxford University Press, New York. Brenner, Johanna (2000), "Utopian Families", *Socialist Register*, 36, s. 133-144.

Broder, Sherri (2002), *Tramps, Unfit Mothers, and Neglected Children: Negotiating the Family in Nineteenth Century Philadelphia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Brody, Jennifer DeVere (2008), *Punctuation: Art, Politics, and Play*, Duke University Press, Durham.
Brown, Wendy (1995), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton.
Brown, Wendy (1999), "Resisting Left Melancholy" *boundary 2*, 26, (3), s. 19-27.
Brown, Wendy (2005), *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, Princeton.
Bubeck, Diemut Elisabet (1995), *Care, Gender, and Justice*, Oxford University Press, Oxford.
Bunting, Madeleine (2004), *Willing Slaves: How the Overwork Culture Is Ruling Our Lives*, Harper Collins, Londra.
Burawoy, Michael (1979), *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*, University of Chicago Press, Chicago.
Callaghan, George ve Paul Thompson (2002), "'We Recruit Attitude': The Selection and Shaping of Routine Call Centre Labour", *Journal of Management Studies*, 39, (2), s. 233-254.
Campaign for Wages for Housework (2000), "Wages for Housework", *Dear Sisters: Dispatches from the Women's Liberation Movement* içinde, Der. Rosalyn Baxandall ve Linda Gordon, 258, Basic, New York.
Carver, Terrell (1998), *The Postmodern Marx*, Pennsylvania State University Press, University Park.
Casarino, Cesar ve Antonio Negri (2008), *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Casey, Catherine (1995), *Work, Self and Society: After Industrialism*, Routledge, Londra.
Castells, Manuel (2000), *The Rise of Network Society*, 2. baskı, Blackwell, Oxford [*Ağ Toplumunun Yükselişi*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013.]
Caws, Mary Ann (2001), "The Poetics of the Manifesto: Nowness and Newness", *Manifesto: A Century of Isms* içinde, Der. Mary Ann Caws, xix-xxxi, University of Nebraska Press, Lincoln.
Chancer, Lynn (1998), "Benefiting from Pragmatic Vision, Part I: The Case for Guaranteed Income in Principle", *Post-Work: The Wages of Cybernation* içinde, Der. Stanley Aronowitz ve Jonathan Cutler, Routledge, New York, s. 81-127.
Christopherson, Susan (1991), "Trading Time for Consumption: The Failure of Working-Hours Reduction in the United States", *Working Time in Transition: The Political Economy of Working Hours in Industrial Nations* içinde, Der. Karl Hinrichs, William Roche ve Carmen Sirianni, Temple University Press, Philadelphia, s. 171-197.
Cleaver, Harry (1992), "The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: From Valorisation to Self-Valorisation", *Open Marxism* içinde, Der. Werner Bonefeld, Richard Gunn ve Kosmas Psychopedis, 2, Pluto, Londra, s. 106-144.
Cleaver, Harry (2000), *Reading* Capital *Politically*, 2. Baskı, Anti/Theses, Leeds, İngiltere.
Cleaver, Harry (2002), "Work Is *Still* the Central Issue! New Words for New Worlds", *The Labour Debate: An Investigation into the Theory and Reality of Capitalist Work* içinde, Der. Ana C. Dinerstein ve Michael Neary, Ashgate, Aldershot, İngiltere, s. 135-148.

Cleaver, Harry (2003), "Marxian Categories, the Crisis of Capital, and the Constitution of Social Subjectivity Today", *Revolutionary Writing: Common Sense Essays in Post-Political Politics* içinde, Der. Werner Bonefeld, Autonomedia, New York, s. 39-72.

Cobble, Dorothy Sue (2004), *The Other Women's Movement: Workplace Justice and Social Rights in Modern America*, Princeton University Press, Princeton.

Collins, Patricia Hill (1991), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York.

Combahee River Collective (1979), "A Black Feminist Statement", *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* içinde, Der. Zillah Eisenstein, Monthly Review Press, New York, s. 362-372.

Corlett, William (1998), *Class Action: Reading Labor, Theory, and Value*, Cornell University Press, Ithaca.

Cornell, Drucilla (1998), *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality*, Princeton University Press, Princeton.

Costea, Bogdan, Norman Crump ve Kostas Amiridis (2008), "Managerialism, the Therapeutic Habitus and the Şelfin Contemporary Organizing" *Human Relations*, 61, (5), s. 661-685.

Cox, Nicole ve Silvia Federici (1976), *Counter-Planning from the Kitchen: Wages for Housework, A Perspective on Capital and the Left*, New York Wages for Housework Committee, Brooklyn, New York.

Cremin, Colin (2010), "Never Employable Enough: The (Impossibility of Satisfying the Boss's Desire", *Organization*, 17, (2), s. 131-149.

Cutler, Jonathan ve Stanley Aronowitz (1998), "Quitting Time: An Introduction", *Post-Work: The Wages of Cybernation* içinde, Der. Stanley Aronowitz ve Jonathan Cutler, Routledge, New York, s. 1-30.

Dalla Costa, Mariarosa (1975), "A General Strike", *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due* içinde, Der. Wendy Edmond ve Suzie Fleming, Falling Wall, Bristol, İngiltere, s.125-127.

Dalla Costa, Mariarosa (1988), "Domestic Labour and the Feminist Movement in Italy since the 1970s" *International Sociology*, 3, (1), s. 23-34.

Dalla Costa, Mariarosa (2002), "The Door to the Garden", Çev. Arianna Bove ve Pier Paolo Frassinelli, http://www.generation-online.org/p/fpdallacosta1.htm.

Dalla Costa, Mariarosa ve Selma James (1973), *The Power of Women and the Subversion of the Community*, 2. baskı, Falling Wall, Bristol, İngiltere.

De Angelis, Massimo (1995), "Beyond the Technological and the Social Paradigms: A Political Reading of Abstract Labour as the Substance of Value", *Capital & Class*, 57, s. 107-134.

De Sario, Beppe (2007), "'Precari su Marte': An Experiment in Activism against Precarity", *Feminist Review*, 87, s. 21-39.

Del Re, Alisa (1996), "Women and Welfare: Where is Jocasta?" Çev. Maurizia Boscagli, *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* içinde, Der. Paolo Virno ve Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 99-113.

Del Re, Alisa (2005), "Feminism and Autonomy: Itinerary of Struggle", Çev. Arianna Bove, *The Philosophy of Antonio Negri* içinde, c. 1, *Resistance in Practice*, Der. Timothy S. Murphy ve Abdul-Karim Mustapha, Pluto, Londra, s. 48-72.

Deleuze, Gilles (1983), *Nietzsche and Philosophy*, Çev. Hugh Tomlinson, Columbia University Press, New York [*Nietzche ve Felsefe*, Çev. Ferhat Taylan Norgunk, Yayıncılık, 2000].

Deleuze, Gilles (1988), *Spinoza: Practical Philosophy*, Çev. Robert Hurley, City Light, San Francisco [*Spinoza: Pratik Felsefe*, Çev. Alber Nahum ve Ulus Baker, Norgunk Yayıncılık, 2011].

Deleuze, Gilles (1997), "Immanence: A Life...', Çev. Nick Millett, *Theory, Culture & Society*, 14, (2), s. 3-7.

D'Emilio, John ve Estelle B. Freedman (1988), *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Harper and Row, New York.

Denning, Michael (2004), *Culture in the Age of Three Worlds*, Verso, Londra.

Disch, Lisa J. ve Jean M. O'Brien (2007), "Innovation Is Overtime: An Ethical Analysis of 'Politically Committed' Academic Labor", *Feminist Waves, Feminist Generations: Life Stories from the Academy* içinde, Der. Hokulani K. Aikau, Karla A. Erickson veJennifer L. Pierce, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 140-167.

Dyer-Witheford, Nick (1999), *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High-Technology Capitalism*, University of Illinois Press, Urbana.

Eagleton, Terry (1999), "Utopia and Its Opposites", *Necessary and Unnecessary Utopias* içinde, Der. Leo Panitch ve Colin Leys, Merlin, Rendlesham, İngiltere, s. 31-40.

Edelman, Lee (2004), *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, Durham.

Edmond, Wendy ve Suzie Fleming (1975), "If Women Were Paid for All They Do", *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due* içinde, Der. Wendy Edmond ve Suzie Fleming, 5-12, Falling Wall, Bristol, İngiltere.

Ehrenreich, Barbara (1997), "What Is Socialist Feminism?", *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives* içinde, Der. Rosemary Hennessy ve Chrys Ingraham, Routledge, New York, s. 65-70.

Ehrenreich, Barbara (2001), *Nickel and Dimed: On (Not) Getting By in America*, Henry Holt, New York.

Ehrenreich, Barbara ve Deirdre English (1975), "The Manufacture of Housework", *Socialist Revolution*, 26, s. 5-40.

Eisenberger, Robert (1989), *Blue Monday: The Loss of the Work Ethic in America*, Paragon, New York.

Eisenstein, Zillah (1979), "Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism", *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* içinde, Der. Zillah Eisenstein, Monthly Review Press, New York, s. 5-40.

Eisenstein, Zillah (1981), *The Radical Future of Liberal Feminism*, Longman, New York.

Elson, Diane (1979), "The Value Theory of Labour", *Value: The Representation of Labour in Capitalism* içinde, Der. Diane Elson, Humanities Press, Atlantic Highlands, New Jersey, s. 115-180.

English, Deirdre, Barbara Epstein, Barbara Haber ve Judy MacLean (1985), "The Impasse of Socialist-Feminism: A Conversation", *Socialist Review*, 79, s. 93-110. Fagan, Colette (1996), "Gendered Time Schedules: Paid Work in Great Britain", *Social Politics*, 3, (1), s. 72-106.

Federici, Silvia (1995), "Wages against Housework", *The Politics of Housework* içinde, yeni baskı, Der. Ellen Malos, New Clarion, Cheltenham, İngiltere, s. 187-194.

Feminist Review Collective (1986), "Editorial", "Socialist-Feminism: Out of the Blue" içinde, Özel sayı, *Feminist Review*, 23, (1), s. 3-10.

Feminists (1973), "The Feminists: A Political Organization to Annihilate Sex Roles",

*Radical Feminism* içinde, Der. Anne Koedt, Ellen Levine ve Anita Rapone, 368-378, Quadrangle, New York.

Firestone, Shulamith (1970), *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York.

Fitting, Peter (1987), "Positioning and Closure: On the 'Reading-Effect' of Contemporary Utopian Fiction", *Utopian Studies 1* içinde, Der. Gorman Beauchamp, Kenneth Roemer ve Nicholas D. Smith, University Press of America, Lanham, Maryland, s. 23-36.

Fitting, Peter (1990), "The Turn from Utopia in Recent Feminist Fiction", *Feminism, Utopia, and Narrative* içinde, Der. Libby Falk Jones ve Sarah Webster Goodwin, University of Tennessee Press, Knoxville, s. 141-158.

Fleming, Peter (2009) *Authenticity and the Cultural Politics of Work: New Forms of Informal Control*, Oxford University Press, Oxford.

Fleming, Suzie (1975), "Family Allowance: The Woman's Money", *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due* içinde, Der. Wendy Edmond ve Suzie Fleming, Falling Wall, Bristol, İngiltere, s. 89-92.

Folbre, Nancy (2001), *The Invisible Heart: Economics and Family Values*, New Press, New York.

Fortunati, Polda (1975), "The Housewife", *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due* içinde, Der. Wendy Edmond ve Suzie Fleming, Falling Wall, Bristol, İngiltere, s. 13-19.

Foucault, Michel (1977), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Çev. Donald F. Bouchard ve Sherry Simon, Cornell University Press, Ithaca.

Foucault, Michel (1979), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Çev. Alan Sheridan, Vintage, New York [*Hapishanenin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, 2001].

Foucault, Michel (1983), "The Subject and Power", Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* içinde, Michel Foucault'nun sönsözüyle 2.baskı, University of Chicago Press, Chicago, s. 208-226.

Foucault, Michel (2003), "*Society Must be Defended*": *Lectures at the College de France, 1975-76*, Çev. David Macey, Picador, New York.

Fraser, Nancy ve Linda Gordon (1994), "A Genealogy of 'Dependency': Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State", *Signs*, 19, (2), s. 309-336.

Freedman, Carl (2001), "Science Fiction and Utopia: A Historico-Philosophical Overview", *Learning from Other Worlds: Estrangement, Cognition, and the Politics of Science Fiction and Utopia* içinde, Der. Patrick Parrinder, Duke University Press, Durham, s. 72-97.

Freeman, Carla (2000), *High Tech and High Heels in the Global Economy: Women, Work, and Pink-Collar Identities in the Caribbean*, Duke University Press, Durham.

Freeman, Caroline (1995), "When Is a Wage Not a Wage?" In *The Politics of Housework*, yeni baskı, Der. Ellen Malos, New Clarion, Cheltenham, İngiltere, s. 142-148.

Freud, Sigmund (1957), "Mourning and Melancholia", Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, Çev. James Strachey, 14, Hogarth, Londra, s. 243-258.

Friedan, Betty (1963), *The Feminine Mystique*, W. W. Norton, New York.

Friedan, Betty (1997), *Beyond Gender. The New Politics of Work and Family*, Der. Brigid O'Farrell, Woodrow Wilson Center, Washington.

Froines, Ann (1992), "Renewing Socialist Feminism", *Socialist Review*, 22, (2), s. 125-131.

Fromm, Erich (1961), *Marx's Concept of Man*, Frederick Ungar, New York [*Marx'ın* İnsan Anlayışı, Çev. Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, 1992].

Fukuyama, Francis (1989), "The End of History?", *National Interest*, 16, yaz, s. 3-18.

Genovese, Eugene D. (1974), *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Pantheon, New York.

Geoghegan, Vincent (1987), *Utopianism and Marxism*, Methuen, New York.

Gheaus, Anca (2008), "Basic Income, Gender Justice and the Costs of Gender-Symmetrical Lifestyles", *Basic Income Studies?*, (3), s. 1-8.

Gilman, Charlotte Perkins (1992), *Herland and Selected Stories*, Penguin, New York.

Gilman, Charlotte Perkins (2002), *The Home, Its Work and Influence*, Walnut Creek, AltaMira Press, Calif.

Gini, Al (2000), *My Job, Myself: Work and the Creation of the Modern Individual*, Routledge, New York.

Glazer, Nona Y. (1993), *Women's Paid and Unpaid Labor: The Work Transfer in Health Care and Retailing*, Temple University Press, Philadelphia.

Glenn, Evelyn Nakano (1999), "The Social Construction and Institutionalization of Gender and Race: An Integrative Framework", *Revisioning Gender* içinde, Der. Myra Marx Ferree, Judith Lorber ve Beth B. Hess, Sage, Thousand Oaks, California, s. 3-43.

Goodwin, Sarah Webster. 1990. "Knowing Better: Feminism and Utopian Discourse in *Pride and Prejudice, Villette,* and 'Babette's Feast'", *Feminism, Utopia, and Narrative* içinde, Der. Libby Falk Jones ve Sarah Webster Goodwin, University of Tennessee Press, Knoxville, s. 1-20.

Gordon, Linda (1992), "Family Violence, Feminism, and Social Control", *Rethinking the Family: Some Feminist Questions* içinde, gözden geçirilmiş baskı, Der. Barrie Thorne ile Marilyn Yalom, Northeastern University Press, Boston, s. 262-286.

Gorz, André (1999), *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*, Çev. Chris Turner, Polity, Cambridge.

Gray, Anne (2004), *Unsocial Europe: Social Protection or Flexploitation?*, Pluto Londra.

Greenwood, Ernest (1966), "The Elements of Professionalization", *Professionalization* içinde, Der. Howard M. Vollmer ve Donald L. Mills, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, s. 9-19.

Gutman, Herbert G. (1977), *Work, Culture, and Society in Industrializing America*, Vintage, New York.

Halberstam, Judith (2005), *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York University Press, New York.

Haraway, Donna (1985), "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s", *Socialist Review*, 80, s. 65-107.

Hardt, Michael ve Antonio Negri (2000), *Empire*, Harvard University Press, Cambridge [*İmparatorluk*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2001].

Hardt, Michael ve Antonio Negri (2009), *Commonwealth*, Harvard University Press Cambridge [*Ortak Zenginlik*, Çev. Eflâ-Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, 2011].

Hartsock, Nancy C. M. (1983), *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Northeastern University Press, Boston.

Hays, Sharon (1996), *The Cultural Contradictions of Motherhood*, Yale University Press, New Haven.

Hays, Sharon (1998), "Reconsidering the 'Choice': Do Americans Really Prefer the Workplace over the Home?", *Contemporary Sociology*, 27, (1), s. 28-32.

Hays, Sharon (2003), *Flat Broke with Children: Women in the Age of Welfare Reform*, Oxford University Press, Oxford.

Hemmings, Clare (2005), "Telling Feminist Stories", *Feminist Theory*, 6, (2), s. 115-139. Hennessy, Rosemary (2000), *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*, Routledge, New York.

Henwood, Doug (1997), "Talking about Work", *Monthly Review*, 49, (3), s. 18-30. Higbie, Toby (1997), "Crossing Class Boundaries: Tramp Ethnographers and Narratives of Class in Progressive Era America", *Social Science History*, 21, (4), s. 559-592.

Higgins, Kathleen Marie (1987), *Nietzsche's Zarathustra*, Temple University Press, Philadelphia.

Hochschild, Arlie (1983), *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkeley.

Hochschild, Arlie (1989), *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*, Viking, New York.

Hochschild, Arlie (1997), *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, Metropolitan, New York.

Hunnicutt, Benjamin Kline (1988), *Work without End: Abandoning Shorter Hours for the Right to Work*, Temple University Press, Philadelphia.

Hunnicutt, Benjamin Kline (1996), *Kellogg's Six-Hour Day*, Temple University Press, Philadelphia.

Huntington, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon and Schuster, New York.

Illich, Ivan (1978), *The Right to Useful Unemployment and Its Professional Enemies*, Marion Boyars, Londra [İşsizlik Hakkı, Çev. Deniz Keskin, Yeni İnsan Yayınevi, 2011].

Jacobs, Jerry A. ve Kathleen Gerson (2004), *The Time Divide: Work, Family, and Gender Inequality*, Harvard University Press, Cambridge.

Jaggar, Alison M. (1983) *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, Rowman and Allanheld, New Jersey.

James, Selma (1975), *Sex, Race and Class*, Falling Wall, Bristol, İngiltere.

James, Selma (1976), *Women, the Unions, and Work; Or... What Is Not to Be Done and the Perspective of Winning*, Falling Wall, Bristol, İngiltere.

James, Selma (1985), *Strangers and Sisters: Women, Race and Immigration*, Falling Wall, Bristol, İngiltere.

Jameson, Fredric (1971), *Marxism and Form*, Princeton University Press, Princeton [*Marksizm ve Biçim*, Çev. Mehmet H. Doğan, YKY, 1997].

Jameson, Fredric (1973), "The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber", *New German Critique*, 1, s. 52-89.

Jameson, Fredric (1977), "Of Islands and Trenches: Neutralization and the Production of Utopian Discourse", *Diacritics*, 7, (2), s. 2-21.

Jameson, Fredric (1982), "Progress versus Utopia: or, Can We Imagine the Future?", *Science Fiction Studies*, 9, (2), s. 147-158.

Jameson, Fredric (1991), *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham [*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, Çev. Nuri Plümer ve Abdülkadir Gölcü, Nirengi Kitap, 2011].

Jameson, Fredric (1994), *The Seeds of Time*, Columbia University Press, New York.

Jameson, Fredric (2001), " 'If I Find One Good City I Will Spare the Man': Realism and Utopia in Kim Stanley Robinson's Mars Trilogy", *Learning from Other Worlds: Estrangement, Cognition, and the Politics of Science Fiction and Utopia* içinde, Der. Patrick Parrinder, Duke University Press, Durham, s. 208-232.

Jameson, Fredric (2005), *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, New York.

Jardine, Alice ve Brian Massumi (2000), "Interview with Toni Negri", *Copyright*, 1, s. 74-89.

Jenness, Valerie (1993), *Making It Work: The Prostitutes' Rights Movement in Perspective*, Aidine De Gruyter, New York.

Joreen (1973), "The BITCH Manifesto", *Radical Feminism* içinde, Der. Anne Koedt, Ellen Levine ve Anita Rapone, Quadrangle, New York, s. 50-59.

Kelley, Robin D. G. (1994), *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*, Free Press, New York.

Kelley, Robin D. G. (2002), *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Beacon, Boston.

Kelliher, Clare ve Deirdre Anderson (2010), "Doing More with Less? Flexible Working Practices and the Intensification of Work", *Human Relations*, 63, (1), s. 83-106.

Kessler-Harris, Alice (1990), *A Woman's Wage: Historical Meanings and Social Consequences*, University Press of Kentucky, Lexington.

Kitch, Sally L. (2000), *Higher Ground: From Utopianism to Realism in American Feminist Thought and Theory*, University of Chicago Press, Chicago.

Kolakowski, Leszek (1978), *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution*, Çev. P. S. Falla, c. 2, Clarendon Press of Oxford University Press, Oxford.

Kornbluh, Felicia (1997), "To Fulfill their 'Rightly Needs': Consumerism and the National Welfare Rights Movement", *Radical History*, 69, s. 76-113.

Lafargue, Paul (1898), *The Right to Be Lazy: Being a Refutation of the "Right to Work" of 1848*, Çev. Harriet E. Lothrop, International Publishing, New York [*Tembellik Hakkı*, Çev. Işık Ergüden, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2014].

Laslett, Barbara ve Johanna Brenner (1989), "Gender and Social Reproduction: Historical Perspectives", *Annual Review of Sociology*, 15, s. 381-404.

Lazzarato, Maurizio (1996), "Immaterial Labor", *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* içinde, Der. Paolo Virno ve Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 133-147.

Lebowitz, Michael A. (1992), *Beyond* Capital: *Marx's Political Economy of the Working Class*, St. Martin's, New York.

Lehr, Valerie (1999), *Queer Family Values: Debunking the Myth of the Nuclear Family*, Temple University Press, Philadelphia.

Leidner, Robin (1993), *Fast Food, Fast Talk: Service Work and the Routinization of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.

Leidner, Robin (1996), "Rethinking Questions of Control: Lessons from McDonald's", *Working in the Service Society* içinde, Der. Cameron Lynne Macdonald ve Carmen Sirianni, Temple University Press, Philadelphia, s. 29-49.

Leidner, Robin (2006), "Identity at Work", *Social Theory at Work* içinde, Der. Marek Korczynski, Randy Hodson ve Paul Edwards, Oxford University Press, Oxford, s. 424-463.

Leigh, Carol (1997), "Inventing Sex Work", *Whores and Other Feminists* içinde, Der. Jill Nagle, Routledge, New York, s. 225-231.

Lenin, V. I. (1989), "The Immediate Tasks of the Soviet Government", V. I. Lenin, *Lenin's Economic Writings* içinde, Der. Meghnad Desai, Humanities Press International, Atlantic Highlands, New Jersey, s. 221-259.

Levitas, Ruth (1990), *The Concept of Utopia*, Philip Allan, Londra.

Levitas, Ruth (1997), "Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia" *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch* içinde, Der. Jamie Owen Daniel ve Tom Moylan, Verso, Londra, s. 65-79.

Linder, Marc (2004), *"Time and a Half's the American Way": A History of the Exclusion of White-Collar Workers from Overtime Regulations, 1868-2004*, Fānpihuà, Iowa City.

Lipset, Seymour Martin (1992), "The Work Ethic, Then and Now", *Journal of Labor Research*, 13, (1), s. 45-54.

Locke, John (1986), *The Second Treatise on Civil Government*, Prometheus, Amherst, New York [*Hükümet Üstüne İkinci Tez*, Çev. Aysel Doğan, İlya Yayınları, 2000].

Logan, Shirley Wilson (2002), "'What Are We Worth': Anna Julia Cooper Defines Black Women's Work at the Dawn of the Twentieth Century", *Sister Circle: Black Women and Work* içinde, Der. Sharon Harly ve the Black Women ve Work Collective, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, s. 146-163.

López, Maria Milagros (1994), "Post-Work Selves and Entitlement Attitudes' in Peripheral Postindustrial Puerto Rico" *Social Text*, 38, s. 111-133.

Los Angeles Wages for Housework Committee (1975), "Sisters Why March?", *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due* içinde, Der. Wendy Edmond ve Suzie Fleming, Falling Wall, Bristol, İngiltere, s. 123-124.

Luttrell, Wendy (1984), "Beyond the Politics of Victimization", *Socialist Review* 73, s. 42-47.

Luxton, Meg (1987), "Time for Myself: Women's Work and the 'Fight for Shorter Hours'", *Feminism and Political Economy: Women's Work, Women's Struggles* içinde, Der. Heather Jon Maroney ve Meg Luxton, Methuen, Toronto, s. 167-178.

Luxton, Meg ve June Corman (2001), *Getting By in Hard Times: Gendered Labour at Home and on the Job*, University of Toronto Press, Toronto.

Lyon, Janet (1991a), *Manifestoes: Provocations of the Modern*, Cornell University Press, Ithaca.

Lyon, Janet (1991b), "Transforming Manifestoes: A Second-Wave Problematic", *Yale Journal of Criticism*, 5, (1), s. 101-127.

Macarov, David (1980), *Work and Welfare: The Unholy Alliance*, Sage, Beverly Hills. Macdonald, Cameron Lynne ve Carmen Sirianni (1996), "The Service Society and the Changing Experience of Work", *Working in the Service Society* içinde, Der. Cameron Lynne Macdonald ve Carmen Sirianni, Temple, University Press, Philadelphia, s. 1-26.

Malos, Ellen (1995a), "Introduction", *The Politics of Housework içinde*, yeni baskı, Der. Ellen Malos, New Clarion, Cheltenham, İngiltere, s. 1-33.

Malos, Ellen (1995b), "The Politics of Household Labour in the 1990s: Old Debates, New Contexts", *The Politics of Housework*, yeni baskı, Der. Ellen Malos, New Clarion, Cheltenham, İngiltere, s. 206-217.

Malos, Ellen (1995c), *The Politics of Housework*, New Clarion, Cheltenham, İngiltere.

Marx, Karl (1964), *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Çev. Martin Milligan, International Publishers, New York [*1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge Birikim Yayınları, 2000].

Marx, Karl (1973), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Çev. Martin Nicolaus, Vintage, New York [*Grundrisse*, Çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, 1979].

Marx, Karl (1976), *Capital: A Critique of Political Economy*, Çev. Ben Fowkes, c. 1, Vintage, New York [*Kapital*, Çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2013].

Marx, Karl (1978), "Critique of the Gotha Program", *The Marx-Engels Reader*, Der. Robert C. Tucker, 2.baskı, W W. Norton, New York, s. 525-541 [*Gotha Programı'nın Eleştirisi*, Çev. İsmail Yarkın, İnter Yayınları, 1999].

Marx, Karl (1981), *Capital: A Critique of Political Economy*, Çev. David Fernbach, c. 3, Penguin, Londra.

Marx, Karl ve Friedrich Engels (1970), *The German Ideology, Part One*, Der. C. J. Arthur, International Publishers, New York [*Alman İdeolojisi*, Çev. Olcay Gerdönmez, Tonguç Ok, Evrensel Basım Yayın, 2013].

Marx, Karl ve Friedrich Engels (1992), *The Communist Manifesto*, Der. ve Önsöz: David McLellan, Oxford University Press, Oxford. [*Komünist Manifesto*, Çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2013].

Massumi, Brian (1995), "The Autonomy of Affect", *Cultural Critique*, 31, s. 83-109. Mathers, Andy (1999), "Euromarch—the Struggle for a Social Europe", *Capital & Class*, 68, s. 15-19.

May, Martha (1987), "The Historical Problem of the Family Wage: The Ford Motor Company and the Five Dollar Day", *Families and Work* içinde, Der. Naomi Gerstel ve Harriet Engel Gross, Temple University Press, Philadelphia, s. 111-131.

McArdle, Louise ve ark. (1995), "Total Quality Management and Participation: Employee Empowerment or the Enhancement of Exploitation?" *Making Quality Critical: New Perspectives on Organizational Change* içinde, Der. Adrian Wilkinson ve Hugh Willmott, Routledge, Londra, s. 156-172.

McGregor, Douglas (1960), *The Human Side of Enterprise*, McGraw-Hill, New York.

McKay, Ailsa (2001), "Rethinking Work and Income Maintenance Policy: Promoting Gender Equality through a Citizens' Basic Income", *Feminist Economics*, 7, (1), s. 97-118.

McKay, Ailsa ve Jo Vanevery (2000), "Gender, Family, and Income Maintenance: A Feminist Case for Citizens Basic Income", *Social* Politics, 7, (2), s. 266-284.

McKenna, Erin (2001), *The Task of Utopia: A Pragmatist and Feminist Perspective*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland.

McLellan, David (1969), "Marx's View of Unalienated Society", *Review of Politics*, 31, (4), s. 459-465.

Meagher, Gabrielle (2002), "Is It Wrong to Pay for Housework?", *Hypatia*, 17, (2), s. 52 66.

Mies, Maria (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Zed, Londra.

Mill, John Stuart (1986), *On Liberty*, Prometheus, Amherst, New York [Özgürlük Üzerine, Çev. Tuncay Türk, Oda Yayınları, 2008].

Mill, John Stuart (1988), *The Subjection of Women*, Hackett, Indianapolis.

Miller, Walter James (2000), "The Future of Futurism: An Introduction to *Looking Backward*", *Looking Backward, 2000-1887* içinde, Der. Edward Bellamy, Penguin, New York, s. v-xiii.

Mills, C. Wright (1951), *White Collar: The American Middle Classes*, Oxford University Press, New York.

Mills, Jane (1989), *Womanwords: A Dictionary of Words about Women*, Free Press, New York.

Mink, Gwendolyn (1998), *Welfare's End*, Cornell University Press, Ithaca.

Molyneux, Maxine (1979), "Beyond the Domestic Labour Debate", *New Left Review*, 116, s. 3-27.

Morris, William (1999), "Useful Work Versus Useless Toil", *William Morris on Art and Socialism* içinde, Der. Norman Kelvin, Dover, Mineola, New York, s. 128-143.

Moylan, Tom (1986), *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*, Methuen, New York.

Moylan, Tom (1997), "Bloch against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function", *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch* içinde, Der. Jamie Owen Daniel ve Tom Moylan, Verso, Londra, s. 96-121.

Moylan, Tom (2000), *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Westview, Boulder, Colorado.

Muirhead, Russell (2004), *Just Work*, Harvard University Press, Cambridge.

Muñoz, José Esteban (2007), "Queerness as Horizon: Utopian Hermeneutics in the Face of Gay Pragmatism", *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies* içinde, Der. George E. Haggerty ve Molly McGarry, Blackwell, Maiden, Mass, s. 452-463.

Nadasen, Premilla (2002), "Expanding the Boundaries of the Women's Movement: Black Feminism and the Struggle for Welfare Rights", *Feminist Studies*, 28, (2), s. 271-301.

Negri, Antonio (1988), *Revolution Retrieved: Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects (1967-83)*, Çev. Red Notes Collective, Red Notes, Londra.

Negri, Antonio (1991), *Marx Beyond Marx: Lessons on the* Grundrisse, Çev. Harry Cleaver, Michael Ryan ve Maurizio Viano, Autonomedia, Brooklyn, New York [*Marx* Ötesi Marx, Çev. Müvevver Çelik, Otonom Yayıncılık, 2006].

Negri, Antonio (1996), "Twenty Theses on Marx: Interpretation of the Class Situation Today", Çev. Michael Hardt. *Marxism beyond Marxism* içinde, Der. Saree Makdisi, Cesare Casarino ve Rebecca E. Karl, Routledge, New York, s. 149-180.

Negri, Antonio (2005), *Books for Burning: Between Civil War and Democracy in 1970s Italy*, Çev. Timothy S. Murphy, Arianna Bove, Ed Emory ve Francesca Novello, Verso, New York.

Neubeck, Kenneth J. ve Noel A. Cazenave (2001), *Welfare Racism: Playing the Race Card against America's Poor*, Routledge, New York.

Nietzsche, Friedrich (1966), *Beyond Good and Evil*, Çev. Walter Kaufmann, Vintage, New York [İyinin ve Kötünün Ötesinde, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2013].

Nietzsche, Friedrich (1967), *On The Genealogy of Morals*, Çev. Walter Kaufmann, Vintage, New York [*Ahlakın Söykütüğü*, Çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınevi, 2011].

Nietzsche, Friedrich (1968), *The Will to Power*, Çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, Vintage, New York [*Güç İstenci*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, 2010].

Nietzsche, Friedrich (1969), *Thus Spoke Zarathustra*, Çev. R. J. Hollingdale, Penguin, New York [*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Murat Batmankaya, Say Yayınları, 2010].

Nietzsche, Friedrich (1974), *The Gay Science*, Çev. Walter Kaufmann, Vintage, New York [Şen Bilim, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2011].

Noddings, Nel (1984), *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley.

Offe, Claus (2008), "Basic Income and the Labor Contract", *Basic Income Studies* 3, (1), s. 1-30 (http://www.bepress.com/bis/vol3/iss1/art4).

Parker, Mike ve Jane Slaughter (1988), *Choosing Sides: Unions and the Team Concept*, South End, Boston.

Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford.

Pateman, Carole (2003), "Freedom and Democratization: Why Basic Income Is to Be Preferred to Basic Capital", *The Ethics of Stakeholding* içinde, Der. Keith Dowding, Jurgen De Wispelaere ve Stuart White, Palgrave Macmillan, Londra, s. 130-148.

Pateman, Carole (2006), "Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income", *Redesigning Distribution: Basic Income and Stakeholder Grants as Alternative Cornerstones for a More Egalitarian Capitalism* içinde, Der. Bruce Ackerman, Anne Alstott ve Philippe van Parijs, Verso, Londra, s. 101-119.

Pearce, Kimber Charles (1999), "The Radical Feminist Manifesto as Generic Appropriation: Gender, Genre, and Second Wave Resistance", *Southern Communication Journal*, 64, (4), s. 307-315.

Peters, Tom (1997), "The Brand Called You", *Fast Company*, 10, s. 83-94. Peterson, Spike V (2003), *A Critical Rewriting of Global Political Economy: Integrating Reproductive, Productive and Virtual Economies*, Routledge, New York.

Pfaelzer, Jean (1990), "Response: What Happened to History?", In *Feminism, Utopia, and Narrative*, Ed. Libby Falk Jones ve Sarah Webster Goodwin, University of Tennessee Press, Knoxville, s. 191-200.

Popper, Karl (1947-1948), "Utopia and Violence", *Hibbert Journal*, 46, s. 109-116.

Popper, Karl (1950), *The Open Society and Its Enemies*, Gözden geçirilmiş baskı, Princeton University Press, Princeton.

Postone, Moishe (1996), *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

Power of Women Collective (1975), "The Home in the Hospital", *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due* içinde, Der. Wendy Edmond ve Suzie Fleming, Falling Wall, Bristol, İngiltere, s. 69-88.

Precarias a la Deriva (2006), "A Very Careful Strike—Four Hypotheses", *Commoner*, 11, s. 33-45.

Puchner, Martin (2006), *Poetry of the Revolution: Marx, Manifestos, and the Avant Gardes*, Princeton University Press, Princeton.

Rajchman, John (2001), "Introduction", Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on A Life* içinde, Çev. Anne Boyman, Zone, New York, s. 7-23.

Raventós, Daniel (2007), *Basic Income: The Material Conditions of Freedom*, Çev. Julie Wark, Pluto, Londra.

Read, Jason (2003), *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*, State University of New York Press, Albany.

Rinehart, James (2001), "Transcending Taylorism and Fordism? Three Decades of Work Restructuring", *The Critical Study of Work: Labor, Technology, and Global Production* içinde, Der. Rick Baldoz, Charles Koeber ve Philip Kraft, Temple University Press, Philadelphia, s. 179-195.

Robeyns, Ingrid (2001), "An Income of One's Own: A Radical Vision of Welfare Policies in Europe and Beyond", *Gender and Development*, 9, (1), s. 82-89.
Robin, Corey (2004), *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford University Press, Oxford.
Robinson, Randall (2000), *The Debt: What America Owes to Blacks*, Penguin, New York.
Rodgers, Daniel T. (1978), *The Work Ethic in Industrial America: 1850-1920*, University of Chicago Press, Chicago.
Roediger, David R. (1991), *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso, Londra.
Roediger, David R. ve Philip S. Foner (1989), *Our Own Time: A History of American Labor and the Working Day*, Verso, Londra.
Roof, Judith (1997), "Generational Difficulties; or, The Fear of a Barren History", *Generations: Academic Feminists in Dialogue* içinde, Der. Devoney Looser ve E. Ann Kaplan, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 69-87.
Roschelle, Anne R. (1999), "Gender, Family Structure, and Social Structure: Racial Ethnic Families in the United States", *Revisioning Gender* içinde, Der. Myra Marx Ferree, Judith Lorber ve Beth B. Hess, Sage, Thousand Oaks, California, s. 311-340.
Rose, Hilary (1988), "Dreaming the Future", *Hypatia*, 3, (1), s. 119-137.
Rose, Michael (1985), *Re-Working the Work Ethic*, Batsford, Londra.
Ross, Andrew (2003), *No-Collar: The Humane Workplace and Its Hidden Costs*, Basic, New York.
Rousseau, Jean-Jacques (1988), "On Social Contract", Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau's Political Writings: New Translations, Interpretive Notes, Backgrounds, Commentaries* içinde, Der. Alan Ritter ve Julia Conway Bondanella, Çev. Julia Conaway Bondanella, W W. Norton, New York, s. 84-173.
Rowbotham, Sheila, Lynne Segal ve Hilary Wainwright (1979), *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*, Merlin, Londra.
Russ, Joanna (1981), "Recent Feminist Utopias", *Future Females: A Critical Anthology* içinde, Der. Marlene S. Barr, Bowling Green State University Press, Bowling Green, Ohio, s. 71-85.
Salzinger, Leslie (2003), *Genders in Production: Making Workers in Mexico's Global Factories*, University of California Press, Berkeley.
Sandoval, Chela (2000), *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Sargent, Lyman Tower (1994), "The Three Faces of Utopianism Revisited", *Utopian Studies*, 5, (1), s. 1-37.
Scheman, Naomi (2001), "Non-Negotiable Demands: Metaphysics, Politics, and the Discourse of Needs", *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy* içinde, Der. Juliet Floyd ve Sanford Shieh, Oxford University Press, Oxford, s. 315-337.
Schleuning, Neala (1990), *Idle Hands and Empty Hearts: Work and Freedom in the United States*, Bergen and Garvey, New York.
Schor, Juliet (1997), "Utopias of Women's Time", *Feminist Utopias in a Postmodern Era* içinde, Der. Alkeline van Lenning, Marrie Bekker ve Ine Vanwesenbeeck, Tilburg University Press, Tilburg, Hollanda, s. 45-53.

Schultz, Vicki ve Allison Hoffman (2006), "The Need for a Reduced Workweek in the United States", *Precarious Work, Women, and the New Economy: The Challenge to Legal Norms* içinde, Der. Judy Fudge ve Rosemary Owens, Hart, Portland, Oregon, s. 131-151.

Seidman, Michael (1991), *Workers against Work: Labor in Paris and Barcelona during the Popular Fronts*, University of California Press, Berkeley.

Shaiken, Harley, Stephen Herzenberg ve Sarah Kuhn (1986), "The Work Process under More Flexible Production", *Industrial Relations*, 25, (2), s. 167-183.

Sirianni, Carmen ve Cynthia Negrey (2000), "Working Time as Gendered Time", *Feminist Economics*, 6, (1), s. 59-76.

Smith, Dorothy E. (1987), *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Northeastern University Press, Boston.

Smith, Paul (1978), "Domestic Labour and Marx's Theory of Value", *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production* içinde, Der. Annette Kuhn ve AnnMarie Wolpe, Routledge and K. Paul, Londra, s. 198-219.

Solanas, Valerie (1991), *The SCUM Manifesto*, Phoenix, Londra.

Somigli, Luca (2003), *Legitimizing the Artist: Manifesto Writing and European Modernism, 1885-1915*, University of Toronto Press, Toronto.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2000), "From Haverstock Hill Flat to U.S. Classroom, What's Left of Theory?", *What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory* içinde, Der. Judith Butler, John Guillory ve Kendall Thomas, Routledge, New York, s. 1-39.

Stacey, Judith (1996), *In the Name of the Family: Rethinking Family Values in the Postmodern Age*, Beacon, Boston.

Steensland, Brian (2008), *The Failed Welfare Revolution: America's Struggle over Guaranteed Income Policy*, Princeton University Press, Princeton.

Stillman, Peter G. (2001), "'Nothing Is, But What Is Not': Utopias as Practical Political Philosophy", *The Philosophy of Utopia* içinde, Der. Barbara Goodwin, Frank Cass, Londra, s. 9-24.

Storey, John (1989), "Introduction: From Personnel Management to Human Resource Management", *New Perspectives on Human Resource Management* içinde, Der.John Storey, Routledge, Londra, s. 1-18.

Strauss, George (1992), "Human Resource Management in the USA", *The Handbook of Human Resource Management* içinde, Der. Brian Towers, Blackwell, Oxford, s. 27-48.

Suvin, Darko (1972), "On the Poetics of the Science Fiction Genre", *College English*, 34, (3), s. 372-382.

Talwar, Jennifer Parker (2002), *Fast Food, Fast Track: Immigrants, Big Business, and the American Dream*, Westview, Boulder, Colorado.

Taplin, Ian M. (1995), "Flexible Production, Rigid Jobs: Lessons from the Clothing Industry", *Work and Occupations*, 22, (4), s. 412-438.

Tari, Marcello ve Ilaria Vanni (2005), "On the Life and Deeds of San Precario, Patron Saint of Precarious Workers and Lives", *Fibreculture*, no. 5 (http:// journal.fibreculture.org/issue5/vanni_tari.html).

Taylor, Barbara (1983), *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, Pantheon, New York.

Theobald, Robert (1966), Önsöz, *The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution?* içinde, Der. Robert Theobald, Doubleday, New York, s. 15-25.
Thompson, E. P. (1976), "Romanticism, Moralism and Utopianism: The Case of William Morris", *New Left Review*, 99, s. 83-111.
Thompson, E. P. (1991), "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", E. P. Thompson, *Customs in Common*, Merlin, Londra, s. 352-403.
Townley, Barbara (1989), "Selection and Appraisal: Reconstituting 'Social Relations'?", *New Perspectives on Human Resource Management* içinde, Der.John Storey, Routledge, Londra, s. 92-108.
Tronti, Mario (1980), "The Strategy of Refusal", *Semiotext(e)*, 3, (3), s. 28-35.
Tronto, Joan C. (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York.
Trott, Ben (2007), "Walking in the Right Direction?", *Turbulence*, 1, s. 14-15.
Tyler, Gus (1983), "The Work Ethic: A Union View." *The Work Ethic—A Critical Analysis* içinde, Der. Jack Barbash, Robert J. Lampman, Sar A. Levitan ve Gus Tyler, Industrial Relations Research Association, Madison, Wisconsin, s. 197-210.
Van Parijs, Philippe (1992), "Competing Justification of Basic Income", *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform* içinde, Der. Philippe van Parijs, Verso, Londra, s. 3-43.
Van Parijs, Philippe ve ark. (2001), *What's Wrong with a Free Lunch?*, Der. Joshua Cohen ve Joel Rogers, Beacon, Boston.
Vercellone, Carlo (1996), "The Anomaly and Exemplariness of the Italian Welfare State", Çev. Michael Hardt, *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* içinde, Der. Paolo Virno ve Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 81-96.
Vincent, Jean-Marie (1991), *Abstract Labour: A Critique*, Çev. Jim Cohen, St. Martin's, New York.
Virno, Paolo (1996), "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus", Çev. Ed Emery, *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* içinde, Der. Paolo Virno ve Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 189-210.
Virno, Paolo (2004), A *Grammar of the Multitude*, Çev. Isabella Bertoletti, James Cascaito ve Andrea Casson, Semiotext(e), Los Angeles.
Virno, Paolo ve Michael Hardt (1996), "Glossary of Concepts", *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* içinde, Der. Paolo Virno ve Michael Hardt, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 261-264.
Vogel, Lise (2000), "Domestic Labor Revisited", *Science & Society*, 64, (2), s. 151-170. Wallerstein, Immanuel (1998), *Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-First Century*, New Press, New York.
Washington, Booker T. (1971), *Up From Slavery: An Autobiography*, Corner House, Williamstown, Mass.
Weber, Max (1946), "Science as a Vocation", Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology* içinde, Çev. ve Der. H. H. Gerth ve C. Wright Mills, Oxford University Press, New York, s. 129-156.

Weber, Max (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Çev. Talcott Parsons, Charles Scribner's Sons, New York [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Emir Aktan, Alter Yayıncılık, 2010].

Weeks, Kathi (1998), *Constituting Feminist Subjects*, Cornell University Press, Ithaca.

Weeks, Kathi (2007), "Life within and against Work: Affective Labor, Feminist Critique, and Post-Fordist Politics", *Ephemera*, 7, (1), s. 233-249.

Wegner, Phillip E. (2002), *Imaginary Communities: Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, Berkeley.

Wegner, Phillip E. (2007), "Here or Nowhere: Utopia, Modernity, and Totality", *Utopia, Method, Vision: The Use Value of Social Dreaming* içinde, Der. Tom Moylan ve Raffaella Baccolini, Peter Lang, Bern, İsviçre, s. 113-129.

West, Candace ve Don H. Zimmerman (1991), "Doing Gender." *The Social Construction of Gender* içinde, Der. Judith Lorber ve Susan A. Farrell, Sage, Newbury Park, California, s. 13-37.

Wiegman, Robyn (2000), "Feminism's Apocalyptic Futures", *New Literary History*, 31, (4), s. 805-825.

Wiersema, Fred (1998), *Customer Service: Extraordinary Results at Southwest Airlines, Charles Schwab, Lands' End, American Express, Staples, and* USAA, Harper Business, New York.

Williams, Joan (2000), *Unbending GenDer, Why Family and Work Conflict and What to Do about It*, Oxford University Press, Oxford.

Willis, Paul (1977), *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Columbia University Press, New York.

Wilson, William Julius (1996), *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*, Alfred A. Knopf, New York.

Winkiel, Laura (1999), "The 'Sweet Assassin' and the Performative Politics of *SCUM Manifesto*", *The Queer Sixties* içinde, Der. Patricia Juliana Smith, Routledge, New York, s. 62-85.

Wollstonecraft, Mary (1996), *A Vindication of the Rights of Woman*, Dover, Mineola, New York.

Young, Iris (1981), "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of Dual Systems Theory", *Women and Revolution* içinde, Der. Lydia Sargent, South End, Boston, s. 43-69.

Zerilli, Linda (2005), *Feminism and the Abyss of Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.

Zerowork (1975), "Introduction", *Zerowork*, 1, s. 1-6.

Zournazi, Mary (2003), *Hope: New Philosophies for Change*, Routledge, New York.

Zuboff, Shoshana (1983), "The Work Ethic and Work Organization", *The Work Ethic—A Critical Analysis* içinde, Der. Jack Barbash, Robert J. Lampman, Sar A. Levitan ve Gus Tyler, Industrial Relations Research Association, Madison, Wisconsin, s. 153-181.

# Dizin


A
Abensour, Miguel 278
Abramovitz, Mimi 93, 221
*Açık Toplum ve Düşmanları* 239
Acker, Joan 35
Adil Çalışma Standartları Yasası 231, 232
Aile etiği 93
Alman İdeolojisi 34, 120, 128
Althusser, Louis 80, 288, 289
Antagonizma 133
Arendt, Hannah 29, 39
Aronowitz, Stanley 35, 54, 110, 186, 201, 216, 217, 225, 227, 229, 309
artıdeğer 45, 123
aşırı değer biçilen çalışma 110
Avrupa güvencesizler hareketi 114
ayrı dünyalar 97, 148, 177, 188, 212
ayrı dünyalar ideolojisi 96, 175

B
bağımlılık 33, 71, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 164, 221
bakım emeği 92, 97, 189, 200, 201, 213
Bammer, Angelika 283, 287
Barbash, Jack 86, 146
başıboşluk 96, 100, 228
başkaldırı 64, 84, 86, 89, 111, 112, 121, 131, 151, 173, 252
Baudrillard, Jean 16, 51, 87, 99, 115, 116, 117, 125, 126, 137, 149, 150, 298
Bauman, Zygmunt 68, 75, 79, 275
Bellamy, Edward 273, 276, 281, 282, 301
Benhabib 167, 245
Bennett, Jane 248
Benston, Margaret 160, 170
Berardi, Franco ("Bifo") 60, 142, 151, 163
Berk, Sarah Fenstermaker 22
beyaz yaka 82, 90, 91,105, 106, 107, 232
bilinçdışı 256
bilişsel haritalandırma 175, 176, 177
bireyselleştirme 158
bireysel rıza 59
bir hayat kurma 309
BITCH 292
Black, Hugo 206
Bloch, Ernst 55, 235, 237, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 279, 282, 286, 288, 290, 297, 301
Boggs, James 20, 310
Boris, Eileen 194
boş zaman 42
Bourdieu, Pierre 243
Boydston, Jeanne 92
Brecht, Bertolt 275
Brody, Jennifer 288
Brown, Wendy 38, 39, 248, 249, 273
Bunting, Madeline 70, 101, 148
Burawoy, Michael 24, 80

C-Ç
çağrı 65, 67, 70, 73, 79, 85, 102, 137, 168, 275, 297, 301
çalışma-aile dengesi 208, 209
çalışma değerleri 25, 229, 230
çalışma dışı zaman 30, 73, 74, 217, 225, 226
Çalışma etiği 60, 73, 79, 80, 86, 92, 94, 101, 109, 222, 229
çalışma günü 124, 137, 166, 177, 204, 205, 206, 233
çalışmanın ahlakileştirilmesi 148
çalışmanın ortadan kaldırılması 141
çalışmanın özelleştirilmesi 14
çalışmanın reddi 27, 44, 47, 129, 135, 138, 139, 140, 141, 168
çalışma saatlerinin kısaltılması 55, 204, 205, 207, 210, 216, 218, 219, 228, 229, 234
çalışma saatlerinin kısaltılması talebi 55, 204, 205, 219, 228, 229
çalışma sonrası etik 304
"Çalışma Sonrası Manifestosu" 224, 309
çalışma sonrası politika 216, 304
çalışma toplumu 21, 25, 99
çalışmaya bağlılık 91
Calvin, John 68

canlı emek 29, 30, 34
Carver, Terrell 128
Casey, Catherine 80, 147
Caws, Mary Ann 288, 289, 297, 298
Chancer, Lynn 187, 228
çilecilik 72, 73, 125, 182, 196, 197, 220, 221
Çileci Püritenlik 73
Cleaver, Harry 30, 127, 129, 132, 133, 134, 151, 163, 205
Cobble, Dorothy Sue 206
çocuk bakımı 171
Collins, Patricia Hill 222
Cooper, Anna Julia 95
Corlett, William 35
Cornell, Drucilla 167, 225
Cox, Nicole 162, 166, 169, 176, 177, 179, 182, 183, 185, 194
COYOTE 98
Cremin, Colin 101
Cutler, Jonathan 54

D
daha az çalışma 54, 145
daha az çalışma talebi 54, 145
daha iyi çalışma 143, 148
Dalla Costa, Mariarosa 44, 129, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 180, 181, 183, 184, 185, 191, 199, 200, 223, 305
değer kuramı 135, 161, 164
değersizleştirilen çalışma 110
değişim değeri 127
Delany, Samuel 284
Deleuze, Gilles 255, 270, 304, 310
Del Re, Alisa 163, 185
Denning, Michael 12, 40
DiFazio, William 110
Disch, Lisa 105
dışlama 13, 64, 84, 89, 248
doğallaştırmadan kurtarma 175, 176, 200, 281
Du Bois, W. E. B. 90
dünyevi çilecilik 73, 125
duygulanımsal zamansallık 272

E
Eagleton, Terry 285
ebedi dönüş 268, 269, 271
ebeveynlik 151, 190, 194, 209, 211, 230
edebi ütopya 287, 289, 290
Edelman, Lee 94
eğilimsel yöntem 141
Ehrenreich, Barbara 44, 96, 97, 103
Eisenstein, Zillah 44, 96
eksik istihdam 53, 193, 201, 231
eleştirel ütopya 284, 298
emekçi çalışma etiği 87
emekçi etik 87, 88, 99, 144
Engels, Friedrich 34, 37, 118, 119, 120, 128, 251, 289, 290, 299, 300
eşitlik 17, 36, 50, 99, 281
esnek sömürü 79
evcimenlik 152
ev ekonomisi hareketi 96
ev içi emek 160, 163
ev içi emek tartışması 160
ev içi yeniden üretim 189
Ev işleri için ücret 163, 166, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 182, 184, 185, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 200, 274, 306
Ev işleri için ücret talebi 173, 184, 185, 187, 192

F
fahişelik 98
faillik 34, 77, 98, 131, 172, 248
Federici, Silvia 162, 166, 168, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 183, 185, 194
feminist kuram 54, 154, 155
Feministler: Cinsiyet Rollerini Ortadan Kaldırmak İçin Politik Bir Örgüt 292
feminist ütopyacılık 282
Firestone, Shulamith 38, 245
Fitting, Peter 245, 277, 283
Fleming, Peter 147, 174, 176, 181, 194, 308
Folbre, Nancy 190
Foner, Philip 206, 233
Ford, Henry 93
Foucault, Michel 4, 46, 80, 90, 248
Fraser, Nancy 77, 78, 92
Freedman, Carl 221, 286, 287
Freeman, Carla 23, 106, 107, 164
Freeman, Caroline 23, 106, 107, 164
Freud, Sigmund 267
Friedan, Betty 95, 96, 203, 204, 232
Fromm, Erich 120, 121, 122, 123, 148
Fukuyama, Francis 239, 240, 241, 242, 243, 244, 249, 250, 254, 255, 260

G
gece rüyası 257
geleneksel çalışma değerleri 25
Geoghegan, Vincent 276, 284
Gerçekçilik 243, 255
Gerson, Kathleen 231, 232
Gilman, Charlotte Perkins 97, 281, 282
Gini, Al 144, 145, 149
gizemden arındırma 175, 176, 186
Glazer, Nona 19
göç [*exodus*] kavramı 139
Gompers, Samuel 205
Goodwin, Sarah 245, 246
Gordon, Linda 77, 78, 92, 221
Gorz, André 84, 110, 187
Grundrisse 46, 126, 128, 130
Gündüz rüyası 256, 258, 259

H
hafıza 262, 263, 268
hâkimiyet 19, 37, 40, 44, 48, 135
Halberstam, Judith 94, 226
Haraway, Donna 171, 293
Hardt, Michael 44, 129, 132, 133, 135, 138, 163, 191
Hartsock, Nancy 42
Hays, Sharon 114, 151, 211
Hegel, G. W. F. 241
Hemmings, Clare 156
Hennessy, Rosemary 226
Henüz Bilincinde Olunmayan 255, 256, 259
Henüz Olmayan 254, 256
Henwood 102
Higgins, Kathleen 269
hınç 268
hınç öznesi 268
Hobbes, Thomas 242, 266, 267
Hochschild, Arlie 102, 107, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 233
hümanist çalışma etiği 144, 145
hümanizm 52, 117, 121, 123, 129, 135
Hunnicutt, Benjamin Kline 74, 206, 217
Huntington, Samuel 243

I-İ
idare söylemi
idealizm 62, 264
ikinci dalga feminizm 244
Illich, Ivan 124
insan ilişkileri idare modeli 146
işbirliği 20, 48, 81, 84, 128, 141, 147, 166, 171, 190, 191, 192, 193, 197, 282
işbölümü 32
işçi sınıfı 33, 35, 77, 86, 87, 88, 90, 113, 119, 131, 161, 172
işçi sınıfı direnişi 131
işlevselcilik 172
işsizlik 19, 21, 193
isteklilik 97, 263

J
Jacobs, Jerry 231, 232
Jameson, Frederic 65, 70, 176, 265, 273, 277, 278, 279, 285, 286
James, Selma 20, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 199, 200, 223, 299, 305, 310

K
*Kadınlar Ülkesi* 281
*Kadınlığın Gizemi* 96
kapitalist değer biçme 45, 133
kapsama 64, 84, 89, 95, 99, 100, 112
Kendine değer biçme 133, 134
kendini geliştirme 70, 71
kendini gerçekleştirme 25, 88, 110, 121, 144
kendini koruma 254, 267, 271, 272
kendini onaylama 270
Kitch, Sally 282
kitle tüketimi 74
kitle üretimi 132
kışkırtma 277, 287
kışkırtma olarak talep 178, 275
kölelik tazminatı 299
korku 266, 267
Kornbluh, Felicia 114, 194
kullanım değeri 127, 164

L
Laclau, Ernesto 300
Lafargue, Paul 135, 136, 137, 142, 143
Lazzarato, Maurizio 84
Lebowitz, Michael 130
Le Guin, Ursula 284
Lehr, Valerie 221, 223, 224, 225
Leidner, Robin 13, 23, 24, 102
Lenin, Vladimir 118, 122
Liberal feminizm 95
Liberalizm 238, 244

liberal ütopyacılık karşıtlığı 241
Liberalizm 238, 244
Lipset, Seymour Martin 75
Locke, John 14
Longfellow, Henry Wadsworth 58
Looking Backward 273, 276, 281, 283
López, Maria Milagros 114
Luther, Martin 67
Lyon, Janet 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 298

M
Macarov, David 19, 228
Malos, Ellen 160, 161, 174, 184
Manifesto 120, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 295
Marin, Louis 277, 278, 279
Marksist feminizm 31, 41, 46, 50, 155, 160
materyalizm 34, 62, 116, 240
McGregor, Douglas 146
McKay, Ailsa 187, 188, 192, 193, 194
McKenna, Erin 274, 284
McLellan, David 123
melankoli 249, 250, 267
mesafe koyma 68, 210, 275, 276, 278, 280
Mies, Maria 123, 124, 127, 148
militan iyimserlik 270, 288
Mill, John Stuart 15, 39, 242
Mills, C. Wright 15, 56, 75, 82, 90, 105, 106, 222
Mink, Gwendolyn 96, 221
Molyneux, Maxine 160
More, Thomas 278, 279, 280, 290
Morris, William 25, 78
Moylan, Tom 246, 252, 276, 283
mülkiyet ilişkileri 117, 119
müsamaha 75, 76, 222, 256

N
Negri, Antonio 34, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 163, 166, 190, 191, 305, 306
neşeli kanaatkârlık
Nietzsche, Friedrich 16, 55, 127, 250, 255, 261, 262, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 301, 311

O-Ö
O'Brien, Jean 105
Offe, Claus 192, 195
otomatik iyimserlik 270
otonom güç 180
otonomi 133
otonom Marksizm 52
öz-disiplin 102
öz-egemenlik 39, 195
özgürlük ve otonomi 224, 234
öznellik 62, 84, 128, 158, 219, 227, 229, 267

P
Pateman, Carole 37, 187, 188, 194, 195, 198
perspektif olarak ev işleri için ücret talebi 178
perspektif olarak talep 175
perspektif olarak temel gelir talebi 194
Pfaelzer, Jean 277
politik faillik 34, 131, 248
politik kuram 14, 287
politikleştirme 225
politik tahayyül 242
Popper, Karl 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255
post-Fordist çalışma etiği 107
post-Fordist üretim 76
post-Fordizm 105
Postone 19, 20, 30, 119, 127, 129, 135, 141
Profesyonel 104, 105, 106, 108
profesyonellik 104, 105, 106, 107
profesyonellik söylemi 104, 106
proletarya 61, 69, 290
proletaryanın öncü rolü 131
protestan çalışma etiği 59, 60, 63, 72, 77, 106, 144
Puchner, Martin 288, 289, 290

Q
*Queer Family Values* 223, 224
queer zaman 226

R
Rajchman, John 310
rasyonalizm 241
Raventós, Daniel 195
Read, Jason 34, 62, 129, 131, 166
rıza 13, 17, 59, 61, 106, 212, 266, 270
Robinson, Randall 299

Rodgers, Daniel 20, 69, 72, 83, 95, 96, 99, 113, 205, 220, 222, 228
Roediger, David 90, 206, 233
Roof, Judith 157
Rose, Hillary 70, 89, 245, 280, 284
Ross, Andrew 107
Rousseau, Jean-Jacques 280, 281, 282

S-Ş
Salzinger, Leslie 24, 83
sanayi sonrası çalışma etiği 59, 70
sanayi sonrası üretim 79, 190
sanayi üretimi 79
Sargent, Lyman Tower 282, 283
Scheman, Naomi 181
Schleuning, Neala 123, 124, 127, 148
SCUM Manifesto 292
Seidman, Michael 19, 113
sekiz saat hareketi 217
sekiz saatlik işgünü 205
seks emeği 98
seks işçiliği 98
sermaye 191
sermaye birikimi 45, 109, 111, 199, 306, 308
serseri 223
Shklovsky, Viktor 275
Siborg Manifestosu 293
sıcak akıntı 253
sınıf kompozisyonu 131
sınıf mücadelesi 32, 84, 86, 131,
Smith, Dorothy 33, 164
soğuk akıntı 253
Solanas, Valerie 292
sol çilecilik 182
sol melankoli 249, 267
sol ütopyacılık karşıtlığı 244
somut emek 127
somut ütopya 261, 264
Sosyalist feminizm 42
sosyalist hümanizm 51, 117, 121, 123, 129, 135
sosyalist modernleşme 135
sosyalizm 49, 170, 238
sosyal yardım hakları hareketi 194
Sosyal Yardım Hakları Örgütü 114, 186, 194
sosyal yardım politikası 221
soyut emek 86, 127
soyut ütopya 263
Spivak, Gayatri 127
Steensland, Brian 186, 196
Stillman, Peter 284
Suvin, Darko 275

T
tabiiyet 37, 64, 76, 78, 84, 86
talep etme 154, 157, 162, 182, 216, 231, 299, 300
Talwar, Jennifer Parker 107
Tarihin Sonu mu? 239, 242
tarihselcilik 250
Taylor, Barbara 153, 184
Taylorizm 83, 189
Temel gelir 52, 53, 55, 186, 188, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 227, 298, 306
Temel gelir talebi 193, 194, 196, 197, 198, 201
Thatcher, Margaret 243
The Power of Women and the Subversion of the Community 162, 174
The Time Bind 208
Thompson 102, 113, 227, 278, 286
toplumsal cinsiyete dayalı ev içi işbölümü 214, 218
toplumsal cinsiyete dayalı işbölümü 32, 43, 92, 185, 198, 203, 211, 219
toplumsal cinsiyete göre düzenlenmiş 22, 23, 24, 32, 41, 42, 47, 54, 89, 92, 95, 160, 169, 177, 185, 191, 200, 206, 219, 220, 252, 296
toplumsal fabrika 164, 167
toplumsal fabrika kuramı 164
toplumsal gerekliliği olan emek 42, 43, 152, 335
toplumsal hareketlilik 69, 87, 88, 89, 109
toplumsal karşılıklılık 187, 196
toplumsal sözleşme 20, 280
toplumsal ücret 82, 187
toplumsal üretim 119, 121, 132, 140, 167, 173, 185, 307, 308
toplumsal yeniden üretim 48
Triton 284
Trott 297, 300
tüketim 74
tüketimcilik 114

U-Ü
ücretli çalışma 18, 26, 77
ücret sistemi 134, 219
ücretsiz emek 43, 47, 163, 218

Ulusal Sosyal Yardım Hakları Örgütü 114, 186, 194
Umut İlkesi 235, 252
umutlu özne 267, 274, 301
ünlem işareti 288
üretimci değer 168
üretimci etik 227
üretimcilik 112, 114
üretken emek 164, 189, 190
üretkenlik 116, 132, 179, 189, 193, 256, 277
üstinsan 261, 267
ütopya 236, 250, 273, 275, 276, 277, 280, 284, 285, 290
ütopyacı akıl 252
ütopyacı arzu 251
ütopyacı düşünce 260, 265
ütopyacı form 276, 279
ütopyacılık 242, 254, 295
ütopyacılık karşıtlığı 238, 241, 243, 244, 249
ütopyacı talep 52, 294, 298, 299, 305
ütopyacı umut 263, 268
uzaklaşma 276, 277, 280

V-W
Vanevery, Jo 187, 192, 193, 194
van Parijs, Philippe 186, 195, 196
varolma süreci ontolojisi 254
Vincent, Jean-Marie 127, 129, 140, 141, 142, 276
Virno, Paolo 44, 129, 133, 135, 139, 190, 191, 304
Wallerstein, Immanuel 251
Washington, Booker 94
Weber, Max 16, 51, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 90, 100, 101, 106, 108, 110, 311
Wegner, Phillip 283, 287, 290
Wiegman, Robyn 158, 159
Willis, Paul 23, 92
Wilson, William Julius 95
Winkiel, Laura 292
Wollstonecraft, Mary 95, 245

Y
yabancılaşma 121, 125, 126, 139, 144, 145, 146, 148, 149, 150
yabancılaşmamış emek 121, 144, 148
yaratıcı faaliyet 34
yeniden üretici emek 190
yoksulluk kültürü 93
Young 32, 33
yüksek bedelli adam 104, 105

Z
zamansallık 250, 272, 310
Zerilli, Linda 38, 39, 339

Duke University, Kadın Çalışmaları profesörü Kathi Weeks, *Çalışma Sorunu* adlı bu kitabında, çalışmanın ya da ücretli emeğin içkin bir toplumsal ve politik iyi olduğu önkabulüne cesaretle kafa tutuyor. Marksist ve feminist hareketler dahil, bütün ilerici politik hareketler eşit ücret, daha iyi çalışma koşulları ve karşılığı ödenmemiş çalışmanın emeğin değerli bir biçimi olduğunun onaylanması için mücadele ederken, bir yandan da çalışmayı doğal ya da kaçınılmaz bir faaliyet olarak kabul etme eğilimindedir.

Ancak Kathi Weeks'e göre, çalışmayı bir veri olarak alarak aslında çalışmayı "depolitize" etmiş, diğer bir ifadeyle çalışmayı politik eleştiri alanının dışına çıkarmış oluruz. İstihdam alanı günümüzde büyük oranda özelleşmiş ve dünyanın büyük bir bölümünde çalışma temelli eylemlilik felce uğramıştır.

Genel olarak ücret karşılığı çalışmayı gelir dağılımının birincil mekanizması, etik bir yükümlülük, kendimizi ve başkalarını toplumsal ve politik özneler olarak tanımlamanın bir aracı olarak kabul ediyoruz. Marksist ve feminist eleştiri çizgisini izleyen Kathi Weeks ise bu kitabında, insanların acımasızca istihdam ilişkilerine bağımlı kılınmadan da üretken ve yaratıcı olmalarına imkân sağlayan bir çalışma-sonrası toplum önermesi kaleme alıyor.

Çalışma, Kathi Weeks'e göre, politik teorinin meşru, hatta vazgeçilmez bir konusudur.

*Kathi Weeks'in muhteşem kitabı bize, bir çalışma-sonrası toplumu kurmanın, emeğin gerçek özgürleşmesinin emekten özgürleşme olması gerektiğini kavrayan feminist bir proje olduğunu gösteriyor.*

Antonio Negri




AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-975-539-809-9
9 789755 398099

25 TL